

FILOZOFSKI

vestnik

XXV • 1/2004

Izdaja
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Published by
the Institute of Philosophy at ZRC SAZU

Ljubljana 2004

Programska zasnova

FILOZOFSKI VESTNIK je glasilo Filozofskega inštituta Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Filozofski vestnik je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo in je forum za diskusijo o širokem spektru vprašanj s področja sodobne filozofije, etike, estetike, politične, pravne filozofije, filozofije jezika, filozofije zgodovine in zgodovine politične misli, epistemologije in filozofije znanosti, zgodovine filozofije in teoretske psihoanalize. Odprti je za različne filozofske usmeritve, stile in šole ter spodbuja teoretski dialog med njimi.

Letno izidejo tri številke. V prvi in tretji so objavljeni prispevki domačih in tujih avtorjev v slovenskem jeziku s povzetki v slovenskem in angleškem jeziku. Druga številka je mednarodna in posvečena temi, ki jo določi uredniški odbor. Prispevki so objavljeni v angleškem, francoskem in nemškem jeziku z izvlečki v angleškem in slovenskem jeziku.

Filozofski vestnik je ustanovila Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Aims and Scope

FILOZOFSKI VESTNIK is edited and published by the Institute of Philosophy at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. Filozofski vestnik is a journal of philosophy with an interdisciplinary character. It provides a forum for discussion on a wide range of issues in contemporary political philosophy, history of philosophy, history of political thought, philosophy of law, social philosophy, epistemology, philosophy of science, cultural critique, ethics and aesthetics. The journal is open to different philosophical orientations, styles and schools, and welcomes theoretical dialogue among them.

The journal is published three times annually. Two issues are published in Slovenian, with abstracts in Slovenian and English. One issue a year is a special international issue that brings together articles in English, French or German by experts on a topic chosen by the editorial board.

Filozofski vestnik was founded by the Slovenian Academy of Sciences and Arts.

FILOZOFSKI VESTNIK je vključen v / is included in: Arts & Humanities Cit. Index, Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie der Zeitschriften, The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Sociological Abstracts.

FILOZOFSKI VESTNIK izhaja s podporo Ministrstva za šolstvo, znanost in šport in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

FILOZOFSKI VESTNIK is published with the support of the Ministry of Education, Science and Sport and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

VSEBINA

Porfirijev Uvod in problem univerzalij

Porfirij, <i>Uvod</i>	7
Boris Vezjak, <i>Kratek uvod v Porfirijev Uvod (Eisagoge)</i>	31
Matjaž Vesel, <i>Problem univerzalij pri Tomažu Akvinskem</i>	55

Kapitalizem, mnoštvo, želja

Peter Klepec, <i>Imperij skozi Deleuzovo pojmovanje kapitalizma</i>	79
Ana Žerjav, <i>Imperij: poskus utemeljitve mnoštva</i>	97

Kant, Sartre in boleznj glave

Jelica Šumič-Riha, <i>Causa sui blodi</i>	117
Rado Riha, <i>Konstitucija realnosti in drugost misli</i>	135
Immanuel Kant, <i>Poskus o boleznih glave</i>	159

Filozofija in umetnost

Valentina Hribar Sorčan, <i>Srečanje filozofije in umetnosti</i>	171
Alain Badiou, <i>Umetnost in filozofija</i>	187
Jean-Luc Nancy, <i>Preostanek umetnosti</i>	201

Estetika znanosti

Zdravko Radman, <i>K estetiki znanosti</i>	219
--	-----

Prikazi in ocene

Dominique Lecourt, <i>Contre la peur. De la science à l'éthique, une aventure infinie</i> (Matej Ažman).....	235
Jean-François Lyotard, <i>Navzkrižje</i> (Ana Žerjav).....	241

Izvečki	244
----------------------	-----

CONTENTS

Porphyry's Introduction and the question of the universals

Porphyry, <i>Introduction</i>	7
Boris Vežjak, <i>A short introduction into Porphyry's Introduction</i> (Eisagoge)	31
Matjaž Vesel, <i>Question of the universals in Thomas Aquinas</i>	55

Capitalism, multitude, desire

Peter Klepec, <i>Empire through Deleuze's theory of capitalism</i>	79
Ana Žerjav, <i>Empire: An attempt at the foundation of the multitude</i>	97

Kant, Sartre and maladies of the mind

Jelica Šumič-Riha, <i>Causa sui wanders</i>	117
Rado Riha, <i>Constitution of reality and otherness of thought</i>	135
Immanuel Kant, <i>An essay on the maladies of the mind</i>	159

Philosophy and art

Valentina Hribar Sorčan, <i>An encounter between philosophy and art</i>	171
Alain Badiou, <i>Art and philosophy</i>	187
Jean-Luc Nancy, <i>The vestige of art</i>	201

Aesthetics of science

Zdravko Radman, <i>Towards aesthetics of science</i>	219
--	-----

Book reviews	235
---------------------------	-----

Abstracts	244
------------------------	-----

**PORFIRJEV UVOD IN PROBLEM
UNIVERZALIJ**

Opomba k prevodu

Pričujoči študijski prevod Porfirijevega spisa »*Eisagoge*« je narejen, tako kot večina drugih, na podlagi izdaje A. Busseja *Porphyrii Isagoge, Commentaria in Aristotelem Graeca IV* (Berlin, 1887). Z eno pomembno razliko: v svoji členitvi prevod sledi izdaji in prevodu Alaina de Liberaja in Alaina-Philippa Segondsda (*Porphyre, Isagoge, Vrin, Pariz 1998*), ki ohranja Boetijevo bolj smiselno členitev in podnaslove iz njegovega latinskega prevoda. Prevedeno besedilo, ki ga ni mogoče najti v originalu in smiselno dopolnjuje prevod, je navedeno znotraj oglatih oklepajev. Na nekaterih mestih so za kategorije oziroma »pripise« uporabljeni narekovaji – vsakič, ko gre za njihovo očitno tehnično rabo. V tem in v nekaterih shematičnih rešitvah, vsaj kar zadeva notranjo vsebinsko členitev in strukturacijo teksta, prevod povečini sledi izdaji de Liberaja. Sklicujemo se na še dva prevoda: Paula Vincenta Spada (*Five texts on the mediaeval problem of universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge 1994) in Jonathana Barnesesa (*Porphyry, Introduction*, Clarendon Press, Oxford 2003). Vse opombe v tekstu in vrinki znotraj oklepajev (<>) so prevajalski.

Boris Vezjak

UVOD¹

Porfirija Feničanskega,² učenca Plotina iz Likopolisa³

1. Ker je glede na nauk, dragi Hrizaor,⁴ kar zadeva Aristotelove kategorije,⁵ nujno poznati in kaj je (1) rod,⁶ kaj (2) razlika,⁷ kaj (3) vrsta,⁸ kaj (4) zasebna lastnost⁹ in kaj (5) naključna lastnost,¹⁰ pa tudi za določitev definicij¹¹ in v celoti¹² <tudi> za stvari glede delitve¹³ in dokazovanja¹⁴ je ta premislek¹⁵ koristen, ti bom o tem na način uvoda na kratko predstavil, kaj so nam glede tega zaupali¹⁶

¹ *Eisagoge*, latinsko *introductio*. *Eisago* pomeni uvedem, vpeljem, uvozim. Naslov dela naznakuje, da bo šlo za uvajalno delo v neko temo.

² Porfirij (233–305) izvira iz mesta Tir, ki se je ob Sidonu, drugem znanem mestu, nahajalo vzdolž obale Sirije, tj. dežele Fenicija (*Phoinike*).

³ Plotin (205–270) verjetno izvira iz Likopole (Likopolisa) v Egiptu.

⁴ Hrizaor je bil rimski senator, sicer Porfirijev učenec.

⁵ Alternativni prevod: pripise. Toda ker ni jasno, ali mogoče Porfirij misli na spis *Kategorije*, bi lahko prevedli tudi kot *Kategorije*.

⁶ Grški *genos*, latinski *genus*, prevajam z rod.

⁷ Grški *diaphora*, latinski *differentia*, prevajam z »razlika«. Alternativni prevod: razloček. Vendar Porfirij v Uvodu govori tudi o razliki med vsemi omenjenimi pojmi, torej tudi razliki med razliko in denimo vrsto, zato bi lahko rekli, da v nekem smislu uporablja *diaphora* v tehničnem in netehničnem smislu. Vendar bi uvedba dveh izrazov v besedišče prevoda vnesla preveč zmede, zato enoten prevod »razlika«.

⁸ Grški *eidos*, latinski *species*, prevajam z »vrsta«.

⁹ Grški *to idion*, latinski *proprium*, prevajam z »zasebna lastnost«. Alternativni prevodi: svojstvo, posebna lastnost, bistvena lastnost.

¹⁰ Grški *to symbebekos*, latinski *accidens*, prevajam z »naključna lastnost«. Alternativni prevodi: naključček, pritika, prigodek.

¹¹ *Ton horismon apodosin*. Kot vemo iz Aristotelove »Topike«, definicijo (*horismos*, *horos*) sestavljata najbližji rod in posebna, specifična razlika (141b 25 isl.).

¹² *Holos*.

¹³ *Ta peri diaireseos*.

¹⁴ *Apodeixeos*.

¹⁵ *Theorias*.

¹⁶ *Epelthein*; alternativni prevod: povedali.

najstarejši misleci;¹⁷ odrekal pa se bom temu, da bi zašel v poglobljena vprašanja, zato bom primerno obravnaval le preprostejša.

2. Najprej kar zadeva rodove in vrste, in sicer glede tega, (1) če subsistira-jo¹⁸ ali pač zgolj v preprostih mislih,¹⁹ ali (2) če predpostavimo, da subsistira-jo, ali so potem telesni ali netelesni, in ali (3) v tem zadnjem primeru, ali so potemtakem ločeni²⁰ ali subsistirajo v zaznavnih stvareh in v odnosu do njih – vse to so vprašanja, o katerih ne bom govoril, saj zahtevajo zelo poglobljeno preiskavo in zato kakšen drug, precej temeljitejši pregled. Namesto tega pa bom glede njih in preostalih <pojmov> poskušal pokazati, kako so pri starih, še posebej tistih iz Peripatosa, bila obravnavana na bolj logičen način.²¹

I. O rodu

1. Videti je, da se niti rod in niti vrsta ne izrekata enostavno.²² Kajti (a) »rod« namreč imenujemo nekakšen zbir²³ <ljudi, stvari>, ki so glede na neko enost²⁴ in med sabo v odnosu; glede na takšno oznako tudi govorimo o »rodu Heraklidov«, zaradi njihovega odnosa iz enega samcatega, mislim seveda Herakla, in ker govorimo o množstvu tistih, ki so v odnosu med sabo zaradi sorodstva s Heraklom, zaradi čigar imena se jih ločuje od vseh drugih rodov.

2. Toda (b) »rod« se pripisuje na še en način: to je izvor²⁵ rojstva vsakogar, tega, komu je rojen,²⁶ ali <pa> kraja rojstva. Zato tudi pravimo, da Orest po »rodu« izvira iz Tantalala, Hilos²⁷ iz Herakla, Pindar je nadalje tebenskega »rodu«, Platon atenskega, tako da je dejansko domovina neke vrste izvor rojstva vsakogar, podobno kot oče.

3. To zadnje se zdi pomen,²⁸ ki je običajen. Kajti tisti, ki izhajajo iz »rodu« Herakla, se imenujejo za Heraklide, tisti iz Kekropsa²⁹ pa skupaj z njemu bliž-

¹⁷ *Presbyterois*.

¹⁸ *Hyphesteken*; alternativni prevod: bivajo, podstojijo. Barnes (2003) vztraja, da v spisu ni razlikovanja med *hyphistasthai* in *einai*, da bi skratka nemoteno smeli prevesti tudi z »bivajo«.

¹⁹ *Psilais epinoiais*. Alternativni prevod: ali pač edinole v golih/zgolj mislih.

²⁰ *Chorista*.

²¹ *Logikoteron*. Alternativni prevod: iz logičnega vidika (Barnes), na logičen način.

²² *Haplos*. Alternativni prevod: na enostaven način.

²³ *Athroisis*.

²⁴ *Pros hen ti*.

²⁵ Arche.

²⁶ Alternativni prevod: prednika.

²⁷ Najstarejši Heraklov sin.

²⁸ *To semainomenon*.

²⁹ Po legendi prvi atenski kralj.

njimi za Kekropide. Najprej je bil za »rod« imenovan izvor rojstva vsakogar, nato pa še množstvo tistih, ki izvirajo iz enega samega izvora, tako kot Herakles; temu je tako, ker to <raso> ločujemo od drugih in pravimo, da je celoten skupek³⁰ Heraklidov tisti, ki je »rod«. ³¹

4. Vendar je (c) še en način, kako pripisujemo »rod«, namreč tisti, pri katerem mu je podrejena vrsta.³² Mogoče mu tako pravimo zaradi podobnosti s prejšnjimi pomeni, kajti takšen rod je tudi nekakšen izvor za stvari, ki spadajo pod njega, in zdi se, da zaobsega³³ tudi množstvo vsega, kar je pod njim.

5. Potemtakem se »rod« izreka na tri načine, filozofi pa se ubadajo le s tem tretjim. Da bi ga opisali,³⁴ stvari razložijo tako, da za rod pravijo, kako je to tisto, kar se pripisuje glede na to, kaj neka stvar je,³⁵ mnogim stvarjem, ki se razlikujejo med sabo v vrsti, kot v primeru živega bitja.

6. Kajti med pripisanimi stvarmi³⁶ se ene izrekajo le o eni stvari, kot denimo o posameznostih³⁷ (»Sokrat«, »tale človek«, »tole«). Druge pa se izrekajo o mnogih stvareh, kot denimo rodovi, vrste, razlike, zasebne lastnosti in naključne lastnosti, ki so skupne stvarjem in ne <le> posebne za katero posamezno. Primer rodu je <tako> »živo bitje«, primer vrste »človek«, primer razlike »razumen«, primer zasebne lastnosti »zmožen smejeti se«, ³⁸ primer naključne lastnosti »bel«, »črn«, »sedeč«.

7. Rodovi se potemtakem razlikujejo od tega, kar je pripisano eni stvari, saj so določeni kot nekaj, kar je pripisano mnogim.

8. Razlikujejo pa se tudi od drugih stvari, ki so pripisane mnogim, od vrst denimo. Ker četudi so pripisane množstvu, s tem vrste še niso pripisane ničemu, kar bi se razlikovalo po vrsti, temveč le po številu. Kajti »človek« je vrsta, pripisana Sokratu in Platonu, ki pa se ne razlikujeta med sabo v vrsti, temveč le po številu. Toda »živo bitje« je rod, ki se pripisuje in človeku in volu in konju, različnim med sabo tudi po vrsti, ne le po številu.

9. Ravno tako pa se rod razlikuje od zasebne lastnosti v tem, da se zasebna lastnost pripisuje le eni vrsti – tisti namreč, katere je zasebna lastnost – in

³⁰ *Athroisma*.

³¹ Izraz *genos* pač pomeni tako človeški rod, rodbina, pokolenje, itd.

³² *Hoi hypotassetai to eidos*.

³³ *Periechein*.

³⁴ Ni jasno, kaj se ima v mislih kot opis, rod ali pomen rodu.

³⁵ *En toi ti estin*. Alternativni prevod: glede na bistvo, kajstvo.

³⁶ *To kategoroumenon*, alternativni prevod: pripisljivimi stvarmi, predikati, predikabilijami (lat. *praedicabilia*). Barnes in Spade prevajata s »predicates«, de Libera z »les prédictables«.

³⁷ *Ta atoma*. Latinski oz. Boetijev prevod je *individua*, Barnes in Spade prevajata z »individuals«, de Libera »les individus«.

³⁸ Alternativni prevod: smejoč se.

posameznostim, ki spadajo v vrsto, tako kot je »zmožen smejeti se« pripisan le človeku in poedinim ljudem.³⁹ Toda rod je pripisan ne le eni vrsti, temveč mnogim in različnim vrstam.

10. Rod pa se razlikuje tudi od razlike in skupnih naključnih lastnosti,⁴⁰ kajti četudi se razlike in skupne naključne lastnosti pripisujejo mnogim stvarim, različnim po vrsti, vendarle niso pripisane zaradi tega, kar naj bi stvar bila. Ko se namreč sprašujemo, glede na kaj so te pripisane, bomo odgovorili, da niso pripisane glede na to, kaj neka stvar je, temveč glede na to, <kako> kakšna neka stvar je.⁴¹ Kajti na vprašanje kakšna stvar da je človek, bomo rekli, da »razumna«. In na vprašanja kakšna stvar da je vrana, bomo rekli, da »črna«. »Razumen« je tu razlika, »črn« pa naključna lastnost. Vendar pa bomo, če bomo vprašani, kaj je človek, odgovorili, da je to živo bitje, saj je rod za človeka živo bitje.

11. Tako se zato, ker se izreka o mnogih stvareh, rod razlikuje od posameznosti, ker te so pripisane le eni stvari, medtem ko se kot pripisan nečemu, kar se razlikuje v vrsti, rod razlikuje tudi od tega, kar je pripisano kot vrsta ali zasebna lastnost. Kot pripisan glede na to, kaj neka stvar je, pa bo ločen od razlik in skupnih naključnih lastnosti, kajti vsaka od teh je pripisana temu, čemur je pripisana, na glede na to, kaj neka stvar je, temveč kakšna <da> neka stvar je ali kakšna <da> je njena lega.

12. Sklenimo torej, saj podani opis rodu ni ne preširok in tudi ne pomanjkljiv.

II. O vrsti

1. »Vrsta« se izreka o obliki vsake stvari in v tem smislu je tudi bilo rečeno: »Najprej je vrsta ta, ki vredna je tiranstva«.⁴²

2. Pravimo pa »vrsta« tudi vsemu, kar je <zaobseženo> pod določenim rodom; v tem smislu pravimo za človeka, da je vrsta rodu živega bitja, pri čemer

³⁹ *Kata meros anthropon*. Ločevanje med *atomos* (latinsko *individuum*, v besedilu prevedena s posameznost) in *kata meros* (latinsko *particularis*, v besedilu prevedena s poedinost) je težavno, ker ni na voljo ustreznih rešitev v slovenščini, razen tega sta si besedi pomensko čisto blizu. Angleški in francoski prevod sta enostavna: *l'individu* in *individuel* za prvo, *particulier* in *particular* za drugo. V nadaljevanju bo težava ločevanja in prevodnih rešitev še poglobljena, ko bodo uvedene *kath'hekasta* (*singularia*), kar prevajam kot vsakokratnosti.

⁴⁰ *Ton koinei symbebekoton*. Barnes prevaja s »common accidents«, de Libera z »accidents communs«.

⁴¹ Razlikovanje med »*ti estin*« in »*poion ti estin*«.

⁴² Evripid, Aol 15.2. Alternativni prevod: »Najprej je vrsta ta, ki je vredna vladavine.« Vrsta tu pomeni toliko kot fizično obliko neke stvari.

je torej živo bitje rod, pa tudi belo je vrsta barve, trikotnik vrsta geometrijskega lika. Če smo pri določanju rodu omenili vrsto in rekli, da je »to tisto, kar se pripisuje glede na to, kaj neka stvar je, mnogim stvarem, ki se razlikujejo med sabo v vrsti«, in če <zdaj> za vrsto pravimo, da je ta tisto, kar spada po določen rod, potem moramo pripoznati tudi, da bosta, ker je rod rod nečesa in vrsta vrsta nečesa, pač eden glede na drugega, zatorej pa tudi nujno <oba> uporabljena v določitvah⁴³ obeh.

3. Tako tudi določujejo⁴⁴ oba na naslednji način: »Vrsta je tisto, kar spada⁴⁵ pod rod in čemu je rod pripisan glede na to, kaj ta stvar je.

4. Ali pa takole: vrsta je tisto, kar je pripisano mnogim stvarem, različnim po številu, glede to, kaj neka stvar je. Vendar ta zadnja določitev velja le za najbolj posebne vrste⁴⁶ in za to, kar je edinole⁴⁷ vrsta, medtem ko se druge določitve uporabljajo za vrste, ki niso najbolj posebne.

5. To zadnje povedano razložimo na tale način: v vsaki kategoriji⁴⁸ so nekatere stvari najbolj splošne⁴⁹ in nekatere znova najbolj posebne,⁵⁰ spet druge pa so med najbolj splošnimi in najbolj posebnimi. Najbolj splošna je tista zgoraj, ki nad sabo nima drugega rodu, medtem ko je najbolj posebna tista, ki nima podrejene vrste. Med obema, najbolj splošno in najbolj posebno, so tudi druge, ki so tako rodovi kot vrste, vendar vsakič v odnosu eni z drugimi.⁵¹

6. Razložimo jasneje povedano zgolj na primeru ene kategorije.⁵² Bitnost sama je rod; pod njo je telo, pod telesom živo telo, pod njim živo bitje, pod njim razumno živo bitje, pod njim človek, pod človekom Sokrat, Platon in poedini ljudje. Med njimi⁵³ je bitnost najbolj splošna in je edina rod. Človek je bolj poseben in edini, ki je vrsta. Telo je vrsta bitnosti, toda rod za živo telo. Živo telo je vrsta telesa, vendar rod za živo bitje. Je pa živo bitje tudi vrsta živega telesa, vendar rod za razumna živa bitja. Razumno živo bitje je vrsta živega bitja, vendar rod človeka. Človek pa je vrsta razumnega živega bitja, vendar nič več rod za poedine ljudi. Je zgolj vrsta. Vse, kar je predhodno glede na posameznosti in najbližje⁵⁴ pripisano, ne more več biti rod, je lahko le vrsta.

⁴³ *Logois.*

⁴⁴ Filozofi namreč.

⁴⁵ *To tattomenon*, alternativni prevod: tisto razvrščeno.

⁴⁶ *Eidikotatou.*

⁴⁷ *Monon.*

⁴⁸ *Kategoria*, alternativni prevod: pripis. Barnes prevaja z »each type of predication«.

⁴⁹ *Genikotata.*

⁵⁰ *Eidikotata.*

⁵¹ Torej so rodovi in vrste tisti, ki so eni z odnosu z drugimi.

⁵² Na tem mestu je dober prevod tudi »pripis«, saj bo Porfirij govoril o tem, kaj pripišemo bitnosti kot rodu: njegov namen je podati klasifikacijo pripisov in ne kategorizacija.

⁵³ Sc. izrazi, pojmi.

⁵⁴ *Prosechos*. De Libera prevaja z »immédiatement«, podobno Spade.

7. Zato velja enako za bitnost in za človeka: bitnost je najvišja in najbolj splošna, saj pred njo ni ničesar, človek pa je vrsta, ker za njim ni več vrste ali česarkoli, kar bi se dalo deliti na vrste: so le posameznosti (kajti Sokrat, Platon in »tole belo« so posameznosti), tako da je <tam> zgolj vrsta, zadnja in, kot smo rekli, najbolj posebna. Tisto, kar je med njima, so vrste tega, kar je prvotnejše glede na njiju, ali pa rodovi tistega, kar sledi iz njiju. Zato so <te stvari> tudi v dveh odnosih: prve v odnosu do stvari, ki so prvotnejše od njih in so zaradi tega imenovane za njihove vrste, druge do stvari, ki sledijo iz njih, zaradi katerih so imenovane za njihove rodove. Vsaka od skrajnosti⁵⁵ je le v enem odnosu, kajti najbolj splošni rod je v odnosu do podrejenih stvari, saj je med vsemi najvišji rod. Vendar pa ni več v odnosu do stvari, ki so prvotnejše od njega, saj je najvišji kot prvi izvor, rekli pa smo tudi, da nad njim ni nobenega rodu. In tudi najbolj posebna vrsta ima le en odnos, namreč s stvarmi, prvotnejšimi od sebe in tistimi, katerih vrsta je. Toda drugih odnosov nima do stvari, ki sledijo iz nje, dasiravno se imenuje za vrsto posameznosti.⁵⁶ Za takšno se imenuje, ker jih kot vrsta zaobsega, podobno kot je tudi vrsta tega, kar je prvotnejše, ker je z njimi zaobsežena.

8. Torej <filozofi> določajo najbolj splošne rodove kot tisto, kar četudi je rod, ni vrsta, ali pa kot tisto zgoraj, kar nima nobenega rodu nad sabo. Najbolj posebno vrsto pa določajo kot tisto, kar četudi je vrsta, ni rod, ali pa kot tisto, kar četudi je vrsta, ne moremo razdeliti dalje v vrste, in kot tisto, kar je pripisano glede na to, kaj neka stvar je, mnogim stvarem, ki so po številu različne. Tudi stvari, ki so vmes med skrajnostima, imenujejo za podrejene rodove in vrste,⁵⁷ vsakega med njimi pa jemljejo tako za rod kot vrsto, pač glede na odnos do ene skrajnosti ali druge.

9. Za tiste, ki so prvotnejši glede na najbolj posebne vrste in se dvigujejo do najbolj splošne, pravimo, da so tako rodovi, vrste ali podrejeni rodovi.⁵⁸ Tako se pri Agamemnonu vzpenjamo preko tega, da je Atrid, Pelopid, Tantalid vse do končnega Zeusa.⁵⁹

10. Kajti pri rodoslovnih deblih⁶⁰ se dvigujemo do ene stvari, Zeusa de-

⁵⁵ *Ta akra.*

⁵⁶ *Ton atomon eidos.* Zanimivo je, da ista besedna zveza pri Demokritu pomeni čisto nekaj drugega: *ta atoma* so seveda atomi, *eidos* pa njih oblika: torej oblika atomov.

⁵⁷ *Hypallela gene kai eide.*

⁵⁸ Sledim prevodu de Libere. Pomensko alternativen prevod: »Rodovom, ki so prvotnejši od najbolj posebnih vrst in se vzpenjajo do najbolj splošnega rodu, pravimo, da so tako vrste kot podrejeni rodovi.«

⁵⁹ Agamemnon, poveljnik grške vojske v trojanski vojni, je bil torej Atrejev sin, ta Pelopsov, ta Tantalov, ta Zevsov.

⁶⁰ *Ton genealogion;* alternativni prevod: genealogijah.

nimo, ki je največkrat počelo.⁶¹ Pri rodovih in vrstah pa s tem ne bo tako: kajti kot pravi Aristotel, bivajoče⁶² ni enoten splošni rod vseh stvari, pa tudi enakorodne vse stvari niso glede na en najvišji rod.⁶³ Postavimo zato raje, kot je to storjeno v Kategorijah, prvih deset rodov za prvih deset počel: če bo kdo vse stvari imenoval za bivajoče, jih bo na homonimen in ne sinonimen način, pravi Aristotel. Kajti če bi bilo bivajoče neki rod, skupen vsem, bi bile vse stvari imenovane za bivajoče na sinonimen način. Toda ker je namesto tega deset prvih rodov, je skupnost vseh le v imenu, ne pa tudi v določitvi, ki bi ustrezala imenom.

11. Potemtakem je najbolj splošnih rodov deset. Tudi najbolj posebnih vrst je gotovo neko določeno število, ki pa ni neskončno.⁶⁴ Toda posameznosti, ki pridejo za najbolj posebnimi vrstami, so neskončne. Ravno zato nam Platon predlaga, da se pri spuščanju od najbolj splošnih ustavimo pri najbolj posebnih in se pri vmesnih ukvarjamo z delitvijo⁶⁵ s pomočjo razlik.⁶⁶ Pravi nam, naj neskončne posameznosti pustimo, saj o njih ni mogoča kakšna vednost.

12. Ko se tako spuščamo do najbolj posebnih vrst, moramo deliti na poti skozi množstvo,⁶⁷ ko se dvigujemo, pa nasprotno: do najbolj splošnih rodov združujemo množstvo v eno. Ker vrsta, še prej pa rod, je zbiranje⁶⁸ mnogih stvari v eno naravo, medtem ko, nasprotno, poedinosti in vsakokratnosti⁶⁹ delijo eno v množstvo. Mnogi moške so eni zaradi udeleženi na vrsti, toda en skupni človek postane mnog skozi poedinosti. Kajti vsakokratnost je vedno tisto deljivo, medtem ko je skupno tisto, kar se zbira in je poenoteno.

13. Ko smo torej podali določitev vsakega od njiju, rodu in vrste, in glede na to, da je rod en, vrst pa je več (kajti ločevanje rodu poteka vedno v več vrst), bo veljalo, da je rod vedno pripisan vrsti in vse višje stvari bodo pripisane tistim pod njimi. A vrsta ne bo pripisana ne rodu, ki je takoj nad njo, pa tudi ne kateremu višje. Ker v obeh smereh to ni mogoče. Kajti bodisi pripisujemo enake stvari enakim, kot recimo rezgetanje⁷⁰ konjem, ali pa bodisi večje stvari

⁶¹ Oziroma: izvor.

⁶² *To on*. Alternativni prevod: bit.

⁶³ Glej Aristotelovo Metafiziko, 998b 22.

⁶⁴ Alternativni prevod: »je neko določeno število, toda gotovo ne neskončno«.

⁶⁵ *Diaresis*; alternativni prevod: ločevanjem. V mislih se ima seveda ločevanje glede na rodove (*kata ton genon*), kot ga najbolj izčrpno uvede Platon v Sofistu.

⁶⁶ Cf. Fileb 16c-18d, Politik 262a-c.

⁶⁷ *Dia plethous*.

⁶⁸ *Synagogos*.

⁶⁹ *Kath hekasta*. Barnes prevaja s »singulars«, de Libera »le particulier« (kar je sicer njegov prevod za *kata meros*).

⁷⁰ *Chremetistikon*.

manjšim, kot denimo »živo bitje« človeku. Toda manjše stvari nikoli ne pripisujemo večjim. Ker nikakor ne smemo reči, da je živo bitje človek, lahko pa rečemo, da je človek živo bitje.

14. Čemurkoli pa že pripišemo vrsto, bo tudi rod te vrste po nujnosti pripisan tej stvari, pa tudi rod rodu, vse tja do najbolj splošnega rodu. Kajti če je pravilno⁷¹ reči, da je Sokrat človek, človek živo bitje, živo bitje pa bitnost, potem je tudi pravilno reči, da je Sokrat živo bitje in bitnost. Ker je potemtakem višje vedno pripisano nižjemu, bo vrsta pripisana posameznosti, rod tako vrsti kot posameznosti, najbolj splošni rod tako rodu ali rodovom; če je več vmesnih in podrejenih,⁷² pa tudi vrsti in posameznosti. Kajti najbolj splošni rod se izreka o vseh rodovih in vrstah in posameznostih pod njim, medtem ko se prvotnejši rod glede na najbolj posebne vrste izreka o vseh najbolj posebnih vrstah in posameznostih; kar pa je le vrsta, se izreka o vseh posameznostih. Končno pa se posameznost izreka o zgolj eni izmed poedinosti.

15. Posameznost pravimo Sokratu, <tej> beli stvari ali <temu> približajočemu se Sofroniskovemu sinu (če ima le Sokrata za sina). Takšne stvari se imenujejo za posameznosti, ker je vsaka med njimi sestavljena iz svojstvenih lastnosti⁷³, katerih zbir⁷⁴ se ne bo nikoli ustvaril na enak⁷⁵ način v čem drugem. Svojevstvene lastnosti Sokrata namreč nikoli ne bodo enake pri kakšni drugi poedinosti, medtem ko so lastnosti človeka, in tu govorim o človeku sploh⁷⁶, lahko enake za več njih, ali še raje: za vse poedine ljudi, kolikor so ti ljudje.

16. Posameznost je zaobsežena z vrsto, vrsta z rodom. Kajti rod je nekakšna celota⁷⁷, posameznost pa del, medtem ko so vrste tako celota in del, kot del <nečesa> drugega in kot celota ne nečesa drugega, temveč <dejansko> v nečem drugem. Celota je pač v <svojih> delih.

17. Potemtakem smo zdaj povedali, kaj sta rod in vrsta, kaj najbolj splošen rod⁷⁸ in kaj najbolj posebna vrsta,⁷⁹ kateri rodovi so tudi vrste⁸⁰, kaj so posameznosti in na koliko načinov se izrekata rod in vrsta.

⁷¹ *Alethes*; alternativni prevod: resnično.

⁷² *Pleio ta mesa kai hypallela*.

⁷³ *Idioteton*; alternativni prevod: svojstvenih značilnosti.

⁷⁴ *Synesteken*.

⁷⁵ Alternativni prevod: istoveten.

⁷⁶ *Tou koinou*.

⁷⁷ Alternativni prevod: vrsta celote.

⁷⁸ *To genikotaton*.

⁷⁹ *To eidikotaton*.

⁸⁰ Alternativni prevod: kateri rodovi so istočasno vrsta.

III. O razliki

1. Razlika se izreka splošno, svojstveno in popolnoma svojstveno.⁸¹ Splošno tedaj, ko za neko stvar pravimo, da se razlikuje od nečesa drugega in je kakorkoli različna od nje zaradi drugačnosti⁸²; ta je <lahko> drugačnost od sebe ali od česa drugega. Tako pravimo za Sokrata, da je različen od Platona zaradi drugačnosti. Pravimo pa tudi, da je drugačen kot fantič ali kot odrasli, kot počenjajoč nekaj ali kot prenehajoč nekaj početi. Zato se bo vedno razlikoval od samega sebe v razlikovanostih stanj.⁸³ Kot svojstveno se bo nekaj razlikovalo od nečesa drugega tedaj, ko se od njega razlikuje s pomočjo neločljive naključne lastnosti.⁸⁴ Neločljiva naključna lastnost je recimo zelenost⁸⁵ oči ali zakrivljenost nosu ali zatrjena brazgotina iz rane. Za popolnoma svojstveno pa bomo za neko stvar rekli, če se razlikuje od druge s pomočjo vrstne razlike.⁸⁶ Zato se bo človek razlikoval od konja prav zaradi vrstne razlike: kvalitete⁸⁷ razuma.

2. V splošnem velja, da vsaka razlika, kot dodana neki drugi stvari, to naredi za drugačno. Toda razlike v splošnem in svojstvenem nekaj naredijo za drugačno, medtem ko razlike v popolnoma svojstvenem stvar naredijo za drugo.⁸⁸

3. Pravzaprav nekatere od razlik stvar naredijo za drugačno, spet druge pa za drugo. Tistim, ki naredijo stvar za drugo, pravimo vrstne <razlike>, tem drugim, ki jo naredijo za drugačno, pa le razlike. Ker ko je razlika »razumen« pridodana živemu bitju, ga naredi za drugo živo bitje. Toda razlika »gibajoč se«⁸⁹ naredi neko stvar le drugačno od nje, ko je na mestu. Prvo torej naredi stvar za drugo, zadnje ga naredi zgolj za drugačno.

4. Ker ravno s pomočjo razlik nekaj naredimo za drugo, kakor to počnemo v delitvi rodov v vrste in skozi katero se definicije⁹⁰ oblikujejo, saj so

⁸¹ *Koinos, idios, idiaitata.*

⁸² *To heteroteti*; alternativni prevod: različnosti. Običajen prevod bi seveda bil različnost, a na tem mestu bi »razlikovanje po različnosti« delovalo preveč tautološko.

⁸³ *En tais tou pos echein heterotesin.*

⁸⁴ *Achoristoi symbebekoti.*

⁸⁵ *Glaukotes.* Alternativni prevod: modrina oči, svetlookost.

⁸⁶ *Eidopoioi diaphorai.* Misli se tole: neka stvar se razlikuje od drugih popolnoma svojstveno in zanjo pravimo, da se razlikuje popolnoma svojstveno, če se od drugih stvari razlikuje zaradi vrstne razlike.

⁸⁷ Alternativni prevod: kakšnosti.

⁸⁸ *Alloion – allo.*

⁸⁹ Alternativni prevod: biti v gibanju, biti premaknjen.

⁹⁰ *Hori.*

oblikovane iz rodu in takšnih razlik. Toda s pomočjo razlik, ki nekaj naredijo drugačno, pride do tega na podlagi drugačnosti in sprememb v stanju.⁹¹

5. Če se torej zadeve lotimo znova od začetka, bomo morali reči, da so med razlikami nekatere ločljive, druge neločljive. »Gibajoč se« ali »mirujoč«, »zdrav« in »bolan« in razlike te vrste so ločljive, medtem ko so »zelenook«, »toponos«, »razumen« ali »nerazumen« neločljive. Med neločljivimi razlikami nekatere pritičejo⁹² po sebi,⁹³ druge po naključju. »Razumen« pritiče človeku po sebi, pa tudi »smrten«⁹⁴ in »zmožen vednosti«. Toda »imeti kljukast ali topi nos« pritiče po naključju in ne po sebi.

6. Razlike, ki pritičejo po sebi, so vsebovane v dokazu⁹⁵ o bitnosti⁹⁶ in stvar naredijo za drugo, tisti pa, ki pritičejo po naključju, niso vsebovane v dokazu o bitnosti, stvar ne naredijo za drugo, temveč le za drugačno.

7. Tiste, ki pritičejo po sebi, ne sprejemajo bolj in manj,⁹⁷ medtem ko tiste, ki pritičejo po naključju, vsebujejo povečanost⁹⁸ in zmanjšanost.⁹⁹ Rod se denimo ne pripisuje bolj in manj temu, česar je rod, pa tudi razlike se ne rodu, ki ga delijo. Kajti te razlike so tisto, kar izpolnjuje¹⁰⁰ opis¹⁰¹ vsake stvari, saj je bit ena in ista in ne sprejema povečanosti ali zmanjšanosti. Kljukastost ali toponosost, ali obarvanost na določen način pa bodo povečane in zmanjšane.

8. Tako smo si zdaj ogledali tri vrste razlik: ene <od teh> so ločljive, druge neločljive. Med zadnjimi se nekatere po sebi in druge po naključju. Dalje bodo med razlikami po sebi nekatere take, s pomočjo katerih delimo rodove v vrste, nekatere pa takšne, da so z njihovo pomočjo deljeni rodovi razvrščeni.¹⁰² Recimo: vse razlike, ki pritičejo živemu bitju po sebi, so »živ in »znavajoč«, »razumen in »nerazumen«, »smrten in »nesmrten«. Razlika »živ in znavajoč« je temeljna¹⁰³ za bitnost živega bitja (živo bitje je namreč živa in znavna bitnost), toda razlika »smrten in nesmrten« in razlika »razumen in nerazumen« sta deljivi razliki¹⁰⁴ živih bitij – z njih pomočjo delimo rodove v

⁹¹ *Hai tou pos echontos metabolai.*

⁹² *Hyparchousin.*

⁹³ *Kath'hautas.*

⁹⁴ *Thnetos*; alternativni prevod: umrljiv.

⁹⁵ *Logoi.*

⁹⁶ *Ousias.*

⁹⁷ *To mallon kai to hetton.*

⁹⁸ *Epitasin*; alternativni prevod: sopostavljenosti.

⁹⁹ *Anesin*; alternativni prevod: odpostavljenosti.

¹⁰⁰ *Symlerousai*; alternativni prevod: izpopolnjuje, dopolnjuje.

¹⁰¹ *Logon*, alternativni prevod: definicijo.

¹⁰² Alternativni prevod: uvrščeni, specificirani.

¹⁰³ *Systatike*; alternativni prevod: bistven, osnoven.

¹⁰⁴ *Diaretikai diaphorai.* Alternativni prevod: razliki, ki delita.

vrste. Te deljive razlike rodov so izpolnjujoče¹⁰⁵ in temeljne za vrste; kajti živo bitje je deljivo s pomočjo razlike »razumen in nerazumen«, znova pa tudi z razliko »smrten in nesmrten«. Razliki »smrten in razumen« sta temeljni za človeka, toda razliki »razumen in nesmrten« sta temeljni za boga, razliki »nerazumen in smrten« pa za nerazumna živa bitja. Enako bo zato, ker razlika »živ in neživ« ter razlika »zaznaven in nezaznaven« delita najvišje bitnosti, tudi razlika »živ in zaznavajoč« skupaj z bitnostjo izpolnjevala rod živega bitja, medtem ko bosta razliki »živ in nezaznavajoč« izpolnjevali rod rastlin. Zato bodo iste razlike v enem primeru sestavljajoče in v drugem razdeljujoče, toda vse bodo imenovane za vrstne.¹⁰⁶ Največja njihova uporabnost <tistih, ki pritičejo po sebi> je v delitvi rodov in v definicijah.¹⁰⁷ Kar pa ne velja za neločljive razlike, ki pritičejo po naključju, še manj pa za ločljive razlike.

9. Razlike <filozofi> opisujejo na ta način: razlika je tisto, s pomočjo česar vrsta presega¹⁰⁸ rod. Tako ima¹⁰⁹ človek več od živega bitja, saj je razumen in smrten, živo bitje pa ni ne eno ne drugo od tega; le od kod bi vrsta prejela svoje razlike, če bi bila? Živo bitje tudi nima¹¹⁰ vseh nasprotnosti¹¹¹, saj bo ista stvar imela nasprotnosti istočasno. Vendarle pa pravijo, da ima živo bitje vse razlike po zmožnosti,¹¹² nobeno po dejanskosti.¹¹³ Zaradi tega tudi nič ne nastaja iz nebivajočih stvari, in tudi nasprotnosti ne pritičejo istočasno isti stvari.

10. Opišejo pa razlike tudi takole: razlika je tisto, kar je pripisano mnogim stvarem, ki se razlikujejo v vrsti glede na to, kakšna¹¹⁴ je ta. Kajti ko se »razumen in smrten« pripisujeta človeku, se ta za takšnega imenuje ne v skladu s tem, kaj¹¹⁵ da je človek, temveč kakšen da je. Če nas nekdo vpraša, kaj da je človek, je pravilno reči: živo bitje. Toda ko raziskujemo, kakšno živo bitje, bo pravilno odgovoriti: razumno in smrtno. Tako kot so stvari sestavljene iz snovi¹¹⁶ in oblike¹¹⁷ ali imajo <vsaj> sestavo,¹¹⁸ ki je podobna snovi in obliki – kakor je denimo kip narejen iz bronu kot snovi in figure¹¹⁹ kot oblike, bo

¹⁰⁵ *Symplerotikai.*

¹⁰⁶ *Eidopoioi.*

¹⁰⁷ *Horismous.*

¹⁰⁸ *Perisseuei.*

¹⁰⁹ Očitno v smislu poseduje, presega.

¹¹⁰ Alternativni prevod: poseduje.

¹¹¹ *Tas antikeimenas*; misli se verjetno nasprotnih razlik.

¹¹² *Dynamei.*

¹¹³ *Energieiai.*

¹¹⁴ *En toi poion ti esti.*

¹¹⁵ *En toi ti estin.*

¹¹⁶ *Hyles.*

¹¹⁷ *Eidous.*

¹¹⁸ *Systasin.*

¹¹⁹ *Schematos.*

tudi splošni¹²⁰ in poseben¹²¹ človek sestavljen iz podobnega, rodu kot snovi in razlike kot oblike. Celota tega, razumno smrtno živo bitje, bo človek, kakor v primeru kipa.

11. Opisujejo pa razliko tudi na takšen način: razlika je tisto, kar po naravi¹²² ločuje stvari, ki spadajo pod isti rod. Kajti »razumen in nerazumen« ločujeta človeka od konja, ki pa sta pod istim rodом živega bitja.

12. Določajo pa jo tudi takole: razlika je tisto, po čemer se razlikujejo posamezne stvari.¹²³ Človek in konj se ne razlikujeta po rodu, saj smo smrtna živa bitja tako mi kot nerazumna živa bitja. Ko pa dodamo razumen, se od teh razlikujemo. Skupaj z bogovi smo razumni, če pa dodamo smrten, smo od njih oddvojeni.

13. Ko preiskujejo stvari okoli razlik, pa <filozofi> ne le trdijo, da je razlika katerakoli že stvar, ki ločuje stvari pod istim rodом, temveč takšne vrste, da prispeva k biti¹²⁴ stvari in je del njenega bitnega kajstva.¹²⁵ Zmožnost pluti ni razlika človeka, četudi je zasebna lastnost človeka. Smemo namreč reči, da imajo nekatera živa bitja naravno zmožnost pluti,¹²⁶ druga pa ne, zato lahko prva¹²⁷ ločimo od drugih. Toda zmožnost pluti ne prispeva k izpolnitvi bitnosti in ni del te bitnosti; je zgolj razpoložljivost¹²⁸ pri njej, saj ni <iste narave> kot stvari, ki smo jih pravilno imenovali za vrstne razlike. Vrstne razlike so tiste, ki ustvarjajo¹²⁹ drugo vrsto, pa tudi tiste, ki so vsebovane v tem, kaj da je neka stvar.

Bodi torej dovolj povedanega o razliki.

IV. O zasebni lastnosti

1. Zasebno lastnost /filozofi/ delijo na štiri načine:¹³⁰ lahko (a) pripada naključno neki vrsti, toda ne nujno celotni, kot denimo ukvarjanje z zdravilstvom in geometrijo pripada človeku; lahko (b) pripada naključno vsem v

¹²⁰ *Koinos*.

¹²¹ *Eidikos*.

¹²² *Pephykos*.

¹²³ *Hekasta*.

¹²⁴ *To einai*.

¹²⁵ *Tou ti en einai*.

¹²⁶ *Plein pephykeinai*. Alternativni prevod: zmožnost jadrati. Barnes prevaja z »are of a nature such as to sail«.

¹²⁷ Očitno se misli na ljudi.

¹²⁸ *Epitedeiotes*.

¹²⁹ *Poiousin*.

¹³⁰ *Tetrachos*. Alternativni prevod: v štiri vrste.

vrsti, toda ne le njej, kot denimo dvonožen¹³¹ pripada človeku; lahko (c) pripada vsem v vrsti in le njej istočasno, kot denimo osivitev¹³² pripada človeku v starosti; lahko pa, kot četrtič, (d) pripada le eni vrsti, vsem v njej in vedno, kot denimo človeku zmožnost smejeti se. Ker četudi se človek ne smeji vedno, mu vendarle pravimo, da je smejoč, vendar ne zato, ker se neprestano smeji, ampak zaradi zmožnosti, da se smeji. Ta zmožnost mu pripada po naravi, tako kot rezgetanje¹³³ konju.

2. Pravijo, da so to zasebne lastnosti v pravem smislu,¹³⁴ saj lahko rečemo oboje:¹³⁵ če je konj, je tudi zmožnost rezgetanja, če je zmožnost rezgetanja, je tudi konj.

V. O naključni lastnosti

1. Naključna lastnost je tisto, kar nastaja¹³⁶ in prehaja¹³⁷ brez prenehanja¹³⁸ podlage.¹³⁹

2. Delimo jo na dvoje: prvi njen del je ločljiv, drugi neločljiv. Spanje¹⁴⁰ je tako ločljiva naključna lastnost, biti črn pa neločljiva, <recimo> kadar gre za vrano ali Etiopijca.

3. A vendarle si lahko predstavljamo¹⁴¹ belo vrano in Etiopijca brez barve,¹⁴² ne da bi ob tem prišlo do prenehanja podlage.¹⁴³

4. Opisujejo pa naključno lastnost tudi takole: naključna lastnost je tisto, kar pripada ali ne pripada isti stvari, ali kar ni ne rod ne razlika ne vrsta in ne zasebna lastnost, ima pa vselej svojo subsistenco¹⁴⁴ v podlagi.

5. Po tem, ko smo opisali vse predlagane <pojme>, to je rod, vrsto, razliko, zasebno lastnost in naključno lastnost, moramo zdaj povedati še, katere skupne stvari¹⁴⁵ jim pritičejo in katere so jim lastne.¹⁴⁶

¹³¹ Seveda se misli na lastnost imeti dve nogi.

¹³² Pridevnik *polios* pomeni sivkast ali bel.

¹³³ *Chremetistikon*.

¹³⁴ *Kyrios*. Alternativni prevod: popolnoma, natankoma.

¹³⁵ Alternativni prevod: lahko rečemo v obeh smereh.

¹³⁶ *Ginetai*.

¹³⁷ *Apoginetai*.

¹³⁸ *Phthoras*.

¹³⁹ *Hypokeimenou*.

¹⁴⁰ *To katheudein*.

¹⁴¹ *Epinoethenai*.

¹⁴² Barnes prevaja z »losing his skin-colour«.

¹⁴³ *Hypokeimenou*. Angleški prevod je »subject«, francoski »sujet«.

¹⁴⁴ *Hyphistamenon*.

¹⁴⁵ *Koina*.

¹⁴⁶ *Idia*.

VI. O skupnosti¹⁴⁷ petih izrazov¹⁴⁸

1. Skupno vsem je, da se pripisujejo mnogim stvarim. Toda (1) rod se pripisuje vrsti in posameznosti, podobno kot (2) razlika, medtem ko se (3) vrsta pripisuje le posameznostim pod njo, (4) zasebna lastnost se pripisuje vrsti, katere zasebna lastnost je, (5) naključna lastnost pa vrstam in posameznostim.

2. Ker (1) živo bitje se pripisuje konjem in volom, ki sta vrsti, pa tudi temu konju ali temu volu, ki sta posameznosti, (2) nerazumen se pripisuje konjem in volom, kakor tudi posameznostim,¹⁴⁹ (3) vrsta, kot je recimo človek, je nasprotno pripisana le posameznostim, (4) zasebna lastnost, kot je zmožen smejati se, je pripisana tako človeku kot posameznim ljudem, (5) črn, ki je neločljiva naključna lastnost, je pripisana vrsti vrana in posameznostim, toda gibajoč se, ki je ločljiva naključna lastnost, je pripisana človeku in konju, toda kot takšna¹⁵⁰ prvotno le posameznostim, v drugotnem pomenu pa tudi temu,¹⁵¹ kar zaobsega posameznosti.

VII. O skupnosti rodu in razlike

1. Skupna lastnost rodu in razlike je, da zaobsegata vrsto: razlika namreč tudi zaobsega vrste, četudi ne vseh tistih, ki so zaobsežene v rodovih. Kajti <biti> razumen, čeravno ne zaobsega nerazumne stvari – kot jih živo bitje – vendarle zaobsega človeka in boga, ki sta vrsti.

2. Kar se pač pripisuje rodu kot rodu, se pripisuje tudi vrsti pod rodom, pa tudi tisto, kar se pripisuje razliki kot razliki, bo pripisano tudi vrsti, ki izvira iz te razlike. Ker »bitnost« in »živ« sta pripisana rodu živega bitju kot rodu, toda pripisana sta tudi vsem vrstam pod živim bitjem, vse tja do posameznosti; a ker je »razumen« razlika, je posluževati se razuma¹⁵² pripisano »razumnemu« kot razlika. Toda »posluževati se razuma« bo pripisano ne le razumnemu, temveč vsem vrstam, ki spadajo pod »razumen«.

3. Skupna značilnost je tudi ta, da so ob ukinitvi rodu ali razlike ukinjene¹⁵³ tudi stvari pod njima. Kajti tako kot če ni živega bitja, ne bo konja in vola, tudi tedaj, ko ni razumnega, ne bo živega bitja, ki bi se posluževalo razuma.

¹⁴⁷ *Koinonias*; alternativni prevod: skupni lastnosti, skupnih lastnostih.

¹⁴⁸ *Phonon*; alternativni prevod: besed, glasov.

¹⁴⁹ Tj. konju in volu kot posameznosti.

¹⁵⁰ Tj. kot ločljivi naključek.

¹⁵¹ Mišljena je očitno vrsta.

¹⁵² *To logoi chresthai*.

¹⁵³ *Anairesthai*.

VIII. O razliki med rodом in razliko

1. Lastnost¹⁵⁴ rodu je, da je pripisan več stvarēm kot razlika, vrsta, zasebna lastnost in naključna lastnost. Kajti živo bitje je pripisano človeku, konju, ptici in kači, medtem ko je štirinožen pripisano zgolj tistim, ki imajo štiri noge; človek je pripisan le posameznostim, rezgetanje le konju ali posameznemu konju, naključna lastnost pa je podobno pripisana manjšemu številu stvari.¹⁵⁵

2. Toda razliko je tu treba razumeti kot tisto, ki deli rod,¹⁵⁶ ne kot tako, ki izpolnjuje bitnost¹⁵⁷ rodu.

3. Ob tem pa rod zaobsega razliko po zmožnosti,¹⁵⁸ recimo pri živem bitju, ki je /lahko/ tako razumno kot tudi nerazumno.

4. Poleg tega so rodovi prvotnejši od razlik pod njimi, saj se <te> ukinjajo skupaj z njimi, medtem ko se <oni> skupaj z njimi ne ukinejo. Recimo če je ukinjeno živo bitje, sta skupaj z njim ukinjena »razumen« in »nerazumen«. Toda razlike skupaj s sabo nikoli ne ukinejo tudi rodu: četudi bi bile ukinjene vse njegove razlike, si bomo še vedno lahko zamislili¹⁵⁹ živo zaznavno bitnost, ta pa je <bila> živo bitje.

5. Nadalje se rod pripisuje glede na to, kaj je neka stvar, medtem ko se razlika pripisuje glede na to, kakšna je, kakor smo že povedali.

6. Poleg tega je rod eden za vsako posamezno vrsto, recimo živo bitje pri človeku, toda razlike bodo mnoge, recimo »razumen«, »smrten«, »zmožen vednosti«, in te ga ločujejo od drugih živih bitij.

7. Rod je podoben snovi,¹⁶⁰ razlika obliki.¹⁶¹

8. Četudi so še druge skupne značilnosti in lastnosti rodu in razlike, naj to zadostuje.

IX. O skupnosti rodu in vrste

1. Rekli smo že, da je rodu in vrsti skupno to, da se pripisujeta mnogim stvarēm – vzemimo <na tem mestu> vrsto kot zgolj vrsto, ne tudi kot rod, saj je lahko ista stvar tako rod kot vrsta.

2. Prav tako jima je skupno, da sta prvotnejša od tega, čemur se pripisujeta.

¹⁵⁴ *Idion.*

¹⁵⁵ Tj. primerjalno manjšemu številu kot živo bitje oziroma rod.

¹⁵⁶ Tj. kot takšno, s pomočjo katere rod delimo.

¹⁵⁷ *Ousias*; alternativni prevod: bistvo. Takšen prevod uporabi de Libera, Barnes in Spade prevajata s »substance«.

¹⁵⁸ Alternativni prevod: potencialno.

¹⁵⁹ *Epinoeítai.*

¹⁶⁰ *Hylei.*

¹⁶¹ *Morphei.*

3. Vsak od njiju pa je tudi nekakšna celota.¹⁶²

X. O razliki med rodov in vrsto

1. Razlikujeta se po tem, da rod zaobsega vrste, medtem ko so vrste zaobsežene <v rodovih> in pač ne zaobsegajo rodov. Kajti rod je širši od vrste. Razen tega bodo morali rodovi biti predpostavljene¹⁶³ in oblikovani skozi¹⁶⁴ vrstne razlike, da bodo¹⁶⁵ ustvarjali vrste.

2. Potemtakem so rodovi prvotnejši po naravi. Razen tega ukinjajo /vrste/ skupaj s sabo, toda sami niso ukinjeni <z njimi>.

3. Če je vrsta, bo zagotovo bival tudi rod, toda če je rod, zaradi njega še ne biva tudi vrsta.

4. Tudi rodovi se pripisujejo sinonimno vrstam pod njimi, medtem ko se vrste nikakor ne rodovom.

5. Nadalje se rodovi razširjajo¹⁶⁶ čez vrste, ki so zaobsežene pod njimi, medtem ko se vrste razširjajo čez rodove s pomočjo posebnih razlik.¹⁶⁷

6. Dalje niti vrsta ne bo mogla postati najbolj splošni¹⁶⁸ rod, pa tudi rod ne najbolj posebna vrsta.

XI. O skupnosti rodu in zasebne lastnosti

1. Rodu in zasebni lastnosti je skupno, da sledita¹⁶⁹ <iz> vrst; ker če je človek, potem živo bitje, in če je človek, potem zmožen smejeti se.

2. Rod se vrstam pripisuje enakovredno,¹⁷⁰ zasebna lastnost pa posameznostim, ki so udeležene na njej. Kajti človek in vol sta enakovredno živi bitji, Anit in Melet¹⁷¹ pa sta enakovredno zmožna smejeti se.

3. Skupna lastnost jima je, da se pripisujeta sinonimno, tako rod sebi lastnim vrstam,¹⁷² zasebna lastnost pa stvarim, ki jim je zasebna lastnost.¹⁷³

¹⁶² *Holon ti.*

¹⁶³ *proupokeisthai.*

¹⁶⁴ *Diamorphothenta.*

¹⁶⁵ *Apotelein.*

¹⁶⁶ *Pleonazei.*

¹⁶⁷ *Oikeiais diaphorais.* Alternativni prevod: vrstnih razlik.

¹⁶⁸ *Genikotaton.* Alternativni prevod: najvišji.

¹⁶⁹ *Epesthai.* Mišljeno je logično sledenje, sklepanj.

¹⁷⁰ *Epises.*

¹⁷¹ Oba sta seveda »zaslovela« kot dva od treh Sokratovih tožnikov.

¹⁷² *Oikeion eidon.*

¹⁷³ Alternativni prevod: katerih zasebna lastnost je.

XII. O razliki med rodом in zasebno lastnostjo

1. Razlikujeta se po tem, da je rod prvotnejši, zasebna lastnost drugotnejša: živo bitje mora biti najprej, šele nato je lahko deljeno s pomočjo razlik in zasebnih lastnosti.

2. Rod je pripisan mnogim vrstam, zasebna lastnost pa le eni vrsti – tisti, katere zasebna lastnost je.

3. Zasebna lastnost pa je tudi protipripisana¹⁷⁴ mnogim vrstam, katerih zasebna lastnost je, medtem ko rod ni protipripisan ničemur: ker ne sledi če <je> živo bitje, potem <je> človek, pa tudi ne če <je> živo bitje, potem <je> zmožen smejati se. Sledi pa: če <je> človek, potem <je> zmožen smejati se, in obratno.

4. Razen tega zasebna lastnost pritiče celotni vrsti, katere zasebna lastnost je, le tej vrsti in to zmerom,¹⁷⁵ medtem ko rod, ki pritiče celotni vrsti, katere rod je, in to zmerom, pač ne pritiče le tej vrsti.

5. Razen tega tedaj, ko so zasebne lastnosti ukinjene, ne ukinjajo skupaj s sabo tudi rodov; toda ko so ukinjeni rodovi, so vrste, katerim pritičejo zasebne lastnosti, ukinjene skupaj z rodovi, tako da so takrat, ko so ukinjene, /njihove/ zasebne lastnosti ukinjene skupaj z njimi.

XIII. O skupnosti rodu in naključne lastnosti

1. Rodu in naključni lastnosti je skupno, kot smo že rekli, da se pripisujeta mnogim stvarem, bodisi ločljivim ali neločljivim. Kajti »gibajoč se« je pripisan mnogim stvarem, »črn« pripisano vranam, Etiopijcem in nekaterim neživim stvarem.

XIV. O razliki med rodом in naključno lastnostjo

1. Rod se od naključne lastnosti razlikuje po tem, da je rod prvotnejši od vrst, medtem ko so naključne lastnosti drugotnejše od vrst; ker četudi vzamemo neločljivo naključno lastnost, bo tisto, kar velja za naključno,¹⁷⁶ prvotnejše od naključne lastnosti.

2. Vse na rodu udeležene stvari¹⁷⁷ so udeležene enakovredno, medtem ko

¹⁷⁴ *Antikategorētai*. Alternativni prevod: protipripisljiva.

¹⁷⁵ *Aei*.

¹⁷⁶ Tj. tisto, čemur pripišemo naključno lastnost.

¹⁷⁷ *Ta metechonta*.

na naključni lastnosti udeležene stvari niso: udeležba na naključnih lastnostih vsebuje povečanost ali zmanjšanost, medtem ko udeležba na rodovih ne.

3. Naključne lastnosti pa tudi prvenstveno¹⁷⁸ subsistirajo v posameznostih, medtem ko so rodovi in vrste po naravi prvotnejši od posameznih bitnosti.¹⁷⁹

4. Rodovi se pripisujejo stvarjem pod njimi glede na to, kaj je neka stvar, medtem ko se naključne lastnosti pripisujejo glede na to, kakšna je posamezna stvar in v kakšnem stanju je. Ker če te vprašajo »Kakšna stvar je Etiopijec?«, boš rekel: »Črna.« In če te vprašajo »V kakšnem stanju je Sokrat?«, boš odvrnil: »Sedeč.« ali: »Sprehajajoč se.«

5. Rekli smo torej, kako se rod razlikuje od preostalih štirih <pojmov>, toda veljalo bo še, da se vsak od teh drugih razlikuje od preostalih štirih. Ker jih je pet, vsak pa se razlikuje od preostalih štirih, štiri krat pet daje skupno dvajset razlik. Pa ni temu tako, ker ko zaporedoma štejemo stvari, imajo tiste na drugem mestu eno razliko manj, kajti eno razliko smo že šteli, tiste na tretjem mestu imajo dve razliki manj, tiste na četrtem tri, tiste na petem štiri, zato je razlik na koncu deset: skupek <iz> štiri, tri, dve in ena. Kajti rod se razlikuje od razlike, vrste, zasebne lastnosti in naključne lastnosti: razlike so torej štiri. Rekli smo že, kako se razlika razlikuje od rodu, ko smo govorili o tem, kako se rod razlikuje od nje. Povedati pa še moramo, kako se razlikuje od vrste, zasebne lastnosti in naključne lastnosti, kar so potem tri <razlike>. Povedali smo tudi, kako se vrsta razlikuje od razlike, ko smo govorili o tem, kako se razlika razlikuje od vrste. In tudi smo rekli, kako se vrsta razlikuje od rodu, ko smo govorili o tem, kako se rod razlikuje od vrste. Preostane nam torej, da povemo, kako se razlikuje od zasebne lastnosti in naključne lastnosti, ti razliki sta torej dve. In <potem> nam še ostane, da povemo, kako se zasebna lastnost razlikuje od naključne lastnosti, kajti rekli smo že, kako se razlikuje od vrste, razlike in rodu, ko smo raziskovali razliko med njimi in njo <zasebno lastnostjo>. Potemtakem bo, če vzamemo štiri razlike rodu glede na druge, tri pri razliki, dve pri vrsti in eno pri zasebni lastnosti glede na naključno lastnost, vsega skupaj deset <razlik>, od česar smo štiri že pojasnili,¹⁸⁰ tiste namreč, ki zadevajo razliko rodu glede na druge <pojme>.¹⁸¹

¹⁷⁸ *Proegoumenos*. Spade prevaja s »primarily«, Barnes s »principally«, de Libera »primordialement«.

¹⁷⁹ *Ton atomon ousion*.

¹⁸⁰ *Apedeixamen*.

¹⁸¹ Ta rahlo nepričakovan majhen aritmetični ekskurz očitno Porfiriju služi le za to, da bi bralcu (in sebi) pojasnil, kaj ga še čaka kot naloga v določitvi razlik med vsemi petimi pojmi.

XV. O skupnosti razlike in vrste

1. Skupno razliki in vrsti je, da sta udeleženi enakovredno. Kajti posamezni ljudje so udeleženi enakovredno na »človeku« in razliki »razumen«.

2. Skupno jima je še, da sta vedno prisotni¹⁸² v tem, kar je udeleženo na njima, kajti Sokrat je vedno razumen in Sokrat je vedno človek.

XVI. O razliki med vrsto in razliko

1. Lastnost razlike je, da je pripisana glede na to, kakšna je neka stvar, medtem ko je vrsta pripisana glede na to, kaj je neka stvar. Kajti četudi človeka vzamemo kot kakšnost,¹⁸³ ne bo kakšnost nasploh,¹⁸⁴ temveč le kolikor ga bodo rodu dodane razlike naredile za subsistirajočega.¹⁸⁵

2. Nadalje pa je razlika pogosto videna v mnogih vrstah, recimo »štiri-nožen« pri velikem številu živih bitij,¹⁸⁶ ki se razlikujejo v vrsti. A vrsta je le v posameznostih pod <taisto> vrsto.¹⁸⁷

3. Poleg tega je razlika prvotnejša od vrste, ki jo ustvarja.¹⁸⁸ Ker če ukine-mo »razumen«, z njim ukinemo človeka. Toda če ukinemo človeka, s tem ne ukinemo »razumen«, kajti obstaja še bog.

4. Ob tem je razlika združljiva¹⁸⁹ z drugo razliko, recimo »razumen« in »smrten« združen: ustvarjata subsistenco človeka. Nasprotno pa vrsta ni združljiva z vrsto, da bi nastala druga vrsta. Ker ko se določen konj pari z določenim oslom, nastane mula. Toda iz konja nasploh in mule <nasploh> nikoli ne bi bila ustvarjena mula.

XVII. O skupnosti razlike in zasebne lastnosti

1. Razliki in zasebni lastnosti je skupno to, da so na njima stvari enakovredno udeležene. Kajti »razumne« <stvari> so enakovredno »razumne«, <stvari> »zmožne smejeti se« pa enakovredno »zmožen smejeti se«.

¹⁸² *Pareinai.*

¹⁸³ *Poion*; alternativni prevod: kvaliteto.

¹⁸⁴ *Haplos.*

¹⁸⁵ *Hypesthesan.*

¹⁸⁶ Alternativni prevod: živali.

¹⁸⁷ Tj. se nanaša le na posameznosti pod isto vrsto, ne drugo.

¹⁸⁸ Tj. ki vrste, ki je kot vrsta zaradi in s pomočjo razlike.

¹⁸⁹ *Syntithestai.*

2. Tudi to, da so vedno prisotne v celotni vrsti, je skupno obema. Ker četudi je dvonožec pohabljen,¹⁹⁰ zanj navzlic temu pravimo »vedno«, ko govorimo o naravni zmožnosti <imeti dve nogi>, je pa tudi »vedno« zmožen smejati se po naravnem stanju, <in> ne zaradi tega, ker se vedno smeje.

XVIII. *O razliki med zasebno lastnostjo in razliko*

1. Lastnost razlike je, da se velikokrat izreka o mnogih vrstah, recimo »razumen« se reče bogu in človeku. Toda zasebna lastnost se izreka le o eni vrsti, <tisti> katere zasebna lastnost je.

2. Razlika tudi sledi iz stvari, katerih razlika je, vendar ne v obeh smereh.¹⁹¹ Prav nasprotno pa so zasebne lastnosti protipripisane stvarjem, katerih zasebne lastnosti so, saj sledijo v obeh smereh.

XIX. *O skupnosti razlike in naključne lastnosti*

1. Skupno razliki in naključni lastnosti je, da se izrekata o mnogo stvareh.

2. Skupno razliki glede na neločljive naključne lastnosti je, da je vedno prisotna v celotni vrsti: »dvonožen« je vedno prisoten v vseh vranah, podobno pa tudi »črn«.

XX. *O skupnih lastnostih¹⁹² razlike in naključne lastnosti*

1. Različna sta si po tem, da razlika zaobsega, ni pa zaobsežena: recimo »razumen« zaobsega »človek«, medtem ko naključne lastnosti na neki način zaobsegajo, na drugi način pa so zaobsežene, saj podlage ne sprejemajo¹⁹³ le ene razlike, temveč mnoge.

2. Razlika pa tudi ni povečana ali zmanjšana, medtem ko naključna lastnost sprejema¹⁹⁴ bolj in manj.

3. Nasprotno razlike tudi ne bodo pomešane ene z drugimi, toda nasprotno naključne lastnosti se lahko mešajo.

¹⁹⁰ *Kolobothēi.*

¹⁹¹ *Antistrephei.*

¹⁹² *Ton idion.*

¹⁹³ *Einai deiktika.*

¹⁹⁴ *Epidechetai.*

4. Takšne so torej skupne značilnosti in lastnosti razlike z drugimi <pojmi>. V čem sem vrsta razlikuje od rodu in razlike, smo pojasnili, ko smo povedali, v čem se rod razlikuje od drugih <pojmov> in <ko smo povedali,> v čem se razlika razlikuje od drugih <pojmov>.

XXI. O skupnosti vrste in zasebne lastnosti

1. Vrsti in zasebni lastnosti je skupno to, da se protipripisujeta ena drugi. Kajti če je »človek«, potem je »zmožen smejeti se«, če je »zmožen smejeti se«, potem je »človek«. Kot smo že večkrat povedali, moramo »zmožen smejeti se« razumeti kot naravno zmožnost smejanja.

2. Vrste so <namreč> enakovredno v stvareh, ki so na njih udeležene, pa tudi zasebne lastnosti so enakovredno v stvareh, katerih zasebne lastnosti so.

XXII. O razliki med vrsto in zasebno lastnostjo

1. Vrsta se razlikuje od zasebne lastnosti v tem, da je vrsta lahko rod za druge <vrste>,¹⁹⁵ medtem ko zasebna lastnost ne more biti zasebna lastnost drugih <vrst>.

2. Prav tako vrsta predhodi¹⁹⁶ zasebni lastnosti, medtem ko zasebna lastnost prihaja¹⁹⁷ po vrsti: bivati namreč mora »človek«, da bi bil »zmožen smejeti se«.

3. Razen tega je vrsta dejansko¹⁹⁸ prisotna v podlagi, medtem ko je zasebna lastnost včasih prisotna le po zmožnosti.¹⁹⁹ Kajti Sokrat je vedno dejansko človek, vendar se ne smeji vedno, četudi je naravno zmožen smejeti se.

4. Ob tem pa bo to, kar ima različne definicije,²⁰⁰ tudi samo različno. Kajti tista za vrsto pravi, da je to »tisto, kar je pod rodom« in »pripisano več stvarem različnim po številu glede na to, kaj je neka stvar«, podobno pa je tudi z ostalimi. Toda definicija zasebne lastnosti bo, da je »prisotna v celotni vrsti, katere zasebna lastnost je, le tej vrsti in to zmerom«.

¹⁹⁵ Obakrat, tako v primeru vrste kot zasebne lastnosti, je lahko mišljena vrsta, a ne nujno: lahko je tudi tisto, kar spada pod njo.

¹⁹⁶ *Prouphesteken.*

¹⁹⁷ *Epiginetai.*

¹⁹⁸ *Energieiai.*

¹⁹⁹ *Dynamei.*

²⁰⁰ *Horoī.*

XXIII. O skupnosti vrste in naključne lastnosti

1. Skupno vrsti in naključni lastnosti je, da sta pripisani mnogim stvarjem. Preostalih skupnih lastnosti je malo, kajti naključna lastnost²⁰¹ in <tisto> naključno lastnost trpeče²⁰² se med sabo karseda močno razlikujeta.²⁰³

XXIV. O razliki med njima

1. Lastnosti vsake med njima so: za vrsto ta, da je pripisana temu, česar je vrsta, glede na to, kaj neka stvar je, medtem ko je naključna lastnost glede na to, kakšna je neka stvar ali v kakšnem stanju je.

2. Prav tako je vsaka posamezna bitnost udeležena na eni vrsti, toda na več naključnih lastnostih, tako ločljivih kot neločljivih.

3. Vrsta pa bo tudi razumljena pred naključnimi lastnostmi, četudi bi te bile neločljive;²⁰⁴ podlaga pač mora bivati, da bi lahko nekaj trpelo naključno lastnost, medtem ko so naključne lastnosti po naravi kasneje nastale²⁰⁵ in so po naravi postranske.²⁰⁶

4. Tudi udeležba na vrsti je enakovredna, medtem ko udeležba na naključni lastnosti ni enakovredna celo pri neločljivih naključnih lastnostih: Etiopijec bo lahko povečano ali zmanjšano črn glede na drugega Etiopijca.

5. Preostane nam še, da spregovorimo o zasebni lastnosti in naključni lastnosti. O tem, kako se zasebna lastnost razlikuje od vrste, razlike in rodu, smo že govorili.

XXV. O skupnosti zasebne lastnosti in neločljive naključne lastnosti

1. Skupno zasebni lastnosti in neločljivi naključni lastnosti je, da brez nju ne bi subsistiralo to, na čemur ju vidimo; namreč tako kot ne subsistira »človek« brez »zmožen smejeti se«, tudi Etiopijec ne bi brez »črn«.

2. Pa tudi tako kot je zasebna lastnost prisotna v celotni vrsti, in to vedno, bo tudi neločljiva naključna lastnost.

²⁰¹ *To symbebekos.*

²⁰² *To hoi symbebeken.* Alternativni prevod: tisto, kar trpi naključno lastnost; tisto, glede česar je naključna lastnost.

²⁰³ *Dia to pleiston allelon diestanai.*

²⁰⁴ Alternativni prevod: četudi so te neločljive.

²⁰⁵ *Hysterogene.*

²⁰⁶ *Epeisodiode ten physin.*

XXVI. O razliki med njima

1. Razlikujeta pa se v tem, da je zasebna lastnost prisotna le v eni vrsti, kot denimo »zmožen smejati se« v »človeku«, medtem ko je neločljiva naključna lastnost, recimo »črn«, prisotna ne le v Etiopijcu, temveč tudi pri vrani, premožu, ebenovini in nekaterih drugih stvareh.

2. Zato je zasebna lastnost tudi protipripisana temu, <glede> česar je zasebna lastnost, in je enakovredno zasebna lastnost za vse stvari, ki so na njej udeležene, medtem ko neločljive naključne lastnosti niso protipripisane. Pa tudi udeležba na zasebnih lastnostih je enakovredna, toda udeležba na naključnih lastnostih je bolj in manj.

3. Še druge skupne lastnosti in značilnosti so za stvari, ki smo jih omenili, toda te zadostujejo za njihovo razlikovanje in za to, <da pokažemo,> kaj jim je skupno.

Prevedel Boris Vezjak

KRATEK UVOD V PORFIRIJEV UVOD (*EISAGOGE*)

Boris Vezjak

Porfirijev *Uvod (Eisagoge)* je nedvomno pomembno delo, ne toliko po intenci ali vsebinskem dosežku, kot svoji dobesedno epohalni recepciji. Navidezno majhnemu propedevtičnemu spisu je uspelo nemogoče s tem, ko je postalo referenčna točka, ki je vse od svojega nastanka proti koncu 2. stoletja našega štetja, pa vse tja do zatona srednjega veka, vsaj tisočletje torej ali še več, odločilna oblikovala mnenje filozofskih učenjakov in vseh, ki so v filozofijo vstopali. A takšnega dolgotrajnega in obsežnega vpliva mu na prvi pogled ne bi mogli pripisati: sorazmerno kratko po obsegu, omejeno na analizo zgolj nekaterih, natančno le petih jezikovnih izrazov, plod sicer v svojem času značnega antičnega komentatorja, toda ne tudi denimo klasičnega filozofskega avtorja, je v epohi srednjega veka pustilo velik in nezabrisljiv pečat. Celo več, obveljalo je za enega najbolj branih in odmevnih filozofskih spisov v zgodovini. *Uvod* je postal delo, s katerim se je vstopalo v Aristotelovo logiko. Še več, postal je spis, s katerim se je študente uvajalo v filozofijo. In mogoče je – če pogumno in hipotetično nadaljujemo – obveljalo celo za delo, s katerim je bila odprta in utrta možnost temu, da se v filozofijo lahko vstopa skozi uvod. Po mnenju nekaterih je v svoji polni navzočnosti v procesu izobraževanja in šolski prisotnosti, pomembno vplivalo na izoblikovanje logične strukture evropske filozofske tradicije in celo kulture. Ob teh je drugih razlogov za njegovo trajno mesto v zakladnici filozofskih stvaritev kar nekaj in ogledali si jih bomo podrobneje.

Vita Porphyrii

Prvi od razlogov je gotovo v prodornosti njenega avtorja. Porfirij se je rodil verjetno leta 233 v mestu Tiru (Tyros), delu tedanje Fenicije, ki je zasedala območje Sirije. Njegovemu očetu je bilo ime Malkhos ali Malc(h)us,

kar v sirščini pomeni kralj. Starša, ki sta bila iz Sirije, sta najprej svojemu sinu nadela takšno ime (tega naj bi dobil po očetu), medtem ko si bo vzdevek Porfirij pridobil šele kasneje.¹

Po tistem, ko se v svoji domovini posveča naukom Kaldejcev, Egipčanov, krščanskim in gnostičnim izročilom, se Porfirij, v tem času še vedno imenovan le »Basileus«, po grško torej kralj, odpravi na študij retorike, filozofije in matematike v Atene, kjer postane učenec Longina (213–273), novoplatonista in domnevnega avtorja razprave *O vzvišenem*.² Šele učitelj svojega učenca poimenuje za Porfirija, mogoče iz besedne igre: ker je prihajal iz Tira, ki je znan po proizvodnji kraljevskega škrlata, hkrati pa tudi Malchus pomeni kralj. Porfirij tako postane *Porphyrios*, »škrlaten«. Presenetljivo pa nadebudni učenec pri svojem učitelju filozofije in retorike ne ostane prav dolgo. Kot kaže, ga pot iskanja modrosti žene dalje po svetu in zato po nekaj letih zapusti Atene in leta 263, star trideset let, odide v naslednjo filozofsko prestolnico – Rim, kjer spozna Plotina (205–270), utemeljitelja novoplatonizma. Plotin je v tem času že eminenten filozof, svojo šolo je ustanovil dvajset let poprej. Do svojega novega filozofskega učitelja Porfirij gradi dvojen odnos spoštovanja in kritičnosti že od samega začetka. Njegove razprave se mu zdijo premalo logične narave in preveč ohlapne, njegova predavanja preveč podobna (običajnim) pogovorom.³ V nekem trenutku bodisi razočaranja ali čisto eksistencialne stiske, povezane z melanholijo, zapusti Rim (ni čisto jasno, zakaj, mogoče zaradi filozofskih razhajanj s Plotinovimi učenci in samim učiteljem). Zato leta 268, morebiti po nasvetu samega Plotina, odide na Sicilijo, kjer poskuša združevati nauk Aristotela in Platona, doslej dveh razdvojenih in konkurenčnih šol, ki obvladujeta miselni svet v izteku antike.

Še posebej se posveti Aristotelu: zdi se, da ga spoštuje in želi nekako na novo obuditi. Še posebej se Porfirij začne posvečati Aristotelovim *Kategorijam* in njegov študij, kot kaže, kasneje bistveno vpliva na nadaljnji razvoj razumevanja logike. Njegov *Uvod (Eisagoge)* postane čez čas neverjetno referenčno in brano delo, še posebej ko ga v latinščino prevede Boetij in postane sestavni del filozofskega kurikulumu v srednjeveških šolah. V času življenja na Siciliji Porfirij piše tudi o vegetarijanstvu in proti krščanskemu nauku (*Kata christianon logoi*). Dopisuje si s Plotinom in vsaj delno uporablja in črpa tudi iz njegovega nauka.

A Porfirij ne ve, da svojega učitelja ne bo več videl živega. Že dve leti po tistem, ko zapusti Rim, Plotin namreč umre. Ko se leta 282 odloči, da se bo

¹ Nenazadnje si tak vzdevek pripisuje kar sam sebi v *Vita Plotini* (2.33; 4.2).

² Čas prihoda Porfirija v Atene ni jasen, domnevno okoli leta 255.

³ *Vita Plotini* 18.

vrnil v Rim, je Plotin že 12 let mrtev, toda Porfirij iz občutka dolžnosti še vedno ureja njegovo delo, ki bo kasneje po njegovi zamisli ureditve šestih knjig, vsake z devetimi poglavji, dobilo ime *Eneade*. Kot kaže, okoli leta 301 konča izdajo Plotinovega dela – brez njegovega uredniškega in komentatorskega dela Plotina danes ne bi poznali. S Plotinovo smrtjo v Rimu dejansko zamre tudi novoplatonizem, na prehodu v četrto stoletje pa tudi Rim ni več prevladujoči center cesarstva, temveč to postane Konstantinopol, prav tako pa se na vzhod selijo tudi filozofske šole (povečini v Atene, Aleksandrijo, Sirijo).⁴

Obdobje bivanja na Siciliji je bilo za Porfirija karseda plodno, verjetno najbolj v njegovem življenju. V tem času se njegova misel ideološko sprevrča in svoje filozofske rešitve išče tudi v družbenih konturah tedanjih miselnih, filozofskih in religioznih silnic. Kot pravi Evangeliou, je za to obdobje njegovega ustvarjanja značilna proaristotelska in protikrščanska naravnost.⁵ Njegov poskus združevanja Platona in Aristotela bi potemtakem lahko bil motiviran v iskanju resničnega sovražnika platonizma, ki ni ne aristotelizem in ne stoicizem, temveč krščanski (in nekrščanski) gnosticizem. To pa je nekaj, kar je mogoče spregledal njegov učitelj Plotin. V *Vita Plotini*, ki vsebuje tudi veliko avtobiografskih skic, beremo, da je času bivanja na Siciliji Porfirij prejel pismo svojega prvega učitelja Longina: ta ga prosi, da se vrne domov in s sabo prinese Plotinove knjige.⁶ A kot vemo, se je raje vrnil v Rim in poskusil uravnovežiti Plotinov nauk o hipostazah z Aristotelovim naukom o kategorijah. Rezultat tega je bilo mogoče delo z naslovom *O enotnosti Platonovega in Aristotelovega nauka*.⁷

Porfirijevo delo poleg urejanja Plotinovih misli obsega še številna druga področja. Kot rečeno, se filozofsko navezuje na Platona in Aristotela, toda mimo tega je posvečeno ubadanju z matematiko, zgodovino, književnostjo, znanostjo, etiko, religijo in še čim, seveda ne brez opore tudi pri omenjenih klasikih. Ohranjenih je 77 naslovov njegovih razprav, večinoma komentatorske narave. Od preostalih del ob *Eisagoge* skorajda nič ni ohranjeno v celoti, verjetno tudi zaradi protikrščanske narave avtorja: njegovi očitki proti kristjanom so bili nemalokrat narobe razumljeni. Dela vključujejo aforizme in alegorične razlage iz Homerja, interpretacije o Platonovih dialogih *Fajdon*, *Fileb*, *Kratil*, *Država*, *Sofist*, *Timaj*. S svojim komentarjem k Evklidovim *Elementom* (*Stoicheia*) je pomembno prispeval tudi k zgodovini mate-

⁴ Seveda vse do njihovega konca leta 529, ko jih cesar Justinijan z dekretom v imenu ogrožanja krščanske vere zapre.

⁵ Prim. Evangeliou (1996, 5).

⁶ Prim. *Vita Plotini* 19.

⁷ Suidas navaja naslov *Peri tou mian einai ten Platonis kai Aristoteleous hairesin*. Citirano po Evangeliou (1996, 5).

matike.⁸ Porfirij je tudi biograf: ob *Življenju Plotina* napiše še *Življenje Pitagore*. Nekateri pomembni fragmenti drugih matematikov, kot sta Nikomah in Evdem, so se prav tako ohranili le preko njega. Omeniti velja še njegov komentar k Ptolemajevi *Harmoniki* in dva uvoda – v astronomijo in astrologijo – k istemu avtorju.⁹

Med sodobniki Porfirija velja omeniti Jambliha (okoli 250, umrl okoli 330) iz Sirije, še enega pomembnega novoplatonista, pogosto navajanega pri Proklosu. Po nekaterih podatkih je bil Jamblih celo Porfirijev učenec. Oba avtorja se bistveno razhajata, predvsem na točki zvestobe Plotinu, od katerega se Jamblih popolnoma odvrne. Drugi veliki sodobnik je nadvse pomemben Aristotelov komentator Aleksander Afrodisijski, ki živi okoli leta 200 našega štetja in v Atenah vodi Likej. Verjetno umre še pred časom, ko ustvarja Porfirij, ki se sicer poroči šele v poznih letih; ohranjeno je moralizirajoče pismo njegovi ženi po imenu Marcella. Porfirij umre okoli leta 305 (kraj in čas nista znana) v starosti 72 let, precej slaven, tako da novoplatonistični komentator Simplicij zanj zapiše, da je izvor »vsega dobrega za nas«. Sveti Avguštin (354–430), cerkveni učitelj, se slabih sto let kasneje opre tako na krščanski nauk kot na Plotina in Porfirija, ki ju sicer prebira v latinščini, in slednjega laskavo imenuje za *doctissimus philosophorum*.

Introductio že, a uvod v kaj?

Porfirijev *Uvod* je, kot smo že rekli, delo z neverjetno recepcijo in nepresegljivim uspehom. Je eno najbolj branih del v zgodovini človeštva, in to ne le v svoji zvrsti. Zato preseneča, da o njem danes vemo tako malo in da ga sodobne antične filozofske študije bolj zanemarjajo kot ne. Splošno prepričanje, ki je obveljalo stoletja, je, da *Uvod* prinaša interpretacijo poglavij iz Aristotelovega spisa *Kategorije* (*Kategoriai*). Toda čemu bi se Porfirij z njimi sploh želel ukvarjati, saj mu je posvetil še dva druga spisa? Plotin je kot avtor obširne razprave *O rodovih bivajočega* (*Peri ton genon tou ontos*), vključene tudi v šesto *Eneado* (Enn. 6.1–3), v resnici odprl polemiko proti Aristotelovim kategorijam. Se je torej v Plotinovi šola dogajala široka diskusija okoli aristotelizma in logičnih izhodišč, v kateri se je znašel tudi Porfirij, ali je ukvarjanje z Aristotelovo logično zapuščino v *Organonu* postalo predmet posebnega zanimanja pri Porfiriju iz razlogov nasprotovanja svojemu učitelju?

⁸ Zelo verjetno je Pappus napisal svoj komentar na njegovi podlagi, pa tudi Proklos – četudi je možno, da Proklos pozna Porfirija le prek Pappusa.

⁹ Prim. Barnes (2003, XIV).

Da se je Porfirij ukvarjal s kategorijami in da je pred Plotinom branil Aristotelova stališča, je razvidno iz več virov. Zdi se, da o kategorijah govorita dva Porfirijeva spisa: najprej omenjeni *Uvod*, h kateremu se povrnemo, in tudi separaten komentar o *Kategorijah*, ki ga je posvetil svojemu učencu Gedaliju. V njem izčrpno zavrača Plotinove očitke Aristotelu. Ali rečeno še bolje: poskuša omiliti njegova stališča in jih približati platonističnim – iz te intence bomo najboljše razumeli katerikoli Porfirijev poskus komentiranja.¹⁰

Porfirijev komentar h *Kategorijam* je spisan v katehetski obliki vprašanj in odgovorov, a delo ni dokončano. O njem govorita že novoplatonična komentatorja Simplicij in Deksip, a ga tudi ta ne poznata v celoti, temveč se eksplisitno opirata na Porfirijev obsežen in izgubljeni spis s preprostim naslovom *Gedaliju*, kakor je bilo ime njegovemu učencu. Deksip (ustvarjal v Rimu okoli 250–270), kasneje Simplicij (umre 549) in tudi Boetij (480–525) so interpretaciji kategorij (in *Kategorij*) posvetili svoje študije in se nemalokrat sklicujejo prav na Porfirijeva razmišljanja. Porfirij, skratka, v stoletjih po njegovi smrti velja za osrednji vir razprav o kategorijah. Ali zato, ker je bolj ali manj sledil konturam razpravljanj v Plotinovi šoli ali zato, da bi Aristotela bolj na lastno pest kot ne približal Platonu, je odprto vprašanje.

Toda čemu bi se platonistična šola sploh toliko ukvarjala z branjem *Kategorij*, ko pa so te vendar napisane v duhu, karseda nelastnem Akademiji in njenemu ustanovitelju? V srži razprave in bistvenega razlikovanja je, kot bomo videli, znova pojem *ousia*, o katerem spregovori Aristotel v petem poglavju svojega spisa. *Ousia* ali bitnost ni le pojem, ob katerem se Platonova in Aristotelova ontologija razideta, razprava o *ousia* je v središču diskusije, ki jo začne novoplatonizem in nadaljuje srednji vek s sporom glede univerzalij. Mogoče je iskati tudi v tem razvoju problemskega okvira razprave v sholastiki odgovor na tradicionalistično prepričanje, da je *Eisagoge* v resnici nekakšen uvod v Aristotelove *Kategorije*. Ker so Aristotelove *Kategorije* prvo delo *Organona* in v nekem oziru povzemajoče njegovo logiko, se je po Boetijevem prevodu *Eisagoge* ta spis uveljavil kot propedeutični uvajalski spis v Aristotelovo logiko in kot takšen obveljal celo tisočletje in več. Srednji vek je filozofsko poznavanje Aristotela, pravzaprav njegov odločilen in mogoče najbolj bistveni del njegove filozofije, črpal iz Porfirijeve interpretacije *Kategorij* (ali pripisov, če ovržemo to trditev) in s tem potemtakem tega dela, mišljenega kot učni pripomoček pri študiju. Pa so za to kakšni posebni razlogi?

Spis se, naslovljen na Hrizaorja, Porfirijevega učenca in kasneje rimskega

¹⁰ Strange (1993, 3) recimo trdi, da med Plotinom in Porfirijem ni kakih posebnih razhajanj, kot se ponavadi misli, in da je mnenje učenca karseda močno pod vplivom učiteljevega.

senatorja, začenja takole: »Ker je glede na nauk, dragi Hrizaor, kar zadeva Aristotelove kategorije, nujno poznati in kaj je rod, kaj razlika, kaj vrsta, kaj zasebna lastnost in kaj naključna lastnost...« Dilema in naša odločitev za eno od obeh možnosti se poraja že na začetku: namreč katere *kategoriai* se ima v mislih, Aristotelov spis ali »tehnični« izraz zanje? Ker reference na Aristotelov izdelek, ne vsebinske in ne poimenske, v *Uvodu* ne najdemo nobene, razen na enem mestu se utegne izkazati, da je naše prepričanje o tem, kako *Uvod* uvaja v *Kategorije* (ali celo kategorije), zgrešeno. Kot nedavno tega dokazuje Barnes, se o tem najvidnejši raziskovalci Porfirija motijo.¹¹ Razprava namreč ne poteka ne o *Kategorijah* in tudi ne o Aristotelovih kategorijah, temveč morebiti prej o *kategoroumena*, ki so v širšem smislu predikacije ali pripisi.

Obstaja za takšno razlago kakšna evidenca? Že Boetij pravi, da je vsakdo v tem času (Porfirija in za njim), ki se je ubadal z logiko, začel s tem spisom.¹² Ocena kakopak velja za čas po nastanku *Eisagoge*, recimo okoli l. 280, in časom, ko jo Boetij zapiše, recimo okoli l. 500. Potemtakem že za to obdobje torej ne drži, da je *Eisagoge* mišljen kot uvod (zgolj) v Aristotela in celo njegove *Kategorije*. Zakaj in iz kakšnih razlogov bi taka ocena veljala kasneje? Po pričevanju Aleksandra Afrodisijskega, ki ustvarja kakšnih sto let pred Porfirijem, so prav *Kategorije* najboljši možen uvod v Aristotelovo logično filozofijo.¹³ Povsem verjetno bi torej bilo, da Porfirij sam vzame in razume to delo za najboljšo možno vstopno točko v Aristotela ali tudi logiko sploh. Celo več, po pričevanju peripatetika Nermine je Aristotel sam verjel, da so *Kategorije* delo za začetnike v filozofiji.¹⁴ V tej inačici torej Porfirij intendirano napiše – mogoče kot nekdo, ki ve, kaj Aristotelu pomeni njegovo delo ali vsaj kakšen pomen mu pripisujejo drugi – *Uvod* kot uvod v nekaj, kar že pri Aristotelu velja za uvod, s čimer ima v mislih (vsaj) uvod v Aristotela ali vsaj celoten *Organon*, ne le v nek njegov posamični spis.

Na uvajalsko naravo *Eisagoge* usmerjata že dva indica v samem spisu. Prvi je opozorilo na njegovem začetku: »Odrekel pa se bom temu, da bi zašel v poglobljena vprašanja, zato bom primerno obravnaval le preprostejša.« Spisku navedenih treh vprašanj, ki se jim izogne in tvorijo eno od središčnih tem srednjeveške razprave o univerzalijah, Boetij posveti svoj drugi komentar k Porfirijevemu *Uvodu*.¹⁵ K tej vrsti opozorila velja dodati njegovo napotilo, da se bo Porfirij v spisu ukvarjal z izhodišči, ki so pri »starih, še posebej tistih iz Peripatososa, bila obravnavana na bolj logičen način.« Kaj pomeni bolj lo-

¹¹ Barnes (2003, IX).

¹² *In Isag.* 12.20–21, citirano po Barnesu.

¹³ Simplicij, *In Cat.* 5.5–15, citirano po Barnesu.

¹⁴ Navajam po Strange (1992, 8).

¹⁵ Prim. Spade (1994, 20–25).

gičen način (*logikoteron*)? Za Porfirija mogoče to, da zanj *Kategorije* veljajo za logično delo. Toda v aristotelški terminologiji bi *logikos* lahko pomenil tudi dialektičen, iz česar bi sledilo, da intenca *Uvoda* ni v logični analizi, temveč v ontološki določitvi bitnosti in njenih lastnosti, kolikor se te kažejo nam, torej na poljuden način, in na katere se logična analiza šele naslanja.¹⁶ Če je to branje pravilno, je Porfirij svoje delo razumel kot propedeutično branje za karseda široke množice in ne kot uvod v *Kategorije* ali Aristotelovo logiko. V tem oziru so zato prej uvod v njegovo dialektično *Topiko* ali vsaj podaljšani komentar k njej.

Drugi indic v spisu je obravnava petih izrazov ali besed, ki jih je tradicija prevedla s *quinque voces*. Vseh pet obravnavanih predikabilij v besedilu (rod, vrsta, razlika, naključna lastnost, zasebna lastnost) ne bomo zasledili skupaj, bodisi če prebiramo *Kategorije*, *Topiko* ali katero drugo delo. Pri Aristotelu jih nikoli ni pet.¹⁷ Od opisanih štirih kategorij v *Topiki* (1.5–9) očitno izstopa vrsta (*eidos*). Ta se sicer v *Kategorijah* omenja, vendar ne na način in v povezavi, kot je to storjeno v *Uvodu*. Arbitrarnost izbire petih izrazov – ki se, imenovani kot *voces* ali *phonaî*, resnici na ljubo ne pojavijo niti v besedilu *Eisagoge* – za takšne jih je vzela šele sholastična tradicija na podlagi pridodanega podnaslova – je gotovo dober razlog za naše prepričanje, da to delo ni nastalo kot interpretacija *Kategorij*.¹⁸

A kot kakšno delo ali komentar česa je potemtakem spis zares nastal? Če je verjeti Simpliciju, kot predgovor k celotni filozofiji, saj je nekakšen uvod v logiko, logika pa je pravilno razumljena kot nekaj, kar je pred celotno filozofijo.¹⁹ V izteku antike in času novoplatonizma potemtakem celo za pristaša Platona in njegove šole velja, da je dober vstop v filozofijo ravno logika, ta pa je lahko predvsem aristotelška. Biti dober platonist tako pomeni učiti se od Aristotela. Če je Barnesova teza točna, potem je *Eisagoge* uvod v študij logike, in s tem širše v študij filozofije, le naključno pa tudi uvod v *Kategorije*. Še boljše rečeno: prej je uvod v teorijo predikacije (*kategoriaî*).²⁰

¹⁶ Prim. Boetijev prevod *probabiliter* za *logikoteron*, ki je v resnici nevtralen glede na obe branji, predvsem pa napačen.

¹⁷ O tem, zakaj pet izrazov in ne štiri, prim. Barnes (2003, 30).

¹⁸ Takšnemu prepričanju sicer sledi tudi de Libera (1998, XII–XXVII).

¹⁹ Simplicij, *In Cat.* 1.4–6.

²⁰ Barnes navaja še Amonija in njegov komentar k *Uvodu*, kjer ta pravi, da je Porfirij svojo knjigo naslovil za *Uvod* zato, ker je to »pot k celoti filozofije« (in *Isag.* 20.21–22). Prim. Barnes (2003, XV). Zgodovinsko evidenco podkrepi še Elij (pravzaprav nekdo drug, ker Elij ni pravi avtor tega spisa), za katerega je ta spis uvod v vrste predikacij in nekaj koristnega za celotno filozofijo (prim. citat v Barnes 2003, XVI). Nobeden od zgodovinskih virov iz antičnih komentarjev Porfirija ne govori o tem, da bi *Eisagoge* interpretiral Aristotelove *Kategorije*.

Kot smo že omenili, je bila recepcija spisa *Eisagoge* neverjetno obsežna in takšna je zato tudi njegova zgodovinska vrednost. Delo je postalo eno najbolj popularnih že takoj po njegovem prevodu v latinščino, ki ga je opravil Boetij. *Quinque voces*, kot se mu je celo na kratko reklo, je postalo sestavni del triviuma in quadriviuma. In kakšni so razlogi za takšno popularnost? Vedeti je treba, da so bili grški komentatorji po Aleksandru Afrodizijskem pretežno novoplatonisti. To je pomembno imeti pred očmi, ko poskušamo razumeti srednjeveško obravnavo katerekoli teme, ki je šla skozi njihovo razlago. Kot vemo, je prevod Porfirija, pa tudi komentarji k *Uvodu* in seveda h *Kategorijam*, ki so jih prispevali različni avtorji, pridonesel k renesansi aristotelске logike, seveda neformalne, ki je zdaj znotraj platonskih šol znova postavljena na prvo in kanonsko mesto. Nadalje: aleksandrska filozofska šola in njeni komentatorji iz petega in šestega stoletja (Amonij, Askleprij, Filopon, Elij, David), nekatere smo že omenili, čutijo odpor do spekulativne plati novoplatonizma in radi poudarjajo ali favorizirajo aristotelске rešitve. V tem oziru je *Eisagoge* bil zanje pomemben kot spis, ki je uspel pokazati na skupne točke aristotelizma in platonizma, hkrati pa je bil dokaz za to, kako lahko nekdo, ki je karseda blizu Plotinu, razmišlja in piše po »aristotelško«. Skoraj vsem novoplatonistom je lastno, da verjamemo v to, kako je Aristotel vendarle sprejel platonske oblike v njihovi substancialni naravi, o čemer naj bi pričala Lambda knjiga *Metafizike*.²¹ Naslednja značilnost je ta, da se novoplatonisti radi ukvarjajo z Aristotelovim delom v smislu priprave na Platona, in ne obratno. Nenazadnje bo kasneje tudi Boetij svoj prevod *Eisagoge* mogoče napačno razumel kot delo, ki komentira Aristotela in njegove *Kategorije*.

Ta dvojnost spisa, njegova umestitev v presek obeh filozofskih šol in poskus preseganja njune razlike, je zagotovo pomembno vplivala na obširen uspeh spisa. Ohranilo se je recimo več kot 150 grških rokopisov in kup prevodov. V četrtem stoletju *Eisagoge* v latinščino prvič prevede Marij Viktorin, malo po letu 500 mu sledi Boetij. Prevod Viktorina je bil verjetno zgolj fragmentaren, prevod Boetija je popoln in postane nadvse bran: ohranjen je v skoraj 300 rokopisih. Tu sta še dva prevoda v starosirijščino, prevod v armenščino in prevod v arabščino (10. stoletje). A tu so še komentarji: zagotovo najbolj znana sta Boetijeva komentarja v latinščini, tu je še Amonijev grški. Amonijev učenec Filopon ga prav tako napiše, ob njem še Elij in David.²² Ampak ti so le najpogostejši. Ob njih je še kopica drugih srednjeveških, tako v latinščini kot grščini. Kot prelomen pa smemo zagotovo označiti Boetijev prevajalski in komentatorski prispevek; ta je gotovo odločilen in brez njega se ta verjetno ne

²¹ Tako vsaj dokazuje Lloyd (1981,63).

²² Več o tem v Barnes (2003, XXI–XXII).

bi povzdignil v status šolskega učbenika in postal del filozofskega kurikulumuma. Kasneje takšne pozornosti *Uvod* ne bo več deležen: Boetijev prevod bo kraljeval stoletja. Tako je recimo v današnjem času izdaja, ki se največkrat jemlje za osnovno, polkritična izdaja Adolfa Busseja iz leta 1887. Busse je pregledal 25 rokopisov in ob Boetijevem prevodu uporabil šesterico med njimi.²³

Boetijev filozofski napor je v svojem bistvenem delu posvečen obravnavi Aristotela in še posebej logičnih in dialektičnih spisov pri njem – v tem smislu je utemeljitelj zahodne filozofske tradicije logike, njegovi prevodi Aristotelovih *Kategorij*, *O razlaganju*, *Sofističnih zavržb*, *Topike*, *Prve analitike* in *Druge analitike* ter njih komentarji pa so bistveno prispevali k srednjeveškim razpravam in definiranju ključnih filozofskih pojmov. Četudi je težko reči, da je v tem pogledu »prvi sholastik« prispeval kaj povsem originalnega, pa je Boetij prepričan, da Porfirijevo delo uvaja v Aristotelove *Kategorije*. To je moč razbrati iz njegovih komentarjev, kakor tudi naslova prevoda. A tudi kratak »prelet« njegovih drugih temeljnih del pokaže na središčno vlogo preučevanja logike v njegovih filozofskih, pa tudi verskih izhodiščih. Kot prepričan kristjan bo denimo svojo teorij kategorij in načinov pripisa utemeljeval tudi v krščanskem nauku, ob vprašanju Boga, božje troedinosti in podobno.²⁴ Je potemtakem prav Boetijevo prepričano ukvarjanje z logiko, predikamenti in predikabilijami usodno rezultiralo v napačnem pripisovanju ali spregledu resnične intence *Uvoda*?

Povejmo še nekaj besed o Porfirijevem slogu. *Uvod* je zamišljen in napisan kot elementarno, tj. enostavno strukturirano delo. Gotovo ni izdelek literarne vrednosti, četudi je Porfirij stil pisanja izreden in eleganten. V njem ne bomo zasledili nove filozofske problematizacije, prej mogoče zbirko materialov iz drugih del (kot rečeno, *Kategorij* in *Topike*, nekaj je tudi aluzij na platonistična stališča). Neposrednih citatov v njem ni, tako da se zdi, da je napisano iz glave in v parafrazi. Če je hipoteza o njegovi propedeutični naravi pravilna, je bil namenjen najširšim množicah tistih, ki so v filozofiji že vstopili, v prvi vrsti Porfirijevem učencu Hrizaorju. Njegov namen seveda ni v bodrenju k filozofiji, ni protreptičen. Osnovna intenca predstaviti pet logičnih pojmov (ali besed, ali izrazov) je tisto ogrodje, ki bo narekovalo organizacijo in strukturo spisa. Kot smo že povedali, se ta peterica ne ujema povsem s pojmi (izrazi) iz *Kategorij* ali *Topike*, v resnici jih kombinira.²⁵ Zato je spis sestavljen iz dveh

²³ Ibidem.

²⁴ Boetij recimo razlikuje med substancialnim in akcidentalnimi kategorijami. Med prve sodijo kategorije substance, kvalitete in kvantitete, med druge vse ostale. O tem prim. še komentar Matjaža Vesela v Boetij (1999, XIX).

²⁵ Po Eliju je to delo kompilacija materialov, vzeti iz *Topike* (in *Isag.* 79.11, 9016). Za citat prim. Barnes (2003, XIX).

delov: prvi, kratek uvodni del *Eisagoge*, situacijsko umesti spis in napove Porfirijevo namero po razlagi vseh izrazov. Drugi del definira vsakega od njih in jih opiše primerjalno: najprej definira rod (*genos*, lat. *genus*), nato vrsto (*eidōs*, lat. *species*), nato razliko (*diaphora*, lat. *differentia*), nato zasebno lastnost (*idion*, lat. *proprium*), nato naključno lastnost (*symbebekos*, lat. *accidens*). V nadaljevanju sta navedena razlika (*diaphora*) in skupnost (*koinonia*) vsakega izmed teh *quinque voces*, zato se vsak od teh znajde v kombinaciji opisa z drugimi, skupaj torej v dvajsetih. Tej delitvi opredelitev sledi spis: primerjalno želi zakoličiti odnos med vsakima dvema izrazoma. Zato ne preseneča, da je spis tradicionalno strukturiran v rubrike in podpoglavja, ponavadi v skupnem številu 26 – žal ni jasno, kakšen je bil Porfirijev prvotni namen glede tega.²⁶ A četudi je strukturacija besedila jasna, elementarna in pregledna, je očitno moteče dejstvo, da posamezne rubrike med sabo niso organizirane sorazmerno. Začetna poglavja o vrsti, denimo, so daljša, razen tega se ponovijo kasneje. Po širini prevladujejo definicije rodu, vrste in razlike, naključna in zasebna lastnost sta zastopani bistveno siromašnejše. Na nekaterih mestih Porfirij nameni veliko prostora razlagi kakšne od relacij, na drugih malo ali premalo. Med opisi ni popolne simetrije. Vse to so, bi lahko rekli, implicitne, sicer ne nujne težave besedila, ki želi biti uvajalsko in se mora zato sprijazniti s krčenjem, z njim pa tudi neproporcionalnostjo. In ker ironija nikoli ne počiva, je *Eisagoge* v svoji konciznosti žal edino Porfirijevo delo, ki se nam je ohranilo v popolni obliki.

O čem bo in ne bo tekla beseda

Uvod začenja s slovitim »disclaimerjem«²⁶ glede tega, o čem Porfirij ne bo govoril. Paradoksalno je teh nekaj vrstic, ki shematično predstavijo ontološko problematiko splošnosti, bilo deležno skorajda enake pozornosti kot preostanek besedila. Takole pravi:

»Najprej kar zadeva rodove in vrste, in sicer glede tega, (1) če subsistirajo ali pač zgolj v preprostih mislih, ali (2) če predpostavimo, da subsistirajo, ali so potem telesni ali netelesni, in ali (3) v tem zadnjem primeru, ali so potemtakem ločeni ali subsistirajo v zaznavnih stvareh in v odnosu do njih – vse to so vprašanja, o katerih ne bom govoril.«

Ta tri vprašanja po svoje odpirajo temeljne dileme novoplatonistične šole, okoli katerih se je tisti čas kresalo mnenje. Celo več: v njem bodo že naka-

²⁶ Prim. de Libera (1998, 62).

zane osnovne črte srednjeveške debate o izvoru in pomenu univerzalij oziroma splošnosti. Prvo vprašanje o naravi rodov je očitno vprašanje ločnice med platonsko in aristotelsko ontologijo: če vrste in rodovi subsistirajo oziroma bivajo, potem zagotovo impliciramo obstoj platonističnih oblik. Platonske *eide* so namreč to natanko po definiciji, recimo ideja živega bitja. Na drugi strani je *psile epinoia*,²⁷ preprosta (zgolj) misel, ki jo glede splošnosti Aristotel razume takole: »živo bitje kot splošnost ali sploh nič ni ali pa je nekaj drugotnega in naknadnega«. ²⁸ S tem opisom se meri seveda na to, da je stvar predstave in je mogoče zgolj beseda, do njega pa pridemo skozi proces abstraktne dedukcije. Druga dilema je zastavljena stoisko v kategorijah telesnega in netelesnega: zanje je duša denimo telesna, ker spravlja stvari v gibanje, netelesni so edinole prostor, čas, praznina in *ta lekta*.²⁹ Ali zato opisati rodove in vrste kot jezikovne izraze, kot nam sugerira stoiska rešitev? Tretja dilema o ločenosti je prav tako izrazito aristotelska, kolikor to razumemo kot kritiko platonizma – ideje so ločene, zatrjuje Aristotel, obstaja neprehodljivi razkorak med inteligibilnostjo oblik in čutnostjo stvari v tem svetu.³⁰ Vprašanje je torej, v kakšnem smislu so vendarle navzoče v čutnozaznavnih stvareh in v kakšnem smislu uspevajo biti nekakšna enost nad mnogim (*hen epi pollon*), kolikor so enost v množstvu čutnozaznavnega.³¹

Takšna Porfirijeva postavitev dejansko ustreza delitvi na tri tipe splošnosti, kot jih najdemo v srednjem in novoplatonizmu. Imamo torej naslednje možnosti:

- a. enost, ki je prvotnejša glede na množstvo.
- b. enost, ki je v množstvu.
- c. enost, ki je naknadno pripisana množstvu.

²⁷ Kot ugotavlja de Libera (1996, 39), je za novoplatoniste *psile epinoia* v razliki do »navadne« misli tista, ki kot fiktivni »pojem« nima korelata v čutni realnosti.

²⁸ Aristotel, *O duši*, 402b.

²⁹ O poznavanju stoicizma in vplivu le-tega na Porfirija prim. de Libera (1998, CXI–CXII), Barnes (2003, 312).

³⁰ Toda na kakšen način potem sploh zagotoviti ločenost oblik oz. idej kot bitnosti? Aristotel nekako le priznava, da je to njihovo ločevanje kot bitnosti v nekem smislu pravilno: *Toda tisti, ki govorijo o oblikah, na en način govorijo pravilno, ko jih ločujejo, če pa ravno so bitnosti, z druge strani pa govorijo nepravilno, ker eno v mnogem razglašajo za obliko. Vzrok za to je, da niso zmožni navesti, katere so takšne bitnosti, ki so neminljive in ki bivajo poleg posameznih stvari in izven čutnozaznavnih bitnosti; zatorej tvorijo bitnosti, po obliki taiste z minljivimi bitnostmi – človeka po sebi in konja po sebi, dodajajoč izraz »samo po sebi« (to auto) čutnozaznavnim bitnostim. (Metaph. 1040b 27–34).*

³¹ De Libera ponuja še drugo branje: mentalni pojmi so drugotnejši od stvari iz reda bivajočega, kar pomeni, da je nasprotje ločevanja postavljeno med konceptualizem in realizem glede stvari. Prim. de Libera (1996, 40).

Možnost (a) ustreza Porfirijevi prvi alternativni, saj so rodovi in vrste za platoniste prvotnejši glede na množstvo (*pro ton pollon*), za aristotelike ne. Možnost (c) ustreza tretji alternativni, saj se sprašujemo o tem, če so »splošnosti« v čutnozaznavnih stvareh (*en tois pollois*). Možnost (b) ustreza drugi alternativni, ki govori o telesni ali netelesni naravi rodov in vrst, kar je tem mogoče pripisati le naknadno in drugoten način (*epi tois pollois*). Prislov »epi« tukaj vselej evocira naknadno pripisljivost, kar ustreza konceptualni oziroma mentalni naravi pripisa, ki je zmerom naknaden.³²

O vsem tem, torej statusu splošnosti ali univerzalij, v striktnem smislu v *Uvodu* ne bo tekla beseda. Omenjena tri vprašanja so namreč po besedah avtorja nekaj, kar bi zahtevalo »zelo poglobljeno preiskavo« in temeljitost. Po tistem, ko se je odločil za preprostejšo pot, Porfirij napove, da bo razložil pet temeljnih izrazov in podal njihove definicije. To, kar sledi, je bolj ali manj katalog teh definicij, ki delno spominja ne Aristotelov napor v *Topiki* 102a 31. Določitev rodu, vrste, razlike, zasebne lastnosti in naključne lastnosti sicer variirajo, njihov izbor pa je narejen po ključu koristnosti, ali kot pravi: »... za določitev definicij in v celoti tudi za stvari glede delitve in dokazovanja je ta premislek koristen.« Kakopak: ko definiramo človeka, ga s pomočjo najbližjega rodu in posebne razlike (sholastični *genus proximum et differentia specifica*). Človek je živo bitje z razumom, je *animal rationale*. Da bi vedeli, kaj je človek, moramo vedeti, kaj je rod in kaj je vrstna razlika, s pomočjo katere spada v vrsto in zaradi katere se razlikuje od vseh drugih vrst. Definirati nek A s pomočjo x, y in z torej predpostavlja, da poznamo definicije x, y in z.

Podobno je z delitvami (*diairesis*). Delitev je od Platona naprej vedno delitev glede na rodove (*kata genon*), toda vpeljati vrste seveda pomeni tudi delitev v vrste, ta pa je odvisna vsaj od razlike. V tem smislu bo Platon v *Sofistu* vpeljal tako imenovane rodove bivajočega, pravzaprav najvišje rodove (*megista gene*). V ontološkem in širšem smislu je za Platona rod oznaka oblike, ki je tako lahko bodisi *idea*, *eidōs*, *genos*, *physis*, *ousia*. Toda v taksonomičnem pogledu je rod ime za področje ali območje, do katerega pridemo po t.i. diairetičnem postopku (*diairesis*), to je delitvi predmetnega polja, ki razmeji proučevano stvar. To, do česar se dokopljemo, je nek neposebnejša vrsta, ki dalje več ni deljiva, saj je zanjo le še nek »atom«, nedeljivi del ali posameznost, ki mu lahko nato pridodamo njemu lastno definicijo (*logos*): Sokrat je takšna posameznost, ki spada pod vrsto človeka. Diairetični postopek je v *Sofistu* razvit ob definiranju tega, kdo je sofist (to bo Platon naredil prek analize tehnike, ki je sofistu lastna). Na ta način bo Platon, ne da bi stvari posebej specificiral, naštel pet temeljnih rodov ali *megista gene*) in jim »dodal« še nebivajoče: gibanje,

³² O »naknadnosti pripisa« primer Lloyd (1981, 63).

mirovanje, bivajoče, istost, različnost, nebivajoče (*kinesis, stasis, to on, tauton, to heteron/thateron, to me on*).³³

A Porfirijeva namera gotovo ni, da bi rodove in vrste interpretiral kot metafizične entitete – temu se je, ko gre za težavnejše probleme, na začetku izrecno odpovedal. Na kakšen način se torej loteva petih izrazov? Očitno v logičnem ali celo dialektičnem smislu, četudi povezava z ontologijo ni povsem zabrisana. *Eisagoge* se zato znajde v večji bližini *Topike* kot *Kategorij*. Aristotelovo delo, h kateremu lahko prištejemo še *Sofistične zavržbe*, je dejansko nekakšen uvod v dialektično metodo, vsaj v prvih treh poglavjih. V *Topiki* se Aristotel sistematično ubada z vprašanjem dialektične vaje (*gymnasia*), sokratske metode in vprašanja metode pristopa k prvim počelom vsake znanosti. Osrednji del knjige (četrto, peto in šesto poglavje) se ubada z definicijo, rodом, zasebno lastnostjo in naključno lastnostjo (ne pa tudi razliko).³⁴ Vse med njimi so zagotovo opisane kot primeri *ta kategoroumena* (lat. *praedicabilia*), torej pripisljivih stvari ali predikabilij. Klasična interpretacija Porfirijevega *Uvoda* bo zato *quinque voces* razumela predvsem kot predikabilije in s tem torej kot nekaj, kar je imanentno zavezano predvsem jeziku, ne metafiziki. Dialektično sklepanje v *Topiki* se tako izrecno nanaša na izjave in probleme (Top. 101b 13), tako da bomo tedaj, ko bomo obravnavali »izraze«, dejansko govorili o načinih postavljanja trditev o neki stvari. Grški »*protasis*« kot izjava (propozicija) bo dopuščala štiri načine (ali *topoi*, mesta), na katere lahko nekaj povemo o neki stvari: po Aristotelu so to rod, zasebna lastnost, naključna lastnost in definicija (*horos*) (Top. 101b 17). Ti štirje načini so kot predikabilije elementi dialektike. V *Uvodu* nastopajoča vrsta (*eidōs*) v *Topiki* izostane, ker se dialektika ukvarja le z splošnimi oziroma univerzalnimi izjavami, medtem ko se vrste pripisujejo posameznostim, pa tudi rod in definicija bosta nadomeščena z rodом in razliko.

Porfirij in Aristotel: predikamenti ali predikabilije?

Prav v tem Aristotelovem spisu pa bomo našli tudi pomembno razlikovanje, ki ga očitno novoplatonizem, tudi Porfirij, še zlasti pa kasneje Boetij precej zabrišejo. Razlikovanje zadeva določitev meje med predikabilijami na

³³ Ob klasični dihotomiji na čutnozaznavni in inteligibilni svet, s pomočjo katere Platon razloži »kategorizacijo« sveta, je ob omenjeni uvedbi najvišjih rodov v Sofistu tu še tista iz Fileba. Po klasifikaciji bivajočega v njem obstajajo štirje rodovi: (1) meja/omejeno, *péras*, »tisto, kar naredi stvar za končno« (Phlb. 27b8); (2) brezmejno, *ápeiron*, »tisto, kar je neskončno« (Phlb. 27b7); (3) mešani rod, *koinòn génos*, »tisto, kar je ustvarjeno kot mešanica obeh« (Phlb. 27b9); (4) vzrok mešanice, *aitía tēs míxeos*, »tisto, kar je vzrok mešanice in ustvarjanja« (Phlb. 27b9).

³⁴ Podrobneje prim. Kalan (1981, 44–46).

eni strani in kategorijami na drugi. Kot vemo, je bitnost (*ousia*) prva v vrsti t.i. kategorij. Kategorije so, lahko bi rekli, nekakšni modusi bivajočega in imajo striktno ontološko funkcijo. Za razpravljanje o bivajočem, o *to on*, bo za Aristotela odločilno razlikovanje med bivajočim, ki se izreka glede na njega samega (*kath' hautou*) in bivajočim, ki obstaja zgolj glede na naključne lastnosti, akcidentalno (*kata symbebekos*) (Metafizika Delta, 1017a7). »Bivajoče glede na samega sebe« (*to on hei on*) bo obstajalo zgolj v povezavi z dopolnitvijo z akcidenkami ali naključnimi lastnostmi. Ta prelom med ti. prvo in drugimi bitnostmi bo Aristotel razrešil s teorijo desetih kategorij, ki predstavljajo te lastnosti: (1) *ousia*, substantia, bitnost, (2) *poson*, quantum, kvantiteta, (3) *poion*, quale, kvaliteta, kakšnost (4) *pros ti*, ad aliquid, nasproti nečemu, relacija, (5) *pou*, ubi, kje, (6) *pote*, quando, kdaj, čas, (7) *keitai*, situm esse, »se nahaja«, lega, (8) *echein*, habere, imeti, držati, (9) *poiein*, facere, proizvajati, delati, (10) *paschein*, pati, prestajati, trpeti.

Kaj natančno so kategorije? Besedo si je Aristotel sposodil in ji pridodal nov pomen – namreč *kategoreo* pomeni tožim nekoga ali govorim proti, *kategoria* pa je tako v nefilozofskem smislu tožba ali ovadba. V svojem spisu *Kategoriai* pa bo Aristotel tako imenoval izraze, določila stvari, ki jih lahko pripišemo neki stvari ali bitnosti. Denimo če rečemo »Sokrat je moder«, potem Sokratu kot bitnosti pridodajamo nek »predikat«, pripis biti moder. Takole recimo pravi v *Metafiziki* Zeta (1029a8): »Bitnost je namreč tisto, kar ni z ozirom glede na podlago, temveč so druge stvari z ozirom nanjo.« O bitnosti kot taki se v stavku nikoli ne opredeljujemo, ampak ji vedno natikamo neka določila, ki jih Aristotel pač razvrsti v 10 kategorij.

Kakšno je potem sploh razmerje med *kategoriai* (*praedicamenta* po Boetiju) in *kategoroumena* (*praedicabilia*) ter o katerih izmed obeh Porfirij sploh spregovori v *Uvodu*? Če so druge elementi dialektike in prve enostavno ontološka določila, kako razumeti mesto 103 b24 v *Topiki*, kjer po tistem, ko Aristotel našteje deset kategorij (edino mesto zunaj *Kategorij*, kjer to stori), opiše še štiri načine, ki da so v kategorijah: naključno lastnost, rod, zasebno lastnost in definicijo. Omenjeni načini predikacije so »v« kategorijah na način, da označujejo vsako med njimi: če imamo človeka (kot živo bitje) pred nami, bo ta označen za »bitnost«, če imamo belo barvo (kot naključno lastnost), bo ta označena za »kvaliteto«. ³⁵

Določitev razlike med predikamenti in predikabilijami pa nima posebne opore v Porfirijevem tekstu. Beseda »kategoria« se kot omenjena pojavi štirikrat, od tega vsaj enkrat zagotovo, toda mogoče celo dvakrat – še na dvoimnem začetku – referira na Aristotelov spis, preostalih dvakrat ali trikrat pa

³⁵ *Top.* 103b 30–32.

omemba referira na običajno ontološko določilo »kategorije«. Substantivirana »ta kategoroumena« se pojavi še manjkrat, zato pa je njegov pomen skrit za obilno rabo glagola *kategorēisthai* (latinsko *predicare*).

Aristotelove kategorije nam omogočajo, da o nečem lahko povemo neko najbolj bistveno lastnost, povemo, kaj nekaj je (*to ti esti*), njegovo kajstvo ali bistvo: Sokrat je denimo človek, nadalje lahko o njem povemo neko določeno kvaliteto, npr. Sokrat je svetlolas, ali kvantiteto, denimo Sokrat je visok 1.60 metra. Te naključne lastnosti so nesamostojne in dobijo svoj pomen zgolj v zvezi s Sokratom, se pravi z bitnostjo, na katero se nanašajo. Toda ko vzamemo »človek«, »svetlolasost« in »biti velik 1.60 metra«, jih mar smemo razumeti tudi v ožjem, zgolj jezikovnem oziru? Ali povedano še drugače: smemo reči, da so Aristotelove kategorije nekakšen *analogon* Platonovim rodovom bivajočega? Ne smemo jih neposredno razumeti kot predikate (kajti v tem oziru bo o njih govoril kot predikabilijah), temveč kot o določilih biti, se pravi striktno ontološko kot nečem, s čimer razložimo mnogoterost bivajočega. Kategorije se izrekajo o nekem predmetu, o neki bitnosti, s tem pa določajo bitnost v njeni posamičnosti. Tako bo Aristotel razumel kategorije kot klasifikacijo rodov, vrst in posamičnih stvari, ki predstavljajo kategorijo bitnosti (npr. rod živih bitij, vrsta živali in konj), hkrati bomo imeli kategorijo kvalitete (npr. lahko si zamislimo barvo nasploh, npr. zeleno, modro, črno). Toda kategorije niso zgolj kategorije mišljenja, nimajo zgolj logične funkcije, ampak tudi metafizično. Recimo: za to, da bi neko bivajoče bivalo, mora obstajati kot bitnost. Toda neka stvar (konj, človek itd.) ne bo mogla obstajati kot čista bitnost po sebi, ampak se bo nanjo vedno vezala določena akcidentalna lastnost.³⁶ Realistična ali nominalistična razlaga zanje je torej odprta.

Bitnost je za vsako posamezno stvar primarni razlog bivanja biti (*aition proton tou einai*).³⁷ Bitnost je tista, ki podeljuje (povzroča) bit nečesa. Bivajoče kot takšno v sebi ne nosi bitnosti ničesar, pač pa nam je bivajoče jezikovno in ontološko dosegljivo prek kategorialne sheme, ki jo smemo razumeti (tudi) kot vidik razlage mnogoterosti bivajočega. Večina interpretov namreč govori o dvojnem značaju kategorij – striktno ontološkem, hkrati pa o logičnem, kar seveda pomeni, da ločnica niti pri Aristotelu ni povsem natančno postavljena. Mnogoterost izrekanja bivajočega (*to on legetai pollachos*) je v *Metafiziki* Epsilon

³⁶ Prva kategorija bivajočega, ki je bitnost, bo nekaj primarnega glede na ostale ategorije, in ta primarnost je (a) časovna (*chronoi*), ker samo ona izmed vseh kategorij samostojna in ločljiva (*Metaph.*, 1028a33), je (b) pojmovna (*logoi*): sleherni pojem (logos, govor) mora vsebovati pojem bitnosti (*he tes ousias logos*, *Metaph.* 1028b35), pa tudi (c) spoznavna, saj je bitnost prva po spoznanju: vsako stvar spoznamo takrat, ko vemo, kaj je, se pravi, ko vemo, kaj je njeno bistvo.

³⁷ *Metaph.* 1041b22

opisana takole: »Toda (...) bivajoče se izreka na mnogo načinov, izmed katerih je bilo eno bivajoče po naključju, neko drugo pa bivajoče kot resnično in nebivajoče kot napačnost, poleg teh dveh pa so liki naznanjanja (na primer eno bivajoče je bitje, drugo pa neka kakšnost, drugo neka kolikšnost, nekaj pa nekje in svoj čas.«³⁸ Zdi se torej, da Aristotelova shema kategorij³⁹ razloži njegovo kardinalno tezo iz *Metafizike* o množstvu načinov bivajočega. Bit bivajočega se izreka na številne načine (*Metafizika* Gama, 1003a33) in ne tako, kot pri Platonu, na nek enoten način, ki ima značaj ideje. Na kakšen način se kaže to množstvo, mnogoterost bivajočega? Vedno zgolj v odnosu do neke posamezne bitnosti, namreč substance, pri čemer je odločilno pojmovanje bitnosti kot enosti (*pros hen*, *Metafizika* 1003a 33).⁴⁰

Toda če po eni strani Aristotel govori o nekakšni pluraliteti bivajočega, ki jo razreši ravno s postavitvijo kategorij, pa ta »učinkuje« tudi na status govorice, logosa. Takšno tezo je razvil že znameniti jezikoslovec Emile Benveniste: Aristotelove kategorije so kategorije jezika.⁴¹ Toda problem je v tem, da Aristotelove kategorije niso zgolj kategorije jezika. Teorija logosa gre ves čas vzporedno s teorijo bivajočega, in logos je istočasno tudi način razkrivanja strukture sveta. Kategorije so hkrati kategorije mišljenja in jezika, tako da bo vedno obstajala njihova ontološka in lingvistična razlaga.⁴² Mnogovrstnost izrekanja bivajočega namreč prinaša arbitrarnost, poljubnost izrekanja nečesa o nečem. O nečem je zmerom moč reči nekaj, nekaj se izreka preko nečesa, kar bo v *Drugi Analitiki* opisano kot *legesthai ti kata tinos* (24b30). Kategorije bodo vselej nekaj pridodajale bitnosti, o njej se bodo izrekale. Predstavljale bodo tipe predikacije. V nekem smislu so posamezne kategorialne določitve nekaj, kar bitnosti bodisi pripada, kar pripada stavčnemu subjektu, in sicer bodisi tako, da se o njem izrekajo (logični vidik) ali kot nekaj, kar šele po podlagi biva, je. To dvojje pa sovпада. Odnos med *hypokeimenon* in *kategoroumenon*, stavčnim subjektom in predikatom, če gledamo samo gramatikalno, bo šele v odnosu proizvedel nekaj enega, kar je nosilec neke lastnosti. Tako predikat

³⁸ *Metaph.* 1026a 33 isl.

³⁹ Na nekaterih mestih Aristotel govori tudi o rodovih kategorij, recimo v *Sofističnih zavzbah* 178a5 ali *Drugi analitiki* 83b15.

⁴⁰ Bitnost je neka ena podlaga, ki ostaja ista in se ne spreminja, bo torej nekaj, kar stoji »spodaj« in je fiksno. V *Kategorijah* bo Aristotel rekel: »Bitnost v najpravilnejšem, prvotnem in najbolj pravem /smislu besede/ je tisto, kar se niti ne izreka glede na podlago (*hypokeimenon*) in niti ni v njej prisotno, npr. neki človek ali neki konj« (2a11).

⁴¹ Prim. šesto poglavje z naslovom Kategorije misli in kategorije jezika v Emile Benveniste, *Problemi splošne lingvistike I*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1988.

⁴² Aristotel pravi v *Metafiziki* Zeta tole: »Treba je potemtakem raziskovati tudi to, kako je treba govoriti o vsaki posamezni stvari, vendar pa ravno ne bolj kakor to, kako s stvarjo je«. (1030a 27)

kot stavčni subjekt sta bivajoča in nista zgolj gramatični strukturi. Oba skupaj tvorita logos, stavek, izjavo, trditev ali pojem, koncept.

Kategoroumenon, stavčni predikat, pa se nanaša na stavčni subjekt, na *hypokeimenon*, na dva načina: (1) najprej kot nekaj, kar mu pripada kot ravno njemu, kot nujna naključna lastnost (*hoper tode ti*). *Hoper* pomeni »ravno«, »prav« to. Izraz *hoper on* označuje neko pred nami stoječe bivajoče, za katerega je značilno, da predstavlja bistveno lastnost nečesa. Če rečemo A je *hoper* B, predstavlja B bistveno lastnost A, ki mu pripada po sebi (*kath'hauto*). Sokrat je denimo *hoper anthropos*, ni pa *hoper leukos*. Bistvena lastnost trikotnika je denimo, da je vsota njegovih kotov 180 stopinj. *Hoper on* pa ni samo bistvena lastnost, temveč tudi bit nečesa, kar označuje *ousia*. Nadalje pa se mu (2) pritika tudi naključno, se pravi v nekem širšem izboru možnosti spajanja lastnosti s podlago. S tem je mišljena katerakoli kategorialna določitev. Substancialni značaj se razkriva šele v povezavi podlage z izrekom (*hypokeimenon s kategoroumenon*). Se pravi, da podlaga kot podlaga še nima značaja bitnosti neodvisno od kategorialnih določitev.

V logosu prihaja do povezovanja dveh bivajočih stvari na takšen način, da bosta tvorili neločljivo eno bivajoče. V Platonovi teoriji logosa, stavka, govornice, gre vedno za povezovanje dveh idej, za njun splet (*symploke*). Njuna identiteta bo izražena kopulativno, npr. v stavku »Sokrat je svetlolas«. Na mestu subjekta in predikata lahko stoji karkoli, toda izjava, ki o stranski stvari govori kot o podlagi, bo primer naključnega logosa: npr. če rečemo nekaj takega kot »svetlolaso je Sokrat«. Kategorije so torej tisto, kar biva v podlagi, in to ne zgolj v logičnem smislu. *Ta kategoroumena* kot predikati bodo zato vselej imeli značaj lastnosti kategorialnih določil, nečesa, kar se izreka o podlagi, in to nekaj bo vsebinsko določljivo.

Težko je reči, kaj od povedanega implicira Porfirijev *Uvod*. Če se zastavek giblje proti temu, da je kakršnokoli razlikovanje med predikamenti in predikabilijami v njem sploh upravičeno, bi bilo mogoče celo sklepati, da avtor niti ni predpostavil smiselnosti njihovega ločevanja. Ali celo nasprotno: že Porfirijevo razumevanje *Kategorij* gre v smeri jezikovnih izrazov, kar je mogoče videti iz njegovega komentarja k njim, se giblje od običajnega.⁴³ Ali *Uvod* s tem v zvezi interpretira *Kategorije*, *Topiko* ali katerokoli drugo Aristotelovo delo, postane relevantno v trenutku, ko vidimo, da ima Porfirij prej v mislih dejasko logiko kot metafiziko in da je klasično interpretacijo nekoliko omehčal.⁴⁴

⁴³ Prim. *In Cat.* 57. 19–58.20 (Strange 1992, 33–35).

⁴⁴ Takšna linija interpretacije sega vse do Aleksandra Afrodizijskega (in kasneje tja do Simplicija), odraža pa se tudi v uredniku Aristotelovega korpusa, domnevno Androniku iz Rodosa, ki je *Kategorije* postavil na prvo mesto med logičnimi deli. Prim. še Strange (1992, 7).

Vendar se s tem poveča tudi razkorak glede na »ortodoksno« interpretacijo, ki razume spis kot uvajalsko delo v *Kategorije*, ki menda ohranjajo enotnost obojega.

Arbor porphyriana in problem splošnosti

Porfirijeva namera z začetka njegovega *Uvoda* je bila, da (med drugim) pet navedenih izrazov prispeva k našim definicijam stvari. To je bila inherentno seveda tudi intenca Aristotela: vse predikabilije so definitorične in smisel vseh štirih tipov prediciranja je isti smislu vseh petih tipov pri Porfiriju. Če je primer rodu zanj »živo bitje«, primer vrste »človek«, primer razlike »razumen«, primer zasebne lastnosti »zmožen smejeti se«, primer naključne lastnosti »črn«, potem se vsak od teh izrazov pripisuje stvarjem in jih kategorizira. A ko govorimo o delitvi na rodove in vrste s pomočjo razlike, bo Plotinov učenec to razložil na podlagi ene kategorije: »Bitnost sama je rod; pod njo je telo, pod telesom živo telo, pod njim živo bitje, pod njim razumno živo bitje, pod njim človek, pod človekom Sokrat, Platon in poedini ljudje. Med njimi je bitnost najbolj splošna in je edina rod. Človek je bolj poseben in edini, ki je vrsta. Telo je vrsta bitnosti, toda rod za živo telo. Živo telo je vrsta telesa, vendar rod za živo bitje. Je pa živo bitje tudi vrsta živega telesa, vendar rod za razumna živa bitja. Razumno živo bitje je vrsta živega bitja, vendar rod človeka. Človek pa je vrsta razumnega živega bitja, vendar nič več rod za poedine ljudi. Je golj vrsta.«

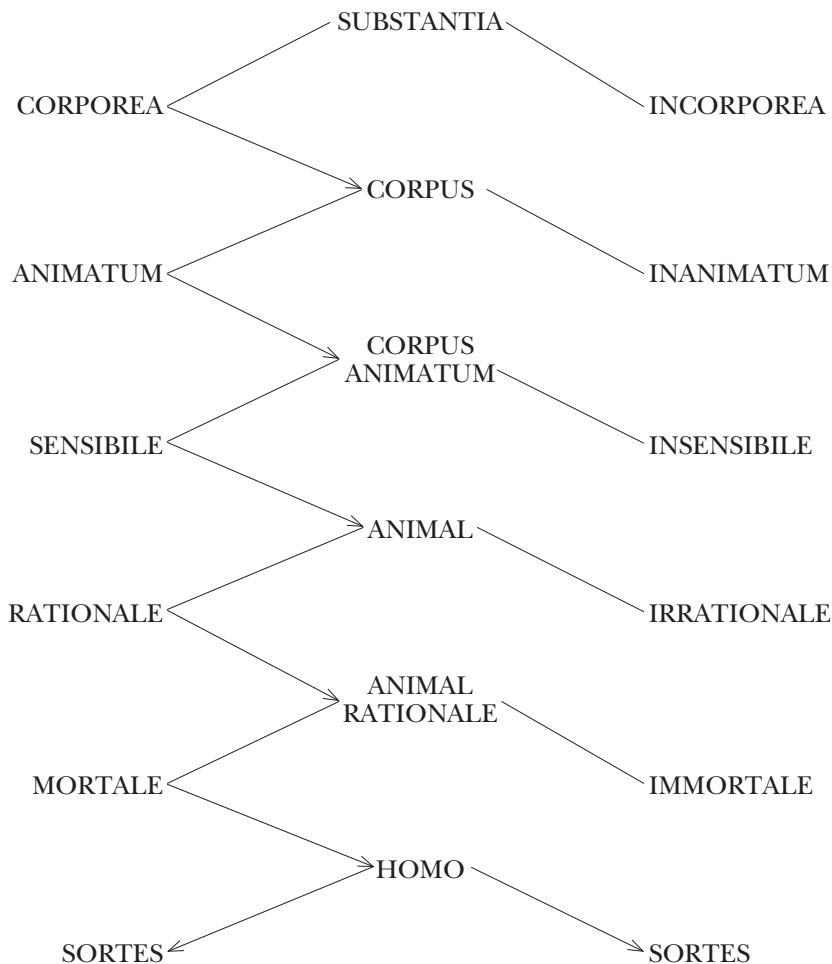
Model členitve je v srednjeveško filozofijo vstopil pod imenom »arbor porphyriana« in navedeni Porfirijev primer je prototip takšne klasifikacije na rodove in vrste:

Bitnost (najvišji rod) → telo → živo telo → živo bitje → razumno živo bitje → človek → Sokrat (posameznost)

Delitev poteka o najvišjega rodu do najposebnejše vrste vselej tako, da je vsak rod (oziroma vrsta) razčlenjen glede na razlike: ker nas zanima primer človeka, sledimo le enemu delu drevesa, ki nas pelje do človeka kot vrste in končno Sokrata. V srednjeveških nadgraditvah je diereza predstavljamo dihotomično: po levem stolpiču sledimo k nižjim vrstam. Bitnost je tako bodisi telesna ali netelesna, telo je živo ali neživo, živo telo je bodisi zaznavno ali nezaznavno, razumno živo bitje je bodisi smrtno ali nesmrtno, človek je bodisi vrsta ali posamezni človek (Sokrat).⁴⁵

⁴⁵ Notranje delitve potekajo na podlagi v *Uvodu* omenjenih razlik iz tega citata: »Vse razlike, ki pritičejo živemu bitji po sebi, so »živ in »zaznavajoč«, »razumen in »nerazumen«,

Shema⁴⁶ je predstavljena spodaj:



»smrten in »nesmrten«. Razlika »živ in zaznavajoč« je temeljna za bitnost živega bitja (živo bitje je namreč živa in zaznavna bitnost), toda razlika »smrten in nesmrten« in razlika »razumen in nerazumen« sta deljivi razliki živih bitij – z njih pomočjo delimo rodove v vrste. Te deljive razlike rodov so izpolnjujoče in temeljne za vrste; kajti živo bitje je deljivo s pomočjo razlike »razumen in nerazumen«, znova pa tudi z razliko »smrten in nesmrten«. Razliki »smrten in razumen« sta temeljni za človeka, toda razliki »razumen in nesmrten« sta temeljni za boga, razliki »nerazumen in smrten« pa za nerazumna živa bitja. Enako bo zato, ker razlika »živ in neživ« ter razlika »zaznavajoč in nezaznavajoč« delita najvišje bitnosti, tudi razlika »živ in zaznavajoč« skupaj z bitnostjo izpolnjevala rod živega bitja, medtem ko bosta razliki »živ in nezaznavajoč« izpolnjevali rod rastlin.« Prim. še prevod v tej reviji.

⁴⁶ Gre za eno mnogih uprimeritev, prim. diagrame v de Libera (1996, 45–46).

Znameniti »arbor porphyriana« bi po svoji invenciji sicer lahko bilo tudi Aristotelovo ali celo Platonovo drevo, saj je dieretični postopek vse prej kot Porfirijev izum. Tudi definicije petih izrazov spominjajo na tiste v *Topiki*: rod je za Porfirija »tisto, kar se pripisuje glede na to, kaj neka stvar je, mnogim stvarim, ki se razlikujejo med sabo v vrsti, kot v primeru živega bitja«. ⁴⁷ Pod živim bitjem je vrsta kot »tisto, kar spada pod rod in čemu je rod pripisan glede na to, kaj ta stvar je«. Recimo človek. Ona je tudi »tisto, kar je pripisano mnogim stvarim, različnim po številu«. Potem je pod vrsto še razlika kot tisto, »s pomočjo česar vrsta presega rod.« Človek kot razumen presega rod v razumnosti, saj druge vrste ob njej znotraj rodu niso zmožne razumnosti. Kot sposoben smejati se ima svoj »*proprium*«, zasebno lastnost, ⁴⁸ medtem ko je kot bel deležen nečesa, »kar nastaja in prehaja brez prenehanja podlage«, ki opredeljujejo naključno lastnost. ⁴⁹

Toda vsak od *quinque voces* bo pripisan mnogim posameznostim. Vzemi-mo torej nekega človeka (*ho tis anthropos* = neki človek, katerikoli človek, toda določen in konkreten človek). Na kaj z njim mislimo? Očitno ne na posamičnega konkretnega človeka. Nekaj drugega je, če rečemo, da je nekdo človek, ali pa, da je Sokrat človek. V prvem primeru nam človek nastopa v vlogi vrste, v drugem primeru pa je Sokrat zgolj primerek te vrste. Toda v obeh primerih bom naredil pripis v obliki »S je P«, tako da lahko vseh pet predikabilij pripišem številnim posameznostim. V tem smislu je vseh pet izrazov takih, da lahko funkcionirajo kot splošnosti, saj so vedno del opisa oblike »S je P«. Nesporno je Porfirijev *Uvod* spodbudil razprave o aristotelskih kategorijah, vprašanje njihovega statusa pa je v srčki srednjeveškega spora glede univerzalij, četudi se v spisu splošnosti omenjajo le na enem mestu, pa še tam adverbialno. Da bi avtor *Uvoda* kakorkoli prispeval k tej razpravi, je težko ali celo nemogoče reči. O naravi kategorij obstajajo pri antičnih komentatorjih trije pogledi in odprto vprašanje je, če se je Porfirij zares izrecno opredelil za katerega med njimi.

Kategorije ali pripisi so tako bodisi *phonaí*, torej zvoki ali glasovi, bodisi *onta*, torej bivajoče stvari, bodisi *noemata*, torej (predmeti) misli ali pojmi. ⁵⁰ V *Uvodu* nobena od interpretacij nima prednosti, če seveda odmislimo verjetno naknadni podnaslov enega od poglavij, ki omenja *phonaí* (latinsko *voces*). Prva hermenevtična možnost torej razume kategorije predvsem kot besedne, jezikovne izraze. Zanje je kategorija *sermo*, kasneje *nomen* (Abelard), še kasneje

⁴⁷ Prim. *Top.* 102a32.

⁴⁸ Prim. *Top.* 102a18.

⁴⁹ Prim. *Top.* 102b4.

⁵⁰ Klement Aleksandrijski v *Stromates* (VIII 8, 23) razlikuje med imeni (*onomata*), pojmi (*noemata*) in podlagami (*hypokeimena*). Prim. de Libera (1996, 48).

terminus (terminus vocalis).⁵¹ S tem je bila utrta pot nominalistični predstavi glede splošnosti. Druga je konceptualistična: tisto, kar pripisujemo, je stvar ali predmet naših misli in zatorej *noemata*. V sholastiki ta razlaga najde prevode v *conceptus* (pojmi), *intentiones* (naperjenosti) ali *terminus mentalis* (mentalni pojem). Tretja je realistična: kategorije so stvari in so realne bitnosti (*onta, pragmata*). Razlikovanje med nominalizmom, konceptualizmom in realizmom zato ustreza artikulaciji problema znotraj semantike, psihologije in ontologije.

Razprava o tem, ali razumeti pripise kot realne bitnosti ali zgolj kot besede, se ohranja še danes. Denimo, da smo naročili dva povsem enaka izvoda knjižne izdaje Porfirja vijolične barve. Odmislimo vse njune lastnosti in se osredotočimo na njuno barvo, ki je v obeh primerih vijolična. Vprašajmo se zdaj naslednje: koliko barv vidimo, ko ju gledamo? Možna sta dva odgovora: (a) rečemo lahko, da vidimo le eno barvo, vijolično. Vidimo jo dvakrat, najprej na prvi knjigi in potem še na drugi. V obeh primerih je to ista vijolična barva. Toda če uporabimo izraz ista barva, bo »vijolična barva«, o kateri govorimo, ponovljiva entiteta, po sebi nedotaknjena v obeh knjigah: bo neka splošnost. Če verjamemo v tak tip splošnosti, verjamemo v vsaj eno splošnost in njeno realnost, zato smo glede vprašanja splošnosti realisti. Toda (b) rečemo lahko, da vidimo dve barvi, ki sta vijolični: vijolično barvo prve knjige, nato še vijolično barvo druge. V primeru prve knjige je to »ta vijolična barva«, v primeru drugega je to nekakšna »tista vijolična barva« – na obe lahko pokažemo s prstom. Seveda sta si obe barvi podobni, toda vizualno ju ločujemo na isti način, kot sta ločeni in kot ločujemo oba izvoda knjige. Če verjamemo, da sta to dve vijolični barvi, potem nismo realisti glede splošnosti, temveč nominalisti oziroma konceptualisti.⁵²

Verjetno ni pretirano reči, da je Porfirjev spis zaradi svoje neverjetno široke recepcije bistveno vplival in poglobil takšno razpravo. Na svojstven način je s tem, ko je sintetiziral ontološko problematiko pri Aristotelu in Platonu, zarisal potrebo po določitvi razmejitve med obema metafizičnima sistemoma. Univerzalije oz. splošnosti bodo s tem uvedene kot način razrešitve problemov odnosa med jezikom in svetom, tj. tega, kakšni tipi predmetov obstajajo, ki jih opišemo s pojmi. In k pojasnitvi tega je *Uvod* nedvomno vplival. Platon

⁵¹ Simplicij sinonimno uporablja izraze *phonaí, lexéis, onomata* (zvoki, govori, besede).

⁵² Borstner, ki je pri nas največ pisal o problemu univerzalij, na ta način opiše razmerje med obojim: »posameznosti so stvari kot so Meža, moja žoga, George Bush, medtem ko so splošnosti lastnosti, ki jih te posameznosti posedujejo, in (ali) relacije, v katerih so te posameznosti vključene. Posameznosti naj bi obstajale v prostoru in času na način fizikalnih bitnosti – posameznost lahko zaseda samo en del prostora v enem delu časa. Na drugi strani pa izražajo splošnosti bistveno drugačen način 'eksistiranja', kar bi lahko označili kot razdeljeni način 'eksistiranja' – hkrati se lahko nahajajo na različnih delih prostora.« Prim. Bojan Borstner (1995, 39).

je verjel, da obstajajo splošni »pojmi« na prav enak način kot obstajajo posamezni – na drugi strani je vedno predmet, na katerega se nanašajo. »Sokrat« se nanaša na posamezni predmet, ki ga vidimo v čutnozaznavnem svetu. Na enak način se bo »oseba« nanašala na »splošni predmet«, namreč na idejo osebe, ki jo je moja duša zrla v inteligibilnem svetu.

Vprašanje se glasi: je recimo vrsta (*eidos*) nekaj, kar lahko razumemo kot splošnost? Primer: oblika belosti, ki jo poseduje posamezni Sokrat kakor tudi ne vrsta človeka, ki jo predstavlja Sokrat, nista identični s splošnostjo, kajti belost je v primeru Sokrata vezana na konkretno posameznost, tj. na konkretnega Sokrata, medtem ko bo imela v primeru drugih belih stvari univerzalen značaj. Kar je skupno in česar so deležni vsi beli ljudje, potemtakem ne sme biti opisano kot lastnost belosti in človeškosti, ampak bodisi kot predikat »bel« in »človeški« ali kot dejstvo, da se »bel« in »človeški« pripisujeta v primeru vseh bivajočih belih ljudi. Shematično bi tako lahko rekli, da Aristotel zagovarja »in re« ali celo »post rem« teorijo, Platon »ante rem« teorijo splošnosti, medtem ko se Porfirij kot učenec Plotina in navdušen bralec Aristotela ne želi odločiti med eno ali drugo rešitvijo. V svoje komentarju h *Kategorijam* celo izrecno zavrača možnost, da bi Aristotel želel tematizirati splošnosti kot nekaj bivajočega, ampak le kot nekaj, o čemer govorimo ali se nahaja v mislih.⁵³

Porfirijev *Uvod* je torej delo, ki je imelo dolgotrajen učinek. V nekem smislu ga še ima, kolikor je razprava o naravi splošnosti še zmerom odprta, ne le znotraj diskusij o antičnih ontoloških teorijah. Novoplatonizem s svojim naukom interpretativno gotovo ni deloval le neškodljivo, toda naš spis je s tem, ko je Aristotela želel približati Platonu, na novo premešal karte in odprl horizont, iz katerega so lahko sholastični učenjaki zrlji na nekatere probleme iz drugačne perspektive. To širino diskusije je omogočila »nevtralnost« obravnave in morebiti je Porfirij ob navajanju *quinque voces* imel v mislih ravno njo.

Literatura:

Aristotel, *Kategorije*, prevedel Filip Grgić, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

Aristotel, *Metafizika*, prevedel Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999.

Aristotel, *O duši*, prevedel Valentin Kalan, Slovenska Matica, Ljubljana 2002.

Aristotel, *The Complete Works of Aristotle*, uredil Jonathan Barnes, Bollingen Series, Princeton 1984.

Barnes, Jonathan, *Porphyry, Introduction*, Clarendon Press, Oxford 2003.

⁵³ *In Cat.* 75.29.

- Boetij, Anicij Manlij Severin, *Filozofsko-teološki traktati*, prevedel Matjaž Vesel, Založba ZRC, Ljubljana 1999.
- Borstner, Bojan, *Problemi realizma*, Katedra, Maribor 1995.
- Evangelidou, Christos, *Aristotle's Categories & Porphyry*, E.J. Brill, New York 1996.
- Kalan, Valentin, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981.
- Libera, Alain de in Segonds, Alain-Philippe, *Porphyre, Isagoge*, Vrin, Pariz 1998.
- Libera, Alain de, *La querelle des universaux (de Platon à la fin du Moyen Age)*, Seuil, Pariz 1996.
- Lloyd, A.C. , *Form and universal in Aristotle*, Francis Cairns, Liverpool 1981.
- Plotini opera, *Porphyrii Vita Plotini Enneades I-III*, ur. Paul Henry in Hans Rudolph Schwyzer, Oxford University Press, Oxford 1991.
- Porphyry, *On Aristotle Categories*, prevedel Steven K. Strange, Ancient Commentators on Aristotle, Duckworth, London 1993.
- Spade, Paul Vincent, *Five texts on the mediaeval problem of universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge 1994.

PROBLEM UNIVERZALIJ PRI TOMAŽU AKVINSKEM

Matjaž Vesel

»Potem ko smo videli, kaj je označeno z imenom 'bistvo/bitnost (*essentia*)' v sestavljenih substancah, je treba videti, na kakšen način je <bistvo/bitnost> v razmerju do pojma rodu, vrste in razlike.«¹ Tomaž Akvinski začenja 3. poglavje svojega mladostnega dela *O bivajočem in bistvu/bitnosti*² z znamenitim »sholastičnim« problemom oz. vprašanjem univerzalij. O čem natančno se sprašuje v tem vprašanju?

Devet stoletij pred Akvinskim je Porfirij, goreč, vendar kritičen Plotinov učenec ter biograf, napisal kratko razpravo z naslovom *Uvod (Eisagoge)*, v katerem je skušal pokazati nestrinjanje z učiteljevim obravnavanjem Aristotelovih kategorij. V njej razpravlja o predikabilijah (*to kategoroumenon, praedicabilia*), natančneje o tistih predikabilijah, ki se ne izrekajo »le o eni stvari, kot denimo o posameznostih ('Sokrat', 'tale človek', 'tole')«, temveč »se izrekajo o mnogih stvareh.«³ Take predikabilije so rodovi ('živo bitje'), vrste ('človek'), razlike ('razumno'), zasebne ('biti zmožen smejati se') in naključne lastnosti ('bel', 'črn', 'sedeč'), se pravi tista določila, »ki so skupna stvarim in ne <le> posebna za katero posamezno«, kar pomeni, da so obča, splošna, univerzalna. Vendar pa se želi Porfirij pri obravnavi teh univerzalnih predikabilij nekemu problemu izogniti. Naslovniku razprave Hriazorju piše, da se ne namerava

¹ Tomaž Akvinski, *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, III (21). Vsi navedki iz Tomaževega dela *O bivajočem in bistvu/bitnosti* so navedeni po mojem, včasih rahlo popravljenem, prevodu »De ente et essentia/O bivajočem in bistvu«, *Problemi* 34 (1996/5–6), str. 114–156. Predvsem sem se odločil, da *essentia* prevajam kot bistvo/bitnost. *Essentia* je seveda na eni strani tisto, kar se običajno razume z bistvom: kajstvo, oblika, narava stvari. Vendar pa je *essentia* na drugi strani tudi tisto, kot pravi Akvinski, »po čemer in v čemer ima bivajoče bit«. Cf. *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, I (5): »Toda 'bistvo/bitnost' (*essentia*) se imenuje glede na to, da ima bivajoče (*ens*) po njem in v njem bit (*esse*).«

² Delce je Tomaž Akvinski napisal med svojim prvim bivanjem v mestu filozofov, Parizu, v letih 1252–1256, ko je bil *sententiarius*, tj., ko je komentiral *Sentence* Petra Lombardskega.

³ Porfirij, *Uvod*, I, 6.

poglabljati v vprašanja ali rodovi in vrste (isto pa velja tudi za ostale univerzalne predikabilije), »subsistirajo ali pač zgolj v preprostih mislih, ali, če predpostavimo, da subsistirajo, so potem telesni ali netelesni, in, v tem zadnjem primeru, ali so potemtakem ločeni ali subsistirajo v zaznavnih stvareh in v odnosu do njih.«⁴

Problematika, ki se ji je Porfirij izognil, je v rokah njegovih grških in latinskih intepretov kmalu postala eno osrednjih vprašanj filozofije, vendar pa se je horizont razprave s številnimi »prestavitvami« (translatio) filozofije v druge jezike in prostore, prek različnih posredovanj, spreminjal. Tomaža Akvinskega sredi 13. stoletja seveda še vedno zanima, »na kakšen način obstajajo univerzalije«, vendar pa tako natančnejša formulacija vprašanja samega kot odgovor nanj implicirata filozofski horizont, ki se v mnogočem razlikuje od Porfirijevega horizonta in horizonta njegovih sodobnikov.⁵ Akvinčev pojmovni univerzum razkriva shematizacija različnih možnih obravnav bistva/bitnosti iz nadaljevanja 3. poglavja *O bivajočem in bistvu/bitnosti*. Po Akvinskem lahko »bistvo/bitnost« obravnavamo: kot del oz. na način dela (*per modum partis*); kot ločeno oz. kot nekaj, kar obstaja zunaj posameznih stvari (*res existens extra singularia*); kot celoto oz. na način celote/vsega (*per modum totius*). Bistvo/bitnost *per modum totius* pa lahko obravnavamo ali v njem samem oz. glede na njega samega, samo z ozirom na njegov lasten pojem (*secundum rationem propriam*) ali glede na bit oz. eksistenco, ki jo ima v tem ali onem (*secundum esse quod habet in hoc vel illo*), to je, ali glede na bit, ki jo ima v posameznostih (*secundum esse in singularibus*), ali glede na bit, ki jo ima v duši (*secundum esse in anima*).

Iz te sheme je mogoče razbrati, da Akvinski privzema Avicennovo razdelitev na tri vrste obstoja univerzalij; da tako kot Avicenna razlikuje med različnimi možnimi obravnavami bistva/bitnosti oz. narave neke stvari; in da se v osnovi strinja z njegovo radikalno reinterpretacijo Aristotelove ontologije, ki jo je vzpostavil z znamenitim razlikovanjem med bistvom/bitnostjo (*essentia*) in bitjo (*esse*). V razliki med bistvom/bitnostjo kot celoto in bistvom/bitnostjo kot delom pa lahko zaznamo, kot je opozoril Alain de Libera,⁶ tudi odblesk neke druge distinkcije, ki jo je Akvinski najverjetneje povzel po Albertu Velikem.

⁴ *Ibid.*, 2.

⁵ Filozofski horizont Tomaža Akvinskega se razlikuje seveda tudi od Boetijevega, ki je s prevodom *Uvoda* v latinščino in s svojimi komentarji, med njimi tudi z dvema komentarjema *Uvoda*, vzpostavil konceptualni okvir, v katerem je mislil velik del avtorjev zgodnje in manj zgodnje sholastike.

⁶ Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux*, str. 278–279.

I. PRELIMINARIJE

1. Avicennova delitev univerzalij na univerzalije treh vrst oz. treh stanj, ki jo je latinski zahod spoznal prek prevoda Avicennove *Logike*,⁷ populariziral pa Akvinčev učitelj Albert Veliki, je formulirana kot razlika med univerzalijami pred množtvom (*ante pluralitate*), univerzalijami v množtvu (*in multiplicitate*) ter univerzalijami po množtvu (*post multiplicitem*).⁸ Vendar pa avtor te delitve ni Avicenna. V svoji *Logiki* namreč povzema odgovor, ki so ga na Porfirijeva vprašanja dali njegovi novoplatonistični komentatorji, avtorji tega razlikovanja: Amonij, David in Elij. Po njih je mogoče tri stanja univerzalij primerjati s portretom nekega junaka (denimo Ahila), ki je vgraviran na prstanu, kasneje reproduciran na več kosih voska, in ki ga nazadnje z umom dojame, zapopade človek, ki opazuje te čutnozaznavne reprodukcije, ter odkrije njihovo podobnost in skupno izpeljavo iz edinstvenega modela. Tako univerzalijam pred množtvom (*pro ton pollon*) ustreza portret junaka, vgraviran na prstanu, univerzalijam v množtvu (*en tois pollois*) različni odtisi tega portreta v različnih kosih voska, univerzalijam po množtvu (*epi tois pollois*) pa predstava junaka v duši opazovalca, ki opazuje različne odtise, prepozna njihovo podobnost ter v duhu zasnuje enkratni lik, ki ga reproducirajo – to so mentalne reprezentacije abstrahirane iz množstva čutnozaznavnih podob in so »kasnejše« od tega množstva. Z Avicennovimi besedami je ta delitev opisana takole:

»Običaj je bil, da se je – potem ko je bilo razločenih teh pet <univerzalij: rod, vrsta, razlika, zasebna lastnost, naključna lastnost> – glede tega reklo, da so v enem oziru naravne 'stvari' (*naturalia*), v drugem oziru logične 'stvari' (*logicalia*) in spet v drugem umske 'stvari' (*intellectualia*). Včasih pa se je tudi reklo, da so v enem oziru brez množstva (*absque multiplicitate*) in v drugem z množtvom (*cum multiplicitate*). In navada je bila, da se je o teh stvareh razpravljalo v nadaljevanju skupaj z razpravo o rodu in vrsti, četudi je to skupno <vsem> petim univerzalijam.«⁹

V tej delitvi univerzalij na *naturalia*, *logicalia* in *intellectuallia* oz. delitvi »brez množstva« in »z množtvom«, zlahka prepoznamo novoplatonistično ozadje. Ker so univerzalije »brez množstva« lahko dveh vrst: ločene (božanske) in abstraktne (mentalne), pomeni, da je mogoče vse univerzalije razdeliti na

⁷ Pod naslovom *Logica* se skriva latinski prevod tistega dela logike iz Avicennovega dela *Shifa*, ki je posvečen parafrazi *Isagoge*.

⁸ V 13. stol. so univerzalije delili tudi na univerzalije *ante rem*, *in re* ter *post rem*, pri čemer pomeni *res* neko partikularno stvar.

⁹ Avicenna, *Logica*. Nav. po: A. de Libera, »Introduction«, v: Porphyre, *Isagoge*, str. VIII.

univerzalije »pred množtvom« (*ante multitudinem*), to so *intellectualia*, ker bivajo v božjem umu ali v umu angelov (inteligenc), univerzalije v množtvu (*in multiplicitate*), to so *naturalia*, ker so v naravi, in univerzalije po množtvu (*postquam fuerint in multiplicitate*), to so *logicalia*, ker so v človeškem umu.¹⁰

Tomaž Akvinski povzema to delitev v komentarju *Sentenc.*¹¹

»K prvemu je treba torej reči, da je univerzalno (*universale*) trojno. Univerzalno je, kar je v stvari (*in re*), namreč sama narava, ki je v partikularnih stvareh (*in particularibus*), četudi v njih ni z ozirom na pojem aktualne univerzalnosti (*secundum rationem universalitatis in actu*). Univerzalno je tudi, kar je skozi abstrakcijo (*per abstractionem*) sprejeto od stvari (*a re*), in to je kasnejše od stvari; in na ta način oblike angelov niso univerzalne. Univerzalno pa je tudi glede na stvar (*ad rem*), kar je pred samo stvarjo, kot na primer oblika hiše v duhu graditelja; in na ta način so univerzalne oblike stvari, ki eksistirajo v duhu angela, ne tako, da so operativne, temveč ker so podobne operativnim, tako kot ima kdo na teoretičen način operativno vednost (*speculative scientiam operativam habet*).«

2. Na razlikovanje treh vrst univerzalij se navezuje (in delno z njim prepleta) neka druga Avicennova¹² distinkcija, ki tudi določa Tomažev horizont premisleka: distinkcija med tremi načini obravnavanja narave oz. bistva/bitnosti,¹³ ki jo Akvinski izrecno pripiše Avicenni, in jo povzema na sledeč način:

»Treba je reči, da je po Avicenni v njegovi Metafiziki, obravnava narave (*consideratio naturae*) trojna. Ena je, kolikor se <narava oz. bistvo/bitnost> obravnava glede na bit, ki jo ima v singularnih stvareh (*secundum esse quod habet in singularibus*), kot je narava kamna v tem kamnu in v tistem kamnu. Druga obravnava neke narave pa je glede na njeno inteligibilno bit (*secundum esse suum intelligibile*), kot se obravnava narava kamna, kolikor je v umu. Tretja pa je absolutna obravnava narave (*consideratio naturae absoluta*), kolikor abstrahira od obeh biti; z ozirom na to obravnavo

¹⁰ O tem – in še čem – cf. izjemno informativno študijo A. de Liberaja, »Introduction«, v: Porphyre, *Isagoge*, str. VII–CXLII.

¹¹ *In II Sent.*, dist. III, quaest. 3. art. 2, ad 1.

¹² Cf. »Glossaire de sources«, v: Tomaž Akvinski, Dietrich iz Freiberga, *L'Être et l'essence*, str. 25–26.

¹³ »Narava« in »bistvo/bitnost« sta za Akvinskega sinonima. Cf. *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, I (5): »To <sc. bistvo/bitnost> se z drugim imenom imenuje tudi 'narava', pri čemer je narava razumljena na prvega izmed tistih štirih načinov, ki jih navaja Boetij v knjigi *O dveh narava*; glede na to namreč, da se imenuje narava vse tisto, kar se lahko na kakršenkoli način dojame z razumom, kajti stvar je razumljiva samo po svoji definiciji in bistvu/bitnosti.«

je obravnavana narava kamna ali česarkoli drugega samo glede na tisto, kar po njej sami pripada takšni naravi.«¹⁴

3. Ta dispozitiv treh možnih načinov obravnave bistva/bitnosti – obravnava glede na bit, ki jo ima v posameznih stvareh, se pravi obravnava narave kamna v vsakem posameznem kamnu; obravnava glede na njeno inteligibilno bit, se pravi, tako kot je obravnavana narava kamna, kolikor je v umu, intelektu; absolutna obravnava, se pravi, kolikor je narava abstrahirana od obeh biti, ali drugače, glede na to, kar ji pripada sami po sebi – pa implicira radikalnejšo in temeljnejšo distinkcijo med bistvom/bitnostjo in bitjo, distinkcijo, ki je ravno tako zasluga (ali – za nekatere – zločin) Avicennovega premisleka, ki ga vodi do tega, da pripiše biti zgolj akcidentalno razmerje do bistva/bitnosti. Gre za znamenito in epohalno ločitev med bistvom/bitnostjo in bitjo, katere zadnji oz. prvi razlog je za Avicenna v razlikovanju med enostavnostjo Prvega Vzroka in sestavo stvarstva.¹⁵ Prvi Vzrok, ki je stvarnik vsega stvarstva, se mora po svoji enostavnosti razlikovati od vsega ustvarjenega. Medtem ko je Bog nujna bit (*nesesse esse*), je vse stvarstvo zgolj možna oz. mogoča bit (*possibile esse*). In medtem ko *nesesse esse* nima nobenega vzroka svoje biti, je vsa *possibile esse* glede biti odvisna od nekega vzroka, torej je vse sestavljeno iz možnosti in biti oz. eksistence. Resen premislek kreativne narave Boga, ki je vse ustvaril *ex nihilo*, implicira, da je vsaka kreatura sama po sebi kontingentna, da razloga svoje biti nima v sami sebi, temveč v nujni biti. To pa pomeni, da se bistvo/bitnost v vsem, razen v Bogu, v samem sebi razlikuje od bistva/bitnosti, ki je realizirano, ki *je*. Rečeno drugače, bistvo/bitnost, ki je realizirano, se razlikuje od biti, prek katere se realizira.¹⁶

Eden od nasledkov tega premisleka, ki nas vrača k problematiki absolutne obravnave bistva/bitnosti, je tudi, da je treba razlikovati med bistvom/bitnostjo v samem sebi in realiziranim bistvom/bitnostjo. Razlika med bistvom/bitnostjo in bitjo, po kateri je realizirano, je predpostavka razlikovanja med bistvom/bitnostjo v samem sebi in realiziranim bistvom/bitnostjo, kateremu se lahko »primeri« katerikoli predikat: univerzalnost, partikularnost itd. Z drugimi besedami – razlika med bitjo in bistvom/bitnostjo pomeni tudi, da je bistvo/bitnost v samem sebi indiferentno do svojih lastnih realizacij.

4. Če Akvinski razume prej omenjene momente dispozitiva kot samo-umevne in jih v razpravo vpelje brez vnaprejšnje razdelave, pa je razlika med bistvom/bitnostjo na način dela (*per modum partis*) in bistvom/bitnostjo na

¹⁴ *Quaestiones quodlibetales*, VIII, quaest. 1, art. 1.

¹⁵ Akvinski tematizira razliko med *essentia* in *esse* v 4. poglavju *O bivajočem in bistvu/bitnosti*. O tem cf. M. Vesel, »Komentar k 'De ente et essentia' Tomaža Akvinskega«, str. 192–207.

¹⁶ O tem cf. tudi L. E. Goodman, *Avicenna*, str. 61–83.

način celote (*per modum totius*), ki ravno tako odigra svojo vlogo v Tomaževi obravnavi vprašanja univerzalij,¹⁷ razvita v dokaj dolgem in pretanjenem argumentu 2. poglavja *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, ki pa ga tu ne moremo obnoviti v celoti. Rezultat tega premisleka, ki je povzet v zadnjih odstavkih omenjenega poglavja, je sledeč.

Logični pojem rod implicitno vsebuje v svojem pomenu vse, celoto tega, kar je vrsta. In tako kot označuje celoto rod, jo označujeta tudi razlika in definicija oziroma vrsta, ki je izražena z definicijo; toda vsaka od teh predikabilij na specifičen način. Rod označuje neko obliko, vendar ne določno »to ali ono«. Določno jo namreč izraža razlika, ki jo nedoločno označuje rod. Isto velja tudi za vrsto. Narava vrste je glede na individua te vrste nedoločena, narava rodu pa je nedoločena glede na vrsto. Ker se rod predicira vrsti, implicira v svojem pomenu vse, kar je določno v vrsti, čeprav to označuje nerazločno. Ravno tako pa tudi vrsta, ker se predicira individuu, vsebuje oz. označuje vse, kar je bistveno/bitnostno v individuu, četudi nerazločno. Vendar pa je lahko tudi vrsta (vrsta pomeni toliko kot bistvo/bitnost določene vrste substanc) – tako kot rod (isto pa velja tudi za razliko) – označena na dva načina, kar pomeni, da lahko bistvo/bitnost obravnavamo na dva načina: kot celoto in kot del. V primeru človeka bistvo/bitnost človeka označuje na način celote, kadar je izraženo s konkretnim imenom »človek« (*homo*), in na način dela, kadar je izraženo z abstraktnim imenom »človeškost« (*humanitas*).

Vrsta označuje vse, kar je bistveno/bitnostno v individuu te vrste tedaj, kadar označuje na način celote, to pa je tedaj, ko je bistvo/bitnost (narava, vrsta) označena s konkretnim imenom, npr. človek. V tem primeru bistvo/bitnost označuje kot celoto in vključuje v svoj pomen tudi »označeno materijo« hylemorfične substance. Če pa je bistvo/bitnost izražena z abstraktnim imenom, kot npr. »človeškost«, potem označuje na način dela, kar pomeni, da iz svojega pomena izključuje označeno materijo hylemorfične substance Sokrat:

»'Človeškost' namreč označuje tisto, zaradi česar je človek človek. Označena materija pa ni tisto, zaradi česar je človek človek, in tako nikakor ni vsebovana v tistem, po čemer ima človek to, da je človek. Ker torej človeškost vključuje v svoj koncept samo to, po čemer ima človek to, da je človek, je očitno, da je iz njenega pomena izpuščena oziroma izključena označena materija.«¹⁸

¹⁷ O vzporednicah med *essentia per modum partis* in *essentia per modum totius* ter *forma partis* in *forma totius* pri Albertu Velikem, cf. A. de Libera, *La querelle des universaux*, str. 278–279.

¹⁸ *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, II (18).

Abstraktno ime »človeškost« seveda označuje vrsto kot oblika, vendar pa to ni oblika celote hylemorfične sestave, temveč oblika te sestave, ne brez materije nasploh, temveč zgolj brez individualizirajočega materialnega aspekta, tj. določene materije, materije, ki se lahko pokaže: tega mesa in teh kosti:

»Toda zato, ker nastane, kot je bilo rečeno, označitev vrste nasproti rodu po obliki, označitev individua nasproti vrsti pa po materiji, je nujno, da ime, ki označuje tisto, iz česar je vzeta narava rodu, z izključitvijo določene oblike, ki naredi vrsto, označuje materialni del celote, tako kot je telo materialni del človeka. Ime pa, ki označuje tisto, iz česar je vzeta narava vrste, z izključitvijo označene materije označuje oblikovni del. In zato je »človeškost« označena kot neka oblika in pravimo, da je oblika celote (*forma totius*); ne kot nekaj pridodanega bistvenim delom, namreč obliki in materiji, tako kot se oblika hiše pridoda njenim integralnim delom, temveč je bolj oblika, ki je celota, zaobsegajoča namreč obliko in materijo, vendar z izključitvijo tistih stvari, po katerih je materija narejena <tako>, da se lahko označi.«¹⁹

Tako lahko ponovimo: bistvo/bitnost človeka označujeta ime »človek« in ime »človeškost«:

»'Človek' človeka označuje kot celota (*ut totum*), kolikor namreč ne izvzema označitve materije, temveč jo vsebuje implicitno in nerazločno (*non precipit designationem materie sed implicite continet eam et indistincte*), podobno kot je bilo rečeno, da rod vsebuje razliko; in zato se ime 'človek' izreka o individuih. Toda ime 'človeškost' ga označuje kot del (*ut partem*), kajti v svojem pomenu vsebuje samo to, kar je človek, kolikor je človek, in izvzema vso označenost, zato se ne izreka o individualnih ljudeh.²⁰

Ali kot pravi Akvinski v komentarju prve knjige *Sentenc* Petra Lombardskega:

»In zato narava oz. bistvo/bitnost označuje na dva načina. Kot del – in glede na to se obča/skupna narava razume z izključitvijo česarkoli, kar ne sodi k obči naravi (*natura communis sumitur cum precisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis*): tako namreč pride določena <oz. označena> materija naknadno v sestavo posamezne določene stvari (*sic*

¹⁹ *Ibid.*, II (19).

²⁰ *Ibid.*, II (20).

enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati), kot na primer z imenom »človeškost; in na ta način se ne predicira, niti ni rod niti vrsta, temveč je z njo človek poimenovan (*denominatur*) na formalen način (*formaliter*). Ali pa označuje kot celota glede na to so tiste stvari, ki sodijo k občī/skupni naravi, razumljene brez izključitve (*ea quae ad naturam communem pertinent, sine precisione intelliguntur*); in tako je v občō/skupno naravo potencialno vključena tudi določena <oz. označena> materija (*includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi*); in tako je označena z imenom »človek« in označuje/pomeni tako, kar je. In na oba načina obstaja to ime bistvo/bitnost. Zato včasih pravimo, da je Sokrat bistvo/bitnost, kdaj pa bomo rekli, da bistvo/bitnost Sokrata ni Sokrat.«²¹

Konkretno ime »človek« je torej abstrahirano brez izključitve in tako ne izključuje ničesar, kar je v vsakem posameznem človeku. Označuje človeško bistvo/bitnost *per modum totius*, se pravi, z vidika njegove celotne definicijske formule, kar ontološko pomeni telo, ki ima razumno dušo. Bistvo/bitnost »človek« ne izključuje označitve materije, se pravi označene materije. Zaradi te popolne identitete je lahko predikat vsakega individua človeške vrste, kot npr.: »Sokrat je človek.« V tem primeru pomeni celoto, ki je konkreten Sokrat, z določenimi dimenzijami (označena materija). Abstraktno ime »človeškost« pa je abstrahirano z izključitvijo vsake individualne označitve, ki je pri Akvinskem označena materija. Tako označuje človeško bistvo/bitnost samo *per modum partis*, se pravi, da je bistvo/bitnost razumljeno samo kot »tisto, po čemer je človek človek«, z vidika definicijske formule, ki vsebuje tisto, kar pripada človeku kot človeku. V tem primeru ne more biti predikat posameznega človeka, saj ne moremo reči: »Sokrat je človeškost.«

V povzetku je razlika med bistvom/bitnostjo na način dela in bistvom/bitnostjo na način celote naslednja. Obstajata dve imeni, ki izražata bistvo/bitnost človeka. Konkretno ime »človek«, ki izraža bistvo/bitnost človeka na način celote, in abstraktno ime »človeškost«, ki izraža bistvo/bitnost človeka na način dela. Razlika med tema dvema imenoma je v tem, da ime »človek« v svoj pomen vključuje »označeno materijo človeka«, ime »človeškost« pa jo izključuje. Toda ta ne-izključitev, se pravi vključitev označene materije, je v imenu bistva/bitnosti človeka »človek« prisotna implicitno in nerazločno. Označena materija je za Akvinskega materija, določena z tremi dimenzijami, kar pomeni, da gre tu za posameznega človeka, npr. Sokrata, ki ima tri določene dimenzije, ki so njegova označena materija. Sokrat, ki tako kot Platon sodi v

²¹ *In I Sent.*, dist. 23, quaest. 1, art. 1, resp.

vrsto »človek« (*homo*), katere rod je »živo bitje« (*animal*) in razlika »razumno« (*rationale*), se od Platona razlikuje po tem, da ima določeno oz. označeno materijo, se pravi tri določene dimenzije, ki so drugačne od Platonovih.²²

Medtem ko ime »človeškost« izključuje »označenost« posameznega človeka, in pomeni zgolj in samo bistvo/bitnost človeka, kolikor je človek, ne pa kolikor je človek z določenimi dimenzijami oz. človek, ki ima označeno materijo, ter zato označuje bistvo/bitnost človeka na način dela, konkretno ime »človek« za bistvo/bitnost človeka implicitno in nerazločno vsebuje tudi to s tremi dimenzijami določeno oz. označeno materijo in je ne izključuje. Vendar pa je treba biti pozoren na besedici »implicitno in nerazločno«. Ime »človek« v svoj pojem ne vključuje eksplicitno in razločno te ali one določene oz. označene materije. Ime »človek« v svoj pomen sicer vključuje celovitost posameznega človeka, tudi njegovo določeno oz. označeno materialnost, vendar na nedoločni in implicitni način. To pomeni, da označuje bistvo/bitnost človeka na način celote, se pravi, da v svoj pomen vključuje tudi (nedoločeno) označeno materijo bistva/bitnosti človeka, npr. Sokrata.

II. UNIVERZALIJE

1. Različne obravnave bistva/bitnosti

Akvinski obravnava vprašanje razmerja med »bistvom/bitnostjo« in Porfirijevimi predikabilijami v perspektivi »ustreznosti« (*convenientia*): »kdaj univerzalnost ustreza bistvu/bitnosti« oz. »na kakšen način je <bistvo/bitnost> v razmerju do pojma rodu, vrste in razlike.« Ali rečeno drugače, kateri od različnih možnih načinov obravnavanja bistva/bitnosti je subjekt predikacije rodovnih ali vrstnih izrazov. Ali še drugače, v kateri obravnavi bistva/bitnosti lahko rečemo, da je bistvo/bitnost splošno, obče, univerzalno. Bistvo/bitnost je namreč mogoče obravnavati, kot smo že rekli, na več načinov: kot del oz. na način dela; kot ločeno oz. kot nekaj, kar obstaja zunaj posameznih stvari; kot celoto oz. na način celote. Bistvo/bitnost *per modum totius* pa lahko obravnavamo: po njem samem oz. zgolj glede na njega samega ali glede na bit, ki jo ima v tem (tj. v posameznih stvareh) ali onem (tj. v duši).

Kar zadeva prvo možnost, namreč bistvo/bitnost, kolikor je označeno *per modum partis*, je Akvinski kratek. Predikabilije oz. univerzalije rod, vrsta in

²² Seveda ne gre za to, da bi bile določene oz. označene dimenzije Sokrata ali Platona določene enkrat za vedno, saj se dimenzije človeka v teku življenja spreminjajo. Več o tem M. Vesel, »O počelu individuacije pri Tomažu Akvinskem«.

razlika ne ustrezajo bistvu/bitnost, mišljenemu *per modum partis*, ker se tisto, čemur pripadajo pojmi rodu, vrste in razlike, predicira »temu označenemu posameznemu«, bistvo/bitnost, označeno na način dela, pa se ne predicira posameznim, individualnim substancam. Bistvo/bitnost, ki je izraženo z abstraktnimi imeni, kot sta npr. »človeškost« (*humanitas*) ali »živalskost« oz. »življenjskost« (*animalitas*), se ne predicira posameznim substancam, ker ne označuje celote. Sokrat tako ni niti »človeškost« niti »živalskost«. Abstraktna imena, ki označujejo na način dela, niso identična z bistvom/bitnostjo, niso bistvo/bitnost, temveč so počela, principi bistva/bitnosti: »razumnost« (*rationalitas*) ni razlika, temveč počelo razlike, »človeškost« ni vrsta, temveč počelo vrste in »živalskost« ni rod, temveč počelo rodu.

Druga možnost, ki jo obravnava Akvinski, je bistvo/bitnost, kot naj bi ga zagovarjali »platoniki«: bistvo/bitnost je nekaj, kar eksistira ločeno od posemeznosti oz. neka »stvar, ki eksistira izven posameznih stvari«. Z bistvom/bitnostjo, ki biva »zunaj posameznih stvari«, je seveda mišljena platonistična Oblika oz. Ideja, pri čemer je takšno Tomaževo branje Platona posredovano predvsem z Avicennovo interpretacijo, ki Platonu pripiše tezo, po kateri so oblike (*formae*) ločene od individuov.²³ Ločeno in idealizirano bistvo/bitnost bi bilo načeloma seveda lahko subjekt predikacije univerzalij (rodu, vrste in razlike), vendar pa v Tomževi perspektivi ni mogoče zagovarjati njegovega obstoja. Akvinski iz takšnega branja Platona in platonizma – oblike posameznih stvari so ločene od njih in obstajajo kot Oblike – namreč potegne sklep, da »ločenih oblik« (rodovi, vrste, razlike) ni mogoče predicirati individualnim substancam in da preko takšnih Oblik ni mogoče spoznati posameznih substanc.

Če je bistvo/bitnost Sokrata namreč ločeno od Sokrata in biva zunaj njega, potem se Sokratu njegova bistvena/bitnostna določila (rod, vrsta, razlika) ne morejo predicirati, prediciramo jih lahko samo bistvu/bitnosti, ki pa je od njega ločeno. Skratka, če bi predikabilije rodu, vrste in razlike »ustrezale« ločenemu bistvu/bitnosti, se pravi, če bi jih lahko predicirali ločenemu bistvu/bitnosti, bistvu/bitnosti *ante multiplicitate*, bi sledilo, da se npr. rodovno določilo »živo bitje« ali vrstno določilo »človek« ne more predicirati posameznemu individuu, npr. Sokratu, ampak zgolj njegovemu, od njega ločenemu, bistvu/bitnosti. Na drugi strani pa bi tudi spoznanje ločenega bistva/bitnosti ne prispevalo k spoznanju posameznih stvari, saj pridemo do spoznanja, do razumevanja posamezne stvari ravno prek njenega bistva/bitnosti. Če je »stvar umljiva samo po svoji definiciji in bistvu/bitnosti«, kot pravi Akvinski

²³ Cf. *Liber de philosophia prima* ..., VII, 2: »Plato vero inclinabat se ad hoc ut formae sint separatae.«

v 3. odstavku 1. poglavja *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, potem od posamezne stvari (npr. Sokrata) ločeno bistvo/bitnost, ne pripomore k spoznanju tega, da je Sokrat po svojem bistvu/bitnosti človek.

Preostaja torej še tretja možnost: bistvo/bitnost na način celote. Bistvu/bitnosti ustrazata pojma rodu in vrste torej samo, kolikor bistvo/bitnost označuje *per modum totius*, s konkretnimi imeni kot sta denimo »človek« (*homo*) ali »živo bitje« (*animal*), ker tako implicitno in nedoločno vsebuje tisto, kar je v individuih. Tomažev prvi, preliminarni odgovor glede problema univerzalij je torej, da je bistvo/bitnost univerzalno (kar pomeni, da se mu predicirata univerzalni predikabiliji rodu in vrste), kadar označuje oz. pomeni na način celote. Vendar pa s tem seveda odgovor še ni popoln. Bistvo/bitnost, razumljeno *per modum totius*, lahko namreč obravnavamo na dva načina. Najprej po njegovem svojstvenem *ratii*, tako, kot je v samem sebi, in, drugič, glede na bit, ki jo ima »v tem ali onem«, kar pa zopet pomeni ali kolikor je v tej ali oni individualni substanci ali kolikor je v duši. Četudi vemo, da je bistvo/bitnost lahko univerzalno le *per modum totius*, je še vedno odprto, v katerem od možnih načinov njegove obravnave je tako.

Obravnava bistva/bitnosti *secundum rationem propriam* je absolutni premislek o bistvu/bitnosti (*absoluta consideratio*). In kot tako bistvo/bitnost izključuje vse določitve, ki ne sodijo k njemu, kolikor je bistvo/bitnost: »Na ta način je o njem resnično samo to, kar mu pripada kot takemu; zato bo vse, karkoli drugega se mu bo pripisalo, napačno pripisovanje (*attributio*).«²⁴ Bistvu/bitnosti »človek« pripadata tako samo specifična, vrstna razlika »razumno« in rodovno določilo »živo bitje«, torej samo tisto, kar sodi v definicijo človeka. Vse ostale določitve pa so, ko obravnavamo bistvo/bitnost na ta način, napačne določitve, napačna pripisovanja. Tako je to, da je človek bel ali črn, glede na človeka kot človeka, glede na *ratio* človek, zunaj pojma tako razumljenega bistva/bitnosti: »Na primer človeku, kolikor je človek, pripada 'razumno' in 'živo bitje' ter druge stvari, ki sodijo v njegovo definicijo; 'belo' ali 'črno' ali karkoli podobnega, kar ni v pojmu človeškost, pa ne pripada človeku, kolikor je človek (*quod non est de ratione humanitatis, non conuenit homini in eo quod homo*).«²⁵ Ker je bistvo/bitnost lahko v različnih subjektih (nosilcih, podlagah), se pravi v posameznih stvareh ali v duši, v posameznih stvareh pa je lahko v tej ali oni stvari, je treba kot bistvo/bitnost v njem samem upoštevati samo tisto, kar se lahko kot bistvo/bitnosti pripiše vsem subjektom, ki imajo to bistvo/bitnost, odmisлити pa vse individualne razlike, ki nastopajo v teh subjektih. Nič, kar nastopa v teh različnih subjektih in kar ne more biti pripisano

²⁴ *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, III (22).

²⁵ *Ibid.*

vsem subjektom, ne more biti bistvo/bitnost razumljeno *secundum rationem propriam*. Vse, kar nastopa v posameznih subjektih z določenim bistvom/bitnostjo in se lahko predicira vsem subjektom, ki imajo to bistvo/bitnost, je bistvo/bitnost *secundum rationem propriam*. Bistvo/bitnost *secundum rationem propriam*, bistvo/bitnost »obravnavano absolutno«, je bistvo/bitnost, ki se predicira vsem individuom.

Isto pravilo glede atribucije, ki velja za atributa »bel« ali »črn« v primeru bistva/bitnosti »človek«, velja na splošno za vse attribute bistva/bitnosti, ki ne sodijo v njegov svojstven, lasten pojem, med njimi tudi za atributa »eden« in »mnog«. Niti prvi niti drugi ne ustreza bistvu/bitnosti glede na njegovo »absolutno obravnavo«. Narava (oz. bistvo/bitnost) razumljena na ta način, obravnavana sama po sebi, ne more biti niti »ena« niti jih ne more biti »več«. Ti dve določitvi sta zunaj pojma človeškosti, lahko pa se temu pojmu »primerita«, sta lahko njegovi akcidentalni lastnosti: »Če bi se vprašalo, ali se lahko narava, obravnavana na ta način, imenuje ena ali več kot ena, se ne bi smelo dopustiti nobeno od tega, kajti oboje je zunaj koncepta človeškosti, poleg tega pa se ji lahko primeri oboje (*extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere*).«²⁶

Zakaj bistvo/bitnost, obravnavano absolutno, ne more biti eno ali mnogo? Če bi k pojmu bistva/bitnosti *secundum rationem propriam* oz. v njegovi »absolutni obravnavi«, npr. k pojmu bistva/bitnosti »človek« sodilo določilo množstva, potem bistvo/bitnost »človek« ne bi moglo nikoli biti samo eno, že vsakdanje izkustvo pa nam dokazuje nasprotno, saj je bistvo/bitnost »človek« »poedinjeno«, eno v Sokratu. Drugače velja za »enost« (*unitas*). Če bi k pojmu bistva/bitnosti »človek« sodila enost, potem bi imela Platon in Sokrat eno in isto bistvo/bitnost, eno naravo, kar pomeni, da se bistvo/bitnost ne bi moglo pomnožiti v več posameznih ljudeh. Ali, rečeno drugače, če bi enost in množstvo sodila k bistvu/bitnosti sami po sebi, potem bi prišlo do protislovja, saj bi v primeru, da bi bistvu/bitnosti samem po sebi pripisali »enost«, da je eno, bistvu/bitnosti ne mogli pripisati množstva in obratno. Vidimo pa, da je bistvo/bitnost »človek« eno v Sokratu, in da jih je več, saj je to bistvo/bitnost tudi v Platonu.

Vse te in druge lastnosti, se torej bistvu/bitnosti primerijo »glede na bit, ki jo ima v tem ali onem«, se pravi, glede na njegov obstoj v posameznih, singularnih oz. individualnih stvareh ali glede na njegov obstoj, ki ga ima v človeški duši. Bistvo/bitnost, mišljeno na ta način, sprejema akcidentalne določitve, ki jih v prvem primeru izključuje, zaradi tistega, v čemer je: »In tako se o njej sami <namreč naravi oz. bistvu/bitnosti> nekaj izreka akcidentalno,

²⁶ *Ibid.*

zaradi tistega, v čemer je; tako kot pravimo, da je človek bel, ker je Sokrat bel, čeprav to, <da je bel>, ne pripada človeku, kolikor je človek.«²⁷ Tako človek ni bel po svojem bistvu/bitnosti, ne kolikor je človek, temveč zaradi tega, ker je bel Sokrat, v katerem je bistvo/bitnost človeka. Akcidence spremljajo bistvo/bitnost (naravo), ki ima bit v tej ali oni stvari, v obeh primerih obstoja tega bista/bitnosti, toda noben od teh dveh načinov biti bista/bitnosti »v tem ali onem« ne pripada bistvu/bitnosti, kolikor je razumljeno absolutno.

Bistvo/bitnost v posameznih, singularnih stvareh ima torej »mnogotero bit« (*multiplex esse*), glede na različnost posameznih stvari. Vendar pa to »mnoštvo biti«, kot smo že rekli, ne sodi k bistvu/bitnosti razumljenem absolutno. Če bi namreč bistvo/bitnost (narava) človeka, kolikor je človek, imelo bit v tej posamezni, singularni stvari, v tem in ne onem posameznem človeku, potem ne bi bilo nikoli izven te posamezne stvari, izven tega posameznega človeka. Če bi bilo bistvo/bitnost »človek« omejeno na Sokrata, potem ga ne bi bilo moč najti nikjer drugje. Na drugi strani pa ne bi, če bi k bistvu/bitnosti (naravi) človeka, kolikor je človek, sodilo, da ni v tem posameznem človeku, nikoli moglo biti v tem posameznem človeku. Če pa bistvo/bitnost ne bi bilo v posamezniku, npr. v Sokratu, potem Sokrat ne bi imel bista/bitnosti, kar je seveda nesmiselno.

Bistvo/bitnost, razumljeno absolutno, mora torej biti abstrahirano od sleherne biti, ki jo lahko ima, vendar na neizključujoč način, se pravi tako, da *ne* izključuje nobene od teh možnih biti. Bit v »tem ali onem« oz. eksistenca bista/bitnosti v tej ali oni posamezni stvari ali v duši, je implicirana v pojmu absolutnega bista/bitnosti, vendar nerazločno. Bistvo/bitnost *per modum totius* je lahko v tej ali oni posamezni stvari, v tem ali onem posamezniku, ali v duši, toda ne, kolikor je mišljeno absolutno, ne *secundum rationem propriam*.

2. Univerzalnost je akcidenca bista/bitnosti v razumu

Kaj vse to pomeni za problematiko univerzalij? Kdaj lahko, na podlagi do sedaj rečenega, torej rečemo, da univerzalnost (*ratio universalis*) ustreza bistvu/bitnosti *per modum totius*?

Očitno univerzalnosti ne moremo pripisati bistvu/bitnosti *secundum rationem propriam*, saj sodi k njemu samo tisto, kar sodi v njegovo definicijo, vse drugo pa »se mu primeri« glede na bit, ki jo ima »v tem ali onem«, se pravi glede na to ali je v posameznih, singularnih stvareh (mnoštvo, enost, črno, belo, itd.) ali v duši. Univerzalnost je namreč definirana z enostjo (*unitas*) in

²⁷ *Ibid.*

občostjo/skupnostjo (*communitas*), nobeden od teh dveh pojmov pa ne sodi k človeškemu bistvu/bitnosti, kolikor je razumljeno absolutno. Če bi bilo bistvo/bitnost eno, bi ne moglo biti multiplicirano v mnogih posameznih stvareh, kar pa je očitno, saj je bistvo/bitnost »človek« distribuirano v mnogih posameznih ljudeh (Sokrat, Platon, Aristotel itd.). Na drugi strani pa bistvo/bitnost *secundum rationem propriam* ne more biti niti obče/skupno. Če bi v pojem »človek« sodila občost, potem bi bila v vsem, v čemer bi se nahajala »človeškost«, tudi občost. To pa seveda ne drži, kajti v individualnem človeku Sokratu, kljub temu, da je njegovo bistvo/bitnost »človek« (ali »človeškost«), ne obstaja nobena občost/skupnost, temveč je v njem vse individualizirano.

Tako je tudi glede univerzalnosti edini možen sklep, da se bistvu/bitnosti *per modum totius* »primeri«, kolikor je v »tem ali onem«. V posameznih stvareh ali v duši?

Kar zadeva individualne stvari, velja obraten sklep od sklepa glede bistva/bitnosti v absolutni obravnavi. V individualnih substancah pomnoženo bistvo/bitnost (oz. narava) je v njih sicer eno (Sokrat ima eno bistvo/bitnost), vendar ne kot tako eno, ki bi ustrezalo vsem individuom iste vrste: »Ravno tako tudi ne moremo reči, da pojem rodu ali vrste ustreza človeški naravi po njeni biti, ki jo ima v individuih, kajti v individuih človeška narava ni z ozirom na enost, tako da bi bila kaj enega, ustrežajočega vsem, kar zahteva univerzalni pojem (*secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit*).«²⁸ Če naj rečemo, da je pojem »človek« univerzalen, potem mora obstajati kot nekaj enega, kot neko eno, ki ustreza vsem individuom vrste človek, tj. vsem ljudem. Teh kriterijev pa bistvo/bitnost, ki je v posameznih, individualnih stvareh, ne izpolnjuje.

Univerzalnost ustreza lahko torej samo bistvu/bitnosti, kolikor je to v duši ali, bolje, v umu. Samo v umu je bistvo/bitnost *unum quid omnibus conveniens*, se pravi nekaj enega, kar ustreza vsem posameznim, individualnim stvarim, ki imajo to bistvo/bitnost. Akvinčeva teza glede univerzalij je torej, rečeno zelo na kratko, naslednja: univerzalije (rodovi, vrste, razlike) obstajajo samo v umu:

»Ta človeška narava ima bit v umu abstrahirano od vseh individualizirajočih dejavnikov (*esse abstractum ab omnibus individuantibus*) in ima zato enolično razmerje do vseh individuov, ki so zunaj duše, kolikor je na enak način podobnost (*similitudo*) vseh in vodi do spoznanja vseh, kolikor so ljudje. In zato um, ker ima <človeška narava> takšno razmerje do vseh individuov, iznajde pojem vrste (*adinvenit rationem speciei*) in ji

²⁸ *Ibid.*, III (24).

ga pripiše; zato pravi Komentator na začetku knjige *O duši*, da je 'um tisti, ki naredi univerzalnost v stvareh'; to pravi tudi Avicenna v svoji *Metafiziki*.²⁹

Podobno oz., kot bomo videli v nadaljevanju, identično stališče glede univerzalnosti bistva/bitnosti v razumu, zagovarja Akvinski tudi v svojem komentarju *Sentenc* Petra Lombardskega, ki je nastal v istem obdobju kot *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, le da je tu formulacija nekoliko drugačna. Akvinski pravi, da obstajajo med stvarmi, ki jih označujemo z imeni, take, ki imajo celotno bit zunaj duše, kot sta npr. človek in kamen, druge, ki nimajo ničesar zunaj duše, kot so npr. sanje in zamišljanje (*imaginatio*) himere, in tretje, ki imajo temelj v stvareh zunaj duše, »dopolnilo njihovega pojma (*complementum rationis eorum*)«, ki zadeva formalni, oblikovni vidik (*quantum ad id quod est formale*), pa se zgodi z dejavnostjo duše (*per operationem animae*). Tak je primer univerzalnosti (*ut patet in universalibus*):

»Človeškost (*humanitas*) je namreč nekaj v stvari (*in re*), vendar pa tam nima univerzalnega pojma (*rationem universalis*), kajti zunaj duše ni kake človeškosti, ki bi bila skupna mnogim <posameznikom>. Vendar pa ji je, kolikor je sprejeta v um, z dejavnostjo uma pridodana intenca (*intentio*), z ozirom na katero se imenuje vrsta (*species*).«³⁰

V primerjavi z odlomkom iz *O bivajočem in bistvu/bitnosti* je v odlomku iz komentarja *Sentenc* izrecno omenjeno, da človeška narava (oz. bistvo/bitnost) biva tudi v posameznih stvareh, vendar ne kot univerzalna, da ji dejavnost uma doda intenco (*intentio*), in da se lahko človeška narava šele kot intenca imenuje vrsta.

Ta dva, dokaj špartansko formulirana odgovora na »vprašanje univerzalij« sicer izražata bistvene točke Akvinčeve teorije univerzalij, vendar pa sta obenem, zaradi novih konceptov, s katerimi operirata, dokaj nejasna. Iz dosedanjega besedila *O bivajočem in bistvu/bitnosti* in iz odlomka komentarja *Sentenc* namreč ni jasno, kako pride do tega, da ima »človeška narava bit v razumu, abstrahirano od vseh individualizirajočih stanj« oz. kako poteka proces abstrakcije od bistva/bitnosti, ki je v posameznem človeku, do bistva/bitnosti v spoznavajočem razumu; zakaj in kdaj um »iznajde« (*adinvenit*) pojem vrste in ga pripiše človeški naravi (bistvu/bitnosti); kaj je intenca in kako pride do tega, da je človeškemu bistvu/bitnosti v umu »pridodana intenca (*intentio*)«, ki iz nje šele naredi vrsto itd.

²⁹ *Ibid.*, III (25).

³⁰ *In I Sent.*, dist. 19, quaest. 5, art. 1, resp.

Na ta vprašanja je mogoče natančneje odgovoriti, če se ozremo po drugih besedilih, v katerih Akvinski obravnava isto problematiko, predvsem po tistih vprašanih prve knjige *Summae theologiae*, v katerih natančneje pojasnjuje človeški spoznavni postopek pri spoznavanju hylemorfičnih substanc. Začetni korak v spoznavnem postopku je po Akvinskem čutno zaznavanje, vendar pa se bomo tu osredotočili na postopke in procese, do katerih pride na ravni uma, kjer so skriti odgovori na gornja vprašanja.

Po Akvinskem um iz »fantazem«³¹ (*phantasmata*, ki jih človek pridobi prek čutil) abstrahira tisto, kar je za določeno stvar bistveno/bitnostno. To pomeni, da mora iz individualne materije, ki je še vedno prisotna v *phantasmata*, abstrahirati obliko posamezne stvari. Tako pride prek abstrakcije do oblike posamezne substance, ki je bistvo/bitnost posamezne stvari, in jo v tem procesu naredi za *species intelligibilis*:

»Tiste <lastnosti>, ki sodijo k pojmu vrste (*species*) katerekoli materialne stvari, denimo kamna ali človeka ali konja, lahko obravnavamo brez individualizirajočih počel, ki ne sodijo k pojmu vrste. In to pomeni abstrahirati univerzalno od partikularnega (*abstrahere universale a particulari*) oziroma inteligibilno vrsto od fantazem (*vel speciem intelligibilem a phantasmatibus*); obravnavati namreč naravo vrste (*naturam speciei*) brez obravnave individuizirajočih počel, ki so predstavljena prek fantazem.«³²

Materija, ki je v tem procesu odmišljena, pa ni materija nasploh (ta materija sodi v bistvo/bitnost), temveč individualna materija: to meso in te kosti. Razum misli vrsto naravne stvari brez individualne čutne materije, ne pa brez obče čutne materije.³³

Postopek abstrakcije je tu opisan nekoliko podrobneje, zopet pa so vpeljani novi koncepti. Um od materialne stvari odmisli vse, kar ne sodi k pojmu *species* te materialne stvari, torej vsa individualizirajoča počela. Ta postopek je abstrakcija univerzalnega iz partikularnega oziroma abstrakcija inteligibilne *species* iz *phantasmata* oziroma obravnava narave (bistva/bitnosti) *species* brez individualizirajočih počel, ki so prisotna še v fantazmah. Imamo torej tri izraze, ki opisujejo isti postopek na različne načine: abstrahirati univerzalno iz partikularnega je enako abstrahirati inteligibilno *species* iz fantazem, kar je zopet enako obravnavati naravo vrste brez individualizirajočih počel.

³¹ *Phantasmata* niso čutno zaznavne slikovne reprezentacije (podobe), kot se večkrat prevaja, teveč zgolj formalne podobnosti oz. reprezentacije.

³² *Summa theologiae*, I, quaest. 85, art. 1, ad 1.

³³ Cf. *ibid.*, ad 2: »Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi.«

Ključen koncept v tem postopku je torej *species*. Toda kaj je ta *species*?

Species lahko pomeni najmanj štiri stvari: Obliko v platonističnem smislu (Idejo) ali specifično obliko stvari ali logični pojem oz. predikabilijo »vrsta« ali inteligibilno obliko (*forma*). Za spoznavni postopek, kolikor nas tu zanima, je odločilna *species intelligibilis*, ki pa je v človeški um pridobljena na temelju dveh predhodnih *species*: *species in medio* (*species* v zraku ali drugem mediju med predmetom spoznavanja in spoznavajočim) ter *species sensibilis* (*species* v čutnozaznavnih organih).³⁴ *Species intelligibilis*, ki je pridobljena z abstrakcijo od individualnih materialnih lastnosti, Akvinski definira kot podobnost (*similitudo*) bistva/bitnosti: »Zato je inteligibilna *species* podobnost bistva/bitnosti stvari, in je na neki način kajstvo in narava stvari po inteligibilni biti (*secundum esse intelligibile*), ne pa po naravni biti (*secundum esse naturale*), kolikor je v stvareh.«³⁵ *Species intelligibilis* je torej »na neki način« oz. zgolj podobnost bistva/bitnosti stvari, saj bistvo/bitnost ni na enak način v razumu, kot je v stvari sami. V stvari sami je bistvo/bitnost na naraven način, z določeno materijo, ki jo strukturira, v razumu pa je na inteligibilen način, se pravi brez materije, in obstaja zgolj kot kognitivna vsebina, ne da bi strukturiralo razum.

Rečeno nekoliko drugače:

»Ko rečemo 'abstraktno univerzalno' (*universale abstractum*) mislimo dve stvari: namreč samo naravo stvari (*natura rei*) in abstrakcijo oziroma univerzalnost (*abstractio seu universalitas*). Ta narava, kateri se primeri, da je mišljena ali abstrahirana oz. intenca univerzalnosti (*intentio universalitatis*), obstaja samo v posameznih stvareh; da je mišljena in abstrahirana oz. intenca univerzalnosti, pa je v umu. <...>³⁶ Podobno je človeškost, ki je mišljena, samo v tem ali onem človeku; toda to, da je človeškost dojeta brez individualirajočih stanj (*sine individualibus conditionibus*), kar pomeni, da je abstrahirana, iz česar sledi intenca univerzalnosti, se primeri človeškosti, glede na to, da je zaznana od uma, v tistem aspektu, v katerem je podobnost narave vrste in ne individualirajočih počel.«³⁷

»Inteligibilna *species*«, ki je sredstvo, s katerim um misli,³⁸ je torej formal-

³⁴ Tako kot večina sodobnih zgodovinarjev srednjeveške filozofije puščam *species*, kadar je govora o *species* v četrtem pomenu, neprevedeno. Več o tej izjemno pomembni problematiki cf. npr. K. H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*; D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*.

³⁵ *Quaestiones quodlibetales*, VIII, quaest. 2. art. 2, resp.

³⁶ *ST.*, I, quaest. 85, art. 2, ad. 2.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cf. *Ibid.*, resp.: »Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus.«

na podobnost mišljene stvari. K tej *species intelligibilis* pa se um lahko obrne na dva načina.

V spoznavnem postopku um najprej misli stvar, katere podobnost je inteligibilna *species*, in na ta način seže z njeno pomočjo – ki je podobnost (*similitudo*) mišljene stvari (*rei intellectae*) in kot podobnost »na neki način kajstvo in narava« – , do posamezne stvari, denimo do posameznega človeka. V tem primeru se um do *species*, ki jo ima pri sebi, torej obrne z oziroma na to, »da je podobnost stvari (*similitudo rei*).« »In tako se obravnava uma ne ustavi v *species*, temveč prek *species* pride v stvar, katere podobnost je; tako kot oko prek *species*, ki je v zenici, vidi kamen; in podobno velja za podobo kamna, ki jo je mogoče obravnavati glede na to, da je neka podobnost stvari.«³⁹

Ker pa um reflektira tudi samega sebe, postane predmet mišljenja tudi sam postopek mišljenja, pa tudi inteligibilna *species*, s katero misli.⁴⁰ V tem primeru um obravnava *species* kot »neko bivajoče v umu (*ens quoddam in intellectu*), in tako spozna o njej, kar je inteligibilno ali univerzalno (*intelligibile vel universale*) ali kaj takšnega.«⁴¹ To pa pomeni, da je, kljub temu, da je že sama inteligibilna *species* zaradi abstrakcije od materialnih dejavnikov, ki so prisotni še na stopnji *phantasmata*, univerzalna, intenca univerzalnosti pripisana *species* šele na podlagi avtorefleksije uma in primerjave te abstraktne *species* z predmeti zunaj uma. *Intentio universalitatis* je posledica tega, da um uvidi, da je eno abstraktno naravo, *species intelligibilis*, mogoče aplicirati na mnogo individuov. In s tem, ko spozna to, pripiše inteligibilni *species* logično intenco univerzalnosti.

Intenca univerzalnosti je torej logična intenca, se pravi intenca, ki ima svoj temelj v stvarnosti zgolj posredno, preko prve intence.⁴² Njen neposredni temelj je neposredna intenca, to je mišljena narava (*species intelligibilis, natura intellecta, forma intellecta* ipd.), njen posredni temelj pa je ista narava, vendar ne kot mišljena, temveč kot obstoječa v posameznih stvareh. Ločiti je torej treba med inteligibilno *species* in vrsto kot logičnim pojmom oz. logično intenco. To je mogoče ilustrirati s primerom logične intence rod:

»Včasih pa to, kar označuje ime, ni podobnost stvari, ki eksistira zunaj duše, temveč je nekaj, kar sledi iz načina mišljenja stvari, ki je zunaj duše:

³⁹ *In II Sent.*, dist. 12, quaest. 1, art. 3, ad 5.

⁴⁰ *Cf. ST*, I, quaest. 85, art. 2, resp.: »Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo est res cuius species intelligibilis est similitudo.«

⁴¹ *In II Sent.*, dist. 12, quaest. 1, art. 3, ad 5.

⁴² O intencah in o razliki med prvimi ter drugimi intencami *cf.* M. Vesel, »Komentar k 'De ente et essentia' Tomaža Akvinskega«, str. 163–168.

in takšne so intence, ki jih iznajde naš um (*intentiones quas intellectus noster adinvenit*); tako kot tisto, kar je označeno s tem imenom 'rod', ni podobnost kake stvari, ki eksistira zunaj duše; temveč um pripiše (*attribuit*) <živemu bitju>, zato ker misli živo bitje kot v več vrstah (*ut in pluribus speciebus*), intenco rodu; in takšna intenca ima, kljub temu da njen neposredni temelj ni v stvari, ampak v umu, oddaljen temelj v sami stvari.«⁴³

Intenca rodu sledi »načinu mišljenja«, vendar pa sama ni ustvarjena z neposrednim aktom s katerim je razumljena, saj se drugače ne bi razlikovala od prve intence. Prva intenca nastane z abstraktnim dojemanjem oz. z abstrakcijo. Za drugo intenco, intenco univerzalnosti, pa je potrebno še nekaj več: zanjo ne zadošča zgolj abstraktnost. Mišljena narava (*natura intellecta*) je v umu brez materialnih stanj, vendar pa to še ne razkrije, da je *ut in pluribus*. Za to je potrebna primerjava abstraktne narave z mnogimi stvarmi, v katerih jo je mogoče najti. Univerzalnost nastopi šele tedaj, ko je abstraktna narava primerjana z mnogimi stvarmi in ko je ugotovljeno, da se formalno ujema z mnogimi stvarmi, da je oblika mnogih stvari. Oblika, ki je sprejeta v umu, je univerzalna zaradi primerjave s stvarmi, katerih podobnost je.⁴⁴

V prej navedenem odstavku iz 3. poglavja *O bivajočem in bistvu/bitnosti* so implicitno prisotni vsi ti momemti. Bistvo/bitnost (narava, oblika, inteligibilna *species*) je dojeta z razumom in zato *de facto* pod pogoji, ki so mu naloženi s tem, da je v razumu. Razum, ki dojema samu univerzalno, s tem ko abstrahira obliko od materije, to osvobodi vsake individualnosti. Človeško bistvo/bitnost (oz. človeška narava), ki se nahaja v človeškem razumu, je abstrahirano od vseh individualizirajočih stanj, ki ga spremljajo, kolikor se nahaja v vsakem posameznem individuu človeške vrste. To pomeni, da za Akvinskega narava posameznih stvari obstaja v njih, vendar združena z individualizirajočo materijo. Ker je človeška narava v umu abstraktna, je brez materialnih lastnosti, ki se je držijo tudi še na ravni *phantasmata*. In ker je podobnost vseh individualnih ljudi na enak način (*equaliter*), ima uniformno razmerje do njih, kolikor so ljudje, se pravi z ozirom na njihovo formalno naravo. Zato jih je mogoče na podlagi te skupne narave tudi vse spoznati.

Ker ima mišljena narava (*natura intellecta*) uniformno razmerje »do vseh individuov, razum iznajde pojem vrste (*adinvenit ratio speciei*) in ji ga pripiše«.

⁴³ *In I Sent.*, dist.2, quaest. 1, art. 3, resp.

⁴⁴ *Cf. In II Sent.*, dist. 3, quaest. 1, art. 2, ad 3. »Forma quae est recepta in intellectu potest dupliciter considerari: vel per comparisonem ad rem cuius est similitudo et sic habet universalitatem; non enim est similitudo hominis secundum condiciones individuantes, sed secundum naturam communem: vel per comparisonem ad intellectum in quo habet esse, et sic est quid individuatum quemadmodum intellectus.«

Univerzalnost oblike torej ni posledica tega, da »ima bit« v razumu, da je v razumu, temveč posledica tega, da se nanaša na stvari kot podobnost (*similitudo*) stvari, na isti način kot en telesni kip predstavlja mnogo ljudi. Univerzalnost »mišljene oblike« (*forma intellecta*) je posledica dejstva, da je ena podobnost stvari, da reprezentira mnogo individualnih primerkov, tako kot je en kip človeka obči reprezentant mnogih ljudi. »Mišljena oblika« je obča oz. ima pojem občosti/skupnosti (*ratio communitatis*) glede na to, da je obči reprezentant mnogih ljudi:

»Kajti tista oblika <tj. mišljena oblika> nima univerzalnosti z ozirom na to bit, ki jo ima v razumu, temveč z ozirom na to, da se nanaša na stvari kot podobnost stvari (*non est uniuersalitas illius forme secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum*); tako kot tudi drži, da če bi en telesni kip predstavljal mnogo ljudi, bi ta podoba ali vrsta kipa imela posamezno in svojstveno bit glede na to, da bi bila v tej materiji, vendar pa bi imela pojem občosti (*rationem communitatis*) z ozirom na to, da bi bila obči reprezentant mnogih (*commune representantium plurium*).«⁴⁵

To pa pomeni, da je intenca univerzalnosti (kar je enako logična intenca »vrsta« ali logična intenca »rod« itd.) dosežena šele na podlagi refleksije dejstva, da ima mišljena narava (*natura intellecta*) (ali inteligibilna *species* ali oblika ipd.) človeka, ki je intenca prve stopnje, razmerje z individualnimi ljudmi zunaj duše, in da je to razmerje do vseh ljudi uniformno, da je do vseh v enakem razmerju.

Sklepa o univerzalnosti bistva/bitnosti v razumu ne more ovreči niti na videz paradokсно dejstvo, da je to bistvo/bitnost v razumu na neki način partikularno. *Ratio speciei*, kolikor ima bit v razumu, lahko namreč mislimo, kot je bilo mimogrede že omenjeno, v dveh perspektivah: kolikor se nanaša na spoznano stvar ali glede na bit, ki jo ima v razumu. Če bistvo/bitnost obravnavamo v prvi perspektivi, v perspektivi njegove eksistence v določenem, posameznem umu, ki ga misli, je to bistvo/bitnost seveda partikularno, je neka *species intellecta particularis*, saj je determinacija, akt nekega partikularnega uma, ki misli in spoznava: »In čeprav ima ta mišljena narava (*natura intellecta*) univerzalni pojem (*rationem uniuersalis*), ker je ena podobnost vseh (*una similitudo omnium*), če jo primerjamo s stvarmi, ki so zunaj duše, pa je kljub temu, kolikor ima bit v tem ali onem umu, partikularna mišljena *species* (*quedam species intellecta particularis*).«⁴⁶

⁴⁵ *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, III (25).

⁴⁶ *Ibid.*

Species intelligibilis je torej mogoče obravnavati z dveh vidikov. Kolikor je podobnost mišljene stvari, kolikor vodi do njenega spoznanja, ji je mogoče pripisati univerzalnost, kolikor pa je v umu, kolikor biva v tem posameznem umu, je partikularna oz. singularna – ena.⁴⁷ Univerzalno bistvo/bitnost (bistvo/bitnost, ki mu je pripisana intenca univerzalnosti) je univerzalno torej samo z ozirom na njegov način mišljenja (*modus intelligendi*), ne pa tudi z ozirom na njegov način eksistiranja (*modus existendi*).⁴⁸ Tako je videz paradoksnosti trditve, da je bistvo/bitnost hkrati univerzalno in partikularno, razblinjen, če upoštevamo, da je pojem bistva/bitnosti univerzalen, kolikor to pomeni, da se predicira več individualnim substancam, in da je pojem bistva/bitnosti partikularen, kolikor je en pojem.

»Tako je torej očitno, v kakšnem razmerju je bistvo/bitnost oziroma narava do pojma vrste. Kajti pojem vrste ne sodi k tistemu, kar <bistvu/bitnosti> ustreza po njegovi absolutni obravnavi, niti k akcidenkam, ki ga spremljajo glede na bit, ki jo ima zunaj duše, kot, denimo, belina ali črnina, temveč sodi k akcidenkam, ki ga spremljajo glede na bit, ki jo ima v razumu. In na ta način mu pripada tudi pojem rodu ali razlike.«⁴⁹

Literatura

- Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ur. S. van Riet, Brill, Louvain 1980.
- Ebbesen, S., »Ancient Scholastic Logic as the Source of Medieval Scholastic Logic«, v: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, (ur.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, str. 101–127.
- Ebbesen, S., »Porphyry's Legacy of Logic: a Reconstruction«, v: R. Sorabji (ur.), *Aristotle Transformed*, Routledge, London 1990, str. 141–171.
- Evangelidou, Ch., *Aristotle's Categories and Porphyry*, E. J. Brill, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1996.
- Goodman, L. E., *Avicenna*, Routledge, London/New York 1992.
- Gosselin-Roland, M. D., *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1947.

⁴⁷ Cf. *In II Sent.*, dist. 17, quaest. 2, art. 1, ad 3: »Species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus, et ex hac parte habet universalitatem: quia non est similitudo hujus rei secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suae speciei convenit.

⁴⁸ Cf. *De spiritualibus creaturis*, quaest. 9, ad 16: »Ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione sequitur solum modum intelligendi <non existendi>.«

⁴⁹ *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, III (28).

- Henry, P., »Predicables and Categories«, v: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, (ur.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, str. 128–142.
- Kenny, A., *Aquinas on Mind*, Routledge, London/New York 1993.
- Kretzmann N., Stump, E., (ur.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. (ur.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Libera, A. de, »Introduction«, v: Porfirij, *Isagoge*, prev. A. de Libera in A.-Ph. Segonds, Vrin, Pariz 1998.
- Libera, A. de, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Seuil, Pariz 1996.
- Libera, A. de, *L'art des généralités*, Aubier, Pariz 1999.
- Maurer, A., »Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas«, *Medieval Studies* 13 (1951), str. 165–176.
- Pasnau, R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Perler, D., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt/Main 2004.
- Porfirij, *Isagoge*, prev. A. de Libera in A.-Ph. Segonds, Vrin, Pariz 1998.
- Porfirij, *Uvod*, prev. B. Vezjak, *Filozofski vestnik* 25 (1/2004), str. 7–29.
- Schmidt, R. W., *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, Nijhoff, 1966.
- Spade, P. V., *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1994.
- Tachau, K. H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, E. J. Brill, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1988.
- Tomaž Akvinski, »De ente et essentia/O bivajočem in bistvu«, prev. M. Vesel, *Problemi* 34 (1996/5–6), str. 114–156.
- Tomaž Akvinski, Dietrich iz Freiberga, *L'Être et l'essence*, prev. in ur. A. de Libera in C. Michon, Seuil, Pariz 1996.
- Tomaž Akvinski, *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, ur. Gosselin-Roland, M. D., Vrin, Pariz 1926.
- Tomaž Akvinski, *Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*, Marietti, Torino/Rim 1931.
- Tomaž Akvinski, *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Parma, 1856.
- Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, McGraw-Hill/Eyre in Spottiswoode, New York/London 1963.
- Vesel, M. »Komentar k 'De ente et essentia' Tomaža Akvinskega«, *Problemi* 34 (1996/5–6), str. 157–224.
- Vesel, M., »O počelu individuacije pri Tomažu Akvinskem«, *Problemi* 35, (1997/3–4), str. 109–125.

**KAPITALIZEM,
MNOŠTVO,
ŽELJA**

IMPERIJ SKOZI DELEUZOVO POJMOVANJE KAPITALIZMA

Peter Klepec

Temeljne teze o Imperiju, kakršne sta v svojem delu *Imperij* postavila Antonio Negri in Michael Hardt, bi bilo mogoče zvesti na teze, ki zadevajo zadnje spremembe v kapitalističnem načinu produkcije. Drugače rečeno, gre za vprašanje, »kaj poganja sistem, ali bolje, kdo je 'bios'«¹, vprašanje, na katerega Foucault nima odgovora, ravno zato pa bi v nekem pomenu sam konceptualni okvir *Imperija* lahko razumeli kot pojmovno zajetje in razdelavo novega biopolitičnega načina kapitalistične produkcije skozi temeljni pojmovni par Imperij-multituda. A kaj sploh prinaša ta konceptualni okvir? Teze o Imperiju, prvič, kot novi suvereni oblasti, ki vlada svetu in ki nima teritorialnega središča oblasti, ki se ne opira na fiksne meje ali pregrade, saj je decentralizirani ali deteritorializirajoči aparat vladavine. Imperij tako postopoma utelesi celotno globalno področje znotraj svojih meja, te pa se nenehno širijo in premeščajo. Nadalje, Imperij ukinja zgodovino in ustvari oziroma nenehno ustvarja svet, v katerem se nahaja, kot nova paradigma biooblasti si podredi/podreja družbeno življenje v celoti. Prvo, kar nam ob tem tako pritegne pozornost, je, da gre pri pojmu Imperija za pojem novega reda, oblasti, vladavine, aparata, stroja, mašinerije, ki pogoltne vse, kar ji stopi na pot, ali bolje rečeno, ki skuša posrkati vase vse, kar je ustvarjeno. Glede na to, da sam Imperij ni dojet kot nekaj ustvarjalnega, temveč kot nekaj zajedalskega, nekaj, kar parazitira na produkciji, ustvarjanju multitudine, prisvajanju življenja, je njegovo drugo ime tudi biooblast. Temeljnega pomena je tako napetost, antagonizem med Imperijem in multitudo. In v takšni zastavitvi se nahaja že prva težava. No, v resnici je težav še bistveno več, denimo, kakšen status ima multituda, v kakšnem razmerju je do Marxove teorije produkcije, proletariata, kaj je v tej točki

¹ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, prevod Politični laboratorij (Barbara Beznec, Andrej Kurnik, Urban Suša, Mirsad Begić, Leon Megušar, Maksimiljan Gulič, Barbara Kelbl), Politikon I, letnik I, št. 1, ČKZ in Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 35.

z Deleuzovo teorijo množstva, kaj s seboj prinaša privzemanje foucaultovske tematike biopolitike in biooblasti zunaj njenega konteksta itn.²

Pa vendar se zdi, da se skozi vse temeljne težave kot rdeča nit, kar je na prvi pogled videti nekoliko presenetljivo, vleče problem negativnega, protislovoja in dialektike. Kot pripominjajo številni kritiki, zlasti Rancière in Laclau,³ sta oba temeljna pojma, Imperij in multituda, dojeta prekompaktno, preenotno in preenostavno, njuno razmerje je zgolj enosmerno. Deloma smo te probleme sami – namreč, kar zadeva sam projekt Imperija, njegovo osnovno dvojico Imperij-multituda, razliko pojmovanja multitudine do Deleuzove teorije množstva – obravnavali drugje,⁴ tokrat pa nas bo zanimalo nekaj drugega – od kod sploh pravkar omenjene zagate? Kolikor namreč temeljni par Imperij-multituda v celoti zvedemo na različico parazitsko-ustvarjalno, pasivno-aktivno, korupcija-generacija, kolikor Imperij razumemo zgolj kot aparat zajetja, parazitsko mašinerijo, vampirja, ki nima lastne kreativnosti, ta naj bi v celoti pripadala *multitudi*, s tem v ozadje postavimo neko pomembno potezo – zmožnost Imperija, da nenehno mutira, se ves čas spreminja, se vselej prilagaja. Ne gre za to, da bi se Negri in Hardt te njegove zmožnosti ne zavedala, nasprotno, o tem tako rekoč nenehno govorita! Zanju ravno Imperij predstavlja nekaj, kar »nima teritorialnega središča«, kar se »ne opira na fiksne meje ali pregrade«, kar je »decentralizirani ali deteritorializirajoči aparat«, katerega »meje se nenehno širijo in premeščajo« itn. In zakaj potem tudi ne priznata Imperiju, da vsaj v tem pomenu izkazuje neko resnično iznajdljivost in ustvarjalnost? Zakaj v vselejšnji izmuzljivosti Imperija ne vidita nečesa naravnost občudovanja vrednega? Kako je sploh mogoče opredeliti to izmuzljivost in iznajdljivost? Kot kaj? Kot aparat zajetja, nadzora ali kot neko tendenco, ki samemu Imperiju nenehno uhaja? Prvi odgovor na to se glasi takole: »Kadar je delovanje Imperija učinkovito, to ni zaradi njegove lastne moči, ampak ga poganja okrevanje od upora multitudine proti imperialni oblasti. Zato bi lahko rekli, da je upor pred oblastjo. [...] Imperialna komanda ne proizvaja nič življenjskega in nič ontološkega. Z ontološkega gledišča je čisto negativna in pasivna.«⁵ Gre torej za nekaj, česar ni mogoče obvladati, česar

² Obširneje o tem: Peter Klepec, »Ob Foucaultovem pojmovanju biooblasti in biopolitike«, v: *Filozofski vestnik*, št. 3/2003, letnik XXIV, Ljubljana 2003, str. 111–137.

³ Prim. Jacques Rancière, »Peuple ou multitudes«, v: *Multitudes*, št. 9, maj-junij 2002, Pariz 2002, str. 95–100; Ernesto Laclau, »Can Immanence Explain Social Struggles?«, v: *Empire's New Clothes. Reading Hardt and Negri*, ur. Paul A. Passavant & Jodi Dean, Routledge, New York & London 2004, str. 21–30.

⁴ Prim. Peter Klepec, »Imperij proti množici«, v: *Filozofski vestnik*, št. 3/2002, letnik XXIII, Ljubljana 2002, str. 149–166; isti, »Politika množice«, *Problemi*, št. 4–5/2003, letnik XLI, Ljubljana 2003, str. 39–59.

⁵ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, str. 290.

tudi sam Imperij ne more obvladati, nekaj nepremagljivega, zaradi česar je pravzaprav paradokсно govoriti o porajanju družbe (popolnega) nadzora! Orisani problem na prvi pogled nima ničesar skupnega z Descartesovo hipotezo o zlobnem duhu iz *Meditacij*, pa vendar gre v osnovi – ob upoštevanju tega, da smo tokrat že na ravni realnega, produkcije – za to, da Imperij, hipoteza o zlobnem duhu, ostaja nemočna, jalova fikcija ravno zaradi tega, ker je temeljna poteza multitudine (oziroma Boga pri Descartesu) neka *immensa potestas*, iz česar potem izhaja celotna ontologija, etika in politika Negrijevega in Hardtovega projekta. Drugače rečeno, »deteritorializirajoča moč multitudine je produktivna sila, ki ohranja Imperij, in hkrati sila, ki že s samim obstojem zahteva njegovo uničenje.«⁶

Pa vendar, od kod Imperiju, tej virtualni oblasti, sploh moč, ustvarjalnost, iznajdljivost, ko pa ti v celoti ostajajo pridržani multitudi? Če je Imperij nemočen – zakaj potem vlada? In če je multituda vsa moč – zakaj potem sploh to dopušča? Problem ni samo v tem, da *Imperij* pač ni apologija, temveč kritika kapitalizma, prav kot kritika pa v celoti gradi na možnosti preseganja tega sistema, pri čemer bi pretirano kompliciranje krepko pljunilo v lastno skledo. Odkod sploh ta optimistična poenostavitev razmerja med Imperijem in multitudine, neka a priori poenostavljena dualnost, ki se potem nenehno ponavlja na različnih ravneh – v razmerju moči in oblasti, mašinerije in stroja, konstituirajoče in konstituirane oblasti itn. Vsega vendarle ni mogoče pripisati aktivizmu avtorjev, slednji nenazadnje ni zgolj nekaj slabega, pač pa ravno osnovni vzrok svežine, novosti, prodornosti, zanimivosti dela, poglobitvi razlog, da je *Imperij* tako močno odmeval tako v teoretskih kot aktivističnih krogih.

Po našem mnenju se temeljna teoretska zagata nahaja v deleuzovski dediščini, s katero sicer avtorja operirata tako pri opredelitvi razmerja Imperij-multituda, kot pri opredelitvi nenehnega prehajanja in spreminjanja samega Imperija. Ta »dediščina«, če ji lahko tako rečemo, je neizogibna, kolikor je posledica in obenem vzrok enega izmed osnovnih strateških ciljev obeh avtorjev, izogniti se uporabi pojma »dialektika«, četudi, mimogrede rečeno, sama beseda dialektika – glede na siceršnjo anti-dialektično naravnost avtorjev – v *Imperiju* nenavadno pogosto nastopa. V isto strategijo spada izvorni namen avtorjev, da bi se s pojmovno dvojico Imperij-multituda izognila staremu marksističnemu besednjaku »dialektike proizvodnih sredstev in proizvodnih sil«, ki pa vseeno ohranja osnovno logiko, ki se ji sicer skuša izogniti. In kje je videti to »deleuzovsko dediščino«, kje ima ta svojo strateško vlogo? Pri ponzoritvi nenehnega spreminjanja Imperija, njegove nenehno spreminjajoče in prilagajajoče se narave, nenehnega samospreminjanja in revolucioniranja,

⁶ *Ibid.*, str. 61.

prehajanja, mutiranja je na delu pojmovanje *deteritorializacije* oziroma *reteritorializacije*, ki si ga avtorja sposojata od Deleuza, oziroma iz skupnih Deleuzovih in Guattarijevih del. Prav to pojmovanje služi za opredelitev osnovne logike kapitala, ki, kot pravita Negri in Hardt, »deluje na ravni *imanence*, skozi releje in mreže odnosov dominacije, brez opore transcendentnega središča oblasti. Zgodovinsko teži k uničevanju tradicionalnih družbenih ločnic, širjenju čez ozemlja in vključevanju vedno novih prebivalstev v svoje procese. V skladu s terminologijo Deleuza in Guattarija kapital deluje s posplošenim dekodiranjem tokov in obširno deteritorializacijo ter s kasnejšim spajanjem teh deteritorializiranih in dekodiranih tokov. Deteritorializirano in imanentno delovanje kapitala lahko razumemo v treh osnovnih vidikih, ki jih je analiziral tudi Marx.«⁷

Zaradi navedenega tudi ni presenetljivo, da se avtorja v *Imperiju* zgledujejo »po dveh interdisciplinarnih tekstih: Marxovem *Kapitalu* in Deleuzovih in Guattarijevih *Tisoč platojih*«⁸ – prav v trilogiji Deleuza in Guattarija, ki jo pod skupnim podnaslovom *Capitalisme et schizophrénie*, poleg že navedenega sestavljata še delo *Anti-Oedipe* in *Kaj je filozofija?*, nenazadnje koncept deteritorializacije v navezavi na pojmovanje države in kapitalizma zavzame neko osrednje mesto. Zaradi tega si velja nekoliko podrobneje ogledati vlogo tega pojmovanja v Deleuzovem opusu, njegove zastavke in morebitne pasti, zagate, meje.

Deleuze skozi Imperij

Da Deleuze in Guattari, kar zadeva teoretski konstrukt *Imperija*, nista obrobnege pomena, je razvidno tudi še iz naslednjega odlomka: »Nasprotno pa nam Deleuze in Guattari predstavljata resnično poststrukturalistično razumevanje biooblasti, ki obnovi materialistično misel in je trdno zasidrana v vprašanju produkcije družbene biti. Njuno delo demistificira strukturalizem in vsa filozofska, sociološka in politična pojmovanja, ki postavljajo fiksno epistemološkega okvira kot neizbežno referenčno točko. Našo pozornost usmerjata na ontološko substanco družbene produkcije. Mašine proizvajajo. Nenehno delovanje družbenih masin v njihovih raznih aparatih in skupih [assemblages], proizvaja svet vključno s subjekti in objekti, ki ga oblikujejo. Vendar pa se zdi, da sta bila Deleuze in Guattari sposobna si pozitivno zamišljati le tendence k nenehnemu gibanju in absolutnim tokovom. Zato kreativni elementi in radikalna ontologija produkcije družbenega ostajajo tudi v

⁷ *Ibid.*, str. 264.

⁸ *Ibid.*, str. 331, op. 4.

njunem delu nebistveni in nezmožni. Deleuze in Guattari odkrijeta produktivnost družbene reprodukcije (kreativne produkcije, produkcije vrednot, družbenih odnosov, afektov, postajanj), ki pa jima jo uspe artikulirati zgolj površinsko in kratkotrajno, kot kaotičen, nedoločen horizont, katerega označuje le nedoumljiv dogodek.«⁹ Iz navedenega je lepo razvidna strateška in programska vloga deleuzovske dediščine v *Imperiju*, kot tudi kritično preseganje le-te. Poudariti velja, da sta to, da »mašine proizvajajo« in kako proizvajajo, Deleuze in Guattari pokazala že v svojem prvem skupnem delu *Anti-Oedipe*. »Ono funkcionira povsod, zdaj neprestano, zdaj prekinjeno. Ono diha, ono se razvema, ono jé. Ono serje, ono fuka. Kakšna napaka je reči Ono [le ça]. Povsod so to mašine, nikakor ne v metaforičnem pomenu: mašine mašin, z njihovimi stiki, povezavami. Mašina-organ je priključena na mašino-vir: prva oddaja tok, ki ga druga preseka. Prsi so mašina, ki proizvaja mleko, usta so povezana z njimi.«¹⁰

Obenem je v zgornjem kratkem navedku iz *Imperija* tudi orisano jedro vseh težav. Naj spomnimo, da Deleuze sam sicer vselej izhaja iz dveh množtev, dveh entitet, v navedenem primeru iz dveh mašin – ena oddaja, druga sprejema, ena je aktivna, druga parazitira na njej. Gre za temeljni deleuzovski aksiom, po katerem je množtev vselej »več: že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; množstvo je natanko tisto, kar se dogaja med obema. Dva tipa potemtakem ne bosta eden nad drugim, temveč eden ob drugem, eden proti drugemu, iz oči v oči ali tesno s hrbtom skupaj.«¹¹ V *Imperiju* ta dualnost, ki je v temelju deleuzovskega izvora, nastopa na več ravneh, najprej na že omenjeni ravni poenostavljene dualnosti med Imperijem in multitudine, v dvojicah moč in oblast, mašinerija in stroj, konstituirajoča in konstituirana oblast – pa vse do govora o dveh tradicijah razsvetljenstva, o dveh Evropah, o dveh velikih pripovedih, o dveh pojavnih oblikah moderne, o dveh filozofskih tradicijah, tradiciji, ki odkrije ravnino imanence (Spinoza), in tradiciji (Descartes, Hobbes, Kant, Hegel), ki zopet vzpostavi transcendenco. Namesto, da bi torej govorila o protislovju, razcepljenosti Evrope, razsvetljenstva, filozofske tradicije, avtorja raje tako govorita o *dveh* bolj ali manj poenotenih, izgotovljenih in dovršenih entitetah, ki sta si v nasprotju. Kantovski odgovor Heglu – nasprotje namesto protislovja? Negativnost namreč ni nekaj notranjega, lastnega, temveč zunanjega, ovira vselej izhaja od drugega – v zadnji instanci so tako pekel vselej drugi, vselej mi

⁹ *Ibid.*, str. 35–36.

¹⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe. Kapitalisme et schizophrénie 1*, Éditions de Minuit, Pariz 1972, str. 7.

¹¹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 157.

drugi preprečuje, da bi postal to, kar bi rad bil, kar bi lahko bil, kar si želim biti. Še več. Zmeraj je tako polnost zoperstavljena praznini. V nedavnem spisu »Pour une définition de la multitude«, ki je kasnejši od *Imperija* in ki vsebuje odgovor na kritike, Negri še vedno vztraja pri povezavi imanence, gibanja, produkcije in polnosti: »multituda je ime imanence«, »multituda je dejansko vselej produktivna, vselej je v gibanju«, »multituda je ontološko ime za polnost nasproti praznini, produkcijo nasproti parazitskim preostankom«. ¹² Protipol in negacija multitudes je tako »Eno«, »Eden«: »Eno je načelo negacije. Negacije vseh singularnosti, vseh pluralnosti. Eno, to je prazna abstrakcija, je še vedno načelo teologije, evgenizma, nekaj, kar nima ničesar skupnega z enotnostjo. Včasih filozofi, zgroženi zaradi perversnosti konsekvenc tovrstne misli, skušajo zmanjšati metafizične pretenzije tako, da formulirajo idejo enotnosti kot interakcije singularnosti. Toda to je mistifikacija: kolikor Eno prevlada nad pojmi – ne glede na obliko te prevlade –, prevlada nad stvarmi, izbriše razlike, ubije singularnosti. Eno, to je sovražnik.« ¹³

Kolikor je Eno sovražnik, izbriše razlike, ubije singularnosti in kolikor je Imperij drugo ime tega sovražnika, je še kako umestno Rancièrovo opozorilo, da je imperialna scena dojeta kot preveč enovita, preveč šablonska. Je sploh možno drugače zastaviti teorijo multitudes, je možno drugače zastaviti razmerje med Enim in multitudo? Kateri so tisti filozofi, ki po *Imperiju* »skušajo zmanjšati metafizične pretenzije tako, da formulirajo idejo enotnosti kot interakcije singularnosti«? Nedvomno teorija množstva oziroma multitudes, kot jo je v svojem delu *Slovnica množstva* razvil Negrijevi sodobnik Paolo Virno. Tu nas ne zanimajo toliko podrobnosti in zagate Virnove teorije, radi bi le ponazorili, da je možno tudi drugačno pojmovanje od Negrijevega. Izpostavljamo tri točke, tri poudarke tega pojmovanja, ki zadevajo razmerje med Enim in množtvom, notranjo diferenciranost množstva in njegovo temeljno ambivalentnost. Za Virna se namreč »mnoštvo ne postavlja proti enemu, temveč ga redefinira«, ¹⁴ pri njem se »mnoštvo ne znebi enega, se pravi, univerzalnega, skupnega/tega, v čemer je soudeleženo, temveč ga na novo določi. Eno množstva nima nič več skupnega z enim države, z enim, v katerega se združi ljudstvo. Ljudstvo je rezultat sredotežnega gibanja: od atomiziranih individuov do enotnosti 'političnega telesa', do suverenosti. Eno je skrajni izid tega sredotežnega gibanja. Mnoštvo pa je izid sredobežnega gibanja: od enega k mnogim. Toda katero je eno, ki je izhodišče za diferenciacijo mnogih in njihovega vztrajanja kot takih?

¹² Antonio Negri, »Pour une définition de la multitude«, v: *Multitudes*, št. 9, maj-junij 2002, Pariz 2002, str. 48.

¹³ Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, Calmann-Lévy, Pariz 2002, str. 213.

¹⁴ Paolo Virno, *Slovnica množstva. K analizi oblik sodobnega življenja*, prevedel Igor Pribac, Krt, Ljubljana 2003, str. 11.

To gotovo ne more biti država, biti mora povsem drugačna oblika enotnosti/občosti. [...] Enotnost, ki jo je množstvo pustilo za seboj, sestoji iz 'občih mest' duha, jezikovno-spoznavnih sposobnosti, ki so lastne vrsti, iz *general intellect*. Ta enotnost/občost je opazno heterogena državni. Da ne bo nesporazumov: spoznavno-jezikovne sposobnosti vrste ne stopijo v prvi plan, ker bi se kdo odločil, da jih bo tja postavil, ampak se to zgodi po nujnosti, tj., ker so oblike zaščite v družbi brez samobitnih skupnosti (drugače povedano, brez 'posebnih mest'). Eno množstva potemtakem ni eno ljudstva. Razlog, zakaj se množstvo ne združi v *volonté générale*, je preprost: zato ker že razpolaga z *general intellect*. Javni intelekt, ki se v postfordizmu kaže zgolj kot produkcijski resurs, pa je lahko drugačno 'konstitucijsko načelo', na pritažen način lahko izraža *javno sfero*, ki ni državna. V dobrem in slabem imajo mnogi, kolikor so mnogi, za svoje ozadje ali piedestal javnost intelekta.¹⁵ Mnoštvo je, nadalje, za Virna pojem, ki mu je *notranja* neke vrste heteronomija: »Koncept množstva morda zasluži enako obravnavo, kot jo je veliki francoski epistemolog Gaston Bachelard predlagal za probleme in paradokse kvantne mehanike. Bachelard je trdil, da je kvantno mehaniko treba razumeti kot slovnični osebek, ki mora, če ga hočemo misliti adekvatno, imeti na voljo mnoge med seboj *heterogene* filozofske 'predikate': včasih je potreben kantovski koncept, včasih spet se za prodornega izkaže pojem, ki je prevzet iz *gestalt* psihologije, ali, zakaj ne, pretanjenost sholastične logike. To velja tudi za naš primer. Tudi množstvo je treba preučevati s pomočjo konceptov, ki smo jih pridobili na različnih področjih in od različnih avtorjev.«¹⁶ Ta heterogenost množstva je po Virnu osnova novega kolektiva: »Za množstvo kolektivno ni sredotežno in talilno. Ni mesto oblikovanja 'obče volje' in naznanjanja državne enotnosti. Ker kolektivna izkušnja množstva ne otopi procesa individuacije, temveč ga radikalizira, to že načeloma izključuje možnost, da bi v taki izkušnji lahko izpostavili homogeno lastnost; možnost, da bi karkoli 'delegirali' ali 'prenesli' na suverena, je izključena. *Kolektivno množstvo* kot naknadna individuacija ali individuacija drugega reda je podlaga možnosti *nepredstavniške demokracije*.«¹⁷ Tretji poudarek množstva zadeva dvoumni *čustveni položaj*, »v katerem je sodobno množstvo. Z izrazom 'čustveni položaj' ne mislim, da ne bo nesporazumov, svežnja psiholoških nagnjenj, ampak načine biti in občutenja, ki so tako razširjeni, da postajajo skupni najrazličnejšim izkušnjskim kontekstom (delu, prostemu času, afektom, politiki itd.). Poleg tega, da je vseprisoten, je čustveni položaj vedno tudi *ambivalenten*. Lahko se namreč kaže bodisi kot pomirjenost bodisi kot konflikt, tako v podobi resignacije kot

¹⁵ *Ibid.*, str. 27.

¹⁶ *Ibid.*, str. 59.

¹⁷ *Ibid.*, str. 64.

v podobi kritiškega nemira. Povedano drugače: čustveni položaj ima *neutrarno jedro*, ki je podvrženo različnim in celo nasprotujočim si nagibom. To nevtrarno jedro označuje temeljni način biti. Ni dvoma, da se čustveni položaj množstva danes kaže kot 'slaba čustva': oportunistem, cinizem, družbena integracija, odpovedovanje svojim nazorom brez konca in kraja, kot vedra resignacija. Toda od teh 'slabih čustev' moramo sestopiti do nevtralnega jedra oziroma do temeljnega načina biti, ki bi načeloma lahko proizvedel povsem drugačne toke dogodkov od teh, ki so danes prevladujoči. Kar je težko razumeti, je, da je protistrup, če se lahko tako izrazim, mogoče slutiti samo v tem, kar je ta hip mogoče videti le kot strup.¹⁸ Čeravno v Virnovem pojmovanju množstva ostajajo nekatera odprta vprašanja, je vendarle jasno, da je zanj razmerje Eno-mnoštvo kompleksnejše kot pri Negriju, multitudine je zanj bolj heterogena, ta heterogenost multitudine oziroma množstva pa zanj ni zgolj metodološka, saj k opredelitvi množstva spada ambivalenca, dvoumje.¹⁹

Zakaj vsega tega kompleksnejšega razmerja multitudine-Eno, dvoumja, heterogenosti multitudine pri Hardtu in Negriju ni? Je temu vzrok »deleuzovska dediščina«? Deloma je odgovor pritrdilen, zaplet pa prinašajo izrecna Deleuzova opozorila, da množstva oziroma dveh množtev ne smemo razumeti skozi par Enega in množstva. »Bistvo pojma množstvo je vendarle v tem, da vzpostavi-tev samostalnika, kakršen je 'mnoštvo', preneha biti predikat, ki ga je mogoče zoperstaviti Enemu ali pripisati subjektu, določenemu kot eno. Mnoštvo ostaja povsem indiferentno do tradicionalnih problemov množstva in enega, ter predvsem do problema subjekta, ki bi ga pogojeval, mislil, izpeljal iz izvora itn. Ni ne enega ne množstva, kar bi na vsak način pomenilo napotovanje na neko zavest, ki bi se pričela v enem in razvila naprej v drugem. Obstajajo zgolj redka množstva, s singularnimi točkami, praznimi mesti za tiste, ki v nekem trenutku v njih zafunkcionirajo kot subjekti, kumulativne regularnosti, ki so ponovljive in ki se lahko ohranijo na sebi. Mnoštvo ni ne aksiomatsko, ne tipološko, temveč topološko.«²⁰ Za Deleuza se množstvo nahaja natanko v tem IN, zato množstvo ni iste narave kot elementi in skupki, pač pa je vselej vmes. Ker ta vmes, ta vmesnost ni vnaprej določena, ker do konca ostaja nedoločeno, kaj bo sploh nastalo, ker je torej to, kaj se bo »zgodilo vmes« nenapovedljivo, neobvladljivo, se postavlja vprašanje, na čem temelji ta nenapovedljivost in neobvladljivost?

A preden se lotimo tega vprašanja, velja vendarle priznati, da vsega po

¹⁸ *Ibid.*, str. 67–68.

¹⁹ Slavoj Žižek pokaže, da se tudi pri Spinozovem pojmovanju multitudine ohranja neka dvoumnost, dvojnost, ki se pri Hardtu in Negriju (v ideologiji multitudine, kot pravi sam) izgubi (Prim. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, New York & London 2004, str. 34–35).

²⁰ Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Pariz 1986, str. 23.

drugi strani le ni mogoče pripisati Negrijevi in Hardtovi intepretaciji Deleuza, saj določene poenostavitve vsekakor obstajajo že pri samem Deleuzu. Problem je namreč v tem, da pri Deleuzu obstajata *dve* različni osnovni logiki, ki se prevajata tudi v dve različni politični logiki in praksi,²¹ vprašanje je le, kje ju iskati. Tako lahko Deleuza *Logike smisla* zoperstavimo Deleuzu iz *Anti-Oedipe*,²² Deleuza pod vplivom srečanja z Guattarijem res obstaja sprememba terena med zgodnjim in poznim Deleuzom je, denimo, lepo razvidno iz tematike temeljnega motiva filozofije. V izvrstnih zgodnjih delih o Nietzscheju je motiv in motor filozofije *joie*, veselje: »Nihilizem ima postajanje za nekaj, kar *mora* izginiti, kar mora biti resorbirano v Bit; mnoštvo za nekaj nepravičnega, kar mora biti sojeno, resorbirano v Eno. Mnoštvo in postajanje sta kriva, to je prva in zadnja beseda nihilizma. Pod vladavino nihilizma so tudi motor filozofije mračna čustva: neko 'nezadovoljstvo', ne vemo natanko katera tesnoba, katera vznemirjenost ob življenju – nejasni občutek krivde. V nasprotju s tem prva figura transmutacije povzdigne mnoštvo in postajanje v najvišjo moč: mnoštvo in postajanje postaneta predmet afirmacije. V afirmaciji mnoštva obstaja praktično veselje različnega. Veselje vznikne kot edini motor filozofiranja.«²³ V poznem delu *Kaj je filozofija?* pa dobimo drugačno izhodišče – sedaj kot motiv filozofije nastopi sram: »Sramote nad tem, da smo ljudje, ne izkusimo le v skrajnih položajih, kakršne je opisal Primo Levi, temveč tudi v nepomembnih okoliščinah, soočeni z nizkotnostjo in vulgarnostjo obstoja, ki preganja demokracije, soočeni s širitvijo teh načinov obstoja in misli-za-trg, soočeni z vrednotami, ideali in mnenji našega časa. Sramotnost življenjskih možnosti, ki so nam ponujene, se pokaže od znotraj. Ne počutimo se zunaj svoje dobe, nasprotno, nenehno z njo sklepamo kompromise. Ta občutek sramu je eden najmočnejših motivov za filozofijo.«²⁴ Toda hkrati poleg radikalnega neskladja med zgodnjim in poznim Deleuzom, obstajajo tudi radikalni prelomi tako med deli, ki jih je Deleuze spisal skupaj z Guattarijem – že med *Anti-Ojdiptom* in *Mille plateaux*, še posebej pa potem v odnosu obeh do *Kaj je filozofija?*. Vzemimo, za ilustracijo, razmerje med postajanjem in dogodkom. Če v delu *Anti-Oedipe* obstaja eno samo postajanje, to pa je izenačeno z zgodovino,²⁵ postajanje torej *je* zgodovina, kasneje Deleuze v *Pourparlers* izrecno poudarja, da »zgodovina ni postajanje.«²⁶

²¹ Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*, str. 32.

²² *Ibid.*, str. 21.

²³ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, prevedla Alenka Zupančič, v: *Problemi*, št. 3–4/1999, letnik XXXVII, Ljubljana 1999, str. 73–74.

²⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 112.

²⁵ Prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 43.

²⁶ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990, str. 231.

Ne gre toliko za to, da bi dokazovali, da si Deleuze nasprotuje, prej nam gre za vprašanje, na katere zagate odgovarjajo omenjena nihanja in takorekoč popolni obrati? Je ta zagata ena sama ali jih je nemara več? Če slednje, ali kateri zagati sploh pripada posebno mesto? Kateri? Menimo, da temu v resnici je tako, da določena zagata ima posebno mesto in da ravno ta še posebej zadeva prav odnos med zgodovino in postajanjem. Ime te zagate je kajpak »dialektika« in ta zagata nastopa tako pri zgodnjem kot pri poznem Deleuzu. »Ko mišljenje tako postaja negativno«, pripominja zgodnji Deleuze, »vidimo, kako se življenje razvrednoti, preneha biti aktivno. [...] Dialektika sama podaljšuje to čarovnijo. Dialektika je tista umetnost, ki nas vabi da znova najdemo odtujene lastnosti. Vse se vrne k Duhu kot motorju in produktu dialektike; ali pa k samozavedanju; ali pa celo k človeku kot generičnemu bitju. Toda če naše lastnosti na samih sebi izkušajo upadlo življenje in pohabljujoče mišljenje, kaj nam pomaga, da jih znova najdemo oziroma postanemo njihov resnični subjekt? Ali smo odpravili religijo, če smo ponotranjili duhovnika, če smo ga, v skladu z reformacijo, postavili v vernika?«²⁷ Kot posledica boja proti dialektiki pri poznem Deleuzu nastopata kot ostro zoperstavljeni transcendenca in imanenca: »Religija je tam, kjer je transcendenca, navpično Bitje, kraljestvo na nebu ali zemlji; Filozofija pa tam, kjer je imanenca, četudi služi kot arena za agón in rivalstvo.«²⁸ Problem ima torej več ravni: na prvi Deleuze opozarja na to, da Enega in množva ne kaže zoperstavljeni – tako ni temeljnega antagonizma med njima, na drugi ravni sam to isto počne. V obeh primerih pa gre za vprašanje gibanja, postajanja množva, za vprašanje tega, kaj je motor tega gibanja, kaj je tisto aktivno in produktivno – ki pa mora ostati vselej »immanentno«, notranje samemu množtvu. Na neki tretji ravni potem nastopijo še elementi, ki bi jih po Deleuzovih lastnih standardih zlahka razglasili za problematične oziroma transcendentne, kar pa Negriju ni ušlo. Eden takšnih je tako koncept »preleta«, nekega nad-zgodovinskega gledišča, ki bi človeku omogočal pregled nad realnostjo in ki ga ima Negri za transcendenca.²⁹

Kako se potem izviti iz naštetih zagat? Negri predlaga, da je v imenu zvestobe sami deleuzovski dediščini, treba zavreči takšne elemente, ki da izvirajo iz Bergsona. Zato tudi predlaga, da je treba izbrati med spinozizmom in bergsonovstvom, med spinozistično in bergsonovsko platjo Deleuzovega podvzetja. Kot pravi sam, je postopoma vse bolj opazal, da pri Deleuzu in pri nekaterih drugih francoskih filozofih v ozadju nastopa kopica bergsonovskih figur. Vendar pa je problem v tem, da ima že za Deleuza tudi sam temeljni ka-

²⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, str. 66, 67.

²⁸ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 48.

²⁹ Prim. Antonio Negri, *Du retour*, str. 236–237 in *Kaj je filozofija?*, str. 217 sq..

men njegove filozofije, zoperstavitve dveh množtev, bergsonovski izvor: »Tu naletimo na nek svojstveni problem bergsonizma: obstajata tipa razločevanja, ki jih ne smemo pomešati med seboj. [...] V obeh primerih nas torej opredeljuje nek dualizem med dvema težnjama, ki se po naravi razlikujeta.«³⁰ Videti je, da je Negrijeva stava v tem, da poudari – zavedajoč se, da »skupek bergsonovskih figur, tudi pri Deleuzu igra neko vlogo«, da je zgolj eno od teh množtev konstitutivno, ustvarjajoče: »Zame pa je treba, nasprotno, vztrajati pri konstitutivni moči singularnosti. Ki konstituira skupno. Singularnost se vselej nagiba k skupnemu: skupno, je njen proizvod; in singularnost je razploditev skupnega. Mislim, da se upor sestoji v tem procesu. Skupno in njegov upor nimata na sebi absolutno nič organskega: kot nas na to opozarja Deleuze, je singularnost vselej jecljajoča. Toda to jecljanje ustvarja skupni svet. Singularnost ga ne zanika, temveč ga, nasprotno, bogati in artikulira. Upor je smisel, ki ga skupno ponuja singularnostim.«³¹

Tako zopet pridemo do temeljne Negrijeve zastavitve, ki v eno poveže multitudo, singularno in konstrukcijo skupnega – »multituda je skupek singularnosti. Treba jo je obvladati, jo spremeniti v ljudstvo. Ljudstvo so venomer dojemali skozi lik enotnosti, tako sta jo mislila Platon in Aristotel. Kljub temu pa so določeni filozofi, kot sta Machiavelli in Spinoza tej multitudi skušali dati nov obraz, rešiti probleme skupne odločitve.«³² V navedenem odlomku imamo opravka pravzaprav z dvema vidikoma iste naloge. Pozitivni proces vzpostavitve multitudine ni nič drugega kot konstrukcija skupnega, čeprav novi subjekt, multituda, ta pošastna, hibridna kreature, še vedno nima imena,³³ kajti vsako poimenovanje, identifikacija, je tudi že prva etapa nevtralizacije te sile kolektivne iznajdbe. Negativni vidik zadeva redefinicijo zatiranja, identificiranje sovražnika, izhod iz anonimnosti zatiranja, to, da slednjemu damo nek obraz. A sama naloga je bolj paradokсна, kot je morda videti na prvi pogled. Najprej zato, ker Negri hkrati trdi, da konfliktno razmerje dandanes ni več frontalno, temveč kompleksno in da oblast ni več oblast z velikim O, da gre sedaj za mnogotere »oblasti«, oblastna razmerja, po drugi strani pa vztraja pri tem, da je sovražnik Imperij. Nato zato, ker meni, da danes ni več subjektov upora, temveč zgolj multituda subjektivnosti, ki v nekem pomenu nima problema, saj obstaja zgolj potreba oblasti, da omeji bio-željo.³⁴ To znanjuje zgolj »generativna določitev in s tem njena produktivnost«, negacija

³⁰ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Pariz 1966, str. 97–98.

³¹ Antonio Negri, *Du retour*, str. 194.

³² *Ibid.*, str. 94.

³³ Prim. *ibid.*, str. 167.

³⁴ *Ibid.*, str. 91.

tako prihaja zgolj od zunaj. Pa tudi ta negacija je zgolj nekaj fiktivnega – Imperij si namreč samo »domišlja, da je gospodar tega sveta, ker ga lahko uniči. Kakšna grozljiva iluzija! V resnici smo mi gospodarji sveta, ker ga naša želja in delo nenehno regenerirata. Biopolitični svet je neizčrpno prepletanje generativnih dejanj, katerih motor je kolektivnost (kot stičišče singularnosti). Nobena metafizika, razen delirične, si ne more domišljati, da je človeštvo izolirano in nemočno. Nobena ontologija, razen transcendentne, ne more zreducirati človeštva na individualnost. Nobena antropologija, razen patološke, ne more definirati človeštva kot negativno moč. Generacija, to prvo dejstvo metafizike, ontologije in antropologije, je kolektivni mehanizem ali aparat želje.«³⁵ Drugo ime multitudine kot skupka singularnosti, je torej želja. Želja je nekaj, kar obstoji samo po sebi in kar je nekaj čisto pozitivnega, nekaj, kar ni opredeljeno ne z negativnostjo ne z mankom. Kot želja kolektiva je nekaj, česar ni mogoče zanikati – »v biopolitični družbi odločitev suverena«, kot se glasi na pravkar navedenem mestu, »nikoli ne more zanikati želje multitudine«. Želja je tako čista afirmacija, negacija, ki vselej prihaja od drugod, je navkljub vsemu ne more zanikati. Toda, če je želja sama po sebi pozitivna, zakaj je potem sploh potrebno imenovanje in artikulacija? In če je »suveren ne more nikoli zanikati«, kako to, da jo potem že imenovanje lahko nevtralizira? Nadalje, če je generacija isto kot kolektivni mehanizem ali aparat želje, če je ta želja pozitivnost, dejstvo, afirmacija, ki je ni mogoče zanikati, zakaj jo je potem sploh treba vzdrževati v političnem, si aktivno prizadevati zanjo? Če je želja nekaj pozitivnega in afirmativnega, zakaj potem sploh potrebujemo ljubezen, zakaj Hardt in Negri govorita o tem, da sta »ljubezen in želja temeljni sili biopolitične produkcije«? Kaj je sploh ljubezen in kaj pomeni reči, da je »*intellect general*«?³⁶ Kakorkoli obrnemo, videti je, da se iz zagat navedenega pojmovanja multitudine kot želje, le težko izkopljemo. Želja nastopa kot nekaj neomejenega, nekaj, česar ni mogoče zanikati, kot generacija, temeljna moč in sila, ki jo biooblast vselej omejuje. Videti je, da bi morali zgolj ukiniti to zunanjo omejitev, češ, sama na sebi je želja čista pozitivnost in afirmacija. In če potem Hardt in Negri sicer resda čisto za hec parafrazirata Hegla, »da je konstrukcija Imperija dobra *po sebi* in ne *za sebe*«,³⁷ je vendarle na neki ravni videti, da to mislita še kako resno. Problem je le v tem, kako priti od »nasebnosti« k »zasebnosti«, ne da bi se zatekli k manku in protislovju? Pa vendarle brez neke sledi koncepta manka le ne gre – resda želja kolektiva ni zaznamovana z mankom (vprašanje je, če je temu res tako, a pustimo to tu ob strani),

³⁵ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, str. 310.

³⁶ Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude*, str. 201.

³⁷ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, str. 48.

je pa zato z mankom zaznamovan kolektiv, saj skupaj z Deleuzom pravita, da »ljudje ne obstajajo več ali pa še ne..., *ljudje* manjkajo.«³⁸

In nazadnje, a ne na zadnjem mestu – kako skupaj s postavko, da sta ljubezen in želja temeljni sili biopolitične produkcije multitudine, misliti in pojasniti vznik takšnih pojavov kot je, denimo, fašizem? Je multituda lahko fašistična? Je to sploh možno, če vztrajamo pri njeni pozitivnosti, afirmativnosti in enopomenskosti? Vprašanju kot takemu se je težko izogniti in Negri se tu pač ne izmika in odgovarja pritrnilno. Kljub temu pohiti z razlago, da multituda postane fašistična samo zaradi tega, ker je bila *vodena* v masovnost in samoto. Fašizem zanj pomeni³⁹ odštetje od skupnega dobra – hm, to pomeni, da slednje obstaja in da je že poimenovano? Kako je multitudo nekdo pripeljal v fašizem? Navkljub njeni moči in temeljnim silam biopolitične produkcije? Se to res lahko zgodi povsem proti njeni volji in čisto v nasprotju z njeno željo? Če je želja že razdelana kot čista pozitivnost in afirmacija, če želja ve, kaj hoče, kako potem sploh lahko dopusti in pusti, da jo nekdo vodi – v fašizem? Kaj pa, če želja ne ve, kaj hoče, kaj, če ne le pristane, temveč si sama v nekem pomenu želi zatiranja, prostovoljne sužnosti? Kaj je pravzaprav v tem primeru z voljo in željomultitude? Zanimivo je, da sta si ta in podobna vprašanja v svoji analizi kapitalizma in fašizma postavila ravno Deleuze in Guattari, na katera se sicer Hardt in Negri sklicujeta: »Zakaj se ljudje za svojo zasužnjenost borijo kot da bi šlo za njihovo odrešitev?«⁴⁰ In to ravno v delu, v katerem sta predstavila svoje pojmovanje deteritorializacije, zato si ga velja v nadaljevanju nekoliko podrobneje ogledati.

Kapitalizem skozi Deleuza

Temeljni Deleuzov in Guattarijev poudarek pri analizi kapitalizma je istoveten s siceršnjim Deleuzovim pojmovanjem ontologije družbenega. Ta ima za svoj prvi aksiom tezo o imanenci, o Enem-Vsem: Obstaja »ravnina imanence, univoknosti, sestave, kjer je vse dano, in v čemer plešejo neoblikovani elementi in materiali, ki se ločijo zgolj po hitrosti.«⁴¹ Takšno pojmovanje družbeno ne dojema skozi protislovje, binarno logiko, temeljni antagonizem dveh razredov, v njem ni prostora za nobeno transcendenco, a tudi ni prelomov in diskontinuitet. Družba nikoli ni cela, polna, popolna ali sklenjena, »vselej

³⁸ *Ibid.*, str. 285.

³⁹ Antonio Negri, *Du retour*, str. 101.

⁴⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 36–37.

⁴¹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Éditions de Minuit, 1980, str. 312.

namreč kaj uhaja ali beži«. ⁴² »Družbeno polje nenehno animirajo raznorazne vrste gibanj dekodacije in deteritorializacije, ki aficirajo 'mase', glede na svoje različne hitrosti in tempo. To niso *protislovja*, temveč pobegi«. ⁴³ V nekem pomenu torej »vse teče« in edino, kar je pomembno, je hitrost. Česa? Tega, kar Deleuze in Guattari imenujeta »flux«, tokov, »lignes de fuite«, bežiščnic. Ker torej družbo nenehno prečijo sile molekularnega, in ker jo te sile, bežiščnice, v resnici določajo, je v temelju zaznamovana z naključnostjo in nedoločenostjo. To ne pomeni, da v njej vlada anarhija – družbeni svet ni niti povsem neracionalen, niti povsem racionalen, pač pa je v resnici nedovršen, v njem se nenehno »začenja«, nenehno in vselej smo »vmes«. Prva tarča takšnega pojmovanja je heglovsko-marksistično pojmovanje protislovja: »Zmotno pravijo (še posebej v marksizmu), da družbo določajo njena protislovja. A to drži zgolj v velikem merilu. Z gledišča mikro-politike družbo določajo njene bežiščnice, ki so molekularne«. ⁴⁴ Drugače rečeno, »družbeno polje ne določajo toliko konflikti in protislovja, pač pa bežiščnice, ki ga prečkajo«. ⁴⁵ Zanimivo je, da protislovja torej *obstajajo* ter, da Deleuze in Guattari tudi *ne* trdita, da v določeni meri ta pojem ni operativen, pa vendar so bežiščnice tiste, ki »določajo v zadnji instanci«, če temu lahko tako rečemo. Druga tarča je, kar se morda zdi nekoliko presenetljivo, Foucaultova teorija oblasti. Ključna razlika zadeva sam status oblasti – če je za Foucaulta »oblast povsod«, je za Deleuza in Guattarija nekaj »drugotnega«, tisto prvo so bežiščnice, sile deteritorializacije, zaradi katerih družbeno polje povsod pušča, uhaja, beži na vse strani. ⁴⁶ »Edine razlike s Foucaultom zadevajo naslednje: 1) razporeditve za naju *ne izhajajo predvsem iz oblasti*, temveč iz želje, želja je vselej urejena, oblast pa je samo ena dimenzija razporeditve; 2) diagram ali abstraktna mašina ima bežiščnice, ki so *prve*, in ki v razporeditvi niso fenomen upora ali povratnega udarca, temveč točke ustvarjanja deteritorializacije«. ⁴⁷ Drugače rečeno, oblast nikoli ni popolna, vsemogočna, vsevedna, njena moč je drugotnega pomena, »središča oblasti določa prej tisto, kar uhaja njihovi moči«. ⁴⁸ Družbenega tako ni nikoli mogoče popolnoma obvladati, vnaprej ga ni mogoče načrtovati in izplanirati, saj »ni nič odigrano vnaprej«. ⁴⁹

⁴² *Ibid.*, str. 264.

⁴³ *Ibid.*, str. 268.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 263.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 114.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 209.

⁴⁷ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 175–176.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 265.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 577. V tem kontekstu je, kar zadeva problematiko Imperija, zanimiva naslednja pripomba: »Absurdno bi bilo predpostavljati nekakšno svetovno nad-vlado, ki bi odločala v zadnji instanci.« (*nav. delo*, str. 575–576).

Iz takšne zastavitve je tako tudi razvidno mesto, ki pripada deteritorializaciji: »Dejansko bi bilo tisto *prvo*, absolutna deteritorializacija, neka tako kompleksna in množstvena bežiščnica ravnine konsistence ali telesa brez organa (absolutno deteritorializirane zemlje)«. ⁵⁰ Z drugimi besedami, »deteritorializacija je torej tu od začetka«. ⁵¹ In ker je po drugi strani kapitalizem moč deteritorializacije *par excellence*, dobimo tako neko pravo Deleuzovo fascinacijo s kapitalizmom: »Kapitalizem se nagiba k nekemu pragu dekodiranja, ki razveže družbeno v korist telesa brez organov in ki na tem telesu osvobodi tok v deteritorializiranem polju«. ⁵² Kapitalizem »osvobaja tok želje«, ⁵³ zaradi česar lahko ne le celotno zgodovino motrimo z gledišča kapitalizma, pač pa tudi ni – gre seveda za tematiko, ki nastopa že pri Marxu – nobene potrebe ali nostalgije po tistem, kar mu predhodi. Podoben poudarek, mimogrede rečeno, nastopa tudi pri Negriju in Hardtu: »Četudi vse to priznamo, vztrajamo pri trditvi, da je konstrukcija Imperija korak naprej. Tako zavračamo kakršnokoli nostalgijo po predhodnih oblastnih strukturah in vsakršno politično strategijo – kot je poskus oživljanja nacionalne države, ki bi varovala pred globalnim kapitalom –, ki vključuje vračanje k tej stari ureditvi. Da je Imperij boljši, trdimo na isti način, kot je Marx vztrajal, da je kapitalizem boljši od oblik družbe in načinov produkcije, obstoječih pred njim.« ⁵⁴

Toda, če je tisto, kar razvezuje, razkrajaja, *prvo*, kako se potem družba sploh drži skupaj, kakšna je narava družbene vezi? Če je sila deteritorializacije, ali z Marxom rečeno, sila tega, da »se vse trdno in stalno razblinja«, prva, ali obstoje kakšne sile, ki potekajo v nasprotni smeri? Odgovor je nedvoumen: »Absolutne deteritorializacije ni brez reteritorializacije. Filozofija se reteritorializira v pojem. Pojem ni predmet temveč teritorij. Nima Objekta, temveč teritorij. Ravno zato ima preteklo, sedanjo in morda tudi prihodnjo formo. Moderna filozofija se reteritorializira v Grčijo kot obliko svoje lastne preteklosti.« ⁵⁵ Ker torej ni deteritorializacije brez reteritorializacije, ker torej sila – tako kot v tretjem poglavju Heglove *Fenomenologije duha* – vselej odgovarja na silo, imamo dve temeljni sili družbenega: molekularno in moralno. Drugače rečeno, vsaka družbena vez, vsako soglasje, pogodba, združitev volj posameznikov, temelji na sili, na prisili redov in organizacij, ki tvorijo molarno plat družbenega. Nič kaj drugače ni z državo in vprašanje je, ali za Deleuza in Guattarija sploh obstoji »dobra« država, »ali lahko rečemo, da se filozofija

⁵⁰ *Ibid.*, str. 74.

⁵¹ *Ibid.*, str. 90.

⁵² Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 41.

⁵³ *Ibid.*, str. 263.

⁵⁴ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, str. 48.

⁵⁵ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 105.

reteritorializira v moderno demokratično Državo in človekove pravice? Ker ni univerzalne demokratične Države, to gibanje implicira partikularnost ene Države, enega ljudstva, sposobnega izraziti človekove pravice v 'njegovi' Državi in zarisati moderno družbo bratov. V resnici nima zgolj filozof naroda, kot človek, temveč se filozofija reteritorializira v nacionalno Državo in v duh ljudstva (najpogosteje tiste, ki ji filozof sicer pripada, vendar ne vedno).⁵⁶ Ker torej »navkljub sanjam nemške filozofije o utemeljitvi ni univerzalne demokratične Države«,⁵⁷ to tudi pomeni, da so vse države po definiciji partikularne, nacionalne. Zakaj ni »'dobrih' držav, ki bi bile demokratične, socialdemokratske ali socialistične«?⁵⁸ Zaradi sprege države in kapitala. Zaradi tega, ker je vsaka država zgolj model realizacije kapitala, je – ne glede na to, da so ti modeli realizacije lahko zelo različni (demokracija, diktatura, fašizem, real-socializem, totalitarizem) – cilj države en sam: aksiomatizacija toka, reteritorializacija. Fašistična država za Deleuza ni odklon, temveč lastna možnost države kot take, še več, je le potenciranje demokratične verzije kapitalizma, ki ohranja različne vezi s prejšnjim despotizmom, saj smo priča vzniku številnih arhaizmov.

Deleuzova fascinacija s kapitalizmom ravno v točki države naleti na svojega privilegirane nasprotnika, kapital, to – tako kot pri Marxu – edino mejo kapitalizma. In ker je vsako deteritorializacijo vselej treba meriti z vatlom reteritorializacije – »silo in trdovratnost deteritorializacije lahko premerimo le preko tipov reteritorializacije, ki jo reprezentirajo. [...] Deteritorializacije nikoli ne moremo zajeti v njej sami, vselej lahko zajamemo zgolj indice teritorialnih reprezentacij«,⁵⁹ bi naredili »veliko napako, če bi shizofrenikove tokove izenačili s kapitalistovimi«,⁶⁰ kajti v kapitalizmu pride do izjemnega vzpona »represivnega aparata, ki ni primerljiv niti z divjaštvom niti z barbarstvom«. ⁶¹ Temu do sedaj najbolj krutem⁶² in neizproslem sistemu se lahko upremo z ustvarjanjem, tako, da osvobodimo tisto, kar je, oziroma, tako, da pomnožimo, »povečamo število povezav«. ⁶³ Toda ta upor je v nekem pomenu precej omejen – filozofija sicer lahko vodi velike notranje boje, lahko se upira svojemu času, vendar pa ni sila, kakršne so religije, države in mediji, zato se z njimi ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja,

⁵⁶ *Ibid.*, str. 106.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 110. Prim. tudi *Mille plateaux* str. 580, 569.

⁵⁸ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 582.

⁵⁹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 377.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 291.

⁶¹ *Ibid.*, str. 403.

⁶² Prim. *ibid.*, str. 448 in 292.

⁶³ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 634.

gverilo. Ker tem silam filozofija nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu pogaja, »pregovarja«. Deleuze namreč izhaja iz tega, da te sile prečijo slehernega od nas – »vsako družbo, vsak individuum torej istočasno prečita dve segmentarnosti: molarne in molekularne. Če se ločita, je to zato, ker nimata istih terminov, istih relacij, tudi ne iste narave ali istega tipa množvenosti. Toda če sta *neločljivi* je to zato, ker soobstajata, prehajata ena v drugo, glede na različne figure in glede na vselejšnjo recipročno predpostavljajanje.«⁶⁴

Tako pridemo do temeljnega dvomja in meje deleuzovskega upora: kaj je sploh cilj upora – osvoboditi silo deteritorializacije ali ustvariti pojme, novo skupnost, kar v končni fazi je reteritorializacija? Čemu Deleuze sploh daje prednost – sili deteritorializacije, kaosa, razkroja, večnega vračanja, dualizmu razcepa dveh segmentarnosti molarne in molekularne, dveh množtev, ali množtvu, se pravi pluralnosti in heterogenosti? Tu smo pri starem problemu, ki je povezan s temeljno opredelitvijo same Deleuzove filozofije – je ta filozofija monizem, dualizem ali pluralizem? Obstajajo različni odgovori: François Zourabichvili, denimo, se skuša temu vprašanju, ki ga sicer sam postavlja, izmuzniti s trditvijo, da je »Deleuzova filozofija dualni monopluralizem«⁶⁵, za Alaina Badiouja je Deleuze le navidez zagovornik heterogenega, saj v resnici zagovarja pravice Enega,⁶⁶ medtem ko Philippe Mengue dokazuje, da je deleuzovska misel postmoderna, saj reflektira ali izraža dvojnost sodobnega sveta.⁶⁷ Kljub temu Mengue opozarja na osrednji paradoks vsake deleuzovske politične filozofije: kako se lahko filozofija, ki stavi na množstvo, zoperstavlja demokraciji, ki je po definiciji pluralna?⁶⁸ Čeprav Deleuze pri analizi kapitalizma izhaja iz tega, da je že »sama bit politična«,⁶⁹ je zaradi primata, ki ga podeli deteritorializaciji, po eni strani zanj vse politika, po drugi strani pa sploh ni več prave politike, saj vsaka politika vodi v reteritorializacijo. Ta primat deteritorializacije, ki je hkrati »pred in anti-političen«,⁷⁰ je tudi glavni vir vseh težav in zagat, ki jih sicer Mengue skuša rešiti tako, da Deleuza razglasi za misleca etike, edino tako namreč lahko sam ohrani združljivost Deleuza in demokracije, čemur se v svojem že navedenem delu na dolgo in široko posveča. Naj torej obrnemo tako ali drugače, jasno je, da je Deleuzova analiza kapitalizma,

⁶⁴ *Ibid.*, str. 260.

⁶⁵ François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Pariz 1996, str. 127.

⁶⁶ Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997.

⁶⁷ Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Pariz 2003.

⁶⁸ Prim. *ibid.*, str. 16.

⁶⁹ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 121.

⁷⁰ Prim. Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, str. 161.

njegova politična filozofija globoko dvoumna. Četudi Deleuze po eni strani vztraja pri marksizmu – Jameson nekje pripominja, da je Deleuze pred smrtjo načrtoval delo o Marxu, ki, kot ga dopolnjuje Negri, naj bi nosil naslov *Grandeur de Marx*⁷¹, pa njegova analiza kapitalizma ravno zaradi fascinacije nad deteritorializacijo kot temeljno gibalno silo kapitalizma, nekatere inteprete pripelje do razglasitve Deleuzaza za ideologa poznega kapitalizma.⁷²

Negri in Hardt se sicer zavedata težav, ki izhajajo iz Deleuzove in Guattarijeve ontologije, zato tudi pravita, da »kreativni elementi in radikalna ontologija produkcije družbenega ostajajo tudi v njunem delu nebstveni in nezmožni. Deleuze in Guattari odkrijeta produktivnost družbene reprodukcije (kreativne produkcije, produkcije vrednot, družbenih odnosov, afektov, postajanj), ki pa jima jo uspe artikulirati zgolj površinsko in kratkotrajno, kot kaotičen, nedoločen horizont, katerega označuje le nedoumljiv dogodek«. ⁷³ Zaradi tega, ker se zavedata omejitve upora pri Deleuzu, rezultata ontološkega primata deteritorializacije, naredita multitud za vir nastajanja, vprašanje pa je, če se s svojo dvojico Imperij-multituda izogneta deleuzovski dvojici molaro-molekularno. Mestoma tudi sama zaradi privzetja pojmovanja deteritorializacije, te »deleuzovska dediščine« postavljata poenostavljajoče razmerje med Imperijem in multitud kot imanenco in transcendenco: »Kapital in suverenost se zlahka zdita protisloven par. Moderna suverenost v osnovi temelji na *transcendenci* suverena – pa naj bo to Vladar, država, nacija ali celo Ljudstvo – nad družbeno ravnijo. [...] Suveren je presežek oblasti, ki služi razreševanju ali prelaganju krize moderne. [...] Kapital pa nasprotno deluje na ravni *imanence*, skozi releje in mreže odnosov dominacije, brez opore transcendentnega središča oblasti. Zgodovinsko teži k uničevanju tradicionalnih družbenih ločnic, širjenju čez ozemlja in vključevanju vedno novih prebivalstev v svoje procese. V skladu s terminologijo Deleuza in Guattarija kapital deluje s poplošenim dekodiranjem tokov in obširno deteritorializacijo ter s kasnejšim spajanjem teh deteritorializiranih in dekodiranih tokov. Deteritorializirano in imanentno delovanje kapitala lahko razumemo v treh osnovnih vidikih, ki jih je analiziral tudi Marx.«⁷⁴ Treba bi bilo torej priti do drugačnega pojmovanja imanence in transcendence, do takšnega, denimo, kakršno nastopa pri Badiouju, to pa bi imelo za rezultat ne le opustitev same »deleuzovske dediščine«, pač pa bi prineslo tudi povsem drugačen pogled na sam Deleuzov opus, na njegove temeljne zastavke in njegove meje.

⁷¹ Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude*, str. 29.

⁷² Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*, str. 184.

⁷³ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, str. 36.

⁷⁴ *Ibid.*, str. 264.

IMPERIJ: POSKUS UTEMELJITVE MNOŠTVA

Ana Žerjav

Misel, ki skuša danes misliti politično, ki jo torej zanima tako vprašanje, kaj pomeni polje političnega, kot tudi, kako je možno misliti konstitucijo političnega subjekta oziroma neke skupnosti, se neizogibno umešča v dve izhodišči, ki tvorita njen kontekst. Po eni strani mora nedvomno upoštevati in slediti transformacijam, ki jih je vprašanje političnega doživelo v obdobju tako imenovanega postmodernizma. Ta vidik ponazarja predvsem določena kriza misli, ki jo nekateri avtorji jemljejo kot nepremostljivo zagato sodobnega časa in torej tudi kot nepremostljivo zagato koncepta političnega sploh. V grobem bi lahko čas, ki nas zaznamuje, označili z nekim temeljnim dejstvom, ki ima na mnogih ravneh številne posledice in pravzaprav ne zadeva zgolj aktualne državno-strankarske ali mednarodne politike, pač pa na neki temeljni ravni meri na politiko kot na samo družbeno vez, torej na politično kot pojem, ki zajema konstrukcijo nekega razmerja, neke skupnosti. Rečemo lahko torej, da imamo ne le na ravni strankarsko-političnih angažmajev kot takih, temveč tudi na ravni samega družbenega tkiva opravka z nečim, čemur bi lahko rekli zaton klasične figure avtoritete in moči. Opravka imamo skratka z nečim, kar je nemara med prvimi eksplicitno formuliral Nietzsche, za njim pa so to v različnih oblikah ponovili in še ponavljajo mnogi drugi: gre za smrt boga, za ukinitev instance izjeme, za zaton transcendence, za nemožnost metapozicije, za krizo legitimacije itd. Če skratka razmišljamo o sodobni realnosti, potem ne moremo mimo ugotovitve, da so koordinate našega miselnega prostora neko heterogeno in nezvedljivo množvo, bodisi množvo interpretacij (Nietzsche) bodisi množvo stavkov (Lyotard), ali pa množvo kot plani imanence (Deleuze) oziroma zgolj množvo kot tako, čisto množvo (Badiou). Kategorija množstva je torej zavzela osrednje mesto in je namesto Enega in šteвне oziroma zaključene celote postavila v ospredje dimenzijo neskončnosti.

Posledice takšnega izhodišča so za pojem političnega, za vprašanje konstitucije političnega subjekta in za vprašanje konstitucije skupnosti daljnosež-

ne. Tu srečamo tudi zagate sodobnih poskusov konceptualizacije skupnosti, ki se vsaka po svoje soočajo s težavnostjo in radikalnostjo omenjene ontologije. Vprašanje skupnosti, substance njene vezi oziroma načina in temelja povezovanja je postavljeno pred nerešljivo dilemo: kako misliti skupnost, torej po definiciji neko vez, če manjka temelj povezovanja, če manjka vezivo, ki bi združilo in povežalo njene posamezne člene v neko celoto? Ali je skupnost sploh še legitimna kategorija politične filozofije? Dalje, kako je mogoče misliti konstitucijo političnega subjekta v dobi, ki ne priznava nobenih apriornih pravil, v dobi, kjer ni Drugega, ki torej zanika vsako možnost njegove utemeljitve? In še: ali in kako je možna emancipatorična politika, če se vsaka politična vez vpisuje v neskončno ravnino »enakih možnosti«? Politična filozofija ponuja tu različne odgovore, od tistih, ki si zatiskajo oči pred subverzivnostjo samega mnoštva in vztrajajo na stališču možnega konsenza, ki utemelji in tvori substanco družbene vezi (pri čemer seveda prezrejo njen inherenten razcep), do drugih, ki vztrajajo na sami nemožnosti konstitucije skupnosti, ki podredi nekomenzurabilno mnoštvo režimu Enega (pri čemer nemalokrat zavzamejo nihilistično-cinično pozicijo gole indiference).

Če imamo skratka na eni strani opravka s krizo političnega oziroma kar s koncem (emancipatorične) politike, pa bi na drugi strani le stežka spregledali linijo razprav, ki v tako imenovanem postmodernizmu ne detektirajo konca politike, pač pa v njem prepoznajo njeno radikalno transformacijo in, nasprotno, razglašajo njeno proliferacijo. Seveda imamo tu v mislih predvsem delo Michela Foucaulta (in njegovih privržencev), ki je v svojih analizah zgodovine oblasti in politike prehod v postmoderno označil kot prehod k družbi nadzora in biopolitiki, kar bi v našem kontekstu, rečeno nekoliko na hitro, pomenilo naslednje: biopolitika je neka politika oziroma je neka operacija na politiki, ki slednjo izmakne zgoraj omenjenim dilemam okrog pojma avtoritete, legitimacije, transcendence, metapozicije itd. Biopolitika je politika, ki se ne zapleta v neskončne debate o tem, kako danes ravnati s praznim mestom utemeljitve politične skupnosti, pač pa tako rekoč preko ovinka zasede in investira neko polje, za katero se je vselej zdelo, da se nahaja zunaj ideoloških pravno-političnih konstruktov: gre za področje življenja. Tu moramo biti nekoliko natančnejši. Res je namreč, da je tudi klasična figura avtoritete slonela na oblasti nad posameznikovim življenjem. Ta oblast se je odvijala znotraj para »usmrtiti« in »pustiti živeti«¹ kot posledici svobodne volje suverena. Forma biopolitike pa je pravzaprav diametralna: »omogočati življenje« in »pustiti

¹ Fr. »faire mourir« in »laisser vivre«, za nadaljnje izvajanje cf. M. Foucault, »Predavanje 17. marca 1976«, prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav, v: *Filozofski vestnik*, 3/2004, str. 151–169.

umreti«. ² Če je imel suveren oblast nad življenjem tedaj, ko je lahko ubil, če je njegova oblast slonela na pravici meča, torej na strani smrti, pa druga forma oblasti ponazarja temeljni premik težišča s strani smrti na stran življenja. Če lahko v okviru suverenove volje živimo, dokler in ker nas oblast ne ubije, pa je forma biopolitike naslednja: oblast »nas živi«, dokler ne umremo. Oblast postane dobesedno življenjska, kar pa ne pomeni, da je človeku prijaznejša, pač pa predvsem, da se odvija znotraj samih bioloških procesov. Torej ni več stvar golih idej in ideologije, oblast se ne odigrava na ravni simbolnega, ampak gre, če lahko temu tako rečemo, za realno oblast, za materializem telesa, organov in življenja. Ne posameznega telesa, temveč multiplega telesa posameznikov določene populacije. Biooblast ne meri na enega, ampak na množico, ki jo regulira, upravlja, preučuje, meri in ocenjuje, vse to, da bi nadzorovala naključja, negotovosti in slabosti, da bi vzpostavila določeno varnost in ravnovesje. Tu se izkaže vsa lucidnost Foucaultovih analiz sodobne politike življenja: podaljševanje in maksimiranje življenja, skrb za dolgoživost populacije, spodbujanje rodnosti, politika zdravja in higijene, izboljševanje in ustvarjanje življenja itd. Smrt je kratka območje, ki pomeni mejo oblasti, ki izpade iz njenega dosega in postane nekaj, kar je treba za vsako ceno za čim dlje odložiti, utišati in diskvalificirati. ³

Ne da bi se tu še podrobneje spuščali v analizo foucaultovske problematike biooblasti, se bomo zaenkrat zadovoljili z opazko, da je razmišljanje o politiki v postmoderni, kot že rečeno, razpeto med dvema nasprotnima poloma. Nekako na njuno križišče se med drugim umešča v slovenščino nedavno prevedeno delo Michaela Hardta in Antonia Negrija, *Imperij*. ⁴ Gre za delo, ki ne le lucidno ponazarja tako krizo političnega kot tudi njegovo proliferacijo, pač pa poda tudi določene nastavke za razmislek o tem, kako je mogoče restituirati kategorijo političnega in skupnosti oziroma množstva, in sicer tako, da se tem kategorijam povrne ves emancipatorični potencial. Z drugimi besedami, *Imperij* se ne ujame zgolj v dilemo o manku (simbolne) in presežku (realne) politike, ampak nakaže tudi smer, kako bi bilo mogoče politično koncipirati v samem osrčju tega protislovnega para. Rekli bi lahko, da je nedavni razmah teorije množstva (množic, »multitude«), ki sledi in nadaljuje že skorajda klasike kot so Deleuze, Lyotard, tudi Badiou, če omenimo tu le najvidnejše, denimo Agambena, Nancyja, Virna, Hardta, Negrija itd., da je torej teorija množstva neki poskus, kako v necelem univerzumu neskončnega množenja

² Fr. »faire vivre« in »laisser mourir«. *Ibid.*

³ Cf. Foucault, *op. cit.*, str. 155ff.

⁴ A. Negri, M. Hardt: *Imperij*, prev. Politični laboratorij B. Beznec idr., *Časopis za kritiko znanosti*, študentska založba, Ljubljana 2003.

razno raznih razlik, v množtvu, ki ne priznava nobenih apriornih pravil, reafirmitati univerzalno, in sicer ne kot neko substancialno partikularnost, ki je, po eni strani, vselej vpeta v konflikte z drugimi, po drugi pa jo tako rekoč od zadaj zagrabi tisto, čemur se hoče na empirično-simbolni ravni izogniti, pač pa kot singularen primer univerzalnega, se pravi kot neposredno srečanje partikularnega in univerzalnega, ki se naslavlja na vse. Tu je pravzaprav tisto temeljno mesto misli in politike, kraj, kjer misel kljub svoji razpršenosti ne zbledi in ne izgine v labirintih postmodernega kaosa.

* * *

Imperij je za bralca razmeroma težko branje. Gre za delo, ki je na gosto posejano z referencami, bogato z miselnimi tradicijami, interdisciplinarno, nemara pa je še največja težava v tem, da ostaja vsej svoji eksplicitnosti navkljub nejasno, nedorečeno, mestoma pa celo protislovno. Ta specifična težava obrobja tudi dva njegova temeljna koncepta, Imperij in množstvo (oziroma »multitudo«), ki sta resda oba še v nastajanju, a ne glede na to se mestoma zazdi, da so konteksti, v katerih se razvijata, izhodišča, ki vodijo vsako v svojo smer. Težko bi rekli, da je razlog za takšne dvoumnosti dejstvo, da gre za misel, ki jo soustvarjata dva avtorja. Prav nasprotno: knjiga je slogovno izpiljena, tekoča, miselni prehodi zabrisani, izbira besed poenotena, misel razmeroma stroga... Avtorstvo ostaja skratka v ozadju. Vse prej bi lahko rekli, da leži razlog za določeno mračnost konceptov v težavnosti in natančnosti, ki jo od misli zahtevajo. Zato je pomembna predvsem jasna in dosledna miselna linija, četudi je razposajena po mreži referenc, četudi gre za misel, ki je, nedvomno namenoma, fragmentarna in disperzna. A kot nekakšno nasprotje vsega tega nam *Imperij* namesto gole površinske vse prej ponuja določeno miselno površnost, ki jo na konceptualni ravni simptomatično ponavlja nekonsistentnost. Če bomo torej v nadaljevanju izhajajoč iz *Imperija* poskusili zarisati koordinate možnosti politične emancipacije, bomo to v navezavi na delo Hardta in Negrija storili v tisti meri, v kateri nas bo zanimal neki točno določeni vidik njune koncepcije množstva kot političnega subjekta.

Za začetek in kot uvod v razpravo o *Imperiju* in množtvu bi lahko postavili neko strnjeno in navidez skorajda preveč preprosto vprašanje, ki pa nas umešči tako rekoč v središče samega problema in hkrati predstavlja tako osišče Hardtove in Negrijeve argumentacije kot tudi njeno temeljno zagato. Vprašanje je naslednje: ali obstaja zunanja pozicija? Se pravi, ali in na kakšen način je mogoče, upoštevajoč golo realnost imanence oblasti, artikulirati neko entiteto, neko realno, ki prekinja z redom indiference in meri na vprašanje svobode. Kljub naivnosti zgornjega vprašanja in morda hitremu nikalnemu odgovoru, ki neposredno napotuje na razpravo o možnosti svobode izhajajoč

iz afirmacije imanence in ki bi ga bilo mogoče eksplicitno navesti tudi iz same knjige, pa vprašanje še zdaleč ni enostavno in njegova razrešitev v marsikaterem oziru razpira zgolj paleto novih vprašanj. Našo kritiko odgovora, ki ga nanj podata Hardt in Negri, bomo zato v nadaljevanju razvili v treh smereh: najprej na ravni genealogije množstva in možnosti njegove dedukcije, potem skozi razdelavo pojma imanence, nazadnje pa kot opombo k antagonistični metaforiki novega proletariata oziroma k poziciji, sicer zelo značilni za večino današnjih antiglobalistov, ki bi jo lahko označili kot pozicijo privilegirane kritičizma.

Če hočemo zares razumeti temeljne premike, ki jih v teorijo oblasti vpelje nastop imperialne vladavine, potem si velja na kratko ogledati tudi moderno konstelacijo oblasti, ki se začinja razvijati v sedemnajstem stoletju. Po Hardtu in Negriju je mogoče moderno sprva prepoznati kot dobo, ki je odkrila ravnino imanence, oznanila smrt boga in povrnila zemeljskemu vse njegove kreativne moči (v to linijo sodi denimo Duns Scotus, pa seveda Baruch Spinoza). V ospredje je postavila singularnost kot tako, razvila njene potenciale, ne da bi jo skušala avtorizirati skozi vpeljavo vertikalne osi. To je tako imenovani revolucionarni moment moderne. Vendar pa Hardt in Negri opredelita moderno kot krizo oziroma kot nenehni boj, se pravi kot nekakšno razcepljeno obdobje, ki mu skupaj s tem revolucionarnim odkritjem moči življenja sledi še kontrarevolucionarni moment, ki že v isti sapi blokira celotno razvitje biti in vnovič vzpostavi transcendentni politični aparat (linija, ki jo zastopajo Descartes, Hobbes, pa tudi Kant, Hegel itd.). Politična oblika je na vsebinski ravni podprta še z rojstvom kapitalizma, ki pa ostaja v okviru moderne naddoločen z logiko državnih mehanizmov. Teoretske modele zanjo Hardt in Negri povzemata predvsem iz del Locka, Kelsna in Rousseauja, še zlasti pa Hobbesa. Hobbesovo teorijo oblasti namreč avtorja predstavita kot paradigmatski konstrukt, ki lahko razkrije celotno logiko političnega modernizma. Temeljna predpostavka Hobbesove družbene pogodbe je neko mitično naravno stanje, podivjana množica, kjer je »človek človeku volk« in kjer poteka nenehni in krvavi boj za obstanek. Iz nevzdržnosti takšnega kaotičnega stanja izhaja pogodba med ljudmi, kjer vsakdo prenese svoje pravice na transcendentno instanco oblasti, ki poenoti razposajeno in razpršeno množico v enotno skupnost: množstvo postane ljudstvo. Vsak posameznik je torej povzet, ukinjen v življenju skupnosti, ki sedaj deluje kot eno, ima eno voljo, eno dejanje, eno ime: »Multituda je mnogoterost, raven singularitet, odprta množica odnosov, ki ni homogena ali identična sama s sabo in nosi nedoločujoč, vključujoč odnos do tistih zunaj nje. Nasprotno pa ljudstvo stremlje k notranji identiteti in homogenosti ter hkrati izključuje in vzpostavlja razliko do tistega, kar ostaja zunaj. Medtem ko je multituda nezaključen konstituirajoč odnos, je ljudstvo

konstituirana sinteza, pripravljena na suverenost. Ljudstvo zagotavlja eno voljo in delovanje, ki sta neodvisna in pogosto v konfliktu z različnimi voljami in dejanji multitudine. Vsaka nacija mora iz multitudine napraviti ljudstvo.«⁵ Tako se torej na podlagi nekega začetnega mita iz golega množstva konstituira ljudstvo, poenotena suverena volja, ki si odslej svojo identiteto zagotavlja s projekcijo njenih notranjih konfliktov navzven, v zunanjega sovražnika, ki lahko potencialno krni njeno enotnost. Zato, ko govorimo o moderni, ne zadostuje zgolj govor o ukinitvi bogastva množstvene biti in o vpeljavi poenotenga ljudstva ali nacionalne države, pač pa tudi o konstitutivni vlogi Drugega, o nenehnem boju z zunanostjo, ki zagotavlja identiteto lastnega sebstva. Ta za moderno zares bistvena vloga Drugega v konstrukciji enotnosti in celovitosti določene skupnosti, od kolonializma, imperializma do rasizma, je nekaj, kar Hardt in Negri opišeta kot dialektično gibanje. V okviru takšnega gibanja se Drugi sprva kaže kot direktno nasprotje, kot absolutna razlika, ki pa je že v naslednjem koraku dialektičnega obrata povzet (odpravljen in povzdignjen) v kontekst višje enotnosti. Tako pade Drugi v območje nečesa, kar je absolutno drugo, je zunaj, obenem pa še kako intimno in notranje (območje, ki ga je psihoanaliza sicer povzela pod pojmom ekstirnega, Freudovega *das Unheimliche*, notranje izključitve). Sledeč avtorjema bi lahko moderno torej opisali kot neko obdobje, ki zaradi paradoksnega statusa Drugega v konstituciji identitete določene skupnosti producira binarna nasprotja, simbolne delitve, podprte z logiko transcendence, izjeme, ki zagotavlja imaginarno enotnost suverene volje in ponuja neki politični model, ki sicer odpravi srednjeveške oblike oblasti, vendar pa skozi pogodbo, ki reprezentira posamezne volje v enotni volji suverena, ljudi ne le združuje, pač pa tudi podreja. Takšna teorija suverenosti je odgovor na izhodiščno krizo moderne in predstavlja poskus povezave odkritja imanence z vnovičnim posegom transcendence, ki sicer ni več transcendenca kralja, ji je pa strukturno kar se da podobna. Namesto in na mestu golega množstva in njegovih produktivnih moči je produkt moderne dobe tako neki politični subjekt, ki svojo razpršenost in decentriranost ukinja v dominaciji Enega. Moderno konstelacijo političnega bi torej lahko ponazorili z naslednjo, sicer nekoliko poenostavljeno shemo:⁶



⁵ *Imperij, op. cit.*, str. 93.

⁶ Ker bodo v nadaljevanju sledile še druge sheme, naj tu pojasnimo člene, ki nastopajo: črka »M« je splošna oznaka za neko možnost, v primeru moderne je to seveda možnost identitete določene politične skupnosti, črka »N« pa je oznaka za nemogoče, v primeru moderne je to, kot smo videli, sama kategorija množstva, ali pa hobbesovsko naravno stanje.

Kot nasprotje in kritika te moderne konstrukcije nastopi tako imenovani postmodernizem, ki odgovarja na krizo modernizma in je po mnenju avtorjev simptom prehoda k novi obliki suverenosti, ki pa je ne moremo več definirati zgolj kot negacijo represivnega aspekta moderne in poskus osvoboditve izpod njegovega jarma. Iz preloma moderne se namreč rodi neka nova, globalna oblika vladavine, ki jo avtorja vpeljeta s konceptom Imperija. Gre za svetovni red, kakršnemu smo priča danes, za obliko oblasti oziroma suverenosti, ki jo lahko opišemo z naslednjimi glavnimi značilnostmi:⁷ v nasprotju z moderno koncepcijo imperialnih vladavin, katerih oblast je temeljila na konceptu omejenega ozemlja, nima Imperij nobenih teritorialnih omejitev. Imperij torej ni oblika vladavine, ki bi bila relevantna lokalno, pač pa je že v osnovi globalna, razsrediščena, decentralizirana, in meri na totalnost. Vseeno pa to ne pomeni, da lahko Imperij ustrezno opišemo s pojmom stagnacije ali zamrznitve. Nasprotno, Imperij je ne glede na to, da gre za obliko vladavine, ki zanika pojem meje, v nenehni ekspanziji, v gibanju, nenehno se širi in množi. Druga značilnost Imperija je, da se kaže kot red, ki ukine zgodovino, ki se torej nahaja zunaj ali na koncu zgodovine, s čimer neposredno meri na večnost. To je dimenzija njegove časovne neomejenosti: Imperij je večen, ker nastopa kot čas na koncu vseh zgodovinskih trenutkov in prehodov. Nadalje, imperialna vladavina ni le prostorsko in časovno neomejena, pač pa jo zaradi ukinitve samega koncepta meje in zunanosti zaznamuje tudi neko specifično razmerje do njenega objekta. Tako Imperij ne pomeni le nadzora in upravljanja nad ozemljem in populacijo ter urejanja človeških interakcij, ampak Imperij svet, ki ga naseljuje, se pravi objekt svoje vladavine, tudi ustvarja. V tem poskusu prepleta in poenotenja samega subjekta in oblasti je mogoče zaslediti naslednji, za teorijo oblasti resnično temeljni obrat: Imperij kot oblika vladavine, ki nastopi po padcu pojma zunanosti in izjeme, tako rekoč nima objekta, ampak dobesedno *je* objekt: Imperij nastopa kot paradigmatška oblika biooblasti ter prežema družbeno življenje v njegovi celoti. Življenja ne ureja od zunaj, pač pa nastopa kot realno samega življenja.⁸ In nazadnje, Imperij je ne glede na nenehne krvave boje v osnovi posvečen večnemu miru. To zadnjo značil-

⁷ Cf. *Imperij, op. cit.*, str. 11–12.

⁸ Potrditev tega ključnega sklepa lahko najdemo tudi neposredno v sami knjigi, v podglavju z naslovom »Dvoglavi orel«, kjer prideta avtorja do nadvse presenetljivega zaključka o naravi razmerja med Imperijem in množtvom (zdi se celo, da je radikalnost te ugotovitve v nadaljevanju dela zanemarjena, ne glede na to, da je tu formulirana eksplicitno): »Pravo gledišče naše analize bomo sposobni prepoznati, ko se nam bo konstituirana oblast Imperija pokazala zgolj kot izčrpavanje biti in proizvodnje, kot preprosta abstraktna in prazna sled konstituirajoče oblasti multitudine. To je gledišče, ki je tako strateško kot taktično, točka, na kateri med obema ni več razlike.« (*Ibid.*, str. 62, podčrtala A. Ž.)

nost bi lahko navezali na aspekt njegove pravno-etične utemeljitve: Imperij temelji na nujnem in večnem etičnem redu, ki nastopa kot garant legitimnosti njegovih intervencij.

Na podlagi zgornjih opisov bi lahko v navezavi na moderno različico suverenosti izpostavili neki specifični logični obrat, ki ga je morda še najlažje ponazoriti na primeru časa. V tem oziru bi lahko moderno opisali povsem linearno, se pravi z neko fantazmo začetka, ki mu sledi nadaljnji potek in razvoj. To je pravzaprav funkcija utemeljitvenega mita (denimo hobbesovskega naravnega stanja), ki poskuša za nazaj pojasniti način, kako je prišlo do konstitucije politične skupnosti. Kaos množstva se kaže kot neko realno, ki predhodi simbolni utemeljitvi in ki se ga mora slednja, če se hoče ohraniti, izogibati. Mnoštvo in ljudstvo sta skratka ireduktibilna. Kot radikalen premik, ki se zgodi v imperialni konstelaciji oblasti, pa bi lahko izpostavili že zgoraj omenjeno večnost, dimenzijo onstran časa, ki posrka vase vse spremembe in časovne prehode. Dimenzijo, ki se kaže kot neki »vselej že«, ki nastopa kot absolutna, objektivna in univerzalna, brez začetka, brez konca in brez razvoja. Imperij bi zlahka opisali kot nekakšno časovno zanko, kot zvitje časa samega vase, ki povzame moč singularnega v regulirano ravnovesje. Tu ne gre za goli red in njegova pravila, ne gre za poskus poenotenja vseh razlik v neko občo zgradbo, pač pa gre za poskus uravnovešenja disperznih elementov, ravno kolikor so med seboj nezvedljivi. Za razliko od moderne konstelacije oblasti, ki podredi vso raznolikost množstva režimu Enega, Imperij kot gola imanenca afirmira singularnost kot tako, ne podreja si je tako, da bi oklestil njeno enkratnost, pač pa zajame singularnost skozi samo gesto njene afirmacije (v stilu znanega slogana »vsi drugačni, vsi enakopravni«).

Tako zakoličeno strukturo imperialnega aparata pravzaprav podpirajo trije značilni mehanizmi, ki jih avtorja strneta v trojni imperativ Imperija: »vključi, razlikuj, upravljaj«.⁹ Če je bilo za moderno obdobje razmerje do Drugega, kot že rečeno, stvar njegove izključitve, pa Imperij najprej deluje skozi vključevalni moment, ki ni antagonistične, pač pa liberalne narave. Imperij je slep za razlike, v njem so dobrodošli vsi, ne glede na kulturno, družbeno, rasno, spolno, etnično, versko ali kakršno koli drugo pripadnost. Imperij je oblika vladavine, ki je indiferentna do razlik, je stroj univerzalne integracije, ki jo doseže tako, da obravnava tiste razlike, ki bi lahko v danem družbenem kontekstu morebiti privedle do konfliktov, kot nebistvene in nepomembne, se pravi kot razlike, ki jih je mogoče prezreti. Na podlagi takšnega razvrdenja potencialno motečih elementov oblikuje Imperij pojem univerzalnega prava, ki se nahaja v njegovem središču. Skozi nevtralnno indiferenco lahko

⁹ Cf. *Imperij, op. cit.*, str. 165ff.

Imperij torej vključi vse, in v tem je pravzaprav njegova temeljna prevara: razlik ne poenoti v neko uniformno garnituro, pač pa jih poenoti s samo gesto vključitve. Drugi moment je razlikovalni in pomeni, v nasprotju s prvim, poudarjanje in povečevanje že vključenih razlik, predvsem na kulturni ravni, skozi promocijo multikulturalizma. Gre za razlike, ki so vselej obravnavane kot nekaj naključnega, nekonfliktnega in delujejo kot »sila miroljubne regionalne identifikacije«. ¹⁰ Upravljalni moment pa je način ravnanja z razlikami skozi uvedbo hierarhije, ki ni absolutna, temveč variira in je strogo vezana na kontingentne okoliščine posamezne situacije. Razlika, ki je v določenem družbenem kontekstu na dnu hierarhične lestvice, se lahko v sosednjem kontekstu hitro znajde na vrhu piramide. Imperij skratka deluje in ravna z razlikami povsem pragmatično, šteje jih kot moment, ki pripomore k njegovi večji učinkovitosti: »Prava moč Imperija je kontingentnost, mobilnost in fleksibilnost. Imperialna 'rešitev' ni negiranje ali slabljenje razlik, ampak njihovo uveljavljanje in urejanje v učinkovitem aparatu komande.« ¹¹

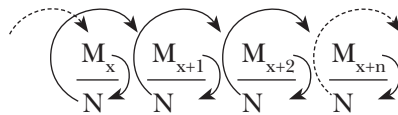
Še ena novost, ki jo postavlja pred nas Imperij kot novo nastala oblika suverenosti, je njegov inherentni zaton oziroma konstantna kriza, nekaj, kar avtorja označita s pojmom korupcije, ki pa nima v tem kontekstu nikakršnega moralnega prizvoka v smislu gole sprevrženosti. ¹² Imperij se kaže kot oblika vladavine, ki se kopa v morju protislovij in mikrokonfliktov, ki pa skozi svojo prevratno moč konstituirajo njegovo permanentno delovanje. Imperij nenehno mutira, vsak trenutek razpade in se na novo sestavi, vsaka kriza privede do nove kompozicije. Gre skratka za neko delovanje, ki vselej že vključuje možnost lastnega zatona, konca, ki vključuje možnost lastne destrukcije. Vendar, kako je možen takšen način delovanja? Pod kakšnimi pogoji je lahko zaton Imperija nekaj, kar spada v sam način njegovega funkcioniranja? To specifično Imperija bi lahko tu povezali z zgoraj omenjenim mehanizmom vključitve, ki bi ga, kot nasprotje moderne izključitve, pravzaprav lahko označili za temeljni imperialni mehanizem, saj povzema v sebi oba druga, tako razlikovanje kot tudi upravljanje, ki sta možna le na njegovem ozadju. Koncept korupcije ponazarja radikalnost imperialnega mehanizma vključitve, ki ne seže le v domeno kopičenja vseh možnih razlik, pač pa tudi v domeno onkraj razlik, se pravi

¹⁰ Morda tu ni odveč opazka o neutemeljeni skrbi za prihodnost slovenske identitete ob vstopu Slovenije v mednarodne integracije. V nasprotju z mnenjem nekaterih je tako imenovan »narcizem majhnih razlik« v kontekstu imperialnih mednarodnih organizacij nekaj absolutno dobrodošlega in zaželenega in nikakršne skrbi ni, da bi »veliki narodi pogoltnili majhne«, kot se glasi slavna histerična fantazma obupanih promotorjev slovenske kulture.

¹¹ *Ibid.*, str. 167.

¹² Cf. *ibid.*, str. 168f in 311ff.

v domeno nemožnega. Dejstvo, da se Imperij napaja skozi lastno nemožnost, ponazarja operacijo vključitve v čisti obliki: vključitev pomeni, da deluje sama nemožnost Imperija kot njegova imanentna možnost. Vključitev je sprevrnitev nemožnega, je postavitve nemožnega, realnega, v režim možnega (v stilu znanega slogana »nemogoče je mogoče«). Gre za operacijo, ki sicer ne izključuje same kontingence (zaton Imperija je treba jemati dobesedno, Imperij mutira povsem naključno), vendar pa izključi oziroma, še bolje, utaji nemožnost tako, da se ves njen subverzivni potencial v zadnji instanci sprevrže v zgolj še eno od imperialnih možnosti. Za Imperij tako nemožnega dobesedno ni: Imperij skozi lasten razkroj nenehno mutira, trenutek krize hkrati predstavlja trenutek njegove okrepitve. Tu je pravzaprav mesto njegove večnosti in (slabe) neskončnosti. Nemožno, ki vztraja v jedru imperialne vladavine, ki poganja njegovo delovanje, se vedno znova sprevrže v še eno novo možnost, ki potrdi imperialno absolutnost, potrdi, da v Imperiju ni zunanosti, potrdi samo nemožnost nemožnega (kar se je zdelo nemožno, subverzivno, za Imperij nevarno, novo, in, zakaj ne, emancipatorično, se v zadnji instanci sprevrže v golo prikimavanje imperialni vladavini):¹³



Če smo do sedaj avtorjema sledili skozi prehode suverenosti, od moderne do imperialne, pa nas bodo v nadaljevanju zanimali prehodi produkcije oziroma nekaj, čemur bi lahko rekli tudi genealogija množstva. Kot splošno opombo k tej tematiki bi lahko navedli neko predpostavko, ki je na delu v *Imperiju*, in za katero se zdi, da dobesedno spodbija njegovo temeljno zastavitev. Gre namreč za precej naivno pozicijo množstva, dela oziroma produkcije, ki naj bi predhodila vsem mrežam oblasti in oblastnim mehanizmom, ki jo sicer strukturirajo. Plod takšnega nereflektiranega izhodišča so denimo metaforični zaključki poglavij, ki naj bi ponazarjali pozicijo osvoboditve v čisti obliki (tu med drugim najdemo reveže, figuro zavračanja, novega barbarstva, velikega sindikata, novega proletariata, celo novega komunizma, pa figuro aktivista itd.). Še bolj enigmatična in v oči bijoča pa je dobesedno antagonistična pozici-

¹³ Tu je treba opozoriti, da se naše branje *Imperija* nekoliko razlikuje od branja samih avtorjev. Avtorja namreč ne govorita o nemožnem Imperija, vendar pa se naši interpretaciji nekoliko približata na mestu, ko govorita o vakuumu, ki se nahaja v središču imperialne vladavine. (Cf. *ibid.*, str. 324f.) Sploh je treba opozoriti, da ostaja celotna problematika praznine, nemožnega, vakuuma itd. v *Imperiju* nejasna in še kako problematična. (O tem bomo nekoliko obširneje spregovorili tudi v nadaljevanju.)

cija, ki jo avtorja razvijeta v intermezzu z naslovom »Protiimperij«¹⁴ in ki naj bi predstavljala vir boja proti imperialni vladavini. Gre za tako imenovano »voljo biti proti«. ¹⁵ Ali ni, če se na kratko spomnimo zares radikalnega vozla imperialne oblasti, golo nasprotovanje koncept, ki, če že ne kaj drugega, vsaj izzveni nekako v prazno? Kako je mogoče ob nenehnem poudarjanju imperialnih zank, njegove absolutnosti in obenem zvite skritosti (Imperij je ne-kraj, *ou-topia*, je povsod in hkrati nikjer, ni ga mogoče locirati, je deteritorializirajoč, decentriran, razpršen itd.), kako je skratka mogoče ob vsem tem artikulirati tako preprosto in dobesedno antagonistični koncept, ko pa avtorja vseskozi poudarjata nerelevantnost opozicij in golega nasprotovanja? Ali se je mogoče oblasti, ki preko ovinka zasede tako belo in črno, dobro in zlo, lepo in grdo itd., postaviti po robu enostavno tako, da (pred)postavimo neko mesto, ki ji nenehno uhaja in od koder se ji je mogoče upreti že s tem, da smo »proti«? Če *Imperij* zares dobro prepozna Imperij, če vztraja na radikalnosti tega koncepta, pa je njegova pomanjkljivost nedvomno v tem, da ne ohrani strogosti lastnih izhodišč in pri razmišljanju o možnosti osvoboditve izpod njegovega jarma vse preveč preprosto in hitro pristane na poziciji golega zunaja, ki ga poskuša zajeti bodisi s političnim eksodusom, z mobilnostjo in begom iz lokalnih omejitev, bodisi s konstrukcijo novih in hibridnih teles. Radikalnost Imperija ni v tem, da ne bi dopuščal možnosti osvoboditve, pač pa je vse prej radikalen v tem, da sicer klasični antagonistični poziciji zunaja in upora odzame ves njen subverzivni potencial. Trik Imperija je naslednji: vsak »proti« je že »za«, vsaka zunanost je že vključena, vsaka novost, četudi nedoločljiva, že vračunana. Vendar: ni vsak »za« tudi zares »za«, vsaka notranost zares vključena in vsaka novost že tudi vračunana. Treba je skratka premakniti težišče. Imperij je radikalen zato, ker dobesedno izniči možnost klasične geste transgresije, ki pa ji avtorja v *Imperiju* še vedno pripisujeta emancipatorično razsežnost. Če torej ni mogoče zbežati nekam ven, kjer bi se izmaknili dolgi roki imperialne vladavine (pendant takšnega poskusa na konceptualni ravni je denimo logična predhodnost množstva, biti, ali produkcije), pa je mogoče prekiniti imperialno totalnost tako, da tako rekoč zbežimo navznoter, v jedro samega Imperija. Ne gre torej za beg drugam, navzven, ampak na določen način za beg v »isto«, tja, kjer vselej že smo. Če Imperij ne dopušča koncepcije

¹⁴ Mimogrede, »Protiimperij« je ime, ki so si ga na podlagi branja *Imperija* pri nas prilastili nekateri antiglobalisti. Morda ni odveč opomniti tudi, da se je Negri na predavanju v Ljubljani na FDV (19. septembra 2003), ki ga je imel ob izidu slovenskega prevoda *Imperija*, eksplicitno distanciral od preproste enačbe antiglobalizem=mnoštvo. A ne glede na to ima bralec včasih občutek, da knjiga takšno enačbo ne le dopušča, pač pa jo celo sama ponuja kot pertinentno rešitev.

¹⁵ Cf. *Imperij*, *op. cit.*, str. 177ff.

zunanosti, če jo povsem razvrednoti, pa je njegova pozitivna in osvobajajoča plat ta, da obenem z radikalno podreditvijo vselej nakaže tudi smer možne osvoboditve: mesto osvoboditve ni neka oblasti nedostopna in zatorej v njenem režimu še neobstoječa, zunanja možnost, pač pa sama partikularnost, možnost kot taka, le da je treba tu napraviti še neki logični premik. Če je Imperij težko misliti kot izhodišče emancipacije, potem je to gotovo zato, ker ni mogoče vnaprej reči, katero singularno meri na univerzalno, ni mogoče določiti matrice, po kateri bi prepoznali možnost osvoboditve, in ker ni pozicije, ki bi vnaprej določala izhodišče upora.

Ko Hardt in Negri analizirata prehode produkcije, analizirata razmerje med množtvom in Imperijem kot razmerje med produkcijo presežne vrednosti in načinom njenega izkoriščanja ter akumulacije, torej med množtvom in kapitalom. Imperialna vladavina je, kot se nekje izrazita, sinonim za uresničitev svetovnega trga, se pravi za povzetje celotne sfere življenja pod kapital. Imperij, to je kapital v čisti obliki. Izhodišča so skratka zastavljena striktno marksistično. Tako denimo nastopa razvoj in transformacija kapitala kot odgovor na razvoj in transformacijo proletariata, se pravi realne baze produkcije. Če torej preučimo substanco družbene produkcije, lahko ugotovimo mehanizme izkoriščanja in osvobodimo zajezeni potencial biti in življenja. Postopek, ki ga ubereta Hardt in Negri, je v tem oziru kar se da preprost: če se spustimo na raven dela in proizvodjanja, bomo lahko množstvo osvobodili izkoriščanja. Stališče produkcije nastopa kot mesto možnega upora in osvoboditve. Takšno izhodišče tudi pojasni temeljno razmerje med množtvom in Imperijem: množstvo je raven proizvodnje, dela, življenja in polnosti biti, Imperij pa se kaže kot goli parazit, kot izkoriščanje in izčrpavanje moči množstva, kot izvotlitev biti in izpraznitev življenja. Imamo skratka neki temeljni par: na eni strani bit, na drugi parazit. Takšno stališče pa je po našem mnenju problematično vsaj v dveh ozirih. In sicer: prvič, formulacija dveh ravni, ki stojita druga drugi nasproti, torej že samo dejstvo, da skušamo misliti dvoje kot dva, je simptomatični poskus bega pred vsekakor mnogo težjo nalogo, da bi mislili dvoje v enem. Da bi skratka poskusili, skladno z brezizhodnostjo imperialnih zank, misliti množstvo striktno izhajajoč iz Imperija, ne pa Imperij preko nanosa na njemu predhodno in zunanjo ravnino množstva. Hardt in Negri skratka poskusita namesto vozla misliti dve ločeni ravnini, resda tako, da se imperialna zajeda v ravnino množstva, a pod predpostavko, da je mogoče slednjo osvoboditi tega neznosnega in uničujočega razmerja. In drugič, skladno z razvojem in prehodi suverenosti imamo pred seboj tudi razvoj in prehode produkcije. Če je torej množstvo v tem oziru goli pendant imanence imperialne oblasti, če je stvar določene genealogije, potem je množstvo nekaj, kar stopi na dnevni red po določenem redu nujnosti, s čimer pa izgubi naključnost svoje morebitne

pojavitve. Ključno vprašanje na tem mestu bi se glasilo: ali je mogoče množstvo preprosto deducirati iz samih prehodov načinov produkcije? Ali je množstvo kategorija, ki je ne le univerzalna, pač pa tudi nujna in vseprisotna kot osnova imperialne oblasti? Ali je skratka množstvo nekaj, kar podredi red univerzalnosti redu gole zgodovine oziroma njenega konca?

Tu se dotikamo temeljnega problema Hardtove in Negrijeve utemeljitve množstva. Prehitro bi sodili, če bi njuno koncepcijo brez premisleka umestili v pritrdilni odgovor na zgornje vprašanje. Težava *Imperija* je prej ta, da je njegovo koncepcijo množstva težko enoznačno umestiti kamorkoli. V njej se prepletajo protislovja, ki se odvijajo vsaj na treh ravneh. Zato ne bo odveč, če bomo v nadaljevanju poskušali orisati vse tri koncepcije političnega subjekta, ki so po našem mnenju na delu v Hardtovi in Negrijevi kategoriji množstva. Najprej imamo pred seboj neko konstrukcijo političnega subjekta, ki bi jo lahko imenovali subjekt »volje biti proti«. To antagonistično množstvo je problematično vsaj v dveh ozirih. Po eni strani zanika samo radikalnost koncepcije imperialne oblike suverenosti, po drugi pa partikularizira kategorijo univerzalnega, in sicer tako, da jo postavi v območje skrite resnice, ki je sicer dostopna, vendar le z njegove lastne pozicije. Subjekt »volje biti proti« partikularizira univerzalno skozi narcistično gesto afirmacije lastne pozicije kot mesta, ki lahko edino meri na univerzalno. To je tisto čisto mesto biti, produkcije in življenja, o katerem smo že govorili. Takšna konstelacija množstva pade pod režim Enega. Ta upad strogosti koncepta Imperija, prehod med teorijo ne-vse oblasti k ponovnemu poskusu povzetja takšne razpršenosti v neko hierarhično podobo Enega, lahko detektiramo tudi v samem *Imperiju*. Tako imamo kar naenkrat namesto gole razpršenosti in razsrediščenosti imperialne vladavine pred seboj piramidalno strukturo monarhičnih, aristokratskih in demokratičnih funkcij, centre moči in upravljanja, ločitev med imperialno komando ter administracijo itd., na ravni množstva pa poenotenje njegove volje v nove politične zahteve, od zahteve po globalnem državljanstvu, družbeni mezdi in z jamčenemu dohodku za vse, do pravice do ponovne prilastitve produkcijskih sredstev.¹⁶ Subjekt »volje biti proti« skratka odgovarja na imperialno zagato z dvema med seboj povezanimi ukrepoma. Izvzame se iz primeža imperialne suverenosti, skonstruira fantazmo čistega mesta (za katerega sicer verjame, da ostaja univerzalno, vendar pri tem spregleda, da je njegova univerzalnost vezana na imperativ njegove lastne izjavljalne pozicije), skupaj s tem pa tako rekoč degradira imperialni primež tako, da ga poenoti v svojega privilegiranelega sovražnika.

¹⁶ Za povzemanje Imperija pod fantazmo Enega cf. poglavje »Mešana konstitucija«, *ibid.*, str. 249–263, za poenotenje množstva pa poglavje »Multituda proti Imperiju«, *ibid.*, str. 314–329.

Drugi subjekt, ki ga lahko izluščimo iz med seboj prekrivajočih se plasti misli v *Imperiju*, bi lahko imenovali »subjekt afirmacije«. Gre za množstvo, ki je mišljeno kot goli pendant imperialne vladavine, je tisto, kar je ob zatonu moderne transcendentne suverenosti nadomestilo njene načine produkcije. Afirmativno množstvo je množstvo, ki je striktno homologno imanenci oblasti in logiki kapitala. Sem spada vse to, čemur pravita Hardt in Negri hibridne in modulacijske identitete, nova nastajajoča telesa, razpršena in mobilna delovna sila, fluidna in variirajoča razmerja, informatizacija produkcije itd. Gre za množstvo, ki pade v polje neizmerljivega, v polje, ki ga avtorja označita kot področje »zunaj mere«. ¹⁷ Če je bil za moderno teorijo oblasti ključen pojem mere, se pravi neke metafizične iluzije, ki je predstavljala kriterij za vsako možno sodbo, če je moderna neizmerljivo kot neizmerljivo same misli, kozmosa in države prepovedala, pa se je področje zunaj mere razmahnilo ravno na točki neizmerljivosti in neskončnosti. Zunaj mere pomeni, da si je množstvo kot tako končno pridobilo status neskončnega, neizmerljivega, izmikajočega se, nastajajočega in izmuzljivega. Množstvo je skratka končno tudi afirmirano kot množstvo. Zagate, ki jih takšno afirmativno množstvo postavlja kategoriji univerzalnega, z vso ostrino zaslutita tudi avtorja: »Na tej točki bi se lahko vprašali, ali ta ideja neizmerljivosti ne vključuje tudi absolutnega zanikanja koncepta pravičnosti. Zgodovina ideje pravičnosti se je namreč na splošno nanašala na nekakšno predstavo o meri, najsi bo to mera enakopravnosti ali mera sorazmernosti. [...] Ali je potemtakem zatrjevanje, da je v ontologiji Imperija vrednost zunaj mere, zgolj nesmiselna nihilistična trditev? Ali trdimo, da vrednost, pravičnost in kajpak vrlina ne morejo obstajati?« ¹⁸ Za afirmativno množstvo bomo torej rekli, da po eni strani vzpostavi celotno ravnino imanence, da razprostre neskončnost sveta in situacij, po drugi strani pa ga zaznamuje neka radikalna kriza glede torišča univerzalnega, bodisi pravičnosti, vrline bodisi vsesplošne osvoboditve. Subjekt afirmacije je subjekt kaotične, kontingentne in indiferentne slabe neskončnosti, vselej nekje vmes, nikoli povsem zakoličen, prehajajoč in lebdeč. Je subjekt imperialne operacije vključitve, ki z nenehnim porajanjem novih možnosti zaduši samo možnost univerzalnega, zaduši dimenzijo svoje odprtosti:

$$\frac{M_x \circ \circ \circ \circ \circ \rightarrow M_{x+n}}{N}$$

¹⁷ Cf. *ibid.*, str. 285ff. Tu bi radi opozorili na za nas ključno razliko med koncepcijo »zunaj« in »onstran« mere, za neko delitev oziroma razliko znotraj same imanence, ki pa ostaja v samem *Imperiju* žal bolj v ozadju.

¹⁸ *Ibid.*, str. 287.

In naposled, v *Imperiju* najdemo še tretjo podobo subjekta, ki bi ji lahko rekli subjekt »dvojne afirmacije«. Ta se ne navezuje več na področje zunaj mere, ki ga zaznamuje imanenca samega kapitala, pač pa je vezan na nekakšen razcep v sami imanenci, na področje, ki mu avtorja pravita »onstran mere«. ¹⁹ Za razliko od »zunaj mere« je »onstran mere« mesto, kjer množstvo ne le ohrani vso svojo živost in ustvarjalno moč, ampak pravzaprav šele zares tudi postane množstveno. Drugače rečeno, na imanenci množstva kot taki ni še nič osvobajajočega. Če hoče množstvo postati »ono samo«, to terjaja neko podvojitev. Množstvo dvojne afirmacije odgovarja na vprašanje, ki si ga v *Imperiju* zastavita tudi Hardt in Negri: »Izrecno moramo raziskati, kako lahko v kontekstu Imperija multituda postane *politični subjekt*. Obstoj multitudes lahko vsekakor prepoznamo s stališča konstitucije Imperija, vendar se iz te perspektive lahko dozdeva, da multitudo proizvajajo in ohranja imperialna komanda.« ²⁰ Za koncepcijo univerzalnega skratka ne zadošča množstvo kot tako, se pravi afirmativno množstvo kot goli podaljšek imanence imperialne oblasti, temveč je potrebna neka operacija na samem množtvu, ki slednjega šele konstituira kot subjekta univerzalnega, kot singularno univerzalno, ki se naslavlja na vse. Množstvo dvojne afirmacije se tako po eni strani neposredno dotika univerzalnega, po drugi pa kot razcep v sami imanenci ni golo nasprotje ali nasprotovanje imperialni vladavini, niti ni preprosto afirmacija njene imanentne razporeditve. Če je bilo afirmativno množstvo korelat neizmerljivosti ekscesov imperialne globalizacije kot posledice manka transcendence in mere, pa množstvo dvojne afirmacije ne pade v režim preproste realnosti, ki se nadaljuje in širi v slabo neskončnost. Množstvo dvojne afirmacije meri na neki subjektivni prelom: treba ga je brati »s stališča subjektivne dejavnosti, ki ustvarja in poustvarja svet v njegovi celoti. [...] Onstran mere se nanaša *na nov kraj v ne-kraju*, [...] na *virtualnost*, ki zaznamuje celotno biopolitično tkivo imperialne globalizacije. Z virtualnim razumemo niz moči za delovanje (biti, ljubiti, spremeniti, ustvariti), ki biva v multitudini. Videli smo že, kako se virtualni niz moči multitudes zgradi v bojih in utrdi v želji. Zdaj je treba raziskati, kako lahko virtualno pritiska na meje mogočega in se s tem dotika realnega. Prehod iz virtualnega prek mogočega v realno je temeljno dejanje stvaritve.« ²¹ Operacija množstva, ki razpre etično dimenzijo, ki jo tu naznanja pojem virtualnega kot realnega, je pravzaprav obrat imperialne operacije vključitve: ²² ne meri na nerealizirano možnost kot potencialno zunanost Imperija, pač pa v

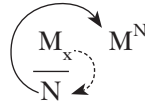
¹⁹ Cf. *ibid.*, str. 287ff.

²⁰ *Ibid.*, str. 315.

²¹ *Ibid.*, str. 288.

²² Tu se nahajamo natanko na nasprotnem koncu trditve, da je imperialna oblast »inverzija operacije multitudes.« *Ibid.*, str. 290f.

samem režimu možnosti, v notranjosti možnosti razpre dimenzijo nemožnega, pokaže na realno same možnosti. Mnoštvo dvojne afirmacije ne afirmira, ne vključi nemožnosti tako, da jo sprevrže v še eno od neskončno mnogih možnosti, ampak tako rekoč dvakrat, se pravi dvojno afirmira samo možnost, tako da vključi ne le možnost, temveč tudi tisto, kar jo cepi od znotraj kot nje-no lastno nemožno. Dvojna afirmacija je operacija dvojne vključitve, ki vključi tudi izključeno, afirmira nemožno, virtualno možnosti kot realno:



Subjekt dvojne afirmacije tako po eni strani zaustavi neskončno drsenje po verigi možnosti, ki nemožno degradira tako, da ga vedno znova sprevrže v režim možnega, po drugi pa razpira dimenzijo univerzalnega, kolikor povrne nemožnemu njegov ireduktibilni značaj (razmerje med možnim in nemožnim je samo prav tako nemožno, se pravi, da nemožno nikoli ne more postati ena od možnosti – to ponazarja zgolj nakazana puščica od »M_x« do »N«). Subjekt dvojne afirmacije afirmira moment nemožnega, ki je element vsake, to je katere koli možnosti, in sicer tako, da »M« kot režim možnosti tu nastopa z nekim presežkom. In natanko zaradi tega presežka, ki preprečuje, da bi bila njegova pojavnost zvedljiva na sveženj partikularnih določil, lahko rečemo, da je »M^N« kot sama nemožnost, ki se pojavi na ravni možnosti kot njen inherentni razcep, nekaj, kar se naslavlja na vse.

S to tretjo koncepcijo subjekta dvojne afirmacije se pravzaprav neposredno dotikamo določene tematike, ki ostaja v Hardtovi, predvsem pa v Negrijevi misli nejasna, nedorečena in povzročča marsikatero težavo tudi za izhodišča temeljnih konceptov njunega opusa. Gre za razmerje med polnostjo in praznino (ki je v *Imperiju* zajeta kot vakuum). Zgovorna v tej smeri je denimo primerjava med *Imperijem* in že omenjenim Negrijevim predavanjem v Ljubljani. Če je v *Imperiju* moč množta (dvojne afirmacije) vezana na vakuum, ki se ohranja v osrčju imperialne ontologije, na materializacijo tega vakuuma²³, pa je tako rekoč v direktnem nasprotju s to trditvijo Negri na predavanju zagovarjal pozicijo, da »ni praznine«, da si prizadeva misliti polnost, še več, polnost same polnosti. Vendar pa je po našem mnenju to razmerje ključno: materializacija praznine ni isto kot polnost nasproti praznini. Koncept *posse*

²³ »Prav tako smo videli, kako se moč multiture materializira v vakuumu, ki se nujno ohranja v srcu Imperija. Zdaj se moramo znotraj teh dimenzij lotiti problema postajanja-subjekta multiture. Z drugimi besedami, virtualni pogoji morajo sedaj postati realni v konkretni obliki.« (*Imperij, op. cit.*, str. 324.)

(moč kot glagol, kot aktivnost), ki v *Imperiju* poimenuje množstvo v njegovi politični avtonomiji, je lahko ime za subjekta dvojne afirmacije le, če se ne navezuje na neko zunanjo pozicijo polnosti in biti, pač pa vzame nase radikalnost imperialne imanence ter artikulira njen notranji razcep.

Če smo torej v *Imperiju* na konceptualni ravni priča določeni nejasnosti in večplastnosti Hardtovih in Negrijevih misli, pa je slog oziroma tonaliteta njenega dela nekaj, kar morda dopušča nekoliko ostrejšo sodbo glede njunega pristopa. Slednjo bi lahko strnili v dve opazki: najprej bi radi opozorili na neki temeljni nesporazum, ki se vleče tudi skozi njune (predvsem Negrijeve) kasnejše tekste. Misel o množstvu kot novem političnem subjektu se namreč vseskozi suče okoli paralel in nasprotij do moderne koncepcije ljudstva in naroda. Zdi se skratka, kot da ne more premostiti in slediti transformacijam, ki tvorijo sodobni kontekst in zagate pojma skupnosti. Drugače rečeno, pravi nasprotnik, tisto, na podlagi in v razliki do česar bi bilo treba koncipirati množstvo kot politični subjekt, niso transcendentni in povzemajoči učinki Enega, temveč tako rekoč njegova hrbtna plat, torej kaotično in disperzno množstvo, ki se odvija na njegovem ozadju. Novi politični subjekt se ne vzpostavlja v razliki do ljudstva ali naroda, pač pa je torišče njegove konstitucije razcep v sami hibridni identiteti množstva kot podaljška imperialne oblasti. Sovražnik ni Eden ljudstva in moderna doba transcendence, temveč njegova mutacija v kaotično imanenco slabe neskončnosti. Konstitucija množstva kot nasprotja organizirane in zaključene partikularnosti torej še ne pripelje tudi do njegove dejanske emancipacije v kontekstu imperialne vladavine. Nasprotno, iluzija, ki jo množstvu ponuja Imperij, in s čimer podpira njegovo indiferentnost, je njegova popolna svoboda in prostost, ne pa dejanska zaslužjenost. In, kot druga opazka, množstvo kot novi politični subjekt se vse preveč najavlja kot zapovedana univerzalnost, ki preči enkratnost posameznih situacij z univerzalno emancipacijo človeštva kot Enega, s čimer zanemarja po eni strani kontingenco samega univerzalnega (danes namreč ni pravila za univerzalno), po drugi pa se postavlja kot privilegirana pozicija družbene kritike, ki novači člane za novo, prihajajočo revolucijo človeškega rodu.

**KANT, SARTRE IN
BOLEZNI GLAVE**

CAUSA SUI BLODI

Jelica Šumič-Riha

Kantov »Poskus o boleznih glave« bi lahko brali kot nekakšen manifest neprevarancev, če ne bi med natančno popisanimi blodnjami »razuma in glave«, ki se jim je treba ogniti, če nočemo zagrešiti napake v razsojanju, trčili na neko presenetljivo izjemo: »razumen in pošten mož«, pravi Kant, se bo »med sleparji vedno znova zapletel v njihove zanke in jim dal veliko razlogov za smeh, tako da izraz 'dobri mož' na koncu ni več olepšani ovinek, temveč direktni način, da se nekoga označi za bizgeca, včasih pa tudi za k...; kajti v jeziku pridaničev je razumen mož samo tisti, ki ima ostale ljudi za enako slabe, kot je on sam, namreč za goljufe.«¹ Sam Kant navaja dva razloga, zakaj »sicer razumen in pošten mož« dopusti, da ga prevara premetenec, čeprav je njegovo goljufijo spregledal: 1. ker »preveč zaničuje vso zvijačnost«; 2. ker »svojega iskrenega in dobrega srca ne more pripraviti do tega, da bi si ustvarilo tako sovražen pojem o človeški naravi.«² Preprosto povedano, za Kantovega poštenjaka je manjše zlo, da ga imajo za naivneža, lahkoverneža, ker nasede goljufu, kakor da bi se moral prevare braniti z goljufovimi sredstvi, ker bi s tem potrdil goljufovo izhodiščno premiso, da so vsi goljufi.

Za Kantovim dozdevno moralizatorsko-logičnim argumentom proti neprevarancem (1. goljufati je nemoralno; 2. če si ti goljuf, to še ne pomeni, da vsi goljufajo) lahko razberemo konflikt dveh interpretacij koncepta »razumnosti«, poštenjakove in goljufove, od katerega je odvisna tudi konstrukcija univerzalnega, množice vseh razumnih mož. Za to konstrukcijo je ključnega pomena medsebojna artikulacija razumnosti in neprevaranosti. Gre za nujno konjunkcijo ali ne? Za goljufa sta neprevaranec in razumen mož sinonima, ker izhajata iz premise »vsi razumni ljudje so neprevarani goljufi«. Ker pa vnaprej ne more vedeti, ali ima opravka z razumnim človekom ali ne, je obsojen

¹ Cf. I. Kant, »Poskus o boleznih glave,« str. 160 v pričujoči številki. (Prev. S. Tomšič.)

² *Ibid.*

na nenehen proces preverjanja oziroma falsifikacije. Vsakogar, ki mu ga uspe prevarati, avtomatično izključi iz množstva »vsi razumni ljudje«. Gledana iz perspektive goljufa, ki je zgolj provizorični neprevaranec – dokler ne sreča nekoga, ki ga bo prevaral –, je množica razumnih ljudi oziroma neprevarancev neulovljivi, eratični del množice goljufov. Njihov obstoj je suponiran, ni pa dokazljiv – razen *per negationem*.

Poštenjak pa natanko v tisti meri, v kateri zanj neprevaranost ni bistveni predikat razumnega moža, vidi možnost izhoda tam, kjer za goljufa ni izbire. Če je goljuf prisiljen goljufati, je to zato, ker njegov sklep: razumen človek je goljuf, ki ga še nihče ni prevaral, temelji na dveh napačnih predpostavkah: 1. da so »vsi goljufi«. Ta premisa se opira na nelegitimen preskok iz partikularnega v univerzalno, saj goljuf iz svoje goljufivosti sklepa na goljufivost kot univerzalno lastnost človeške narave; 2. izhaja iz neutemeljenega enačaja med razumnimi ljudmi in neprevaranci. S tem da poštenjak na goljufovo premiso: ni ga, ki zato, da ne bo prevaran, ne bo uporabil prevare, odgovori s svojo lastno: vsaj eden je, ki zato, da ne bo prevaran, ne bo uporabil prevare, partikularizira množico neprevarancev, ne da bi se zato množica vseh razumnih mož izpraznila. Iz povedanega bi lahko deducirali dva argumenta, zakaj Kant ne podeli neprevaranosti statusa bistvenega atributa razumnega moža: najprej zato, ker nenehno prežanje na morebitno prevaro, vnaprejšnja pripravljenost, da nanjo odgovorimo s svojo prevaro, ni nobeno jamstvo, da ne bomo naredili napake v razsojanju, skratka, da ne bomo prevarani; drugič pa zato, ker goljuf, ta neprevaranec *par excellence*, sam sebe vara, ko si domišlja, da lahko izrablja v svoj prid manko v Drugem. Ker prevara uspe le ob predpostavki, da je Drugi manjkav ali vsaj slep, si goljuf, grobo povedano, domišlja, da lahko sam zasede mesto Drugega. Hoteti biti neprevaran za vsako ceno potemtakem ni nič drugega kakor obrambna strategija pred soočenjem z mankom v Drugem, ceno zanjo pa plača prav tisti, ki naj bi se z njo okoristil.

Tako kot Kant zavrne tudi Lacan držo neprevaranca, le da gre še korak naprej od Kanta, saj je za Lacana sama drža neprevaranca »bolezen glave« oziroma, kot pove naslov njegovega seminarja iz sedemdesetih let, *Les non-dupes errent*,³ je vnaprejšnji strah pred prevaro najbolj zanesljiva pot v zablodo, blodnjo. Neprevaranec torej ni nekdo, ki spretno izrablja manko v Drugem, zato da bi druge varal, kot si domišlja goljuf iz Kantovega zgleda, pač pa je, ravno narobe, neprevarančeva obramba pred prevaro strategija, kako se ogni-

³ Poanta naslova je v težko prevedljivem neologizmu, *non-dupe*, skovanem s pomočjo negacije *dupe*, prevaranca, opeharjenca. *Non-dupe* bi torej bil tisti, ki noče biti prevaran, se ne pusti speljati na led, noče nasesti zankam drugih, noče biti žrtev iluzij, tudi lastnih ne. Nekoliko okoren prevod naslova seminarja bi torej bil: Neprevaranci blodijo.

ti tesnobi, ki mu jo zbuja manko v Drugem, natančneje, »praznina njegovega manka garancije«. ⁴ Izhajajoč iz te ugotovitve, bi lahko seminar *Les non-dupes errent* brali kot logično nadaljevanje in celo zaključek, sklep začetega, a nikdar dokončanega, nasilno prekinjenega, »ukinjenega« seminarja o Imenih očeta, *Les noms du père*, in to natanko v tisti meri, v kateri disfunkcija jamstvene instance, odpoved očeta, umanjkanje Imena očeta, postavi subjekta v položaj, ko postane vprašanje njegove biti kot biti govorečega bitja, kot govorila, če uporabimo Lacanov izraz, nekaj skrajno negotovega.

S skovanko *non-dupe* Lacan poimenuje namreč neko mejno, nemogočo pozicijo subjekta, ki vseskoz ohranja distanco in gre pri tem tako daleč, da se hoče izvzeti celo tistemu, kar ga konstituira kot govoreče bitje. Subjekt je po Lacanu prisiljen dešifrirati, ker ga kot govoreče bitje konstituira nezavedno, to je, neka vednost, ki ne more vedeti za sebe. Izvirno je subjekt zaprečen, \$, in kot tak nedoločen: ne ve, kje je v nezavednem, ne ve, kje je njegovo mesto. Nепrevaranec pa je nekdo, ki hoče biti gospodar svoje misli in biti, zato se ne more prepoznati v nezavednem oziroma ne privoli v to, da ga »to, kar govori, ne da bi vedelo, da govori, napravlja za jaz.« ⁵ Ker se povsem identificira z jazom, »hoče imeti proste roke«, pravi Lacan, tudi tam, kjer je ujetnik govornice. Nепrevaranec ne privoli v to, da je določen, ampak se hoče sam določiti, izbrati se, z eno besedo, biti hoče vzrok sebe: *causa sui*. Pri tem pa spregleda, da ga nepristajanje na ujetost v prostor govorečega bitja ne obvaruje pred nezavednim, ki ni nič drugega kakor: »*Ce que vous faites, sait vous*«, kar zveni isto kot »*c'est vous*«. ⁶ S to posrečeno homofonijo Lacan poudari, da je za nezavedno značilen neki »brez pardona« oziroma »brez olajševalnih okoliščin«. Ali še drugače povedano, prav s tem, da nепrevaranec ne dopusti, da ga vara nezavedno, pravzaprav šele postane žrtev nezavednega: ne najde svojega mesta v govorici, obsojen je na blodnjo in tudi sam postane nekaj povsem eratičnega. Zato lahko Lacan uporabi za nепrevaranca metaforo potujočega, blodečega viteza: nikjer se ne počuti doma, na tem svetu je »kot v tujini«. Življenje tistega, ki se ne pusti ujeti, je potovanje brez kompasa, neskončno beganje od ene ljubezni do druge, od enega objekta želje do drugega, od enega poklica do drugega, iz enega kraja v drug - brez možnosti zasidranja, zaustavitve.

Morda ni mogoče najti boljše ilustracije za zagate nепrevaranca, ko išče svoje mesto v svetu, ko se poskuša umestiti v polje govornice, z eno besedo,

⁴ »Strukturi Drugega je lastno, da konstituira neko praznino, praznino njegovega manka garancije«. Prim. J. Lacan, *Angoisse*, neobjavljeni seminar iz let 1961–62, predavanje z dne 27. 2. 1962.

⁵ J. Lacan, *Še. Seminar knjiga XX.*, DTP, Ljubljana 1985, str. 97.

⁶ Nепrevedljiva besedna igra: »Kar počnete, vas pozna« oziroma »ste vi«. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, neobjavljeni seminar iz let 1973–74, predavanje z dne 11. 12. 1973.

ko hoče priti do biti, kakor prav v Sartrovem filozofskem in literarnem delu. Po eni strani je sam Sartre paradigma neprevaranca. V svoji avtobiografiji pokaže, kako je preživel otroštvo v popolni negotovosti glede razmerja med simbolnim in realnim, kot je razvidno iz tega, da ga knjige fascinirajo, še preden zna brati:

» ... veliki *Larousse* mi je bil vse: na slepo srečo sem vzel v roko katerega od njegovih zvezkov za pisalno mizo na predzadnji polici ... mukoma sem ga postavil na pisalno mapo starega očeta, ga odprl, odkrival v njem resnične ptiče in lovil resnične metulje, ki so sedeli na resničnih cvetovih. Tam so bili ljudje in živali *osebno*: risbe so bile njihova telesa, besedilo njihove duše, njihova posebna bitnost; zunaj je človek srečeval nedoločne osnutke, ki so se bolj ali manj približevali prvotnim oblikam, niso pa dosegali njihove popolnosti: v živalskem vrtu so bile opice manj opice, v Luksemburškem parku so bili ljudje manj ljudje. Kot platonik po svojem nagnjenju sem hodil od védenja o predmetu k predmetu samemu; v ideji sem našel več stvarnosti kot v stvari, ker se mi je dajala najprej in ker se mi je dajala kot kaka stvar.«⁷

Sam Sartre zato lucidno pripomni:

»Že zgoraj sem dejal: ker sem odkril svet s posredovanjem jezika, sem imel dolgo časa jezik za svet. Bivati je pomenilo imeti nekje na neskončnih Ploščah Besede svoje po zakonu zaščiteni ime; pisati se je reklo vrezati vanje nova bitja ali – in to je bila moja najtrdovratnejša utvara – ujeti stvari žive v zanko stavčnih zvez: če sem iznajdljivo kombiniral besede, se je predmet zapletel v znamenja in ujel sem ga.« (B, 307)

Izraz neprevaranec bomo uporabili za opredelitev specifičnega odnosa do govornice, ki subjektu onemogoča dostop do realnega, še več, ki lahko pripelje celo do izgube realnosti. Soočen s heterogenostjo jezika glede na red stvari, je neprevaranec kot okamnel.⁸ Pri neprevarancu imamo opraviti z nekakšno osuplostjo, z začudenjem, da se govornici ne posreči poimenovati

⁷ J.-P. Sartre, *Besede v: Izbrana dela. Zid. Besede*, prev. B. Stopar, CZ 1981, str. 224. (V nadaljevanju B)

⁸ Antoine Roquentin, lik iz Sartrovega romana *Gnus*, bi nam lahko bil za zgled. Je tipičen neprevaranec, ker blodi, bega in doživi trenutek derealizacije, ki ga opiše takole: »Kakor besede, ki z njimi izganjajo hudobnega duha, zamrmram: to je sedež. Beseda pa ostane na mojih ustnicah: noče iti in se spojiti s stvarjo.« J.-P. Sartre, *Gnus*, prev. J. Udovič, CZ, 1964, str. 186. (V nadaljevanju G) Ni znano, ali je tudi sam Sartre izkusil derealizacijo, opisano v *Gnusu*. Potrditev te teze bi morda našli v *Besedah*, kjer zapiše: »*Bil sem* Roquentin.« (B, 350)

realnega.⁹ Porog, s katerim neprevaranec pospremi neuspešni poskus zlepiti skupaj besedo in stvar, opozarja na to, da nekaj govornice neprevarancu vedno uhaja. Grobo povedano, neprevarancu manjka *savoir faire* z necelostjo govornice. Zato je nezadostnost oziroma manko, s katerim se sreča neprevaranec, najprej in predvsem manko na ravni govornice: ker zazna luknjo, vrzel, manko v Drugem, odsotnost poslednjega garanta, ki bi jamčil za stabilno razmerje med »besedami« in »rečmi«, neprevaranec vseskozi ohranja distanco, celo skepso tako do »besed« kot do »reči«. Predmeti, ki ga obdajajo, zgubijo svoj pomen. Kdo gleda koga? Kdo je kdo? so vprašanja, ki zbujejo tesnobo, vprašanja, ki jih ne smemo pomešati s težavami »navadnih« nevrotikov, kajti težave, na katere trčijo neprevaranci, zadevajo samo njihovo bit. Njihov »Kdo sem?« ni vprašanje o tem, ali so moški ali ženska, pač pa veliko bolj radikalno: ali sploh so, ali bivajo.

Sartre je nedvomno izjema med neprevaranci, saj je zmožen opisati grozovito izkustvo subjekta, ujetega v univerzum, v katerem govornica ne podpira več iluzije o »naravnih« povezavi med besedo in rečjo. Zlasti dragoceni so opisi »kriz gnusa«, ki spremljajo vdor realnega, ko subjekt izkusi razcep med heterogenima redoma »besed« in »reči« kot nekaj ireduktibilnega: predmeti začnejo živeti svoje samostojno življenje oziroma eksistirajo z »nekakšno osebnostjo«, kot Sartre zapiše v *Gnusu*. V takih trenutkih avtonomizacije »reči«, ki ga spremlja občutek derealizacije, izkusi neprevaranec celo svoje lastno telo kot nekaj tujega, neodvisnega od njega:

»Vidim svojo roko, ki se razteza po mizi. Živi – to sem jaz. Odpira se, prsti se razmikajo in naperijo. Leži na hrbtu. Kaže mi svoj mastni trebuh. Videti je kakor na hrbtu ležeča žival. ...Čutim svojo roko, to sem jaz, ti dve živali, ki se premikata na koncu mojih podlatti.... Zdaj čutim njeno težo na koncu svoje podlatti. ... naj jo denem kamor koli, bivala bo naprej in jaz bom še naprej čutil, da biva; ne morem je ukiniti in tudi ne morem ukiniti drugega dela svojega telesa...« (G, 156)

Če je spol tisti, ki po Lacanu spravlja govoreče bitje v zadrego, potem je za neprevaranca treba reči, da ga v zadrego spravlja telo kot tako. Neprevaranče-

⁹ Morda bi bilo mogoče izkušnjo neprevarancev primerjati z izkustvom mistikov, kot ga opisuje M. de Certeau, natančneje, z izkustvom osamosvojitve realnega, ki se sicer »manifestira« v subjektu, vseeno pa ga označevalec, ki nanj meri, konstitutivno zgreši. Certeau ima po našem mnenju popolnoma prav, ko nastop mistike povezuje z zlomom sholastičnega realizma in korelativno de-ontologizacijo govornice. Pogoj možnosti mističnega izkustva je potemtakem odkritje ireduktibilnega prepada med govornico in realnim, med besedami in rečmi, ki zamaje verovanje, da govornica omogoča direktno rokovati z realnim. Tu napotujemo na delo M. de Certeauja, *La fable mystique*, Gallimard, Pariz 1982.

vo telo je popolnoma delibidinizirano, reducirano na goli organski stroj, saj so telesna vzbujenja »surova«, nesimbolizirana, nelibidinizirana, vseeno pa ostaja telo za neprevaranca enigma. Neprevarančev odnos do lastnega telesa je ambivalenten: telo je obsojeno na izgubo, ni drugo kot izmeček, a prav kot tako, to je, izmeček zbuja hkrati fascinacijo in odpor. Prepad med jazom in realnim telesa je ireduktibilen, kar neprevaranca sili v trpinčenje lastnega telesa, kakor da bi se v teh privilegiranih trenutkih samotrpinčenja hotel prepričati, ali je telo res njegovo. V nekem radikalnem smislu neprevaranci nimajo telesa, kar je očitno zlasti, ko se hote ranijo ali celo pohabijo:

»Moj žepni nož je na mizi. Odprem ga. ... Položim levo roko na blok za zapiske in se z nožem močno zabodem v dlan.... Teče mi kri. ... z zadoščanjem gledam na belem listu med vrsticami, ki sem jih pravkar napisal, to mlako krivi, ki je prenehala biti jaz.« (G, 157)

Po drugi strani pa bi zagrešili napako, če bi se zadovoljili le s tem, da v Sartrovih delih odkrivamo sledi vpisa subjektivne pozicije neprevaranca. Sartre drži neprevaranca teorizira in ji da digniteto specifične subjektivne pozicije, ki je v obupanem prizadevanju po lastni biti izjemno kreativna. Ni dvoma, da Sartrova filozofska misel vznikne iz subjektivne zagate neprevaranca, kot poskus njene rešitve. Tako bi nas že samo dejstvo, da je želja biti, ki je distinktivna poteza neprevaranca, pri Sartru teorizirana kot konstitutivni pogoj subjekta vobče, moralo opozoriti, da je najbolj intimno vprašanje subjekta-neprevaranca strukturirano kot centralno filozofsko vprašanje.

Vržen v fakticiteto, zakoreninjen v kontingentnem nasebju, subjekt oziroma zasebje (*le Pour soi*), kot zapiše Sartre, nima biti na sebi. A brž ko se hoče določiti v svoji biti, trči na nič, na manko biti. To bi lahko povedali tudi tako: sartrovski subjekt vznikne kot vprašanje, to je, kot subjekt, ki se mora šele določiti. Ker manko biti suspendira vse določitve, vse predikate, se subjektu z vso nujnostjo postavlja vprašanje njegove realizacije, to se pravi, prehoda v bit. Manko biti in želja biti na sebi za sebe sta zato po Sartru nujno sinonima. Radikalna želja, ki konstituira sartrovski subjekt, »za sebe«, meri namreč na absolutno koincidenco s samim sabo. Toda ta koincidenca je mogoča edino v registru »na sebi«, ki je nezavedanje, negacija zavesti. Zavest kot čisto ničenje, kot manko biti pa je konstitutivno ločena od biti in njena zagata izvira prav iz te ločitve. In če je za Sartra vprašanje subjekta artikulirano na temo blodnje, beganja, je to prav zato, ker je subjekt postavljen pred nemogočo nalogo: biti *causa sui*, ustvariti se dobesedno iz nič, z aktom, odločitvijo, ki ni v ničemer utemeljena. Eksplicitno to zatrdi sam Sartre v svoji avtobiografiji: »... bil sem sirota brez očeta. Ker nisem bil nikogaršnji sin, sem bil sam sebi vzrok.« (B, 263,

mi podčrtujemo) A v trenutku, ko se subjekt ove sebe v aktu samoutemeljitve, ko se iztrga iz fakticitete, v katero je bil vržen, pade nazaj v nasebje, iz kate-rega je vzniknil kot ničenje. Subjektovo samoporajanje, ponovno rojstvo je zatorej vnaprej obsojeno na neuspeh. Sartre uprizori neuspeh subjekta, hotečega se utemeljiti, oziroma nemožnost koincidence biti na sebi in biti za sebe kot dramo v treh dejanjih: 1. biti vržen v fakticiteto; 2. »upreti« se fakticiteti oziroma želei »biti«; 3. spodleteti v svojem prizadevanju in ponovno pasti v fakticiteto. V zadnji instanci ni subjekt nič drugega kot »nekoristna strast« (*passion inutile*) oziroma »spodleteli bog« (*un Dieu raté*)¹⁰: obsojen je na to, da neutrudno teži h koincidenca biti na sebi za sebe, vedno znova pa izkusi nemožnost realizacije te koincidence. Manko biti je, skratka, za sartróvskega subjekta definitiven.

Prav na tej točki, ki se zdi najmanj problematična, se nam porajajo vprašanja. Mar s tem, ko Sartre razglasi željo biti *causa sui* za »nekoristno strast«, ne prikrije, da je strast, tista strast, ki se ji v nobenem primeru noče, ne more odpovedati, prav strast manka biti? To namreč pojasni ambivalentni odnos sartróvskega subjekta do manka biti. Nedvomno trpi, ker v sebi ne odkrije nič drugega kot praznino, manko biti, a v nobenem trenutku manka biti ni pripravljen žrtvovati, ker je manko biti, paradokсно, vse, kar je, vse, kar ima. Strast manka biti pa pojasni tudi to, zakaj se Sartru, ob vsem prizadevanju po iztrganju iz nasebja, iz fakticitete, nikdar zares ne posreči subjekta iztrgati iz ontologije. Za to bi bilo namreč treba koncipirati manko biti ne kot subjekt, ki se hoče utemeljiti z govorico, pač pa kot subjekt, ki ga govorica utemeljuje, subjekt, ki vznikne, se rodi iz označevalne razdelitve, kot je razvidno iz Lacanove presenetljive, cirkularne definicije: »Označevalec je tisto, kar reprezentira subjekt za drugi označevalec.« V tej definiciji, ki je definicija subjekta in ne označevalca, je subjekt postuliran kot učinek označevalca, kot tisto, kar vznikne iz intervala med dvema označevalcema. Preprosto povedano, tisto, kar onemogoča samoutemeljitev subjekta, je prav njegov vpis v označevalec.

Tam, kjer se Sartre najbolj približa psihoanalizi, vsaj na prvi pogled, je od nje najbolj oddaljen. Za Lacana je označevalec vzrok subjektóvega razcepa, njegóvega manka biti, ker se subjekt ne more prepoznati v učinku označe-

¹⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Pariz 1971, str. 120. (V nadaljevanju EN) Demonstracija nemožnosti biti *causa sui* se opira na tomistično pojmovanje Boga kot koincidence esence in eksistence. Pri Sartru ima Bog, četudi reducirán na prazno transcenden-co, funkcijo ideala, ki podeli konsistentnost subjektóvi konstitutivni želji biti: Bog je »... ideal zavesti, ki bi bila kot gola zavest o lastnem biti na sebi za sebe hkrati tudi njegov temelj ... Bog ... predstavlja stalno mejo, glede na katero človek določa, kaj je. Biti človek pomeni težiti k temu, da bi bil Bog, ali, če že hočete, človek je v temelju želja biti Bog.« (EN, 626)

valca. Zastavek psihoanalize je prav v tem, da pokaže, kako se subjekt rodi iz označevalca kot subjekt nezavednega. V nobenem trenutku subjekt ni pred nalogo, da postane vzrok sebe, pač pa, ravno nasprotno, da prepozna, kako je kot čisti subjekt označevalca ekscentričen glede na biti-jaz, glede na zavest. Tudi Sartre opredeli subjekta kot izvirni manko biti, za katerega je konstitutivna ireduktibilna, a neizpolnljiva želja biti na sebi za sebe, vendar te nemožne koincidence nikdar ne interpretira v terminih razcepa med jazom in subjektom nezavednega, instanco, ki misli, ne da bi se mislila. Sartre sicer koketira s psihoanalizo, se nanjo celo sklicuje, vendar vseskozi ohranja skeptično distanco. Poslednji filozof samozavedanja je *non-dupe par excellence*, ker zavrača psihoanalizo z argumentom, da je freudovski koncept nezavednega preveč nekonsistenten, da bi lahko z njegovo pomočjo pojasnili izvirno strukturo subjekta: manko biti, kot se razkriva v obliki radikalne želje po biti, želje, ki je čista negativnost in se kot taka izmika vsaki empiriji.¹¹

Ironične ali kar omalovažujoče pripombe na račun psihoanalize,¹² ki zato, ker je preveč osredinjena na libido, na komplekse, naj ne bi bila zmožna pojasniti subjektovega »rojstva«, bi nas morale opozoriti, da gre v projektu želje biti *causa sui*, projektu samoporajanja, ki je v osrčju Sartrove teorizacije želje biti, za fantazmatsko rešitev. Z vso nujnostjo se nam zato postavlja vprašanje, ali ni Sartrovo opozarjanje na iluzoričnost projekta samoutemeljitve, na nemožno anulacijo, izničenje fakticitete, iztrganje iz nasebja, zgolj montaža, ki naj prikrije, da na neuresničljivosti želje biti parazitira neka druga želja, želja, za katero je celo želja biti zgolj metafora, namreč želja pisati? Kajti tisto, kar Sartre kot filozof razglasi za nemožno, to je, realizacija projekta želje biti na sebi za sebe, hoče Sartre kot pisatelj in avtobiograf narediti možno, ustvarjajoč pri tem privid kointinuitete z lastno filozofijo.

¹¹ Vrsta avtorjev je že opozorila na Sartrov ambivalenten odnos do psihoanalize. Psihoanalize namreč ne zavrača *en bloc*, ampak ji nasproti postavlja svojo »eksistencialno psihoanalizo«, ki naj bi odpravila pomanjkljivosti in napake zgolj empirične psihoanalize, kamor prištevata tudi Freudovo. Tam, kjer freudovska empirična psihoanaliza situira nezavedni kompleks, eksistencialna situira izvirno izbiro, biti na sebi za sebe, ki izvira iz temeljne strukture subjekta kot manka biti. A kot upravičeno pripomni F. Regnault, Sartrova varianta psihoanalize ni kaj več kot obogatitev fenomenologije samozavedanja. Cf. »De l'être à l'Autre,« predgovor k S. Vassallo, *Sartre et Lacan*, L'Harmattan, Pariz 2003, str. 9.

¹² Sartre si, denimo, v izjavi, kjer se rousseaujevska prostodušnost meša z neskončnim narcizmom, prisodi celo status nemogočega analizanta, saj naj ne bi bilo analitika, ki bi ga bil vreden. Že kot otrok, se pravi, še preden je napisal prvo vrstico, zapiše, je svojemu delu naložil, da ga naredi »nesmrtnega, ker je bilo [namreč to delo] jaz, saj ni bilo nikogar razen mene, ki bi se z mano ukvarjal ... A zato, da bi zares zvedel, kaj sem in koliko sem vreden, bi bil potreben popoln analitik, ki ne obstaja.« Cf. »Entretiens sur moi-même«, v: *Situations*, X, Gallimard, Pariz 1976, str. 159f.

A če tam, kjer filozof naleti na zagato, slepo ulico, pisec odkrije prehod, možnost izhoda, je to zato, ker je želja biti v središču Sartrovega tako filozofskega kot pisateljskega projekta. Bolj kot za katerega koli drugega filozofa ali pisatelja velja prav za Sartra, da je tisto, kar ga sili pisati, sama bit, natančneje, njegova bit kot govorila. Pisati, naj gre za filozofijo ali za literaturo, je za Sartra vprašanje biti ali ne biti. Nas pa bo zanimalo srečevanje filozofije s pisanjem, kot ga lahko razberemo v Sartrovem opusu, v prvi vrsti zato, ker se v tem križanju zarisuje specifičen sartrovski izhod iz slepe ulice želje biti: namreč izhod s pomočjo pisanja, rešitev, ki naj omogoči novo rojstvo subjekta ali kar vznik novega subjekta.

Celoten Sartrov opus je kontaminiran z željo biti, transformirano v željo pisati, toda edino v Sartrovi avtobiografiji, *Besede*, imamo opraviti s popolno uresničitvijo tega, čemur bi lahko rekli fantazma samoporajanja.

V filozofiji je avtobiografija marginalna zvrst, kljub mejnikom, ki jih predstavljajo Avguštínove *Izpovedi*, Montaignovi *Eseji*, Rousseaujeve *Izpovedi*. Sartrove *Besede* so izjema v tej seriji, ker tu pride do zloma paradigme, v kateri naj pisanje o sebi oskrbi zvest prevod, prevod brez ostanka zavesti o sebi v pripoznanje, ki prihaja od zunaj. Vprašanje, ki muči, denimo, Rousseauja v *Izpovedih*, to je v modelu pisanja o sebi, je namreč tole: zakaj neposredni razvidnosti notranjega občutka ne ustreza takojšnje priznanje drugega? Zakaj je tako težko uskladiti to, kar si za samega sebe, s tem, kar si za druge? In če si Rousseau prizadeva narediti »svojo dušo transparentno« tudi za bralce, kot je za samega sebe, je to zato, ker hoče popraviti napačne sodbe o njem, ki jih zagrešijo drugi.

Za Rousseauja je namreč vsak dvom o tem, ali sem jaz najbolj poklican, da odgovorim na vprašanje, »kdo sem?«, popolnoma absurden, nepojmljiv. Kako bi lahko lagal samemu sebi, če pa, zato da bi sploh lahko lagal, moram poznati resnico, ki jo hočem prikriti? Zato Rousseau na vprašanje: »kdo sem?«, lahko odvrne preprosto: »prisluhnem svojemu srcu«. ¹³ Zavest o samem sebi zanj ni noben problem: »... pokazal se vam bom tak, kot se vidim in tak, kot sem, kajti, če sem prebil življenje s samim sabo, se že moram poznati. Iz načina, kako drugi, ki mislijo, da me poznajo, interpretirajo moja dejanja in moje vedenje, vidim, da ničesar ne razumejo. Nihče na svetu me ne pozna razen mene samega. Sami boste presodili, ko bom vse povedal.« ¹⁴ In če resnica ni takoj razvidna, zadostuje, da si »izpraša vest«, zato da bi odstranil vse nejasnosti, strl vsak odpor. Introspekcija mora biti vedno odprta možnost,

¹³ J.-J. Rousseau, *Confessions, Oeuvres complètes*, Gallimard, Pariz, zv. 1, str. 5. (V nadaljevanju Conf.)

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Lettres à Malesherbes, O.C.*, I, 1133.

zato da bi se mu na koncu posrečilo, da se vidi v celoti, brez temačnega kotička, da postane tudi »za sebe«, kar je »na sebi«. Ker je edini, ki se lahko zares pozna, ker je napako v presoji mogoče situirati le v pogled od zunaj, pogled Drugega, mora biti za Rousseauja prizor njegove lastne vesti prizor brez sence. To hkrati pojasni, zakaj za Rousseauja ni hujšega greha kakor ne povedati vsega. Ker gre v njegovem avtobiografskem podjetju za to, da se popolnoma razgali pred občinstvom, »ne sme nič mene ostati nejasno ali skrito ...«, naj me [bralec] ne zgubi izpred oči niti za trenutek, iz strahu, da me ne bi obtožil, če bi v moji pripovedi trčil na najmanjšo lakuno, najmanjšo praznino in se spraševal, kaj je počel med tem časom, da nisem hotel vsega povedati.« (Conf., 59) Praznino v srcu oziroma, rajši, manko biti, če si spododimo Sartrov izraz, mora zato Rousseau prikriti z nepretrgano serijo priznanj. Priznanje je obrambna strategija pred morebitno napačno sodbo ali obsodbo Drugega. C. Soler v svoji izvrstni študiji pokaže, da Rousseau ponudi priznanje, zato da bi prehitel obsodbo.¹⁵ Če Rousseau sovraži temačnost, nejasnost, neizrečeno, aluzije, dvoumja, zadržanost, v prvi vrsti pa molk, je to zato, ker v to enigmatično praznino umesti zlo. Molččči Drugi je zanj zlobni Drugi, Drugi, ki ga obsoja. Zato ni nobenega paradoksa v tem, da Rousseau, ki veskoz sanja o samozadostnosti, o radikalni ločitvi od Drugega, vseeno ne more brez Drugega. Ob vsem distanciranju od Montaigna, ki da je pisal za druge za razliko od njega, ki piše zase,¹⁶ Rousseau ni avtist, marveč tudi sam piše za Drugega. Pravzaprav bi morali reči, da Rousseau ne pusti tega Drugega pri miru in ga tudi ne more pustiti pri miru, ker ga veskozi muči vprašanje, kako tega Drugega, ki ga presoja, ocenjuje, obsoja, skratka, ki mu hoče zlo, ne pustiti do besede.

Rousseaujev avtobiografski projekt, a tudi Sartrov, kot bomo še videli, motivira želja ne biti »igrača« v rokah Drugega. Rousseauju je neznosna misel, da je viden z mesta, ki mu uhaja, skratka, da je izroččen na milost in nemilost pogledu Drugega. Zato je poglobitveni zastavek rousseaujevskega pisanja o sebi obvladati pogled Drugega. V Rousseaujevi avtobiografiji bi lahko videli poskus konstruirati točko ideala jaza, to je točko, »iz katere se bo subjekt videl ... kot da ga gleda nekdo drug«, natančneje, točko, »s katere me Drugi vidi v obliki, v kateri mi ugaja, da me vidi«.¹⁷ Pisanje o sebi naj bi torej ukinilo shizo

¹⁵ Cf. C. Soler, *L'aventure littéraire ou la psychose inspirée. Rousseau, Joyce, Pessoa*, Ed. In Progress. Édition du Champ lacanien, Pariz 2001, str. 41f.

¹⁶ »Lotil sem se enakega podjetja kot Montaigne, toda s ciljem, ki je nasproten njegovemu: kajti on je svoje *Eseje* pisal za druge, jaz pa pišem svoja sanjarjenja zase ... « J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, O.C., 1, 860.

¹⁷ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar knjiga XI.*, prev. R. Močnik, Z. Skušek-Močnik, S. Žižek, CZ, Ljubljana 1980 str. 355.

med očesom in pogledom, to, da »se ne vidim tam, od koder se gledam«, in sicer tako, da »točko, iz katere se subjekt vidi kot manko« prekrije s »točko, iz katere subjekt vidi sebe kot nekoga, ki je vreden ljubezni«. ¹⁸ V tej perspektivi bi lahko rekli, da je pisanje o sebi kot tako v popolnem nasprotju s preskripcijo psihoanalize: »*Wo Es war, soll Ich werden*«. Rousseau krivdo za neuspeh koincidence na sebi in za sebe naprti Drugemu, ki mu hoče zlo. Tudi pri Sartru je konflikt med pogledom Drugega in »notranjim« pogledom konstitutiven za zasebje. Vseeno pa neuspeha želje biti na sebi za sebe ne more pripisati zgolj Drugemu, pač pa ga umešča v samo strukturo želje biti, želje po ponovnem rojstvu subjekta. Kajti še preden se Sartre lahko vpraša, »Kaj sem jaz?«, se mora vprašati, ali sploh je, ali sploh obstaja.

Avtobiografija neprevaranca se že od začetka razlikuje od rousseaujevskega modela. Sebstvo se išče, koplje po sebi, se zalezuje, posiljuje. Hoče se zasačiti, toda kaj ali koga hoče zasačiti in pri čem? Kako preprečiti, da ne nasedem objektiviranemu sebstvu, »za sebe«, ki je postalo »na sebi«, je vprašanje, ki ne neha mučiti Sartra. Kje je sploh mogoče srečati avtentično sebstvo, sebe takega, kot sem v resnici? Ali ne pomeni biti avtentičen popustiti prijem, zgubiti nadzor, z eno besedo, »zgubiti se« (*se perdre*), kot pravi sam Sartre? »Vedno bolj sem prepričan, da je zato, da dosežeš avtentičnost, nujno, da se nekaj zlomi«, zapiše, denimo, v *Carnets*, kjer celo odkrito prizna, da mu Gauguin, Van Gogh in Rimbaud zbujejo nelagodje, ker so si upali iti do konca samih sebe. ¹⁹ V nasprotju z njimi se Sartre vedno »najde«, ker »ne popusti prijema ... privezan je na jambor«, ki je zanj želja pisati: »...obvaroval sem se pred zlomi. Privezan sem na svojo željo pisati.« (C, 43) Še bolj občuduje Rimbauda, ker se je odpovedal pisanju. Za Sartra bi taka odpoved pomenila pravcato katastrofo, eksistencialno izgubo. Radikalno dejanje zanj zato ni odpoved Nobelovi nagradi, ampak odpoved pisanju. Sartre je pripravljen žrtvovati avtentičnost, ker se ni pripravljen odpovedati pisanju. Ne pisati več za Sartra ne bi pomenilo samo ne biti več on sam, pač pa, še huje, ne biti. V luči strahu pred tem, da bi »se izgubil«, v »nezmožnosti zgubiti se«, tipični drži neprevaranca, se nam liki obupancev iz njegovih del kažejo kot inverzna projekcija nekoga, ki je vseskoz na varnem, ker se oklepa »jambora« pisanja. Za Sartra potemtakem ni druge avtentičnosti kot tiste, pridobljene s pomočjo »besed«.

¹⁸ *Ibid.*, str. 358.

¹⁹ »Primerjava z Gauguinom, Van Goghom ali Rimbaudom mi zbuja kompleks manjvrednosti ... Celo med vojno padem na noge, ker takoj mislim na to, da bi pisal o tem, kar čutim in kar vidim. Če se postavim pod vprašaj, je to zato, da bi pisal o rezultatu te preiskave... če bi zares poskušal, četudi za uro, suspendirati jo [mojo željo pisati], jo dati v oklepaj, bi izginil razlog za to, da kar koli postavim pod vprašaj.« J.-P. Sartre, *Les Carnets de la drôle de geurre*, Gallimard, Pariz 1983, str. 43f. (V nadaljevanju C)

Potrebuje besede, zato da bi lahko obvladal svoje življenje, besede zavesti, ki vohuni za samo sabo, zato rade volje prizna: »Res je, nisem avtentičen. Vse, kar čutim, še preden čutim, vem, da to čutim. Se pravi, da čutim le napol, saj sem ves zaposlen s tem, da to opredelim in mislim.« (C, 82) Neavtentičnost je cena, ki jo je Sartre pripravljen plačati za to, da pristane na ireduktibilni prepad med simbolnim in realnim, da nas »besede« nepovratno ločijo od »reči«, od realnega. Reči jaz pomeni že potopiti se v univerzalizem vseh jazov, utopiti se v govoric, za katero nisi sam postavil pravila.

V kolikšni meri je potem zahteva po spoznavanju sebe prek pisanja o sebi sploh pertinentna, če pa Drugi nenehno parazitira na meni, in to meni navkljub? Predvsem pa, kako se ogniti pasti Drugega, ko pa ni neposrednega in ekskluzivnega dostopa do sebe, ki ne bi že bil posredovan z besedami Drugega? Kako ostati zvest sebi s pomočjo besed in besedam navkljub, tistim besedam, ki so se valjale po tisočerih ustih, ki torej ravno niso moje besede?²⁰ Sartre noče nasesti niti označevalcu: »Umeščen sem v govorico, ne morem biti tiho, ko govorim, padem v ta neznani, tuji red in pri priči postanem odgovoren, ne morem drugače, kakor da postanem odgovoren... Po eni strani smo popolnoma odgovorni, po drugi popolnoma nedolžni, ker ne vemo, kaj rečemo.«²¹

Pisanje o sebi se pri Sartru manifestira kot boj na življenje in smrt, ne samo med željo biti in pogledom Drugega,²² temveč tudi z drugostjo govorice. Neprevarančev silogizem bi lahko povzeli takole: 1. govorica reče več, kot lahko jaz vzamem nase oziroma nisem to, kar govorica reče; 2) *cogito* je zmožen nevtralizirati drugost, zunanost govorice, kot Sartre eksplicitno zavrzi: »Govorica se mi lahko upira, lahko me zavaja, toda nikoli ji ne bom nasedel, če tega nočem, ker imam vedno možnost, da se vrnem k temu, kar sem, k tej praznini, k tej tišini, ki sem, prek katere govorica sploh je in svet je« (SL, 218); se pravi, govorica me ne more prevarati: sem, kar rečem; toda 3) prezenca Drugega je pred subjektom *cogita*: »Ostaja, da je Drugi tam, ki me gleda...« (SL, 218). Spet torej padem v past Drugega: sem to, kar Drugi reče, da sem. Tudi Sartre se torej znajde pred rousseaujevsko pastjo: zato da bi bil, je treba anulirati, ukiniti Drugega.

²⁰ V *Erostratu* lahko, denimo, preberemo: »... želel bi si besed, ki bi bile *samo moje*. A tiste, ki so mi na voljo, so se vlačile po ne vem kolikerih zavestih.« Navajamo po S. Vassallo, *Sartre et Lacan*, str. 166.

²¹ J.-P. Sartre, *Symphonie Littéraire*, v: *Proses de jeuneuse*, OC, Pléiade, str. 205. (V nadaljevanju SL)

²² Zgolj s tem, da me Drugi gleda, ne da bi pri tem odprl usta, so mi »...moje kretnje odtujene, ukradene, tam spodaj tvorijo strahotni šopek, o katerem ne vem ničesar...« (SL, 218).

To je razvidno že iz tega, da je za Sartra oče privilegirana figura Drugega, ki subjektu krade bit. »Dobrega očeta ni, to je pravilo ... tega [je] kriva očetovska vez, ki je nekaj trhlega.« (B, 205) Očetovski pogled je ubijalski, ker subjektu trasira usodo, s čimer ga sili v nemogočo izbiro: ponoviti očetovo življenje, se pravi umreti, ali pa se upreti – se pravi, postati sam svoj sin. V biografiji Mallarméja tako zapiše: »... otrok ne bo ubežal usodnosti rojstva, razen če mu ne uspe ponovno se ustvariti.«²³ Na prvi pogled se zdi, da je Sartre pred lažjo izbiro. Kajti nadjazovska figura očeta iz Sartrovih biografij Mallarméja, Baudelaira, Flauberta, je v ostrem nasprotju z odsotnostjo njegovega lastnega očeta, za katerega pravi, da je »... moj oče bil tolikanj pozoren, da je umrl sebi v škodo... Ko bi bil moj oče ostal živ, bi bil legel name, kakor je bil dolg in širok, in bi me bil strl. Na srečo je umrl že v zgodnji mladosti; sredi med Eneji, ki nosijo na hrbtu svoje Anhize, bredem od enega brega do drugega sam in z zaničevanjem do tistih nevidnih roditeljev, ki jašejo na hrbtih svojih sinov skozi vse življenje.« (B, 205) Sartre od tod sklepa, da ni med njima nobenega razmerja filiacije: »Ta oče ni niti senca niti pogled: nekaj časa sva skupaj tlačilo travo, to je vse. Bolj kot o tem, da sem sin umrlega, so me prepričevali o tem, da sem otrok čudeža.« (B, 206) Sartre gre celo tako daleč, da zatrdi, »... jaz nimam nadjaza« (B, 205, mi podčrtujemo), kajti »pustil sem za seboj mladega mrtveca, ki še ni utegnil postati moj oče in ki bi danes mogel biti moj sin« (B, 205). Toda čeprav se zdi, da je naloga samoporajanja za Sartra lažja kakor za pisce, ki jih zadene »očetovsko prekletstvo«, kot sam prepričljivo pokaže v njihovih biografijah, ni Drugi, ki mu krade bit, zanj nič manj prisoten, kot je razvidno iz Sartrovega ambivalentnega odnosa do smrti.

Smrt nastopa pri Sartru v dveh registrih: kot realno v Lacanovem pomenu, to je, kot izbruh nečesa, kar ne sodi (več) v register subjektivnih možnosti, kot irupcija nesmisla, ki prihaja od zunaj in ki v nasprotju s tem, kar trdi Heidegger, ne podeli nobenega smisla človekovemu življenju, ampak ga oropa vsakega smisla.²⁴ Po Sartru namreč odloča o svojem smislu sólo življenje, ker ni drugo kot nenehno spreminjanje samega sebe. Toda spreminja se tudi mrtvo življenje, čeprav je že zaključeno, kajti »njegov smisel se ne neha modificirati od zunaj.... Sam obstoj smrti nas tako popolnoma odtuji v našem

²³ Mallarmé, *la lucidité ou sa face d'ombre*, ur. A. Elkaim-Sartre, Gallimard, Pariz 1986, str. 123.

²⁴ Fakticiteta smrti je po Sartru čista kontingenca, naključje, ki je kot tako nemišljivo. V eksplicitni polemiki proti Heideggerju tako zatrdi, da smrt ni možnost, ki pripada konstituciji *Dasein*, pač pa ukinitvev vseh možnosti: »To nenehno pojavljanje naključja sredi mojih načrtov, ne more biti dojeto kot *moja* možnost, pač pa, ravno narobe, kot izničenje vseh mojih možnosti, *izničenje, ki sólo ni več ena izmed mojih možnosti*.« (EN, 595, podčrtano v izvorniku)

lastnem življenju – v prid drugega.« (EN, 601) Smrt je tu ime za zmago gledišča drugega nad mojim glediščem: »... *dejstvo smrti* ... omogoči dokončno zmago gledišča Drugega.... V tem smislu umreti pomeni biti obsojen ... na to, da eksistiraš le prek Drugega, da od njega prejemaš smisel in celo smisel njegove zmage«. (EN, 602).

Toda obstaja še druga, *simbolna* razsežnost smrti, ker samo pisanje zahteva ločitev od življenja. Tega ne smemo razumeti v najbolj banalnem pomenu, ko pisatelj »izgubi« svoje življenje, zato da bi zaživel simbolno, v svojih delih, ki bi mu dala nesmrtnost. Daleč od tega, da bi bil Sartre indiferenten do nesmrtnosti, mu gre pri evokaciji smrti v prvi vrsti za to, da zaznamuje točko preloma, ki koincidira s simbolnim rojstvom. Ker noben dogodek, ki se je dejansko zgodil v »resničnem« življenju, ne more pojasniti subjektovega simbolnega rojstva v pisanju, skozi pisanje, mora Sartre le-to situirati v neprekoračljivo zev, hiatus med življenjem in simbolnim redom, ki pa ni umestljiv v linearno kronologijo. Sartrova rešitev je, da vznik novega subjekta situira v neko nemišljivo točko, kjer rojstvo koincidira s smrtjo. Ključna je prav ta artikulacija smrti in ponovnega rojstva. Zato, da bi se lahko subjekt ponovno rodil – skozi pisanje –, mora poprej umreti. Ključno za naše razpravljanje je, da nastopa smrt kot nekakšen skok, ki subjektu omogoči, da se umesti v fiktivno prihodnost, od koder gleda na svojo sedanost. Kajti za Sartra je še le smrt tista, ki odpira pogled na življenje – kot da bi bilo že dopolnjeno, se pravi, z vidika poslednje sodbe. Sam Sartre lucidno opozori na imaginarizacijo subjektovega simbolnega rojstva, na prevaro, past, v katero se sam ujame, saj teorizira razcep med »živeti« in »pripovedovati« oziroma afiniteto med pisanjem in smrtjo v terminih »biografske iluzije«, za katero je konstitutivno verovanje, »... da je lahko življenje, ki ga živimo, podobno življenju, o katerem pripovedujemo.« (C, 106) Sartre se sicer norčuje iz tistega, čemur pravi »retrospektivna iluzija«, ki mu omogoči, da se groze pred realno smrtjo znebi tako, da jo prevede v slavo, nesmrtnost, skratka, simbolno življenje:

»... in v bistvu je čisto res, da sem se imel za nesmrtnega: že vnaprej sem sam sebe ubil, kajti mrtvi edini uživajo nesmrtnost.... da bi smrti odvzel njeno barbarsko krutost, sem si jo napravil za svoj smoter, svoje življenje pa za edini znani način, kako umreti. Počasi sem korakal svojemu koncu naproti in gojil pri tem samo toliko upov in želja, kolikor je bilo potrebno, da z njimi napolnim svoje knjige, ker sem bil prepričan, da se bo poslednji vzgib mojega srca zapisal na zadnjo stran zadnjega zvezka mojih del in da bo smrt pobrala le še mrtveca.« (B, 317)

Dolga pasaža v *Besedah* o strahu pred smrtjo pojasni, česa ga je pravzaprav groza:

»Smrt je bila moja vrtoglavica, ker nisem rad živel: to razloži tudi grozo, ki me je z njo navdajala. Ker sem jo enačil s slavo, sem si jo napravil za svoj cilj.... Dolgo časa sem se bal, da bi končal tako, kakor sem začel, neznano kje in neznano kako, in da bi bila *ta negotova smrt samo odsev mojega negotovega rojstva*.« (B, 314, mi podčrtujemo)

Torej ga ni groza smrti kot take, saj naj bi mu fiktivna, imaginarna smrt zagotovila simbolno življenje, pač pa se boji obskurne, naključne, kontingentne smrti. Nekaj strani naprej lahko preberemo:

»... k temu življenju, ki se mi je zdelo dolgočasno in ki nisem znal iz nje napraviti nič drugega kot orodje moje smrti, sem se na skrivaj vedno znova vračal, da bi si ga rešil; gledal sem nanj z očmi iz prihodnosti in kazalo se mi je kot nekakšna ganljiva in čudovita zgodba, ki sem jo živel za vse ljudi, ki je po moji zaslugi ne bo treba živeti nikomur več in jo bo dovolj samo povedati. Tega sem se lotil s pravo srditostjo: *za prihodnost sem si izbral preteklost velikega mrtveca in sem poskusil živeti narobe*. Med devetimi in desetimi letom sem postal popolnoma postumen.« (B, 318, mi podčrtujemo)

V teh pasajah vidimo v zgoščeni obliki sartrovski avtobiografsko strategijo: pripoved o otroštvu, to je retrospektivna pripoved, pripovedovana z gledišča »smrti«, validira otroštvo, ki je kot tako določeno z gledišča Drugega, reducirano na objekt »pogleda« Drugega: »Moja resnica, moj značaj in moje ime so bili v rokah odraslih; navadil sem se bil, da *sem gledal sam sebe z njihovimi očmi*.« (B, 244, mi podčrtujemo) Ob vsej kritiki retrospektivne iluzije, ker otroka reducira na objekt pogleda Drugega, se ji Sartre ne more odpovedati, saj prav ta iluzija pripravi teren za umestitev ponovnega rojstva skozi pisanje. Ta iluzija, četudi kritizirana v sami avtobiografiji, ostaja torej konstitutivna za avtobiografsko gledišče. Kot tipičen neprevaranec se Sartre ne prepozna v »družinskem romanu«. ²⁵ Neznosna mu je misel, da bi ga lahko konstituiralo to, kar je sam preživel oziroma, kar so preživeli njegovi starši. Ko pripoveduje o dogodkih iz svojega otroštva ali o življenju svojih staršev oziroma starih staršev, mu to ostaja nekako tuje, zunanje, dobesedno ga ni v teh zgodbah. Akt, s katerim se subjekt postavi na svoj izvir, zahteva namreč kot svoj predpogoj zanikanje očetovske filiacije, še več, izbris preteklosti. Gre za subjekta,

²⁵ »... ker sem bil brez trdega Mojzesa, ki me je zaplodil, ves šibak, ker me je oboževanje starega očeta navdalo z domišljavostjo, sem bil čisti predmet, v pravem smislu besede posevečen za mazohizem, ko bi bil le mogel verjeti v družinsko komedijo. Toda vanjo nisem verjel.« (B, 263)

ki je dobesedno brez zgodovine, brez preteklosti. V zadnji instanci bi morali reči, da fantazmo samoporajanja animira zanikanje, ne pristajanje na to, da bi moral biti dolžan svoje življenje nekomu drugemu, svojim staršem v prvi vrsti. Sartrovska želja biti, ponovno se roditi, pove pravzaprav samo to: nimam ne očeta ne matere, jaz sam sem oče in mati, ki sta na tem, da ustvarita tega otroka, ki mi je podoben. Tu je upravičena pripomba J.-B. Pontalisa, psihoanalitika *in* avtobiografa:

»Avtobiografija se pogosto zdi kot anticipiran nekrolog, kot poslednja gesta polastitve sebe... Reči *o* sebi zadnje besede, ta želja, ta fantazma je nedvomno aktivna. Toda reči *za* sebe prve besede pomeni zadovoljiti željo, katere interno protislovnost izkusi vsaka avtobiografija: narediti se za avtorja svojega življenja.«²⁶

Radikalna ambivalentnost Sartrove avtobiografije se na eni strani manifestira kot prezir do preteklosti, hegemonija sedanjosti, permanentno sovraštvo do otroštva, desolidarizacija s sabo, takim, kot je bil,²⁷ na drugi strani pa kot pogled »na svoj začetek« »z vrha svojega groba« (B, 314), to je kot pogled na otroka, ki živi svoje življenje v luči prihodnjega velikega moža. V *Besedah* je gledišče prihodnosti, se pravi, imaginarne smrti, postavljeno pod vprašaj, samo zato da bi bilo v naslednjem koraku ponovno zatrjeno, kar potrjujejo izrazi, kot so: »misliti zoper sebe« in »ne ozdraviš od sebe«:

»Tak je bil moj začetek... Pisati je zame dolgo časa pomenilo prositi Smrt in Vero pod neko masko, naj iztrgata moje življenje naključju. ... Spremenil sem se. Kdaj pozneje pom povedal ... kateri so bili razlogi, ki so me pripravili do tega, da sem sistematično *mislil zoper sebe* ... Retrospektivna iluzija se je razdrobila ... skoraj deset let sem človek, ki se prebujajo, ozdravljen dolge, trpke in sladke blaznosti... Odrekel sem se iluziji, nisem pa slekel kute: pišem še vedno. Kaj pa naj drugega počnem? ... Sicer pa je moja prevara, ta stara, razpadajoča zgradba, tudi moj značaj: znebiš se nevroze, a *od sebe ne ozdraviš*.« (B, 350–352, mi podčrtujemo in obenem popravljamo najbolj grobe prevajalske napake)

Fantazma samoporajanja je situirana prav v interval med: »Tak je moj začetek« in »Spremenil sem se«. Pisanje o sebi kot desolidarizacija s prete-

²⁶ J.-B. Pontalis, *Perdre de vue*, Gallimard, Pariz 1988, str. 258.

²⁷ Kot zatrdi Sartre v *Besedah*, se je s pisanjem *Gnusa* začasno identificiral »z neupravičenim, plehkim bivanjem soljudi in [je] pri tem sam sebe oprostil sokrivde,« vendar se je od tega bivanja takoj distanciral in ga spremenil v »odskočno desko moje slave«. (B, 350f)

klim sabo priča o žalovanju za nemožno koincidenco s samim sabo, za nemožnostjo zasesti točko, od koder bi imel pogled na življenje že med samim življenjem, nemožnostjo živeti svojo prihodnost v sedanosti ali, kot pove sam Sartre, živeti svoje življenje z gledišča prihodnjega velikega človeka.²⁸

V primatu prihodnosti, ki ga Sartre teorizira v *Biti in nič*²⁹ in ponovno zatrdi v *Besedah*³⁰, bi zato lahko videli fantazmo samoporajanja *in nuce*. Obravnavati »svoje življenje tako, da nanj gledamo, izhajajoč iz smrti, bi pomenilo obravnavati svojo subjektivnost, izhajajoč iz gledišča drugega. Videli smo, da to ni mogoče.« (EN, 603). To, kar je za filozofa nemogoče, hoče avtobiograf narediti možno – prek fantazme samoporajanja, ko se postavi na gledišče smrti. Prav v tisti meri, v kateri se o smislu življenja odloča za nazaj, z gledišča smrti, ki je za Sartra poistoveteno z glediščem Drugega, hoče obvladati smisel svojega življenja – ne samo za časa življenja, pač pa tudi po smrti. V zadnji instanci gre za to, kako zmagati nad zmago Drugega, nad spremembami, ki se izvršijo *post mortem* z gledišča Drugega. To pa lahko stori le, če vnaprej sam zasede gledišče smrti, tj. Drugega.

Paradoks Sartrove avtobiografije bi lahko opredelili takole: tisto, za kar mu predvsem gre, je nesmrtnost. Cena za nesmrtnost je nedvomno smrt, toda smrt pomeni hkrati zaustavitev pisanja, tega ustvarjanja sebe s seboj oziroma pomeni razlastitev sebe in svojega dela, ki se ga polasti Drugi. Kako torej onemogočiti petrifikacijo svojega dela, kako preprečiti, da bi sam »postal svoj nekrolog« (B, 322), kako naj to delo ostane živo, se pravi odprto za svoje možnosti, za prihodnji razvoj, če pa nadaljevanje mojega samoporajanja skozi pisanje smrt ravno onemogoči? Zvijajača, s katero se Sartre bori proti objektivaciji sebe in svojega dela, je v tem, da ponudi totalizacijo sebe v nedokončanem stanju, totalizacijo z gledišča, ki je po definiciji nedostopno drugim: ne z gledišča svoje smrti, ampak z gledišča svoje »pred-smrti« (*pré-mort*).³¹ Z drugimi

²⁸ »Skratka, hotel sem gotovost, da bom pozneje postal velik mož, zato da bi lahko živel svojo mladost kot mladost velikega moža.« (C, 97) Četudi je daleč od tega, da bi si prizadeval komunicirati z drugim, da bi bil subjekt dialoga, je za Sartra nujno, zato da bi sploh bil, da bi prišel do biti, da ga pripozna, sprejme, čim večje število drugih. Tudi za Sartra torej velja Lacanova pripomba o Joyceu: če naj si »naredi ime«, je nujno, da ga bere kar največje možno število. Sartre že od otroštva sanja o svojih prihodnjih bralcih.

²⁹ »Prihodnost je tista, ki odloča o tem, ali je preteklost živa ali mrtva.« (EN, 556)

³⁰ »V življenju, ki je že končano, imamo konec za resničnost začetka.« (B, 319)

³¹ Sartre v pogovoru s Simone de Beauvoir takole pojasni to distinkcijo. Življenje ni nič drugega kot serija »privacij«, preden nastopi trenutek, ko mu je odvzeto vse, namreč smrt. Ni pa mu mogoče odvzeti, tega, »da se spominja svojega življenja s tem novim glediščem vred, ki se mi zdi nekaj nespornega, ne glede na zablodo o nesmrtnosti. Gre za nekakšno predsmrtno gledišče (*point de vue prémortel*), ki ni povsem isto kot smrtno gledišče, ampak gledišče trenutka, tik pred smrtjo...« Cf. »Entretiens avec Jean-Paul Sartre« v: S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Pariz 1981, str. 542.

besedami, zastavek avtobiografije je v tem, da o svojem življenju pišeš tako, da to pisanje konstituira definitivno verzijo, se pravi, immuno za vsako spremembo od zunaj.

Kaj pomeni ta enigmatična distinkcija med glediščem smrti in glediščem pred-smrti? Gre za neznatno, a vseeno ključno premestitev: opazovati svoje življenje, ne z gledišča lastne smrti, pač pa z gledišča trenutka tik pred smrtjo. Nedvomno gre tu za fantazmatsko zmago nad smrtjo. Zastavek sartrovske avtobiografije je zelo precizen: gre za popolno obvladanje svojega življenja in dela. To je mogoče edino, če je življenje Jeana-Paula Sartra obravnavano kot popolnoma uresničeno, a vseeno nedokončano. Avtobiografija mora dati definitivno verzijo življenja, ki pa vseeno ostaja nedokončana, odprta. »Gospodar« svojega življenja in dela ostane edino, če sam ponudi njegovo totalizacijo, ki pa je odprta za možno, se pravi, totalizacijo, ki je zato imuna za poseg Drugega. Pravzaprav bi morali reči, de-totalizacijo, ker je podana z gledišča pred-smrti, ki je še vpisano v življenje, s čimer napotuje na možno nadaljevanje.

Če si Sartre prizadeva iztrgati sebe in svoje delo Drugemu, njegovemu omrtvičujočemu pogledu, če hoče za vsako ceno ostati živ – četudi zgolj v svojem delu, skozenj – potem zmage nad Drugim ne more doseči zgolj s tem, da Drugega zamenja na mestu dokončne totalizacije, smrti. Pač pa se mora postaviti na točko, od koder je mogoče izreči »poslednjo sodbo«, a vseeno pustiti še margino, prazen prostor za možno. Paradoks je v tem, da se mora Sartre, ki si je že v rani mladosti trasiral življenjsko pot: pisati, zato da bi bil, da bi iztrgal svoje življenje iz kontingentnosti eksistence in dosegel nujnost biti, na koncu okleniti kontingence kot tiste rešilne bilke, ki naj bi mu omogočila ohraniti nadzor nad svojim življenjem, ne samo do konca, to je, do smrti, ampak tudi po njej – za zmerom, večno. A prav to zatekanje v kontingenco je maščevanje nezavednega nad tistim, ki se mu ni pustil prevarati.

KONSTITUCIJA REALNOSTI IN DRUGOST MISLI

Rado Riha

Naše izhodišče bo to, kar lahko nedvomno označimo kot Kantovo osrednjo tezo, kot njegovo »epistemično revolucijo«¹, to pa je razlika med pojavom in stvarjo na sebi, med fenomenom in noumenonom. Da bi razložili to razliko, bomo eno izmed formulacij Kantove revolucije v načinu mišljenja, da so namreč pogoji možnosti izkustva nasploh hkrati tudi pogoji možnosti predmetov izkustva,² brali takole: za transcendentalno filozofijo je edina objektivna realnost, *fenomenalna, predstavna realnost*. Predstavna, pojavna realnost pa je realnost, ki jo *v celoti* konstituirajo pogoji možnosti izkustva, natančneje, povezava dveh apriornih spoznavnih virov spoznavnega subjekta, čutnost in razum.

Fenomenalna realnost je objektivna v dveh pomenih. Prvič, je realnost, v kateri ima človeško spoznanje in delovanje opraviti z dejanskimi, na subjektivne spoznavne zmožnosti ireduktibilnimi objekti, in ne zgolj z znotrajspoznavnim produktom teh zmožnosti. In drugič, fenomenalna realnost je objektivna, ker je ta realnost edino, o čemer je mogoče reči kaj resničnega, se pravi, nujnega in občeveljavnega. V prvem pomenu je poudarek na *pričakovanju objektivnosti* v svetu človeškega vsakdanjega izkustva, v drugem pa je poudarek na svetu *konstruirane objektivnosti* znanstvene vednosti. Fenomenalna realnost, ki jo konstituirajo subjektivne spoznavne zmožnosti pokriva torej v Kantovi transcendentalni filozofiji dve področji ontičnega: raven pragmatične in tehnične objektivnosti kantovskega »sveta življenja«,³ kjer so ljudje drug drugemu predvsem tudi sredstvo, ne pa zgolj smoter. In pa raven nujnosti in občeveljavnosti znanstvene spoznavne konstrukcije. Gre za razliko, ki je predpostavka našega

¹ Cf. O. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, C.H. Beck, München 2003.

² Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (*KrV*), A 158/B 197 in A 111.

³ Za to, kar imenujemo tu kantovski »svet življenja«, cf. *Logik-Jäsche*, Dodatek k Uvodu («Von dem Unterschiede der theoretischen von der praktischen Erkenntnis»), oba Uvoda h *Kritiki razsodne moči* ter Uvod k *Die Metaphysik der Sitten*.

branja Kanta in ki je Kant sam eksplicitno ne navaja. Predpostavka je po našem mnenju nujna, če naj ima smisel zahteva kategoričnega imperativa, da drugega ne obravnavamo zgolj kot sredstvo, ampak vselej tudi kot smoter.

A če transcendentalna filozofija ne pozna drugega sveta kot konstituiranega, fenomenalnega sveta, zakaj potem, kot se lahko skupaj z G. Lardreaujem upravičeno vprašamo, tako nepopustljivo vztraja na razliki med fenomenalno realnostjo in stvarjo na sebi, med fenomenom in noumenom?⁴ Če je fenomenalni svet edini svet, ki ga kot končna umna bitja imamo, zakaj ta svet za transcendentalno filozofijo ni neposredno tudi že »stvar sama«, bolj kantovsko rečeno, stvar, kakršna je na sebi? Drugače rečeno, kako naj pravzaprav razumemo razliko med fenomenom in noumenom?

Ponovimo najprej še sami uhojeno opozorilo, kako razlike ne bi smeli razumeti. Torej: razlika med fenomenalnim svetom in stvarjo na sebi *ni* zaris dveh svetov, konstituiranega iluzoričnega sveta pojavov na eni strani in odzadnega sveta globinskih nasebnih bistev na drugi. Sam Kant zelo jasno opredeli »transcendentalno razliko«⁵ med pojavom in stvarjo na sebi kot razlikovanje dveh vidikov istega: objekt je treba jemati, kot zapiše Kant v Predgovoru k drugi izdaji prve Kritike, »v dvojnem pomenu«⁶. Opirajoč se na Kanta bomo postavili tezo, da je razlika v transcendentalni filozofiji vseskozi postavljena v službo afirmacije *ene same, konstituirane realnosti*. Izza konstituirane čutne realnosti ni, vsaj za človeško spoznanje ne, nobene druge, bolj »realne« ali bolj »objektivne«, subjektivno neposredovane realnosti. Preprosto povedano, fenomen ni zgolj videz, ampak je *vsa realnost*. Ali, še drugače, za transcendentalno filozofijo je realnost vsa v svoji pojavnosti. Prav tu pride do paradoksa: fenomenalna, čutna realnost je edina človeškemu spoznanju in delovanju dostopna realnost, toda temeljna značilnost njene edinosti je ravno v tem, da fenomenalni svet ni tudi že »stvar sama«. To bi lahko povedali tudi takole: fenomenalni svet obstaja le zaradi distance, ki ga loči od stvari na sebi, od »stvari same«, vsa »substanca«, vsa »svetnost« tega sveta je v zadnji instanci vsebovana v neprekoračljivi distanci, ki ga loči od stvari na sebi. Fenomenalni svet je sicer edini svet, vendar pa ni nikoli on sam. In stvar na sebi, kot v neko-

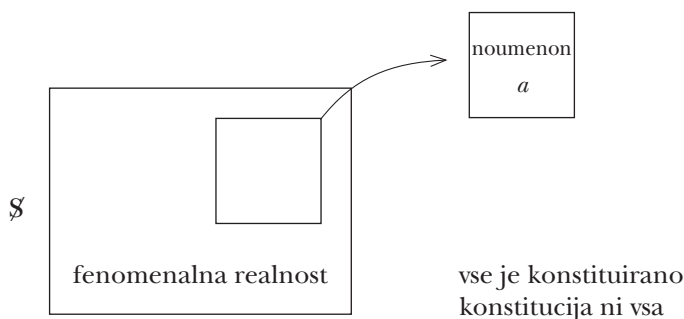
⁴ Ne le navedeno vprašanje, ampak tudi osnovni motiv za pisanje pričujočega besedila, misel o Kantovi filozofiji kot filozofiji subjektivne konstitucije, prevzemamo iz dela Guya Lardreauja, *La véracité*, Verdier, Pariz 1993.

⁵ O »razliki med čutnostjo in intelektualnim«, ki je »... očitno transcendentalna«, cf. I. Kant, *Kritika čistega uma*, (KČU), prev. Z. Kobe, Problemi 1–2, 2001 (prevod se konča pri B 187/A 147), B 62/A 44.

⁶ KČU, B XXVII. V pismu Ch. Garveju z dne 7. 8. 1783 zapiše Kant, da je mogoče jemati »vse nam dane predmete glede na dva pojma, enkrat, kot pojave, nato kot stvari na sebi«, I. Kant, *Briefwechsel*, Meiner Verlag, Hamburg 1986, str. 230.

liko heglovski maniri zapiše Lardreau, nikakor ni stvar, ki bi bila na sebi.⁷ Zares *na sebi*, se pravi, nekaj nekonstituiranega, mi bomo rekli, nekaj realnega, je zgolj *za* konstituirani fenomenalni svet. Natančneje rečeno: stvar na sebi, realno, ne obstaja pred konstituirano realnostjo, pač pa vznikne hkrati z njo, toda kot tisto, kar iz nje izpade.

Na podlagi tega, kar smo povedali doslej, lahko postavimo dva temeljna aksioma logike tega, kar bomo povzeli z izrazom *subjektivna konstitucija*. Prvič, ni druge realnosti od konstituirane, fenomenalne čutne realnosti. In drugič, fenomenalna realnost nikoli, po definiciji ni vsa. Ali tudi, čutna realnost je sicer konstituirana v celoti, vsa, nič ji ne manjka, a hkrati sodi k njej nekaj, kar ni samo na sebi nič pozitivnega, nekaj, kar se ji nenehno odteguje, kar jo vselej že presega. Na kratko: h konstituciji sodi nekaj, kar je zanjo neujemljivo, moment nekonstituiranega, moment nezasegljivega realnega.⁸ Na elementarni ravni logike subjektivne konstitucije objektivnosti lahko tako razliko med fenomenom in noumenom ponazorimo z naslednjo skico:⁹



Opišimo na kratko skico: okvir pravokotnika predstavlja akt konstitucije. Za kritično filozofijo je to izvorno spoznavni akt. Nekoliko poenostavljeno smo ta okvir zapisali kot transcendentalni subjekt, §. To, kar pravokotnik zamejuje, je proizvod konstitucije, fenomenalna, konstituirana čutna realnost.

⁷ G. Lardreau, *op. cit.*, str. 52.

⁸ Res je sicer, kot precizno ugotavlja Lardreau, da konstitucija sama konstituira ta moment nekonstituiranega, da je ta moment v tem, kar je »na sebi«, vselej že zgrešen. Vendar pa že sama nujnost takšne konstitucije govori o tem, da vztraja v njej nekaj, česar ni mogoče konstituirati, neko realno, ki konstitucijo omogoča tako, da jo suplementira s svojo odtegnitvijo, s svojo vključeno izključenostjo.

⁹ Bralec bo našel »izvirnik« naše skice v dveh člankih J.-A. Millerja. Prvi je »Pokazano v Premontreju« (*Problemi* 12, 1984), kjer Miller komentira Lacanov stavek iz *Spisov*, da se polje realnosti opira zgolj na odstranitev objekta (J. Lacan, *Écrits*, Pariz 1966, str. 554). Drugi pa je »Novemu označevalcu nasproti«, *Problemi* 2–3, 1994, str. 91, kjer Miller s podobno skico ponazarja Cantorjev izum transfinitnega števila oziroma konstrukcijo neskončnega niza, ki je zaprt, uokvirjen s tem, kar je iz njega s transfinitizacijo odtegnjeno: število aleph-niž.

V tem, kar je izrezano iz pravokotnika, pa je umeščena odtegnjena stvar sama, ki jo lahko zapišemo ali kot noumenon ali pa s simbolom mali *a*, s katerim je lacanovska teorija poimenovala realno vselej manjkajočega objekta-vzroka želje. Transcendentalni subjekt je zapisan s prečko, ki zaznamuje razcepljeni subjekt, ker je njegova eksistenca vezana na izpadli moment realnega.

Raven smo označili kot elementarno tudi zato, ker pri tem, kar nam skica kaže, ne moremo ostati. Če razumemo razliko med fenomenom in noumenonom tako, kot smo predlagali, kot *konstitucijo realnosti z odtegnitvijo realnega*, se nam tako rekoč samo od sebe vsiljuje naslednje vprašanje: kako se na ravni same konstituirane, fenomenalne realnosti kaže, kako je v njej navzoča odtegnitev realnega? Če je namreč odtegnitev realnega konstitutivna za konstituirano realnost, potem mora biti v njej tudi navzoča, se mora v njej tudi prikazovati.¹⁰ Če naj trditev, da je fenomenalna realnost zgrajena na odtegnitvi realnega, ne ostane le golo zatrjevanje, je treba torej opredeliti sledi konstitucije, se pravi, navzočnost odtegnjenega realnega znotraj konstituirane realnosti. Imanenten odgovor na to vprašanje bi zahteval, da najprej pokažemo, zakaj in kako je *razumsko omejevanje čutnosti*,¹¹ tostran nasprotja med empirizmom in racionalizmom, zakaj in kako je torej *prednost razuma* prva pojavna oblika konstitucije, natančneje rečeno, *konstitucija v konstituirani obliki*. Vendar se bomo tu zadovoljili s prikazom tega, kar je temeljni zastavek in produkt razuma, ki omejuje čutnost, to pa je določitev in zagotovitev predmetnega odnosa predstav.

Problematika predmetnosti naših predstav oziroma objektivne realnosti spoznanja je nedvomno eden osrednjih problemov Kantove filozofije. Nena zadnje potrjuje osrednjost tega problema tudi pomen, ki ga ima za razlago transcendentalne filozofije vse do danes Kantovo slovito pismo M. Herzu, napisano februarja 1772, skoraj desetletje pred objavo prve Kritike. V njem predstavi Kant, kot je znano, vprašanje, »na čem temelji odnos tistega, kar imenujemo v nas predstave, do objekta«,¹² kot problem, ki ga vse doslej v svojem filozofiranju še ni znal rešiti. In prvo Kritiko je mogoče v luči tega problema razumeti tudi kot njegovo sistematično in izčrpno rešitev, s katero

¹⁰ Ker tudi konstitucija lahko obstaja le v konstituirani obliki, se vprašanje v zadnji instanci glasi: kaj je tisto v konstituirani realnosti, kar lahko razložimo le, če postavimo, da je realnost zgrajena na momentu odtegnitve realnega?

¹¹ »Razum torej omejuje čutnost, ne da bi zato širil svoje lastno polje, in ko čutnost svari, da naj si ne prisoja, da se nanaša na reči na sebi, si zamišlja predmet na sebi...«. B 345/A 289. Cf tudi: »Naš razum se na ta način [prek pojma noumenona – RR] negativno širi, se pravi, ne zamejuje ga čutnost, pač pa, ravno narobe, sam zamejuje čutnost, in sicer tako, da imenuje reči na sebi (reči, ki niso obravnavane kot pojavi) noumena«, B 313/A 257.

¹² Pismo M. Herzu 21. 2. 1772, *op. cit.*, str. 100.

je transcendentalna filozofija razvita kot *filozofija objekta*, s katero ni le utemeljeno, da našemu spoznanju ustreza objekt zunaj njega, ampak da edino spoznanje doseže na spoznanje nezvedljivi predmet, skratka, da je bit le, kolikor je spoznana. Vendar pa kritizma, tudi če ga razumemo kot filozofijo objekta, ne smemo zožiti na problem utemeljevanja objektivnosti znanstvenega spoznanja. Preden se sploh postavi problem, ali in na kakšen način objektu, ki je tema prve Kritike, najbolj ustreza konstruirani objekt znanosti, je Kant po našem mnenju soočen s problemom, ki smo ga sami opredelili kot konstitucija realnosti z odtegnitvijo realnega. Pred vprašanjem, ali in na kakšen način je prva Kritika utemeljitev matematičnega naravoslovja, je vprašanje, kako je v polju imanence fenomenalnega navzoče tisto, čemur bi lahko s Heideggerjevim izrazom lahko rekli dogodek »primarne transcendence«, to je, odtegnitev noumenalnega? Na kritično utemeljitev predmetnosti spoznanja se obračamo zato z vprašanjem, ki se, če si pri njegovi formulaciji pomagamo z načinom, na katerega formulira probleme druga Kritika, glasi takole: ob predpostavki, da se fenomenalna realnost, edina, ki jo imamo, konstituira z odtegnitvijo realnega, in da je temeljna manifestacija te realnosti predmetnost predstav – kako je v utemeljitvi predmetnosti predstav v prvi Kritiki navzoča sled konstitucije, odtegnitev realnega?

V prvem koraku bomo najprej postavili – čeprav se s tem nekoliko oddaljujemo od argumentacije *Kritike čistega uma* – da priča v imanenci konstituirane realnosti o odtegnitvi realnega iz nje naše spontano občutje, da je svet, v katerem živimo kot empirične individualnosti, zgolj imaginaren, virtualen. O odtegnitvi realnega iz realnosti priča vprašanje, ki je na tihem nenehno prisotno v »svetu življenja« fenomenalne realnosti, namreč vprašanje, kaj nam sploh zagotavlja, da konstituirana, predstavna realnost ni gola konstrukcija, fantazmagorija? Da je kaj več kot gole sanje? Ali, kot to vprašanje zastavlja prva Kritika: »v sebi imamo predstave, ki se jih lahko tudi ozavemo. Ta zavest lahko seže tako daleč, in lahko je tako natančna in točna, kakor hočemo, vendar bodo te predstave vselej ostale zgolj predstave, se pravi notranja določila našega duha v tem ali onem časovnem razmerju. Kako pridemo zdaj do tega, da postavimo tem predstavam objekt, ali da jim pripišemo razen njihove subjektivne realnosti, ki jo imajo kot modifikacije našega duha, še neko kaj vem kakšno drugo, objektivno realnost?«¹³

Odgovor na to spontano občutje o imaginarnosti sveta, odgovor na spopadno skepsu glede resnične realnosti predstavne realnosti je kritično utemeljena predmetnost predstav. Predmetnost predstav je postavljena v prvi Kritiki kot teorem, ki jamči, da pojavna realnost, objekt, kolikor ga konstituirajo sub-

¹³ KČU, A 197/B 242.

jektivne spoznavne zmožnosti,¹⁴ svojega vzroka nima v zmožnosti predstavljanja, da predstave niso le »notranja določila duha«, nekaj imaginarnega, fantazijskega, produkt halucinacij spoznavajočega, nekakšno »vrvenje pojavov«, ki sicer »zapolnjuje našo dušo«, a je v bistvu »zgolj slepa igra predstav«, »manj kot sanje«,¹⁵ pač pa ji, zunaj in neodvisno od same zmožnosti predstavljanja, ustreza neka objektivna realnost, *realnost nekega od spoznanja različnega predmeta spoznanja*.

V drugem koraku lahko zdaj orisani pomen predmetnosti predstav nekoliko natančneje umestimo v argumentacijski okvir prve Kritike. Za kritični teorem predmetnosti predstav je ključno dvoje. Prvič, teorem predpostavlja, da je razmerje med predstavo in predmetom *v celoti interiorizirano v polje predstave*: kavzalno razmerje med predstavo in objektom, značilno za predkritično obdobje, razmerje, v katerem en člen povzroča drugega, je nadomeščeno z razmerjem omogočanja, kjer sta oba člena, tako predstava kakor objekt, že v predstavi, njena notranja momenta. In drugič, teorem postavlja, da je produkt razumske določitve fenomena kot »nedoločene predmeta empiričnega zora«¹⁶ fenomen kot predmet v strogem pomenu besede, se pravi, nekaj, kar je določeno *kot* Nekaj. In da je ta predmet glede na spoznanje v distanci nekega neprekoračljivega »nasproti«¹⁷: predmet je nekaj, kar stoji vselej in nepremostljivo *nasproti* spoznanju, a ne glede na to mu mora spoznanje, če hoče biti spoznanje, nujno ustrezati. Skratka, predmet je produkt poenotenja zora glede na neko obče, ki služi kot pravilo, pri čemer je zadnji temelj tega poenotenja transcendentalna enotnost zavesti v sintezi raznoterosti. In kot produkt poenotenja čutno raznoterega v skladu s pojmi in načeli razuma je predmet hkrati to, kar se, *zunaj spoznanja*, spoznanju upira, kar mu ne dopušča, da bi bilo nekaj poljubnega, rapsodija predstav, ampak zahteva od njega, da postopa ravno tako in ne drugače.

V razumski določitvi nečesa kot Nečesa je torej predmet na eni strani sicer res popolnoma interioriziran v predstavno zmožnost. Toda na drugi strani je rezultat te popolne predstave interiorizacije predmeta, da predstava, in sicer ravno kot čista predstava, kot zgolj predstava in nič drugega kot predstava, postane predmetna, da »stopi iz same sebe«¹⁸ in dobi objektivni pomen. Da je torej zanjo bistven nanos na nekaj nasploh = X, kar stoji vselej nasproti spoznanju, kar je v položaju zunanosti, ireduktibilne na predstavo.

¹⁴ »To, kar sploh ni mogoče srečati na objektu na sebi, ampak vedno v njegovem razmerju do subjekta in kar ni ločljivo od predstave objekta, je pojav...«, *KČU*, B 70, op.

¹⁵ *KČU*, A 111/2.

¹⁶ *KČU*, B 34/A 20.

¹⁷ *KČU*, A 104.

¹⁸ *KrV*, B 242/A 197.

In narobe, edino predstava ki je »zgolj predstava«, torej predstava, ki ni tudi že predstavljeni predmet, ima od sebe različen predmet.¹⁹ Interiorizacija predmeta v predstavno polje povzroči, in to je druga značilnost kritičnega teorema predmetnosti predstav, *razcep sredi polja fenomenalne realnosti*. S predmetnostjo spoznanja se predstavna, fenomenalna realnost kaže kot *nerazločljiva hkratnost Dvojega*: sama v sebi je razcepljena na predstavo realnosti in na realnost samo, ki je nekaj od predstave vselej različnega in zunanjega.

Kritični pojem predmetnosti predstav torej spontane skepse v realnost predstavne realnosti ne odpravlja, pač pa jo, ravno narobe, kot skepso šele zatrdi. Natančneje rečeno, predmetnost predstav to skepso tako rekoč pripelje do pojma: odpravlja jo kot nerefektirano, spontano držo in jo spreminja v *kritično utemeljeno načelo realnosti same*. Šele pojem predmetnosti predstav tako v resnici upravičuje našo gornjo trditev, da se odtegnitev »stvari same«, realnega, znotraj konstituirane fenomenalne realnosti najavlja v spontanem občutju o goli imaginarnosti predstavnega sveta. Predmetnost spoznanja je namreč v Estetiki in Analitiki prve Kritike oblikovana kot teorem, veljaven tako za pragmatično-tehnično vsakdanje izkustvo, za kantovski »svet življenja«, kakor za raven objektivnosti znanstvenega spoznanja, ki postavlja, da je konstituirana, predstavna realnost zgrajena na razcepu med predstavo realnosti in realnostjo samo.

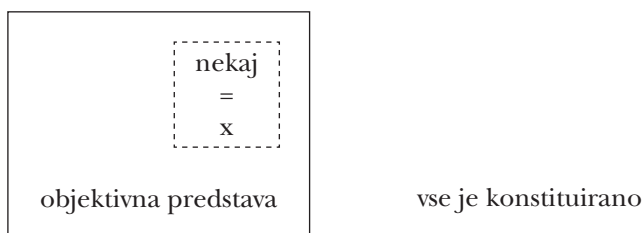
Tu moramo biti previdni: razcep ni nekaj, kar bi predstavno realnost delilo na dva dela, pač pa je samo načelo te realnosti. Predstavna realnost obstaja le na način tega razcepa: kot nenehno razločevanje predstave realnosti na predstavo in na realnost samo. Teorem predmetnosti predstav spreminja spontano skepso glede realnosti predstavnega sveta v nekakšen temeljni modus bivanja v tem svetu. Če zapustimo razlagalni okvir prve Kritike, lahko rečemo, da imajo iz perspektive logike subjektivne konstitucije objektivnosti empirične individualnosti občutek za realnost takrat, kadar živijo svojo realnost kot ekran predstav, ki realnost zgolj kažejo.²⁰ S Kantovo revolucijo v načinu mišljenja postane občutek za realnost, naš občutek za realnost, neka paradokсна drža. Temelji namreč na zavesti, da naše predstave sveta niso že svet sam, da so *zgolj predstave*, in da prav zato lahko veljajo kot *predstave, v katerih smo zunaj sebe, v svetu*, na katerega se predstave nanašajo. Kot empirični individui vedno uveljavljamo, in to ravno v tisti meri, v kateri smo »realisti«, ne le »sanjači«, neko distanco do naše fenomenalne, predstavne realnosti.

¹⁹ Kot zapiše Kant, nimamo razen našega spoznanja ničesar, kar bi postavili nasproti spoznanju kot njegovo referenčno točko.

²⁰ V toliko je Kantova revolucija v načinu mišljenja temelj za jezikovni obrat v filozofiji in družboslovnih in humanističnih vedah, tako kot je transcendentalna zastavitev tudi teorija virtualne realnosti *avant la lettre*.

Realisti, trdno zasidrani v realnosti smo, kadar spontano delujemo v skladu z nenapisanim pravilom, da naše predstave realnosti nikoli niso tudi že realnost sama, da so tudi tiste predstave, s katerimi smo kar najbolj »zunaj«, v svetu, zaznamovane z nepremostljivo distanco do sveta. Skratka, kritični teorem predmetnosti predstav postavlja, *da ni fenomenalna realnost nikoli to, kot kar se kaže v pojavu, in da ni nikoli kaj drugega kot to, kar se kaže v pojavu.*

Kritično utemeljena predmetnost spoznanja, s katero postane fenomenalna realnosti nerazločljiva hkratnost Dvojega, zahteva od nas, da nekoliko modificiramo naš prikaz konstitucije realnosti z odtegnitvijo realnega iz prve skice. Predmetnosti predstav ustreza naslednja skica:



Skica je podobna prvi, vendar nam tokrat ne kaže same konstitucije, vzpostavitve fenomenalne realnosti ob hkratni odtegnitvi realnega. Pač pa nam kaže samo področje konstituiranega, natančneje, kaže predmetnost predstav kot temeljno obeležje konstituirane, fenomenalne realnosti. Skica nam v pravokotniku kaže predstave, ki so predstave nečesa, kar samo ni več predstava, predstave, ki se nanašajo na Nekaj = X, kar je nekje zunaj njih in kar je glede na red subjektivnega, področje predstavnega, heterogeno. Pri tem X gre seveda za Kantov transcendentalni objekt, za objekt nasploh, ki vznikne kot nujni korelat slehernega zakonito poenotenega in v transcendentalni apercepciji utemeljenega spleta predstav. Ali, če navedemo Kantovo opredelitev iz prve Kritike: »vse naše predstave razum dejansko nanaša na kakršenkoli že objekt, ker pa niso pojavi nič drugega kakor predstave, jih razum nanaša na Nekaj kot na predmet čutnega zora; a to Nekaj je v toliko le transcendentalni objekt. Ta pa pomeni neki Nekaj = X, o katerem ne vemo ničesar, pač pa lahko to Nekaj rabi le kot korelat enotnosti apercepcije za enotnost raznoterega v čutnem zoru, s pomočjo katere razum poenotuje čutni zor v pojmu predmeta. Tega transcendentalnega objekta sploh ni mogoče ločiti od čutnih danosti, saj v tem primeru ne ostane nič, s pomočjo česa bi bil mišljen. Transcendentalni objekt torej ni predmet spoznanja na sebi, ampak je le predstava pojavov pod pojmom predmeta nasploh, ki ga je mogoče določiti z njihovo raznoterostjo.«.²¹

²¹ KrV, A 250/1, opomba.

Skratka, skica nam kaže *objektivne predstave*, tiste, ki se nanašajo na realnost zunaj njih.²² To nanašanje predstav na predmet zunaj njih prikazuje na skici pravokotni izrez: videti je, kot da se predstave skozi ta izrez nanašajo na samo jedro realnosti fenomenalne realnosti. Nekaj = X, predmet predstave, ali tudi realnost predstavnega, fenomenalne realnosti vidimo na skici tako rekoč skozi okno izrezanega pravokotnika, ki ga na skici, kot vidimo, ne vidimo, vsaj ne zaenkrat.

Za našo obravnavo je tu bistveno naslednje: zdi se, da smo z objektivnimi predstavami tudi prišli do odgovora na naše gornje vprašanje: kje je v predmetnosti predstav, tej temeljni značilnosti konstituirane realnosti, navzoča odtegnitev realnega. Ali ni prav transcendentalni objekt – objekt, ki se vselej izmika spoznavni določitvi, ki vselej ostaja nedosegljivi Nekaj = X, čeprav ni drugega kot produkt urejenega, zakonitega delovanja spoznavnih zmožnosti – prav tako več kot očitna sled realnega, odtegnjenega iz konstituirane realnosti? Ali niso torej objektivne predstave, predstave realnosti, ki so zgrajene na izključitvi realnosti, na katero se nanašajo, tudi evokacija odtegnjenega realnega?

Tu je treba paziti na dvoje. Razumsko poenotenje čutno raznoterega res proizvede predmetni odnos predstave. Njen nanos na predmet kot nekaj nasploh = X, »kar ustreza spoznanju in kar se torej od njega tudi razlikuje«. ²³ Po eni strani torej objektivne predstave res artikularajo v čisti imanenci predstavnega polja transcendentalni objekt kot to, kar vsakokretnemu gradivu spoznavnih zmožnosti šele daje njegov predmetni značaj, hkrati pa se samo izmika sleherni spoznavni določitvi. Po drugi strani pa sam »plan imanence« objektivnih predstav vendarle ni kraj, kjer bi se v fenomenalno realnost vpisovala zanjjo konstitutivna odtegnitev realnega. V prid te trditve govori najprej že status samega transcendentalnega objekta. Transcendentalni objekt je sam v sebi vsebinsko popolnoma prazen, je točka neke brezpredikativne Istosti, ki vznikne kot nekakšen presežni produkt pojmovno urejenega predstavnega spleta. Tudi če ga je mogoče *misliti* kot nekaj nasploh = X, pa obstaja le, dokler obstaja nenehno ponavljajoče se dejanje razumskega poenotenja čutne raznoterosti: transcendentalnega objekta, kot smo že navedli, »ni mogoče ločiti od čutnih danosti«, »ni predmet spoznanja na sebi, ampak je le predstava

²² Glede kriterija objektivnosti predstav prevzema kritizem tradicionalno določitev objektivnosti, a ji dodaja še pogoja, ki vnašata v tradicionalno določitev moment novega. Za kritično filozofijo so, skratka, objektivne tiste predstave, ki so, prvič, s pravili in zakoni med seboj povezane v konsistentno in koherentno celoto, ki so, drugič, utemeljene v instanci Jaz mislim, v izvorni enotnosti transcendentalne apercepcije, in iz katerih, tretjič, kot rezultat zakonitega, urejenega razmerja med čutnostjo in razumom, izpade objekt sam.

²³ KČU, A 104.

pojavnost pod pojmom predmeta nasploh, ki ga je mogoče določiti z njihovo raznoterostjo.«²⁴ Drugače rečeno, čeprav je Nekaj = X, kar ostaja po definiciji nedoločeno, pa je po svojem bistvu to, kar je skoz in skoz določljivo. Prav kot tak je tudi korelat transcendentalne apercipije. Ni nekaj nespoznavnega, ampak je tako rekoč kvintescenca spoznavnega, to, kar je vselej namenjeno *spoznanju*. Skratka, transcendentalni objekt je to, kar se vselej znova izmika spoznavnemu določitvi, ni pa nekaj, kar to določitev radikalno transcendirata in v čemer bi lahko zaradi tega videli sled odtegnjenega realnega.

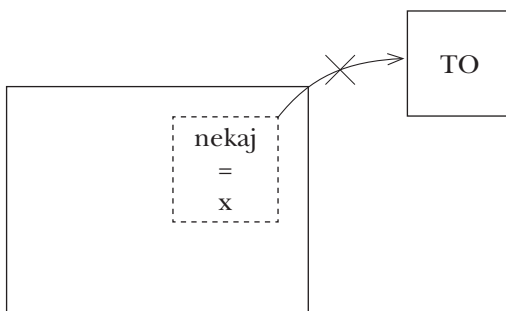
A proti tezi, da so že same objektivne predstave in transcendentalni objekt, na katerega se nanašajo, kraj vpisa odtegnjenega realnega v realnost, govori še nekaj. Zgoraj smo navedli dve določitvi, ki opredeljujeta kritični teorem predmetnosti predstav: interiorizacijo predmeta v predstavno polje in razcep predstavne polja na predstavno realnost in realnost samo. Tema določitvama pa je treba dodati še eno, in sicer, da je razcep predstavne realnosti na predstavno in na realnost samo, ki ga implicira predmetni odnos predstav, znotraj same predstavne realnosti *nerazločljivo*. Empirične individualnosti »imajo« v svojih predstavah realnost le, kolikor nenehno ločujejo med predstavno realnost in realnostjo samo, kolikor ohranjajo razlikovanje med predstavno in realnostjo kot samo načelo realnosti. Problem pa je v tem, da je način tega razlikovanja, njegovo načelo, v konstituirani realnosti nedoločljivo. Nenehno razločevanje predstavne realnosti na zgolj predstavno in njeno vselej odtegujočo se predmetnost, realnost, je vedno že nekaj konstituiranega, je del konstituirane, fenomenalne realnosti. Za empirične individualnosti, se pravi, za sestavne dele konstituirane realnosti, lahko bi rekli tudi, za »dele (spoznavne) mašine«,²⁵ obstaja načelo, glede na katerega razločujejo predstave predmeta od predmeta samega, neposredno vzeto zgolj kot predmet in na način predmeta, kot svet in na način sveta, ki ga v svojih predstavah imajo. Ali, še drugače: fenomenalna realnost obstaja le na način nenehne produkcije lastne realnosti, produkcije, ki ne pozna lastnega načela. Zato bi morali tudi precizirati naš gornji stavek, da je to, kar vidimo na skici skozi okno izrezanega pravokotnika, sama realnost predstavne realnosti. Rekli bomo, da je to, kar dejansko vidimo na skici, nenehno izmikavanje realnosti. To, kar nam skica dejansko kaže, je, da je realnost sredi konstituirane realnosti navzoča le kot prazno mesto svojega nenehnega izmikavanja.

²⁴ KrV, A 250/1, opomba.

²⁵ Biti »del mašine« je za Kanta, kot je znano, v njegovem spisu »Kaj je razsvetljenje« modus zakonom podrejenega delovanja posameznika kot člana specifičnega družbenega ali državnega občestva; cf. I. Kant, »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje?« v: *Vestnik inštituta za marksistične študije*, 1, Ljubljana 1989.

V subjektivni konstituciji, ki jo kaže druga skica, bi lahko prepoznali tudi spoznavnoteoretsko interpretacijo Kantovega »kopernikanskega obrata« v filozofiji, za katero je utemeljitev apriornih sintetičnih sodb predvsem utemeljitev objektivnosti, nujnosti in občevaljavnosti znanstvenega spoznanja. To, kar vidimo na skici, je namreč logika subjektivne konstitucije kot *anonimnega spoznavnega pogona*. Morda ji danes res še najbolj ustreza znanost kot miselna mašinerija nenehne konstrukcije spoznavnega objekta, v kateri so neločljivo povezani teorem in standardi njegove tehnične realizacije. O anonimnosti spoznavne konstitucije govorimo zato, ker je konstituirana realnost, s katero se tu srečujemo, nesubjektivirana realnost. V njej namreč ni mogoče zaslediti instance konstitucije, transcendentalnega subjekta. Pred nami je objektivistična podoba konstitucije in konstituirane realnosti, ki kaže, da je vsa realnost in vse v njej, vključno z empiričnimi subjektivnostmi, vselej že konstituirano. Natančneje, da je vse mogoče dojeti samo na ravni konstituirane realnosti. Aksiom skice se torej glasi: *vse je konstituirano*. Ali tudi: *Je – vsaj načeloma – Vse*.

Drugo skico lahko zdaj dopolnimo s tem, česar na njej najprej ni bilo videti, z izrezanim pravokotnikom izmikajoče se realnosti. V pravokotnik lahko zapišemo transcendentalni objekt. Puščico, ki naznačuje razmerje med pravokotnikom objektivnih predstav in njihovo realnostjo, pa bomo tokrat prečrtali. To prečrtanje pomeni, da je izmikanje realnosti, neločljivo od dobro povezanega spleta objektivnih predstav, za objektivni splet sam netematično, nepomembno. Kar šteje v svetu objektivnosti, je nenehno pletenje koherentne in konsistentne mreže objektivnih predstav. V svetu objektivnosti je konstitutivno izmikanje realnosti navzoče samo še v neki omiljeni obliki, v obliki predpostavke o nedosegljivosti realnosti.



S tem pa ostaja naše temeljno izhodišče, da je logika subjektivne konstitucije realnosti zgrajena na odtegnitvi realnega, gola zatrditev. V konstituirani realnosti, kot je videti, ni mogoče določiti navzočnosti, sledi odtegnjenega realnega. In ne samo to, namesto vprašanja, kje na ravni objektivnih predstav je navzoče odtegnjeno realno, smo postavljeni pred vprašanje: kje v konsti-

tuirani predstavi realnosti je navzoča sled izmikajočega se jedra realnosti? Kako torej naprej?

Naredimo najprej korak nazaj. Resda je predmetni odnos predstav adekvatno realiziran v objektivnih predstavah. Niso pa objektivne predstave same na sebi tudi že adekvatno udejanjenje temeljnega zastavka kritičnega teorema predmetnosti predstav. Teorem zahteva namreč nenehno razlikovanje med predstavo realnosti in realnostjo samo in je kot takšna zahteva, kot smo že zapisali, načelo fenomenalne, konstituirane realnosti. Z njim je skepsa glede realnosti fenomenalnega sveta odpravljena kot skepsa in postavljena kot edino ustrezna realistična drža: kot *realnost konstituirane realnosti in actu*. Udejanjenje te realistične drže pa niso, ali pa niso predvsem, objektivne predstave, pač pa se ta drža manifestira v konstituirani realnosti drugače. Čeprav končna umna bitja nimajo druge realnosti razen konstituirane, fenomenalne realnosti, se empirične subjektivnosti v njej vseeno na vsakem koraku srečujejo z razlikovanjem dveh vrst predstav. Prvič, s predstavami, v katerih, nekoliko poenostavljeno rečeno, zares imajo fenomenalno realnost, zunanji svet in sebe v tem svetu. In drugič, s predstavami, v katerih konstituirane realnosti pač nimajo, to je s predstavami, ki ne govorijo o predmetu, ampak zgolj o stanju same spoznavajoče subjektivnosti. V njih »se« subjektivnost sicer ima, vendar je objektivna ali pa intersubjektivna realnost tega »sebstva« v večji ali manjši meri suspendirana, tako rekoč postavljena v oklepaj. In prav v tem razlikovanju je navzoča realnost konstituirane realnosti, tista realnost, ki se objektivnim predstavam nenehno izmika: v fenomenalni realnosti je navzoča, lahko bi rekli, je fiksirana v obliki nenehno aktualiziranega razlikovanja, v aktu nenehnega razlikovanja med *objektivnimi in subjektivnimi predstavami*.

Objektivne predstave v Kantovi filozofiji niso definirane samo s kriterijem koherentnosti in konsistentnosti predstavnih povezav²⁶ in s svojo vselej izmikajočo se objektivnostjo. Nič manj ni za njih bistveno tudi to, da gre za predstave, ki so objektivne, *ker niso gola fantazmagorija*, zgolj »subjektivna igra njihov umislekov«²⁷. Objektivne predstave so kot znamenje in garant za to, da je razumska poenotujoča določitev čutno raznoterega res določitev Nečesa, tudi

²⁶ »Če raziščemo, kakšno novo značilnost daje našim predstavam *odnos do predmeta* in katero digniteto dobijo z njim, bomo odkrili, da ne naredi drugega, kakor da postane z njim povezava predstav na določen način nujna in da jih podvrže pravilu; in da jim je, obratno, samo s tem, da je nujna določena ureditev v časovnih razmerjih [govor je o kavzalnem razmerju] dodeljen njihov objektivni pomen.« *KrV*, B 243/4/A 198/9.

²⁷ *KrV*, B 248/ A 202. Cf. k temu tudi stališče M. David-Ménard, da je funkcija spoznavnega objekta pri Kantu »kontrastrajoča, omejujoča, restriktivna«, da je smisel teorije objekta v prvi Kritiki utemeljen v tem, kar ta teorija preprečuje v registru miselnih iluzij. Prim.: Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Pariz 1990, str. 93 in str. 207.

znamenje in garant za to, da razum v tej določitvi nima opravka zgolj s samim seboj, da predmet določitve ni čisti izmislek in gola konstrukcija, ampak je nekaj objektivnega: nekaj, kar je glede na misel heterogeno, zunanje, kar reprezentira točko radikalne drugosti mišljenja. Ni dovolj reči, da objektivne predstave tvorijo svet, dobro povezano predstavno celoto le pod pogojem, da iz nje izpade »svetnost«, objektivnost tega sveta, pač pa je treba dodati še en pogoj: da so iz objektivnega predstavnega sveta *izključene zgolj subjektivne predstave*, tiste, ki tvorijo ne-zakonito povezan predstavni svet, ne-svet in segajo pri Kantu v širokem loku od zaznavnih sodb prek zmot, slepilnih tvorb, občutij in sanj, do norosti halucinacij in metafizičnih spekulacij, ki transcendirajo izkustvo. V kompleksnem ne-svetu subjektivnih predstav, v katerega sodi tako duhovidec Swedenborg kakor metafizik Leibniz, so na njegovi spodnji stopnji tiste subjektivne predstave, ki so določene z vsakokratnim naključnim ustrojem posameznikovega spoznavnega aparata in specifičnega spoznavnega predmeta, na zgornji pa subjektivne predstave, ki so fetišizacija postopka mišljenja v nekaj predmetnega, se pravi, področje transcendentalne iluzije in transcendentalne dialektike. Za vse pa velja, da so kot subjektivne na različne načine izključene iz objektivne realnosti: če so na tehnično-pragmatični ravni »sveta življenja« subjektivne predstave, in sicer na njegovem robu, še nekako tolerirane, pa na področju znanstvene objektivnosti nimajo svojega mesta.

Dopolnjeno tretjo skico bi zdaj lahko dopolnili še enkrat. V okvir izrezanega pravokotnika bi bilo treba namreč razen transcendentalnega objekta zapisati še subjektivne predstave: tudi te so namreč, podobno kot transcendentalni objekt, izrezane iz konstituirane realnosti. A kako daleč sega ta podobnost? Ali je izključitev subjektivnih predstav za objektivni svet konstituirane realnosti enako netematična, kakor je to konstitutivno izmikanje njegove realnosti, dejanstvo transcendentalnega objekta? Ali s tem, da so na mestu transcendentalnega objekta subjektivne predstave, še vedno velja, da je pretrgano vsako razmerje med izrezanim pravokotnikom in poljem, iz katerega je izrezan? Na eni strani je sicer res tako: dejstvo, da so subjektivne predstave izključene, je za imanenco objektivne realnosti bolj ali manj vedno nepomembno. Po drugi strani pa tej nepomembnosti nasprotuje kritični teorem predmetnosti predstav, ki postavlja, da je v neki točki konstituirane realnosti, in sicer v aktu razlikovanja med objektivnimi in subjektivnimi predstavami, njena sicer vselej izmikajoča se realnost vseeno *navzoča*, tako rekoč *tubivajoča*. Dejstvo izključenosti subjektivnih predstav torej le ne more biti tako nepomembno. Oziroma to dejstvo je lahko sicer nepomembno za plan imanence objektivne realnosti, nikakor pa ne more biti nepomembno za transcendentalno zastavitev samo. Za utemeljitev pogojev možnosti objektivnega spoznanja je izključenost subjektivnih predstav še kako bistvena: je indic »občutka za

realnost« indic za to, da je v fenomenalni realnosti njena vselej izmikajoča se realnost v neki točki vendarle navzoča. Skratka, je sled izmikajoče se realnosti plana imanence. Za transcendentalno zastavitev imajo subjektivne predstave prvenstveno pomen nečesa, kar mora v realnosti nujno manjkati, kar je prisotno ravno s svojo odsotnostjo. Skratka, kar je navzoče s svojo odtegnjenostjo realnosti. Prav ta modus navzočnosti pa evocira status realnega v realnosti.

Oglejmo si nekoliko podrobneje status subjektivnih predstav v kritični filozofiji. Zavedajoč se poenostavitve, bomo tu kompleksen svet subjektivnih predstav glede na njihovo vlogo v konstituirani, objektivni realnosti, razdelili na dve veliki skupini. V prvo skupino sodijo predstave, če ostanemo na področju *Kritike čistega uma*, ki jih določata vsakokratno spoznavni ustroj empirične subjektivnosti in vsakokratna empirična kakšnost spoznavnega predmeta ali stanja stvari. Takšne so zaznavne sodbe, denimo, če navedemo znane primere iz *Prolegomen*, sodbi »soba je topla«, ali pa »vermut je odvraten«. Ti sodbi sta zgolj subjektivno veljavni, ker in kolikor so v njiju zaznave povezane med seboj le v trenutnem stanju zaznavajočega in njegove zaznave, ne pa tako, kot so povezane v objektu. Veljajo vsakokrat le v razmerju do svojega nosilca, ne pa v razmerju do objekta, torej vobče. In njihov nosilec tudi ne zahteva vedno, da bi se morala njegova sodba ujemati s sodbo vseh. Nekatere zaznavne sodbe se sicer lahko preoblikujejo v izkustvene sodbe z nujno splošnoveljavnostjo,²⁸ vendar pa so tudi takšne, ki se ne morejo preoblikovati v objektivne izjave, ker zadevajo zgolj idiosinkratične individualne občutke,²⁹ povezane z neko empirično danostjo.

Te predstave so subjektivne tudi v pomenu, da se empirični subjektivnosti nekako dogajajo, da so rezultat neke zunajpsihične in znotrajpsihične kavzalne verige vzrokov in učinkov, v kateri je individualnost s svojimi predstavami sama navzoča le kot objekt. Čeprav so torej predstave nekaj zgolj subjektivnega, so v resnici skoz in skoz objektivne, saj so, skupaj z empirično subjektivnostjo kot njihovim nosilcem, nekaj zgolj konstituiranega, proizvedenega. Subjektivne predstave prve skupine lahko torej, če povzamemo, opredelimo kot *objektivno subjektivne*, ali tudi, kot (še) neobjektivne predstave: kot predstave, ki so ali nekakšna predstopnja objektivnih predstav ali pa ostajajo na robu področja objektivnosti.

A poleg subjektivnih predstav, ki so ali predstopnja ali pa deficitarni modus objektivnih predstav, nastopajo subjektivne predstave v transcendentalni

²⁸ Cf. I. Kant, *Prolegomene*, A 78 sl.

²⁹ V prvi Kritiki je tako iz transcendentalne filozofije izključeno področje moralnosti: njeni temeljni pojmi so sicer apriorna spoznanja, vendar pa so sestavina teh pojmov, npr. pojma dolžnosti, tudi »pojmi ugodja in neugodja, poželenj in nagnjenj«, ki so empiričnega izvora in kot taki nimajo mesta v zarisu kritike čistega uma; cf. *KČU*, B 29/A 15.

filozofiji še v nekem drugem, popolnoma drugačnem pomenu. S tem drugim pomenom ne mislimo toliko na področja praktične filozofije in ideje svobode, ki dobi v vselej individualnem moralnem delovanju svojo objektivno praktično realnost. Mislimo bolj na tretjo Kantovo Kritiko, ki se ukvarja s tistim tipom predstave, za katerega je značilen obrat v intencionalni naravnosti predstave: predstave ne določa več njen odnos do predmeta, ampak zgolj še njen *odnos do subjekta*. *Kritika razsodne moči* razdeluje predstavo v njeni ireducibilno subjektivni razsežnosti, v kateri je »predstava nanešena v celoti na subjekt« in ni namenjena »nobenemu spoznanju, tudi ne tistemu, s katerim subjekt spoznava samega sebe«³⁰. Zgolj subjektivna, ali tudi, estetska razsežnost predstave,³¹ ki je ne vodi spoznavna namera, pa je *občutje ugodja in neugodja* in je proizvod *reflektirajoče razsodne moči*.

Bistveno za zgolj subjektivno predstavo, ki se manifestira v občutju, je, da nastopa vselej tudi z zahtevo, da je predstava nečesa, kar *naj velja za vse*. Nastopa kot občeveljavna predstava, kot predstava nekega skupno deljenega sveta, neke »objektivne realnosti«, tudi če ne gre več za objektivno realnost razumske spoznavne določitve. V tretji Kritiki razdela Kant pojem subjektivne predstave, ki ni subjektivna zato, ker se nahaja nekje na robu objektivnosti spoznanja, ali pa se svetu objektivne realnosti kot vselej individualna empirična predstava celo odpoveduje. Prav narobe, gre za subjektivno predstavo, ki je ravno kot predstava empirične subjektivnosti neposredno tudi že predstava neke *intersubjektivno veljavne realnosti*. Resda realnost zgolj subjektivne predstave ni več razumsko določena, torej *konstituirana realnost*, vendar ni zato nič manj nekaj, kar ni samo »subjektivna igra predstavnih moči«,³² pač pa obstaja občeveljavno, kot neka realnost *za vse*. Skratka, subjektivne predstave tretje Kritike so v konstituirani realnosti navzoče kot kraj, od koder je postavljeno, da *ni vse konstituirano*, pač pa je s samim dejstvom subjektivne predstave intendirano tudi *nekaj, kar ni konstituirano*.

Zdi se torej, da lahko naposled le odgovorimo na vprašanje, kje v konstituirani realnosti je navzoče realno, ki je tej realnosti odtegnjeno. Da je

³⁰ I. Kant, *Kritika razsodne moči* (*KRM*), (prev. R. Riha), Philosophica, ZRC SAZU, Ljubljana 1999, B/A 4 in 9.

³¹ »To, kar je pri predstavi objekta zgolj subjektivno, se pravi, kar je njen odnos do subjekta, ne do predmeta, je njena estetska kakšnost«, *KRM*, IU, VII, B XLIII. »Zmožnost, občutiti pri neki predstavi ugodje ali neugodje, se imenuje zato občutje, ker vsebujeta to, kar je v razmerju naše predstave zgolj subjektivno, ne vsebujeta pa nobenega odnosa do objekta zaradi njegovega možnega spoznanja, (še zaradi spoznanja našega lastnega stanja ne)«, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung, A/B 1 sl. Za problem subjektivnosti predstav tudi našo obravnavo tega problema v: J. Sumič-Riha, R. Riha, *Pravo in razsodna moč*, Ljubljana 1993, str. 195 ssl.

³² *KRM*, § 12, B 65.

fenomenalna realnost zgrajena na odtegnitvi realnega, lahko trdimo zaradi vloge, ki jo imajo v konstituirani realnosti zgolj subjektivne predstave, konceptualizirane v tretji Kritiki – mi jih bomo tu označili z izrazom *subjektivno objektivne predstave*. S subjektivno objektivnimi predstavami je v konstituirani realnosti namreč punktualno navzoča tudi zahteva, da ni vse konstituirano. V tem oziru bi lahko rekli, da so te predstave *evokacija, sled predstavni realnosti odtegnjenega realnega*.

A preden se s tem odgovorom zadovoljimo, je potrebna neka precizacija. Tako kot se namreč subjektivne predstave v kritični filozofiji delijo na dve skupini, na objektivno subjektivne in na subjektivno objektivne, tako se, če smo natančni, delijo na dve skupini tudi same subjektivno objektivne predstave. Drugače rečeno, evokacija konstituirani realnosti odtegnjenega realnega je sredi te realnosti možna na dva načina. Pri Kantu bomo oba načina našli npr. v njegovem opisu sublimnega občutja entuziazma. Entuziazem oziroma »ideja dobrega z afektom«³³ je, če nekoliko poenostavimo, duhovno stanje, v katerem skuša empirična subjektivnost v konstituirani realnosti uresničiti umne ideje, ki realnost transcendirajo. Zato tudi velja, kot zapiše Kant v predkritičnem spisu o *Boleznih glave* in nato ponovi v tretji Kritiki, da brez tega občutja ne bi bilo mogoče v svetu uresničiti »ničesar velikega«.³⁴ A če deluje entuziazem v tem prvem primeru tako, da uveljavlja *v konstituirani realnosti in zanjo* ideje uma, torej nekaj nekonstituiranega, pa lahko uresničuje entuziazem ideje, za katere mu gre, tudi tako, da v imenu, če smemo tako reči, »neposredne navdahnjenosti« z nekonstituiranim zanika pravico do bivanja konstituirani realnosti, da torej uresničuje svoje ideje z destrukcijo kraja, kjer naj bi se uresničile.³⁵

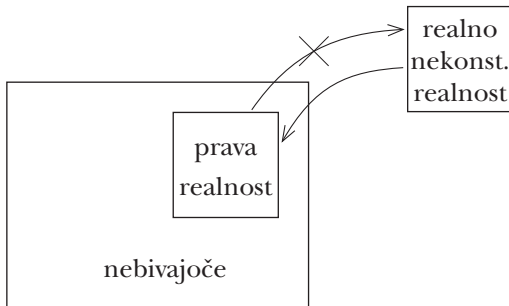
Subjektivno objektivne predstave lahko torej nastopajo z zahtevo, da same niso nič drugega kot čista navzočnost tega, kar ni del konstituiranega sveta, čista navzočnost druge in drugačne, nekonstituirane realnosti, ki jo je

³³ *Ibid.*

³⁴ I. Kant, *Poskus o boleznih glave*, 1762 cf. prevod besedila v pričujoči številki Filozofskega vestnik; KRM, B 126/ A 124.

³⁵ »Postavimo *Aristida* med oderuhe, *Epikteta* med dvorjane in *Jeana-Jacquesa Rousseauja* med doktorje na Sorbonni. Zdi se mi, da bomo slišali glasen posmeh in stotino glasov, ki vpijejo: 'Kakšni fantasti!'. Ta dvoumni videz fantazmagorije sredi na sebi dobrih moralnih občutkov je *entuziazem*, brez katerega ni bilo na svetu še nikoli doseženo nič velikega. Popolnoma drugače je s *fanatikom* (*vizionarjem*, *zanesenjacom*). To je pravzaprav zamaknjeneč, ki si pripisuje neposredno navdahnjenost in izjemno seznanjenost z nebeškimi silami. Človeška narava ne pozna nevarnejšega slepila. Če je izbruh takšnega slepila nov in če ima prevarani človek razne talente, množica pa je pripravljena odkritosrčno sprejeti ta kvas, tedaj včasih trpi zaradi zamaknjeneosti celo država«, *Poskus o boleznih glave*, prev. S. Tomšič, cf. pričujočo številko *Filozofskega vestnika*, str. 165.

treba sredi konstituirane realnosti tako rekoč samo še narediti vidno za vse. Tisto, kar je v takim delovanju subjektivno objektivnih predstav utajeno, je prav to, da so, ravno kot predstave empiričnih subjektivnosti, vselej že del konstituirane realnosti. Niso torej predstave konstitucije realnosti z odtegnitvijo realnega, ampak so, prav narobe, predstave de-konstitucije fenomenalnega sveta. So moment empirične realnosti, ki deluje v imenu nečesa nekonstituiranega, realnega, tako, da izničuje vso konstituirano realnost. In če smo objektivne predstave označili kot predstave nesubjektivirane realnosti, torej kot *nesubjektivirane* predstave, bomo za tiste subjektivno objektivne predstave, ki same sebe predstavljajo kot navzočnost čistega realnega, rekli, da so radikalno asubjektivne. Asubjektivne so, ker v njih ravno ni več mogoče zaslediti instance subjekta, konstitucije realnosti z odtegnitvijo realnega. Gre za predstave, ki so v bistvu organizirane tako, da se umikajo pred tem, kar skušajo na videz realizirati: pred momentom nekonstituiranega, realnega. Bolje povedano, so umik pred imanentno transcendenco, to je nemožnostjo, ki jo je treba *kot nemožnost*, natančneje, kot odtegnjeno nemožnost uveljaviti v konstituirani realnosti nekončnega spleta možnih možnosti. Delovanje subjektivno objektivnih predstav v orisanem smislu lahko ponazorimo z naslednjo skico:



Vendar pa poglobljena tema tretje Kritike niso subjektivno objektivne predstave v zgoraj orisanem smislu, pač pa so to subjektivno objektivne predstave, ki ravno ne delujejo na način de-konstitucije realnosti. Kot smo že omenili, je eden osrednjih problemov *Kritike razsodne moči* opredelitev predstave v njeni zgolj estetski, se pravi, *zgolj subjektivni* funkciji, v kateri se predstava odpoveduje sleherni spoznavni, na objekt naravnani pretenziji. S tem problemom je neločljivo povezan neki drug problem tretje Kritike, namreč problem, kako v okviru sistematične enotnosti narave zajeti neskončno raznoterost empirične posebnosti? V manj kantovskem jeziku lahko formuliramo problem takole: kako s pojmi zajeti to, kar razumskim pojmom po definiciji uhaja, kar se odteguje sleherni predikativni deskripciji, se pravi, *posebno kot posebno*? Kako določiti singularnost, tisto lastnost posebnega, da bi to lahko bilo po svojem

bistvu tudi drugačno, kot je, torej ne le konstituirano, ampak tudi nekonstituirano: skratka, kako določiti *navzočnost nekonstituiranega v konstituiranem*, vrzel realnega v realnosti? V *Kritiki razsodne moči* sta ta problema artikulirana v *reflektirajoči razsodni moči*. Oglejmo si na kratko, kako so med seboj povezani orisani trije problemi.

Problem miselnega dojetja tega, kar se po definiciji upira redukciji na obči pojem, reši Kant z invencijo občega načela, ki ga sama sebi daje razsodna moč kot avtonomna spoznavna zmožnost, namreč načela formalne smotrnosti narave za spoznavne zmožnosti subjekta.³⁶ Kantova rešitev, navidezno preprosta, je v tem, da dojame formalno smotrnost narave kot načelo, ki se lahko kot *univerzalno umno načelo* vzpostavi le, če ga suplementira posebno kot posebno, se pravi, neka *ireduktibilna singularnost*. Nadaljni moment te rešitve je, da se uspešna oziroma neuspešna vzpostavitev načela formalne smotrnosti manifestira v tem, kar je predstavi najbolj subjektivno, v *občutju ugodja in neugodja*.

Občutje kot zgolj subjektivna razsežnost predstave postane tako dvoje hkrati. Na eni strani je manifestacija singularnosti, tistega na posebnem, kar se odteguje razumski konstituciji, in je kot takšno *navzočnost nekonstituiranega v konstituiranem*, vrzel realnega v realnosti. A občutje je na drugi strani tudi tista razsežnost subjektivnega v predstavi, ki nastopa z zahtevo po veljavnosti za vse: je sicer res vedno občutje empirične subjektivnosti in ne morda transcendentnega subjekta, vendar empirična subjektivnost v občutju kot svoj najbolj lasten del artikulira nekaj, kar ji ravno odteguje vso njeno empirično partikularnost in jo neposredno umešča na raven univerzalnosti, ki ne velja za nikogar, če ne velja za vse.

Zadnji moment Kantove rešitve pa je, da je načelo formalne smotrnosti proizvedeno s specifičnim aktom empirične subjektivnosti, in sicer z njeno *reflektirajočo sodbo*. V njej subjektivnost postavlja, da je neki predmet, dogodek ali neko stanje stvari, skratka, da je neka empirična partikularnost, ki se odteguje razumskemu pojmu, vseeno, če uporabimo elementarno izjavno strukturo reflektirajoče sodbe, »*primer pravila*«, da je torej v aktu razsojanja zanjo odkrito tisto obče, tisto pravilo, katerega primer je. Primer, to ni že sam partikularni dogodek ali predmet, moment konstituirane realnosti. Primer, to je partikularni dogodek ali predmet v svoji ireduktibilni partikularnosti, v točki svoje singularnosti, v kateri je partikularno kot partikularno potrjeno tako, da je afirmirano kot vrzel nekonstituiranega v konstituiranem.

³⁶ Podrobnejšo utemeljitev našega razumevanja Kantovega načela formalne smotrnosti narave lahko bralec najde tudi v naših člankih, posvečenih problematiki reflektirajoče sodbe, objavljenih v zadnjih letih v *Filozofskem vestniku* in v *Problemih*, prav tako tudi v uvodni študiji k prevodu *Kritike razsodne moči*.

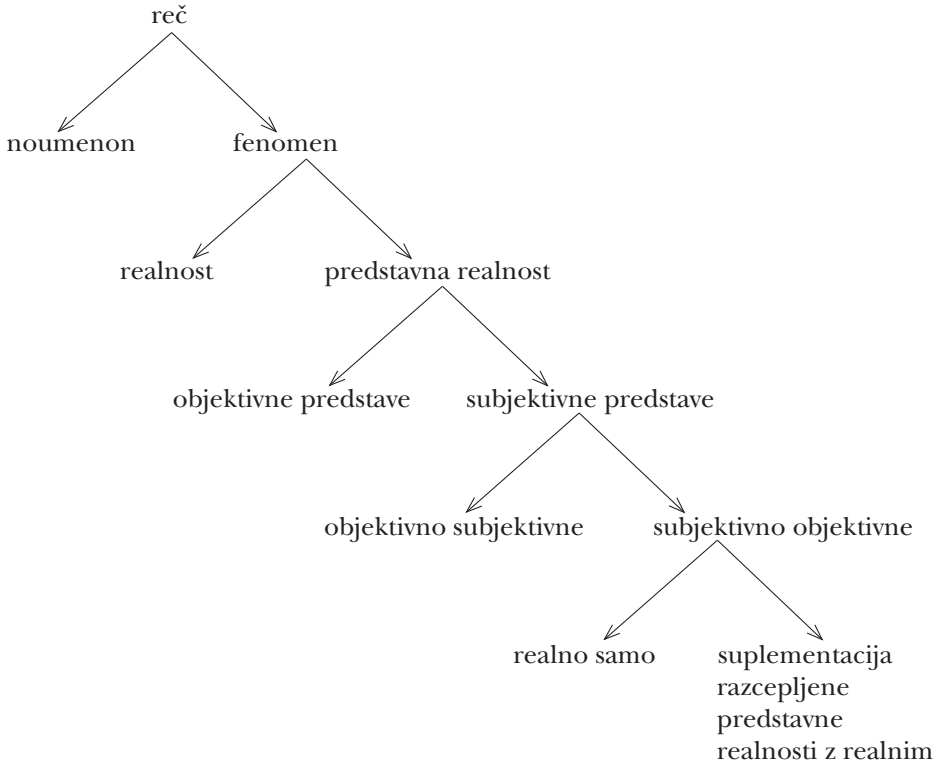
Pravilo, obče primera, pa je obče občutja: to pa je *razsodna moč kot čisti akt*, ki postavlja, da singularnost, kontingentnost primera ne velja za nikogar, če je empirična subjektivnost v nenehno ponavljajočem se razsojanju ne uspe dokazati kot nekaj, kar velja za vse. V strnjeni obliki lahko zdaj reflektirajoče razsojanje, katerega določiten razlog je subjektivnost občutja, predstavimo takole: reflektirajoča sodba je subjektivno objektivna predstava, ki postavlja, da obstaja konstituirana realnost kot *realnost za vse* takrat, kadar je v njej in zanjo afirmirano to, kar se razumski konstituciji odteguje: moment nekonstituiranega. Realnost za vse obstaja šele takrat, kadar je njena edina opora subjektivnost občutja, se pravi, nenehno ponavljajoči se akt reflektirajočega razsojanja, v katerem uspe neka empirična subjektivnost svojo rekonstrukcijo nekega partikularnega dogajanja ali predmeta kot primera prezentirati kot nekaj, kar ne velja za nikogar, če ne velja potencialno za vse. Realnost za vse obstaja tako kot nenehna subjektivna rekonstrukcija konstituirane realnosti okoli momenta nekonstituiranega, singularnosti primera kot nečesa, kar se odteguje sleherni predikativni določitvi in česar edina substanca je v tem, da deluje v konstituirani substanci kot njen izrezani del, kot realno.

Kant je tako z elaboracijo načela formalne smotrnosti in reflektirajoče razsodne moči v tretji Kritiki tako rekoč še pred adorno vprašanjem, ali je mogoče s pojmom dojeti to, kar se pojmu upira, ne da bi pri tem moment nepojmovnega zdrobili, ga priličili pojmu, že zarisal odgovor nanj: reflektirajoče razsojanje je primer za to, da je mišljenje vselej artikulirano na nekaj, kar mu je zunanje, tuje, na moment realnega. Na to artikulacijo misli na realno, anticipirano v problematiki tretje Kritike, lahko navežemo tudi sugestivno misel G. Lebruna, da je največja invencija *Kritike razsodne moči* verjetno v tem, da nas »učí misliti drugače«. ³⁷ Po našem mnenju bi bilo treba to izjavo razumeti takole: Kantova tretja Kritika nas učí »misliti drugače«, ker nam skuša Kant z reflektirajočo razsodno močjo kot svojim primerom »drugačnega načina mišljenja« pokazati, da je sestavni del mišljenja vedno tudi moment *drugosti mišljenja*. ³⁸

Na tem mestu lahko zdaj prikažemo pot, po kateri smo šli v poskusu, da bi utemeljili našo izhodiščno tezo, da je treba, prvič, razliko med fenomenom in noumenonom razumeti kot *konstitucijo realnosti z odtegnitvijo realnega*, in drugič, da zahteva takšno razumevanje, da na ravni same konstituirane, fenomenalne realnosti opredelimo sled odtegnitve realnega.

³⁷ Gerard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, Pariz 1970, str. 13.

³⁸ Spomnimo ob tem še na razmišljanje Monique David-Ménard v njenem delu *La folie dans la raison pure*, da se namreč Kant v svojih treh Kritikah na različne načine ukvarja s problemom, da je filozofsko mišljenje konstitutivno navezano na točko drugosti misli, ki jo delo misli na vselej specifične načine vpisuje vase, tudi če to ni njegova eksplicitna tema.



Naše izhodišče je bila tista »reč«, ki jo je mogoče po Kantu obravnavati z dveh vidikov kot fenomen in kot noumenon. Razlikovanje, konstitutivno za fenomenalno realnost, generira v njej novo razliko, in sicer razlikovanje na (zgolj) predstavno realnost in na njeno realnost samo, to razlikovanje pa se v predstavi realnosti sami zopet pojavlja v drugi razliki, v razliki med objektivnimi in subjektivnimi predstavami. Gre za razliko, ki prav zato, ker obe vrsti predstav šele vzpostavlja, tudi povzroča, da se subjektivne predstave razcepijo na objektivno subjektivne in subjektivno objektivne predstave. Subjektivno objektivne predstave pa se zopet delijo na tiste, ki se predstavljajo kot realno samo, v zadnji instanci kot realno brez realnosti, in na predstave, ki se predstavljajo kot suplementacija realnosti z momentom realnosti odtegnjenega realnega. Na levi strani diereze so členi, ki sami na sebi logiko subjektivne konstitucije bolj zakrivajo kot afirmirajo, na desni pa členi, ki na različne načine ohranjajo, če smemo tako reči, zvestobo logiki subjektivne konstitucije objektivnosti.³⁹

³⁹ Opisu lahko še dodamo, čeprav s tem odpiramo problematiko, s katero se tu ne bomo ukvarjali, da se, prikazana diereza z razlikovanjem objektivnih in subjektivnih predstav

Na koncu se moramo seveda vrniti na področje prve Kritike. Naš oris subjektivno objektivnih predstav v tretji Kritiki namreč ni kaj več kot opozorilo, da je treba opredeliti, kje so v objektivni realnosti prve Kritike navzoče tiste subjektivne predstave, ki v konstituirani realnosti afirmirajo moment odtegnjenega realnega. Natančen odgovor na to vprašanje bi zahteval, da analiziramo, denimo, status transcendentalne refleksije, predvsem pa da opredelimo pomen, ki ga imajo za konstitucijo objektivne realnosti umne ideje in umno sklepanje, širše, področje nujnega in neizogibnega videza, področje transcendentalne iluzije. S to nalogo se tu ne bomo več ukvarjali, zadovoljili se bomo s tem, da bomo, v navezavi na Transcendentalno dialektiko prve Kritike, samo nakazali, da nas v resnici tudi že *Kritika čistega uma* »učí misliti drugače«, da je torej v njeni miselni zastavitvi navzoča konstitutivna *drugost misli*.

Temeljni nauk Kantove transcendentalne filozofije, odgovor na vprašanje, kako so možne apriorne sintetične sodbe, je razvit v Transcendentalni estetiki in Analitiki prve Kritike. Vendar pa številni avtorji svarijo pred podcenjevanjem Transcendentalne dialektike in po našem mnenju upravičeno opozarjajo, da kritika transcendentalnega videza ni zunanji dodatek kritičnega preiskovanja pogojev možnosti spoznanja, ampak je sestavni del transcendentalne teorije objektivnosti. Tudi če pristanemo na to, da je zastavitev Kantove transcendentalne filozofije zgrajena na notranji povezanosti Transcendentalne estetike, analitike in dialektike, pa še vedno ostane naslednji problem: kako razložiti, da je prva Kritika potem, ko je najprej utemeljila transcendentalni idealizem in empirični realizem kot ogrodje transcendentalne zastavitve, nato v Dialektiki zavrnila za transcendentalni idealizem irelevantna stališča transcendentalnega realizma? In dalje, kako razložiti, da je Kant temeljna izhodišča za kritiko dialektike naravnega uma, ki subjektivno nujne pojmovne povezave prikazuje kot objektivno nujnost oziroma določilo, razdelal vsaj v grobem že v nekaterih predkritičnih spisih?⁴⁰ Skratka, tudi če pristanemo na notranjo povezanost Estetike, Analitike in Dialektike, je treba

vred umešča na raven, ki jo nekateri avtorji (L. Guillermit, E. Weil) označujejo kot Kantov prvi kopernikanski obrat (v grobem se ta obrat ujema z novokantovsko spoznavnoteoretsko interpretacijo Kantove revolucije v načinu mišljenja), z razlikovanjem objektivno subjektivnih in subjektivno objektivnih predstav pa stopamo na raven drugega kopernikanskega obrata, izvršenega v Kantovi zadnji Kritiki.

⁴⁰ V spisih »Einziger möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes«, »Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltwesiheit einzuführen«, »Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral...«, »Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«, opiramo se na analizo J. Schmuckertja »Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geistersehers im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft«, v: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, izd. J. Heidemann/W. Ritzel, de Gruyter, Berlin-New York 1981.

razložiti, zakaj ostaja nauk Dialektike, ne le časovno, ampak tudi konceptualno, zunanji samemu jedru transcendentalne zastavitve.

Na to lahko navežemo drug problem. Da Kant ni sam avtor metafore o »kopernikanski revoluciji«, ki da jo je izvršil v filozofiji, je danes splošno znano.⁴¹ Kljub temu, da se Kant ni imel za »Kopernika filozofije«, pa lahko takoj na začetku prve Kritike naletimo na izjave, ki so, čeprav Kant nikoli ni imel pretiranih problemov s skromnostjo, če jih, tako kot si zaslužijo, vzamemo resno, vseeno nekoliko presenetljive. Gre za izjave, ki napovedujejo in v kali že vsebujejo Transcendentalno dialektiko, zanimive pa so zato, ker iz njih izhaja, da je prav njemu, Kantu, uspelo to, kar ni še nikomur pred njim: da je namreč na poti kritike čistega uma odpravil »vse zablode, ki so doslej...razdvajale um z njim samim«, in sicer zato, ker je »odkril točko nesporazuma uma s samim seboj« ter tako razrešil vsa vprašanja, na katera je um vse doslej zaman odgovarjal.⁴² Iz Transcendentalne dialektike bomo pozneje sicer zvedeli, da samoprevara uma, tudi ko je razkrita njena ničnost, še vedno vztraja, da gre za nujno in neizogibno iluzijo, ki jo s tem, da razkrijemo mehanizme njenega delovanja, ne odpravimo, čeprav dosežemo, da nas ne vara več. Ne glede na to, da je pomen odkritja »točke nesporazuma uma s samim seboj« tako nekoliko zmanjšan, je dejstvo tega odkritja še vedno dovolj presenetljivo, da lahko postavimo naivno vprašanje: kako to, da je prav Kantu uspelo to, kar številnim drugim filozofskim glavam, nikakor ne slabšim od Kantove, ni? Če formuliramo vprašanje nekoliko manj naivno: kje stoji Kant, ko razkriva mehanizme transcendentalnega videza, ko pa je vendarle po lastnem priznanju tudi sam ujet v nujno fetišizacijo umnih sklepov in idej?

Odgovor na to vprašanje nam bo pomagal najti tudi odgovor na vprašanje, kako razumeti zunanost transcendentalne dialektike jedru transcendentalne zastavitve. Odgovorimo pa lahko, če si pomagamo z zgoraj navedeno Lebrunovo izjavo, takole: Kantu je uspelo samokritiko uma prignati do razkritja točke samoprevare uma, ker se je »naučil misliti drugače«. Drugače pa se je naučil misliti tako, da je, resda ne kot prvi ali morda celo edini filozof, v misel integriral moment drugosti misli. Pot samokritike uma, ki pelje Kanta k njegovi transcendentalni zastavitvi, ni pot obračuna uma z njegovo drugostjo, pač pa je vpis neprisvojljive drugosti misli v misel samo. Vpis drugosti zazna-

⁴¹ Cf. Volker Gerhart, »Kants kopernikanische Wende« v: *Kant-Studien* 78, 1987, str. 133 ssl. To, da je Kant uporabljal Kopernika zgolj kot primer matematične in naravoslovne »revolucije v načinu mišljenja«, ki bi jo bilo treba izvršiti tudi na področju metafizike, ne pa kot metaforo za lastno filozofsko zastavitev, ga seveda ni oviralo, da ne bi že zelo zgodaj v sebi videl nosilca revolucije v načinu filozofskega mišljenja, cf. V. Gerhard, *op. cit.*, str. 139, op. 39.

⁴² *KČU*, A XII ; podčrtal RR.

muje Kantovo filozofiranje v njegovi predkritični fazi in vpis drugosti vztraja v sistematično razviti obliki v sami elaborirani kritični filozofiji. Zasedimo ga lahko, denimo, v spisu *Sanje duhovidca, pojasnjene s sanjami metafizike*. V sklepnem delu tako Kant najprej pove, da je nekoč obravnaval »človeški razum zgolj s stališča svojega«, da pa se zdaj postavlja »na mesto tujega in zunanjega uma«. Nato zapiše to, kar je zanimivo za našo obravnavo, da povzroča namreč »primerjava obeh opazovanj sicer močne paralakse, a je hkrati tudi edino sredstvo za preprečevanje optične prevare in za pravilno umestitev pojmov«⁴³. Kant nam, ko govori o tem, da sprejema tudi gledišče drugih, ne le svojega, še zdaleč ne ponuja, kot opozarja tudi K. Karatani, plehke misli, da na svet pač ne smemo gledati zgolj z lastnega stališča, ampak tudi s stališča drugih.⁴⁴ Na kar moramo biti v Kantovem razmišljanju pozorni, je, da ponuja *samega sebe, svoje lastno gledišče kot medij primerjave med lastnim in tujim*. Poanta Kantove misli je torej, da je obrat k drugemu in k drugosti možen šele v trenutku, ko je priznано zgolj eno samo, in sicer lastno gledišče: rezultat popolne ponotranjenosti gledišč je, da vznikne v lastnem »potujitev videnega«, potujitev tega, kar vidi lastno stališče, ali tudi, če interpretiramo formulacijo o »močnih paralaksah«, da vznikne drugost, tujost kot konstitutivni moment lastnega. Najbolj lastno v lastnem stališču postane moment neprisvojljive drugosti lastnega: edino, kar je v lastnem pravzaprav zares lastno, Isto, je moment drugosti v njem.

Sprejemanje drugosti misli kot jedra njene Istosti ponovi Kant tudi v »skeptični metodi«, s katero v transcendentalni dialektiki prve Kritike obravnava vprašanja, »ki jih čisti um zastavlja čistemu umu«⁴⁵. Gre za ravnanje »nepriustranskega sodnika«, ki se ne pusti zaplesti v neskončni »za« in »proti« dialektičnih antinomij, in sicer zato ne, ker postavlja, da je spor uma s samim seboj znamenje nekega bazičnega neujemanja uma s samim seboj, znamenje za to, da deluje v misli moment drugosti, ki si ga misel ne more nikoli prisvojiti. In Kantov »nepriustranski sodnik« sam stoji na mestu te drugosti, njegova razsodba pa drugost misli uveljavlja kot to, kar je umu, misli najbolj lastno.

Neodpravljiva drugost misli deluje torej tudi v sami transcendentalni zastavitvi. Prav zato ohranja transcendentalna dialektika svoj dvoumen status: na eni strani je sicer notranji sestavni del transcendentalne zastavitve, ne pa zgolj njen dodatek, na drugi strani je s transcendentalnim idealizmom Kantove zastavitve v razmerju zunanosti. Opredelitev razmerja med njo in konceptualnim jedrom transcendentalne zastavitve je prav gotovo področje

⁴³ I. Kant, *Sanje duhovidca, pojasnjene s sanjami metafizike*, navajamo po prevodu S. Tomšiča. Prevod bo izšel v zbirki Philosophica Filozofskega inštituta ZRC SAZU.

⁴⁴ Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, The MIT Press, 2003, str. 1 in str. 25.

⁴⁵ Cf. *KrV*, B 448 ssl/A 420 ssl.

raziskovanja premen Kantove misli. Lahko pa razmerje zunanosti med njima razumemo tudi kot izraz za to, da sodi k miselnemu jedru transcendentalne zastavitve nekaj, kar je temu jedru tuje, zunanje, pri čemer transcendentalna dialektika ta moment zunanosti, drugosti ne le reprezentira, ampak ga kot takega sredi transcendentalne zastavitve tudi generira. Prav zato je tudi Kantova trditev, da je, čeprav tudi sam ujet v fetišizem naravne dialektike uma, s svojo samokritiko uspel odkriti »točko nesporazuma uma z njim samim«, manj pretenciozna, kot se zdi na prvi pogled. Navsezadnje njegova trditev samo postavlja, da je pogoj za samokritiko misli, da se kritična misel postavi na mesto drugosti misli, da sama postane ta drugost. In prav zato tudi Kantova samokritika uma, razvita v obliki sistema subjektivne konstitucije objektivnosti, sistema treh Kritik in drugih del Kantovega filozofskega opusa, ni kaj več kot zgolj »primer samokritike uma«. Eksistenca tega primera pa ni odvisna le od tega, ali bo filozofija po Kantu, vedno znova, uspela na koherenten in konsistenten način rekonstruirati to, česar primer je Kantova samokritika uma, se pravi sistem subjektivne konstitucije objektivnosti. Še bolj je odvisna od tega, ali bo ta rekonstrukcija uspela, od primera do primera, v rekonstruiranem miselnem sistemu logike subjektivne konstitucije afirmirati in ohraniti tudi *drugost misli*, se pravi, misel, ki v miselnem sistemu nikoli ne bo imela svojega mesta, misel, ki bo vedno ostala ne-vedena. Skratka, to, kar smo prej poimenovali moment nekonstituiranega v konstituiranem.

POSKUS O BOLEZNIH GLAVE

Immanuel Kant

Preprostost in zmernost narave od človeka zahtevata ter na njem oblikujeta samo navadne pojme in grobo poštenost. Umetna prisila in bohotnost meščanske ureditve vzgajata šaljivce in pametnjakoviče, priložnostno pa tudi norce in goljufe, ter ustvarjata moder ali moralni videz, pri katerem lahko pogrešamo tako razum kot poštenost, če je le njegova lepa tančica, s katero dostojnost zagrinja skrite tegobe glave ali srca, dovolj na gosto stkana. Sorazmerno z vzponom večšine postaneta um in krepost končno splošni gesli, toda tako, da lahko vneto razpravljanje o njima dobro poučene in priljudne osebe reši sitnosti, ki so povezane z njuno posestjo. Kljub temu pa vsesplošno spoštovanje, ki ga uživata obe slavljeni lastnosti, izraža tole očitno razliko: vsakdo je veliko bolj ljubosumen na razumske prednosti, kot pa na dobre lastnosti volje, pri primerjanju neumnosti in premetenosti pa nihče niti za trenutek ne pomisli, da se ne bi opredelil v prid slednje; to je gotovo tudi zelo dobro premišljeno, kajti če je vse odvisno od večšine, tedaj pač ni mogoče pogrešati pretanjene zvijačnosti, lahko pa pogrešamo poštenost, ki je v takšnih razmerah zgolj v napoto. Živim med modrimi in olikanimi meščani, namreč med tistimi, ki znajo ustvarjati tak videz, ter si laskam, da bodo tudi oni tako pravični in mi bodo pripisali toliko te uglajenosti, da bi, tudi če bi razpolagal z najzanesljivejšimi zdravili za izkoreninjenje boleznih glave in srca, kljub temu imel pomisleke glede oviranja javnega početja s to starosvetno navlakom. Dobro vem, da priljubljeno zdravljenje razuma in srca že napreduje po zaželeni poti in da zlasti zdravniki prvega, ki se imenujejo logiki, zelo dobro zadostijo

* Kantov tekst »Versuch über die Krankheiten des Kopfes« je izšel anonimno 1764 v »Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen«, ki jih je izdajal Johan Georg Hamann. Tekst je preveden po: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, zv. II, Frankfurt/M 1977 sl., str. 887–901. Z dvignjenimi arabskimi številkami so označena nekatera najnujnejša pojasnila h Kantovemu besedilu, ki jih je uredništvo dodalo slovenskemu prevodu. Pojasnila so prevzeta po I. Kant, *Akademie-Ausgabe*, zv. II, str. 489/9.

splošnim zahtevam, odkar so prišli do pomembnega odkritja: da je človeška glava pravzaprav neke vrste boben, ki zveni zgolj zato, ker je votla. Zato se mi zdi še najbolje, da skiciram manjšo onomastiko tegob glave, od njene ohromelosti pri *slaboumnosti* do njene zamaknjenosti v *besnilu*, kot da posnemam metodo zdravnikov, ki so prepričani, da so svojim pacientom zelo pomagali, če so poimenovali njihovo bolezen. Da pa bi si lahko te odvratne bolezni ogledal v njihovem postopnem razvoju, se mi zdi nujno, da najprej pojasnim njihove blažje stopnje, od *neumnosti* do *norosti*, saj so te lastnosti v meščanskih razmerah običajnejše, a kljub temu povzročajo tudi prve.

Topoglavcu manjka bistrosti, *neumnežu* pa razuma. Tako spretnost, da nekaj dojamemo ali se nečesa spomnimo, kot tudi lahkotnost, da to stvar primer- no izrazimo, sta tudi sicer zelo odvisni od bistrosti; zato je lahko oseba, ki ni neumna, kljub temu zelo topa, kolikor ji gre le stežka kaj v glavo, četudi bo to morda kmalu zatem sprevidela z zrelejšo presojo. Težavnost pri izražanju ne dokazuje nesposobnosti za razumevanje, temveč samo priča o tem, da bistrost ne pomaga dovolj pri formuliranju misli v številne znake, od katerih se jim le nekateri dobro prilegajo. Slavnega jezuita *Claviusa*¹ so spodili iz vseh šol kot nesposobnega (kajti po orbilskem² razumskem testu ni deček dober za nič, če kakšnega izreka niti ne razume niti ne zna sodelovati v šolskih razpravah o njem). Kasneje je slučajno zašel v matematiko; celotna situacija se je obrnila in njegovi nekdanji učitelji so bili v primerjavi z njim videti navadni tepci. Praktična sodba o stvareh, kakršno potrebuje kmet, umetnik ali mornar, se zelo razlikuje od tiste, ki zadeva spretnosti, s katerimi ljudje obravnavajo drug drugega. Slednje ni toliko vprašanje | razuma, temveč premetenosti, ljubezni- vo pomanjkanje te tako zelo slavljene sposobnosti pa se imenuje *naiivnost*. Če je vzrok zanjo šibkost razsodne moči nasploh, se takšen človek imenuje *naiivnež*, *bizgec itd.* Ker intrige in lažni prijemi v meščanski družbi polagoma postajajo običajne maksime, pri čemer zelo zapletajo igro človeških dejanj, ni nič čudnega, če bi se sicer razumen in pošten mož – ki bodisi preveč zaničuje vso to zvijačnost, da bi se z njo ukvarjal, ali pa svojega iskrenega in dobrega srca ne more pripraviti do tega, da bi si ustvarilo tako sovražen pojem o člo- veški naravi – med sleparji vedno znova zapletel v njihove zanke in jim dal veliko razlogov za smeh, tako da izraz »dobri mož« na koncu ni več olepšani ovinek, temveč direktni način, da se nekoga označi za bizgeca, včasih pa tudi za k...; kajti v jeziku pridaničev je razumen mož samo tisti, ki ima ostale ljudi za enako slabe, kot pa je on sam, namreč za goljufe.

| Nagoni človeške narave, ki se, če imajo več stopenj, imenujejo strasti, so gonilne sile volje; naloga razuma je samo oceniti celoten rezultat zadovoljitve vseh nagnjenj z vidika predstavljenega smotra ter najti sredstva za to. Če pa je kakšna strast še posebej močna, razumska zmožnost proti temu ne pomaga

kaj dosti; kajti očarani človek sicer zelo dobro vidi razloge zoper svoje najljubše nagnjenje, le da se čuti nemočnega, da bi jih podprl z dejanji. Če je to nagnjenje samo na sebi dobro, če je oseba sicer umna, a ji njeni prevladujoči nagnibi zastirajo pogled z vidika hudih posledic, je to stanje vkljenjenega uma *nespamet*. *Nespametnež* ima lahko dosti razuma, celo v razsojanju o tistih dejanjih, v katerih je nespameten; imeti mora celo precej veliko razuma in dobro srce, zato da bi bil upravičen do tega omiljenega poimenovanja njegovih zablod. *Nespametnež* je vsekakor lahko izvrsten svetovalec za druge, čeprav njegovi nasveti pri njem samem takoj izgubijo učinek. Ustraši se le raznih neprijetnih posledic ali starosti, ki pa večkrat zgolj spodrinejo eno neumnost, zato da bi naredile prostor za drugo. Ljubezenska strast ali visoka stopnja čistiželjnosti sta že od nekdanj marsikaterega umnega človeka spremenili v nespametneža. Strašnega *Alkida* je neko dekle pripravilo tako daleč, da jo je držal za kiklo, *Aleksandra* pa so leni državljani Aten s svojo abotno hvalo poslali na konec sveta. Obstajajo tudi manj silovita in splošna nagnjenja, ki pa kljub temu porajajo nespamet: obsedenost s konstrukcijami, nagnjenost k podobam, zasvojenost s knjigami. Izrojeni človek se je oddaljil od svojega naravnega mesta; vse ga privlači in vse ga zadržuje. *Nespametnežu* stoji nasproti plašen mož; kdor pa ne pozna nespameti, je *modrec*. Tega modreca nemara lahko iščemo na luni; morda zato, ker smo tam brez vsakršnih strasti in imamo neskončno veliko uma. Neobčutljivega človeka njegova neumnost varuje pred nespametnimi dejanji; v očeh javnosti pa je videti kot modrec. *Piron*³ je na neki ladji, ki jo je zajel vihar, zaradi česar so bili vsi v strahu zaposleni, videl prašiča, kako mirno žre iz svojega korita. Ob tem je rekel: »Takšen mora biti mir modreca.« Neobčutljiva oseba ni nič drugega kot *Pironov modrec*.

Če je vladajoča strast sama na sebi vredna zaničevanja in hkrati dovolj neokusna, da ima tisto, kar ravno nasprotuje njenemu naravnemu namenu, za zadovoljitev tega namena, je takšno stanje sprevrženega uma *norost* [*Narrheit*]. *Nespametnež* dobro razume dejanski namen svoje strasti, čeprav priznava, da ima moč, ki je zmožna ukleniti | njegov um. *Norca* pa, nasprotno, njegova strast tako poneumi, da potlej verjame, da ima nekaj v lasti samo tedaj, ko si zeleno dejansko odtegne. *Piron* je zelo dobro vedel, da lahko hrabrost in moč dosežeta vsesplošno občudovanje; izredno pravilno je sledil nagonu častihlepja in ni bil nič drugega kot to, za kar ga je imel *Cineas*, namreč *nespametnež*. Če pa se je *Neron* izpostavljal javnemu posmehu, s tem ko je na odru bral klavrne verze, da bi dobil pesniško nagrado, in je na koncu svojega življenja rekel: »*Quantus artifex morior!*«⁴ tedaj v tem zloveščem in zasmehovanem rimskem vladarju ne vidim nič boljšega od *norca*. Zato menim, da je vsaka *norost* pravzaprav zvedljiva na dvoje strasti: napuh in skopost. Obe nagnjenji sta nepravični, zato se ju sovraži, obe sta po svoji naravi neokusni in njun smoter

uničuje samega sebe. Prevzetnež odkrito kaže, da si prisoja prednost pred drugimi tako, da jih očitno podcenjuje. Prepričan je, da je počaščen, kadar je izžvižgan, kajti povsem očitno je, da njegovo zaničevanje drugih povzroči, da se njihova lastna nečimrnost obrne zoper njega. Skopuh je prepričan, da potrebuje zelo veliko stvari in se nikakor ne more odpovedati nobeni svoji dobrini; dejansko pa mu manjkajo vse, ker si jih zaradi skoposti prepoveduje. Zaslepljenost napuha dela tako *bedaste* kot *napihnjene norce*, potem ko se njihovih praznih glav polasti bodisi abotna nestanovitnost bodisi toga neumnost. Skopuška lakomnost je bila že od nekdaj povod za številne smešne zgodbe, ki zvenijo tako nenavadno, kakor so se tudi v resnici zgodile. Nespametnež ni moder, norec ni pameten. Posmeh, ki ga zbuja nespametnež, je zabaven in obziren, medtem ko si norec zasluži najstrožje bodice satire, a je kljub temu ne občuti. Nikoli ne smemo povsem opustiti upanja, da bomo lahko nespametneža nekega dne preplašili; kdor pa misli spametovati norca, meče bob ob steno. Vzrok je v tem, da pri prvem vendarle vlada neko resnično in naravno nagnjenje, ki umu kvečjemu nadene sponse, pri drugem pa neko neumno slepilo, ki sprevrže njegova osnovna načela. Drugim prepuščam, naj ugotovijo, ali moramo biti res zaskrbljeni zaradi *Holbergove* nenavadne prerokbe, namreč, da je vsakodnevno večanje števila norcev zelo zaskrbljujoče in da zbuja strah, da bodo morda celo hoteli ustanoviti peto monarhijo. Toda tudi če bi imeli to dejansko za bregom, kljub temu ne bi smeli preveč hiteti; kajti eden izmed njih bi lahko z vso pravico prišepnil drugemu, kar je znani burkež iz nekega sosednjega dvora zaklical študentom, ki so tekli za njim, ko je v norčevskih oblačilih jezdil skozi neko poljsko mesto: »Gospodje, bodite pridni, učite se, kajti če nas bo preveč, ne bo nikoli dovolj kruha za vse.«

Sedaj prehajam od tegob glave, ki jih ljudje zaničujejo in zasmehujejo, k tistim, na katere običajno gledamo s sočutjem, od tistih, ki ne odpravijo svobodne državljanske skupnosti, k tistim, za katere skrbi oblast s svojimi odredbami. Te bolezni delim na dva dela: na bolezni nemoči in na bolezni sprevrženosti. Prve so povzete s splošno oznako *slaboumnosti*, druge pa se imenujejo bolezni *motene duše*. Slaboumnež ima zelo nemočen spomin in um, ponavadi pa tudi same čutne občutke. Te nevšečnosti so večinoma neozdravljive, kajti če je že divji nered motenih možganov težko odpraviti, pa je odmrlim organom skorajda nemogoče vlti novo življenje. Znamenja te šibkosti, ki nesrečneže za vedno ohranja v stanju otroštva, so dovolj znana, tako da se nam pri njih ni treba dolgo zadržati.

| Tegobe motene glave je mogoče zvesti na toliko različnih glavnih rodov kot je duševnih zmožnosti, ki jih te tegobe napadejo. Menim, da lahko vse skupaj razvrstim v naslednje tri skupine: prvič, sprevrženost izkustvenih pojmov pomeni zamaknjenost; drugič, nered, ki ga ta izkušnja najprej povzroči

v razsodni moči, je *blaznost*; in tretjič, če se um sprevrže glede na splošnejše sodbe, gre za *norost* [*Wahnwitz*]. Zdi se mi, da lahko vsa druga znamenja bolnih možganov razumemo bodisi kot različne stopnje omenjenih primerov bodisi kot nesrečno združevanje teh nevšečnosti med seboj, ali pa, končno, kot njihovo cepitev na močne strasti; torej jih lahko umestimo v že navedene razrede.

Kar zadeva prvo tegobo, namreč zamaknjenost, tolmačim njena znamenja na sledeč način. Tudi v najbolj zdravem stanju je duša vsakega človeka zmožna slikati vse mogoče podobe nenavzočih stvari ali tudi dopolniti kakšno pomanjkljivo podobnost v predstavah stvari, ki so navzoče. To stori s pomočjo takšne ali drugačne himerične poteze, ki jo naša ustvarjalna domišljajska zmožnost vtisne v občutek. Pri tem nimamo nobenega razloga za to, da bi menili, da se ravna naš duh v stanju budnosti po drugačnih zakonih, kakor pa v snu, pač pa lahko domnevamo, da v prvem primeru samo živahni čutni vtisi zamegljujejo nežnejše podobe himer in jih delajo nerazpoznavne, namesto da bi te ohranile vso svojo moč, tako kot v snu, kjer nima noben zunanji vtis dostopa do duše. Zato ni nenavadno, da imamo sanje, dokler pač trajajo, za resnične izkušnje dejanskih stvari. Ker so namreč sanje najmočnejše predstave v duši, so v tem stanju natanko to, kar so v budnosti občutki. Sedaj pa si zamislimo, da so določene himere, iz kakršnega koli vzroka že, tako rekoč poškodovale ta ali oni možganski organ v tolikšni meri, da je njihov vtis na možgane enako globok in hkrati tudi enako pristen, kot je sicer lahko samo vtis kakšnega čutnega občutka: tedaj bo morala ta fantazijska tvorba obveljati za dejansko izkustvo celo v budnosti in pri zdravem umu. Kajti občutku ali njegovi predstavi, ki mu je po moči enaka, bi zaman zoperstavljali umne razloge, ker nas čuti veliko bolj prepričajo o dejanskih stvareh, kot pa kakšen umni sklep; človeka, ki ga očara takšna himera, pa njegovo modrovanje vsaj ne more nikoli pripeljati do tega, da bi podvomil v resničnost svojega domnevnega občutka. Prav tako bomo ugotovili, da osebe, ki sicer kažejo dovolj zrelega razmišljanja, še vedno trdno vztrajajo pri tem, da so z vso pozornostjo videli ne vem kakšne strašne prikazni in groteskne obraze; pri čemer so celo dovolj omikani, da povežejo svoje namišljeno izkustvo z marsikatero subtilno umsko sodbo. Ta značilnost motene osebe, da je vajena, ne da bi bila stopnja njene bolezni posebej opazna, da si v budnem stanju jasno predstavlja določene stvari, ki pa kljub temu niso navzoče, se imenuje *zamaknjenost*. Zamaknjenec je torej nekdo, ki sanja v budnosti. Če je običajno slepilo njegovih čutov samo deloma himera, v večjem delu pa gre za dejanski občutek, je tisti, ki je v večji meri odprt za takšno sprevrženost, *fantast*. Kadar se po prebujenju nahajamo v lagodni in blagi raztresenosti, tedaj naša domišljija oblikuje razne nepravilne figure, denimo posteljne zavese ali kakšne madeže na bližnji steni, v

človeške podobe. To počne z nekakšno navidezno natančnostjo, ki nas dokaj prijetno zabava, a katere slepilo lahko razblinimo kadar hočemo. Tedaj sanjamo le delno in himera je v naši oblasti. Če pa se kaj podobnega zgodi v večji meri, ne da bi zmogla pozornost budne osebe v varljivi utvari razločiti slepilo, nam dá ta sprevrženost slutiti fantasta. Sicer pa je ta samoprevara v občutkih zelo pogosta in dokler je zgolj običajna, ji lahko prihranimo tovrstno oznako, četudi se lahko ta duševna šibkost izrodi v noro fantaziranje, če se ji pridruži kakšna strast. Ponavadi | ljudje zaradi svoje običajne zaslepljenosti ne vidijo tega, kar je pred njimi, temveč to, kar jim slika njihovo nagnjenje: zbiralec naturalij v florentinskem kamnu mesta, pobožnež v lisastem marmorju zgodbo Pasijona, dama vidi skozi daljnogled na Luni sence dveh zaljubljenec, njen župnik pa dva cerkvena stolpa. Strah spremeni žarke severnega sija v sulice in meče, iz kaži pota pa naredi v mraku orjaško prikazen.

Fantastična duševna konstitucija ni nikjer bolj običajna kot pri hipohondriji. Himere, ki jih zakuha ta bolezen, pravzaprav ne varajo zunanjih čutov, temveč hipohondra zgolj zaslepijo z nekim občutkom o njegovem lastnem stanju, bodisi telesa bodisi duše, ki je večinoma le prazna kaprica. Hipohonder boleha za nevšečnostjo, za katero je vendarle bolj verjetno, da se, kjerkoli že utegne imeti svoj glavni sedež, neenakomerno premika po živčnem tkivu v vseh delih telesa. Predvsem pa obda sedež duše z melanholičnimi hlapi, in sicer v tolikšni meri, da pacient na sebi občuti slepilo skoraj vseh bolezni, za katere že samo sliši. Zato o ničemer ne govori raje, kot pa o svojem slabem počutju. Rad prebira medicinske knjige, vsepovsod najde svojo lastno nesrečo, v družbi pa ga zna neopazno obiti dobra volja in potlej se dosti smeji in dobro jé, običajno pa daje vtis zdravega človeka. Kar zadeva njegove notranje fantazmagorije, postanejo podobe v njegovih možganih večkrat tako močne in dolgotrajne, da mu povzročajo številne težave. Če ima v glavi kakšno smešno figuro (četudi jo spozna samo kot fantazijsko podobo) in če ta kaprica izvabi iz njega nedostojen smeh vpricho drugih, ne da bi naznanil vzrok zanj, ali če najrazličnejše mračne predstave v njem zbudijo nasilno nagnjenje, da bi storil kaj zlega, zaradi izbruha katerega je tudi sam boječ zaskrbljen in ki se kljub vsemu nikdar ne uresniči: tedaj je njegovo stanje v marsičem podobno stanju zamaknjenca, le da tu ne gre za stisko. Njegova nevšečnost ni globoko zakoreninjena in običajno izgine, vsaj kar zadeva duševnost, sama od sebe ali s pomočjo zdravil. Ista predstava lahko, glede na različna duševna stanja ljudi, v različni meri učinkuje na občutek. Zato obstaja tudi neka fantazmagorija, ki jo pripišemo določeni osebi zgolj zato, ker je stopnja občutja, zaradi katerega jo ganejo določeni predmeti, za zmernost trezne glave nekaj čezmernega. S tega vidika je *melanholik*, kar zadeva življenjske tegobe, fantast. *Ljubez* ima nešteto fantastičnih zanosov in prefinjeni trik starih držav je bil v tem, da

so svoje državljane naredile za fantaste, kar zadeva občutek javne blaginje. Kdor se bolj ogreje za moralni občutek kakor za princip, namreč bolj kot pa si drugi v svojem medlem in večkrat tudi nežlahtnem občutku sploh lahko predstavljajo, je v njihovih očeh fantast. Postavimo *Aristida* med oderuhe, *Epikteta* med dvorjane in *Jeana-Jacquesa Rousseauja* med doktorje na Sorbonni. Zdi se mi, da bomo slišali glasen posmeh in stotino glasov, ki vpijejo: »*Kakšni fantasti!*«. | Ta dvoumni videz fantazmagorije sredi na sebi dobrih moralnih občutkov je *entuziazem*, brez katerega ni bilo na svetu še nikoli doseženo nič velikega. Popolnoma drugače je s *fanatikom* (*vizionarjem*, *zanesenjakom*). To je pravzaprav zamaknjeneč, ki si pripisuje neposredno navdahnjenost in izjemno seznanjenost z nebeškimi silami. Človeška narava ne pozna nevarnejšega slepila. Če je izbruh takšnega slepila nov in če ima prevarani človek razne talente, množica pa je pripravljena odkritosrčno sprejeti ta kvas, tedaj včasih trpi zaradi zamaknjenečnosti celo država. Sanjarjenje vodi navdušence do same skrajnosti: *Mohameda* na knežji prestol, *Johanna von Leydna* pa na krvavi oder. Kolikor zadeva sprevrženost glave tudi izkustvene pojme, lahko k njej v določeni meri prištejemo še moteno *zmožnost spominjanja*. Ta namreč prizadetega nesrečnika vara s himerično predstavo kdo ve kakšnega preteklega stanja, ki ga dejansko nikoli ni bilo. Kdor govori o dobrinah, ki naj bi jih nekoč posedoval, ali o kraljestvu, ki ga je imel, ne da bi se sicer občutno motil glede svojega trenutnega stanja, je zamaknjeneč, kar zadeva spomin. Priletni godrnjač, ki trdno verjame, da je bil svet v njegovi mladosti veliko lepši in ljudje veliko boljši, je fantast, kar zadeva spomin.

Moč razuma v moteni glavi tu še niti ni načeta, ali pa vsaj ni nujno, da bi bila; kajti napaka pravzaprav tiči samo v pojmih, same sodbe pa – če bi hoteli napačen občutek sprejeti kot resničen – so lahko povsem pravilne, celo izredno razumne. Motnja razuma pa se kaže v tem, da na podlagi izkušenj, ki so vsekakor pravilne, razsojamo popolnoma napačno. Prva stopnja te bolezni je *blaznost*, ki v najbolj neposrednih izkustvenih sodbah ravna v nasprotju z običnim pravilom razuma. *Blaznež* vidi ali se spominja predmetov z isto natančnostjo kot vsak zdrav človek, le da običajno, zaradi kakšne zmedene blodnje, razlaga obnašanje drugih ljudi v odnosu do sebe in verjame, da lahko iz tega razbere kdo ve kakšne sporne namene, na katere drugi ljudje nikoli niti ne pomislijo. Če ga poslušamo, smo skorajda prepričani, da se z njim ukvarja celo mesto. Ljudje na tržnici, ki med seboj trgujejo in ga pri tem morda pogledajo, kujejo načrte proti njemu, nočni čuvaj iz njega brije norce, skratka, ne vidi nič drugega kot splošno zaroto zoper sebe. *Melanholik*, ki je blazen glede svojih žalostnih ali žaljivih domnev, je turobnež. Obstajajo pa tudi številne zabavnejše vrste blaznosti in ljubezenska strast se hvali ali muči z mnogimi ne-navadnimi interpretacijami, ki spominjajo na blaznost. Ošabnež je v določeni

meri blaznež, ki iz obnašanja drugih ljudi, ki posmehljivo zijajo vanj, sklepa, da ga občudujejo. Druga stopnja motenosti glave glede na višjo spoznavno zmožnost je pravzaprav um, ki se znajde v neredu, kolikor na absurden način zaide v namišljene natančnejše sodbe o splošnih pojmi; to stopnjo lahko imenujemo *norost*. Na višji stopnji te motnje se v pregorelih možganih pojavijo vse vrste temu ustreznih prefinjenih uvidov: namišljeni obseg morja, dešifriranje prerokb ali kdo ve kakšna mešanica nespametnih preglavic. Če nesrečnež hkrati zanemari tudi izkustvene sodbe, se zanj reče, da je *ponorel*. V primeru pa, ko ima za osnovo mnoge pravilne izkustvene sodbe, le da je njegov občutek zaradi novosti in velikega števila posledic, ki mu jih ponuja njegova ostroumnost, tako omamljen, da ni več pozoren na pravilnost povezave, tedaj iz tega pogosto nastane zelo sijajna oblika norosti, ki lahko obstaja hkrati z velikim *genijem*, kolikor um v svoji počasnosti ne more več spremljati ogorčene ostroumnosti. Stanje motene glave, zaradi katerega je neobčutljiva na zunanje občutke, je *brezčutnost*; kolikor v njej vlada jeza, se imenuje *bes*. Obupanost je začasna brezčutnost osebe, ki je izgubila upanje. Na splošno se bučna silovitost motenega človeka imenuje *togotnost*. Kolikor je togotnež brezčuten, je *pobesnel*.

| Človek v naravnem stanju je podvržen le redkim nespametnostim in le stežka kakšni norosti. Njegove potrebe ga nenehno zadržujejo blizu izkustva in dajejo njegovemu zdravemu razumu tako lahke zaposlitve, da komaj opazi, da potrebuje za svoja dejanja razum. Lenobnost umerja njegova groba in splošna poženja tako, da ima tiste malo razsodne moči, ki jo rabi, dovolj moči, da jim vlada v njegovo največjo korist. Le od kod naj bi sicer vzel snov za svojo norost, ko pa, brez skrbi zaradi sodb drugih, ne more biti niti domišljav niti nečimrn? Ker nima nobenih predstav o vrednosti dobrin, ki jih ni nikoli zaužil, je zavarovan pred nesmislom stiskaške lakomnosti, in ker ne more bistrost nikoli vstopiti v njegovo glavo, je enako dobro zavarovan pred vsakršno norostjo. Tudi duševne motnje so v tem stanju naivnosti le redke. Če bi divjakovi možgani utrpeli kakšen udarec, ne bi znal povedati, od kod naj bi prišla fantazmagorija, ki bi spodrinila običajne občutke, s katerimi se nenehno ukvarja. Le kakšna blaznost ga lahko obide, ko pa nima nikoli nobenega razloga, da bi se povzpел daleč v svoji presoji? Norost pa gotovo popolnoma presega njegovo zmožnost. Če ima bolno glavo, bo bodisi slaboumen bodisi pobesnel, pa tudi to se bo zgodilo zelo redko, saj je bolj ali manj zdrav, ker je svoboden in se giblje. Pravzaprav se v civilnem stanju najde kvas za vso to pokvarjenost, ki, če je ne porodi takoj, kljub temu služi za njeno ohranjanje in večanje. Kolikor razum zadošča za življenjske nujnosti in preprosto življenjsko zadovoljstvo, je *zdrav razum*, kolikor pa je potreben za izumetničeno bohotnost, bodisi v uživanju bodisi v znanostih, pa je *izostreni razum*. Zdravi razum

državljana bi bil torej v primerjavi z naravnimi ljudmi že zelo oster, pojmi, ki na določenih ravneh predpostavljajo oster razum, pa niso več primerni za tiste, ki so, vsaj kar zadeva razumevanje, bližje preprostosti narave; ko pa ti ljudje preidejo k pojmom, ti iz njih običajno naredijo norce. Opat *Terrason*⁵ nekje loči ljudi z moteno duševnostjo na tiste, ki na osnovi napačnih predstav sklepajo pravilno, in na tiste, ki na osnovi pravilnih predstav sklepajo napačno. Ta razdelitev se prav dobro ujema z zgornjimi trditvami. Pri ljudeh prve vrste, pri fantastih ali zamaknjencih, pravzaprav ne trpi razum, temveč zgolj zmožnost, ki v duši zbudi pojme, ki se jih potem posluži razsodna moč, da bi jih primerjala. Tem bolnikom vsekakor lahko zoperstavimo | umne sodbe, četudi njihovih tegob s tem ne odpravimo, a jih vsaj omilimo. Ker pa je pri ljudeh druge vrste, namreč pri blaznežih in norcih, napaden sam razum, z njimi umovati ni samo nespametno (ker ne bi bili blazni, če bi lahko dojeli te umne razloge), ampak tudi nadvse škodljivo. Kajti le tako damo njihovim motenim glavam novo snov za ustvarjanje nesmislov; ugovori jih ne izboljšajo, temveč prej razvnamejo, zato je vsekakor nujno, da v stikih z njimi postopamo trezno in prijazno, kot da sploh ne bi opazili, da njihovemu razumu nekaj manjka.

Tegobe spoznavne zmožnosti sem označil za *bolezni glave*, tako kot se pokvarjenost volje imenuje *bolezen srca*. Poleg tega sem bil pozoren samo na njihovo pojavljanje v duši, ne da bi hotel dognati njihove korenine, ki se sicer najbrž nahajajo v telesu, in sicer utegnejo imeti svoj glavni sedež prej v prebavilih, kakor pa v možganih, kot je to verodostojno prikazano v 150., 151. in 152. številki priljubljenega tednika, splošno znanega pod imenom *Zdravnik*.⁶ Nikakor se ne morem prepričati, da naj bi duševne motnje, kot ljudje na splošno verjamejo, izhajale iz napuha, ljubezni, celo iz premočnega razmišljanja in iz kdo ve kakšnega zlorabljanja duševnih sil. Ta sodba, ki dela iz bolnikove nesreče razlog za posmehljive očitke, je zelo neprijazna, spodbuja pa jo neka splošna zmota, po kateri običajno zamešamo vzrok in učinek. Če smo vsaj malo pozorni na obstoječe primere, se zavemo, da najprej trpi telo, da na začetku, ko se klica boleznimi neopazno razvija, človek občuti neko dvoumno sprevrženost, ki še ne daje slutiti kakšne duševne motnje in ki se kaže v nenavadnih ljubezenskih kaprichah, samovšečni naravi ali neuspešnem globokoumnem tuhtanju. Ščasoma bolezen izbruhne in dá povod za umestitev njenega vzroka v najbližje predhodno duševno stanje. Nasprotno pa bi morali reči, da je človek postal ošaben, ker je že bil do neke mere moten, ne pa, da je postal moten, ker je bil tako zelo ošaben. Kolikor te bedne tegobe niso dedne, nam še puščajo upanje na srečno okrevanje in tisti, čigar pomoč moramo pri tem najprej iskati, je zdravnik. Vendar pa zaradi časti ne bi rad izključil filozofa, ki bi utegnil odrediti duševno dieto; toda le pod pogojem, da za to in za večji del svojega preostalega početja ne bo zahteval nobenega plačila. Iz hvaležnosti

tudi zdravnik filozofu ne bi odrekel svoje pomoči, če bi se ta od časa do časa poskusil v zdravljenju norosti, tem velikem, a vselej neuspešnem podjetju. V primeru togotnosti kakšnega *učenega kričaća* bi npr. razmislil, ali mu ne bi nemara odpomogel močnejši odmerek odvajalnega sredstva. Kajti po *Swiftovih*⁷ opažanjih je slaba pesem samo način čišćenja možganov, namreč način, kako lahko bolni poet izloči številne škodljive tekočine in si tako olajša svoje stanje. Če je temu tako, zakaj ne bi bil kaj takega tudi kakšen klavrn tuhtajoč spis? Toda v tem primeru bi bilo priporočljivo, če bi naravi pokazali kakšno drugo pot očišćenja, da bi bilo zlo temeljito in potihem odpravljeno, ne da bi s tem vznemirili občestvo.

Prevedel Samo Tomšič

¹ Christoph Schlüssel, lat. Clavius, 1537–1612, pomemben matematik, sodeloval pri izboljšanju koledarja Gregorja XIII.

² Po imenu rimskega gramatika Orbiliusa Pupillusa, Horacovega učitelja, je splošna oznaka za šolskega tirana.

³ Cf. Diogenus Laertius, *Vitae philosophorum*, IX, 68.

⁴ »Kakšen umetnik umira v meni!«

⁵ Jean Terasson, 1670–1750, član Académie française, avtor spisov: *Dissertation sur l'Iliade d'Homer* (1725); *Sethos, histoire ou vie tirée des monuments-aneccotes de l'ancienne Egypte* (1731); *La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison* (izdal posthumno D'Alembert 1754). V nobenem od teh del ni ločevanja, ki ga omenja Kant.

⁶ *Der Arzt. Eine medizinische Wochenschrift*. Zdravnik. Medicinski tednik, Hamburg, 6. del, 1761.

⁷ Jonathan Swift, 1667–1745.

FILOZOFIJA IN UMETNOST

SREČANJE FILOZOFIJE IN UMETNOSTI

Valentina Hribar Sorčan

I.

Pri obravnavi sodobne francoske misli o estetiki in umetnosti je vpliv nekaterih predhodnikov zelo očiten, prav tako pa tudi spoštovanje s strani njihovih naslednikov. Skorajda bi lahko govorili o sožitju, pa vendarle gre pri naslednikih za razumljivo iskanje nekoliko drugačnih opredelitev bistva umetnosti in vloge sodobne estetike. Na aktualnem francoskem filozofskem prizorišču pomembni, nemara celo odločilni mesti zavzemata *Alain Badiou in Jean-Luc Nancy*. Oba odlikuje izjemna usmeritvena širina, tako da brez zadržkov vzpostavljata dialog z uveljavljenimi filozofskimi usmeritvami in porajajočimi se težnjami. Zdi se upravičeno vsaj omeniti njune neminljive sogovornike: od Kanta, Hegla in Nietzscheja naprej, pa vse do Heideggerja, Lacana in Deleuza. Sopotnike, s katerimi vstopata v živahne diskusije, pa je pravzaprav nemogoče zajeti in naštet. Še najbolj smiselno je podati horizont, na katerega se Badiou in Nancy navezujeta. Gre za njuno refleksijo dobe, ki jo označujemo z izrazom postmoderna in katero je odločilno zaznamoval *Jean-François Lyotard*. Ko se lotevamo filozofske obravnave postmoderne dobe, ne moremo mimo Lyotardovih temeljnih izhodišč, bodisi implicitno bodisi eksplicitno, in ne glede na to, ali jo obravnavamo kot še pričujočo sedanjost, kot nekaj minulega, ali je celo nismo pripravljene pripustiti v tako rekoč nedovršno moderno dobo. Lyotardova epistemološko naravnana teorija o postmoderni dobi kot času zatona velikih modernih Zgodb je imela na razprave o postmodernizmu v sodobni estetiki vsaj tolikšen vpliv kot njegova estetika sublimnega, v kateri je izpostavil sublimno kot bistvo umetnosti 20. stoletja. Badiou in Nancy nadaljujeta in se obenem kritično soočata s tako zastavljeno problematizacijo bistva umetnosti, pa tudi filozofije same. Osredotočili se bomo predvsem na naslednji vprašanji: Ali danes še moremo govoriti o bistvu (sodobne) umetnosti, ne da bi s tem zapadli v metafizične ali ideološke intrige? Kakšna naj bo pri

tem vloga sodobne estetike, drugače rečeno, kakšen odnos med umetnostjo in filozofijo bi bil danes najbolj relevanten?

Za Badioujev in Nancyjev pristop k sodobni umetnosti in estetiki je značilno, da se nedvomno zavedata nevarnosti, ki jih prinaša vsakršen filozofski poskus opredelitve *bistva* nekega pojava, saj je zelo obremenjen z metafizično dediščino, pa vendar mimo tega ne moreta. Filozofija nasploh in estetika v ožjem smislu naj torej še naprej raziskuje(ta) bistvo: umetnosti in dobe, v kateri živimo, ter navsezadnje filozofije same. Potemtakem je k temeljnim filozofskim in estetskim vprašanjem smiselno pristopiti zlasti z nekim *ontološkim uvidom*. Najprej bomo skušali podrobneje osvetliti pomen tega uvida pri prevpraševanju bistva sodobne umetnosti in vloge sodobne estetike, nato pa se bomo, še naprej v duhu Lyotardovega patosa, poglobili v Nancyjevo in Badioujevo estetiško misel ter se približali njuni bližini in oddaljenosti.

Ali je res smiselno umeščati sodobno estetiko pod neko ontološko obnebje, ko pa se je estetika kot avtonomna filozofska disciplina od Baumgartna naprej porajala ravno tako, da se je pričela od ontologije sploh šele odmikati in razločevati? Toda šlo je predvsem za oddaljevanje od metafizičnega temelja ontologije, kakor ga je začrtal platonizem in od njene pretežno gnoseološke naravnosti v novoveški filozofiji. Kakor je razvidno že vsaj iz Kantove in Nietzschejeve estetiške misli, zavrnitev pretekle ontologije nikakor ne pomeni popolne odvrnitve od ontološkega pristopa, na podlagi katerega je moderna filozofija sploh mogla obstati. Z ontološkim uvidom želi moderna estetika zajeti tako bistvo umetnosti v ožjem smislu kot principe ustvarjalnosti v najširšem smislu. Toda vsakokratne ontološke opredelitve bistva umetnosti ali ustvarjalnosti potekajo pod obnebjem neke časovne in prostorske danosti. Ob tem se estetika neizogibno sooči s pragmatičnimi vidiki umetnosti. Tem vidikom bi bilo nesmiselno nasprotovati ali jih podcenjevati, vendar želimo predpostaviti, da je ontološka raven mišljenja, ki se v sodobni estetiki pogloblja v pomen intimnega odnosa umetnosti do lastne ustvarjalnosti, še prvotnejša.

Sodobna estetika, ki skuša uveljaviti ontološki uvid v ustvarjalnosti, se upira temu, da bi umetnost preprosto razstavili na sociološke, ekonomske in druge pragmatične kosce njene recepcije. Tako se Lyotardova, Badioujeva in Nancyjeva estetiška misel zazirajo v podobo umetnika, ki je eksistencialno in ontološko zavezan svoji ustvarjalnosti, pri čemer se, vsak na svoj specifičen način, naslanjajo na *Heideggerjevo* filozofijo. Tako je umetniška stvaritev dogodek, s katerim se skuša umetnik odtegniti tesnobi pred smrtjo, se pravi upanje vlivajoč branik pred breznom dokončne umrljivosti. V tem smislu je bistvo umetnosti v nenehnem soočanju z lastno minljivostjo. Umetniška ustvarjalnost izpričuje začasni postanek v teku časa smrtne eksistence. Sem posega ontološki uvid sodobne estetike. Tako je vsem trem mislecem tuje opredelje-

vanje umetnika kot proizvajalca umetnine, ta pa naj ne bi bila drugega kot posebno tržno blago. Ni jim blizu miselnost, po kateri zadošča, da se usmerimo v preučevanje mehanizmov socialnega in političnega menedžmenta, ker da ta v celoti obvladuje umetniški trg, da bi razumeli bistvo (sodobne) umetnosti.

Kakšen je torej, ob Lyotardovem sprevidu, Nancyjev in Badioujev ontološki uvid v bistvo umetnosti in vlogo estetike v sodobnem času?

II.

Po Nancyju se najbolj temeljno eksistencialno razmerje s svetom poraja prek *dotika*.¹ Eksistirajoči se z rojstvom dotakne sveta (in samega sebe) in svet se ga prične dotikati ter tako ali drugače zadevati. Prvotni odnos s svetom je za eksistirajočega čuten in do neke mere (še) nezaveden. Dotik je torej prvina, ki jo ob rojstvu doživi na telesni ravni, a kot vir kompleksnih občutij. Na tej podlagi Nancy izpelje enovitost čuta (*le sens*) in smisla (*le sens*): smisel življenja se prične porajati ob rojstvu s prvim dotikom, smrt pa pomeni konec vseh dotikov, saj se eksistirajoči ne more z nikomer več dotikati in nič več se ga ne dotakne ali prizadene. Četudi je dotik najpoprej čuten, se vzajemno odvija tudi na psihološki in duhovni ravni. Po Nancyju dotik torej ne izpričuje transfera čutne na nečutno raven, marveč gre za enovito občutje.

Zahvaljujoč bogastvu pomenov dotika se Nancy zlahka naveže na estetiko in na pomene, ki jih ta pridaja ganotju ali prizadetosti v estetskem (ne)ugodju.² Dotakne se me lahko nekaj, kar občutim kot lepo ali sublimno, ali pa tisto, kar se mi upira in gnusi. Glede na to, da estetika, kot *aisthesis*, že izvorno temelji na refleksiji umetnosti kot prezentaciji čutnega, ni nenavadno, da se Nancy v tolikšni meri posveča umetnosti. Prepričan je, da je mogoče filozofijo po tej poti najlažje in najbolj zanesljivo približati dotiku kot izvornemu eksistencialnemu občutju. Filozofija ne more biti neposredna tako kot umetnost, saj je bistvo mišljenja ravno v njegovi reflektivnosti in diskurzivnosti, ko premišlja neposrednost eksistencialnega izkustva. Takšno je pravzaprav vsako izkustvo, od katerega se umetniška stvaritev loči po tem, da je tudi sama že posredovana z neko vednostjo, ali vsaj zamisljivo, katere čutna in neposredna ekspresija naj bi bila. Tudi tedaj, ko nek predmet ali dogodek iz vsakdanjega življenja

¹ Nancy razmišlja o pomenu dotika v številnih svojih delih, ki so nastajala v devetdesetih letih preteklega stoletja, in tako je še danes. Omenimo le nekaj tistih, ki se navezujejo na estetiko: Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, Pariz 1993; *Les Muses*, Galilée, Pariz 1994; *La pensée débordée*, Galilée, Pariz 2001; *Noli me tangere*, Bayard Éditions, Pariz 2003.

² Podobno kot francoski glagol *toucher*, ki pomeni dotakniti se, lahko pa tudi ganiti, prevzeti, (pri)zadeti, je tudi slovenski glagol »dotakniti se« večpomenski.

izpostavimo kot umetnino, čemur je bil svet priča že vsaj od Marcela Duchampa naprej, gre za nek idejni prenos ali posredovanost umetniškega izkustva. Toda takšna posredovanost umetnine še ne napeljuje k Heglovi opredelitvi umetnosti kot čutni prezentaciji Ideje. Nasprotno, umetnost ne želi več čutno prezentirati Smisla, če ga sploh je kdaj, saj smisla sveta ne dojemamo več na način umne totalitete. Zato naj se po Nancyju estetika usmerja zgolj še na čutno vznikanje smisla v umetnosti. Kadar temu ni tako, se upravičeno zastavlja vprašanje o ideološki pogojenosti umetnosti, kolikor jo je sploh še mogoče poimenovati s tem imenom. Nancyjeva temeljna intenca je torej, da bi se sodobna estetika in umetnost odvrnili od ontoteološke aure. V tej težnji je tako radikalen, da zavrne celo Lyotardovo (post)moderno interpretacijo Kantove *Analitike sublimnega*, češ da na simbolni ravni ponovno uvaja, ali vsaj dopušča transcendenco in nevidno kot etično uteho. Nancy torej nasprotuje estetiki sublimnega, kolikor ta postaja pribežališče za tiste, ki ne morejo osmišljati smisla sveta brez iskanja bolj ali manj prikrite (post)moderne transcendence. Ravno v odnosu do nadčutnega umetnost vselej ostaja čutna in v tem smislu tudi neposredna, kar je izpostavila že Nietzschejeva estetika. Pri obravnavanju umetniške neposrednosti se torej podobno kot pri dotiku soočamo z njeno večpomenskostjo. Prav to daje neposrednosti dotika, oz. čutnemu kot edini mogoči poti k smislu sveta, še širši domet. Vprašanje pa je, če Nancy s svojo ostrino tudi sam ne posega v svobodo umetniškega ustvarjanja, oz. snovanja sploh: če se umetniku nevidno kaže na nek zabrisan način, ali ga celo želi s svojim ustvarjalnim iskanjem – na sicer bolj ali manj negativen in abstrakten način – predstaviti, potem ga Nancyjeva trditev, da vidne podobe nevidnega ni, če slednjega ni, najbrž ne prepriča in ne odvrne od njegove lastne poti.

Glede na to, da je po Nancyju ves smisel eksistence zgolj v eksistenci sami, bo tudi smisel umetnosti zgolj v njeni samolastni prezentaciji. Potemtakem umetnosti ni več mogoče narekovati nekega poslanstva v nietzschejevskem duhu. Seveda je lahko pomemben, celo ključen umetnikov vzgib ta, da se bo njegova umetnina dotaknila drugih, vendar je to primarno njegova lastna izbira in odločitev. Umetnik torej podarja umetnino najpoprej samemu sebi, se dotika z njo in s svojo eksistenco. Kam torej meri Nancy? Kantova estetika je izpostavila predvsem gledalčevo kontemplacijo narave in umetnosti, Heidegger se je osredotočil na umetniško delo, za Nancyja pa kaže, da vendarle ostaja na sledi Nietzscheju, kolikor ta izkazuje naklonjenost predvsem umetniku samemu, oz. njegovi ustvarjalnosti. Za Nancyja je torej ključno razmerje umetnika do lastnega ustvarjanja. Ali iz tega nemara sledi, da Nancy umetnosti odreka etično dimenzijo in odgovornost do drugega ter do skupnosti, v kateri umetnik ustvarja? Umetnik je soodgovoren le toliko, kolikor ne tke smisla sveta čisto sam in le zase (četudi to počne na svoj način), ampak v okvi-

ru neke ožje ali širše zasnovane skupnosti. Tako želi Nancy obvarovati umetnika pred morebitnimi očitki, češ da ne prispeva dovolj odgovorno k dobrobiti skupnosti, v kateri živi.³ Prav tako ni mogoče obsojati umetnika, če se bolj kot lokalni pripadnik skupnosti, v kateri je odraščal, počuti prebivalca skupnosti globalnejših razsežnosti. Nancyjeva izrazita etična toleranca do umetnosti se steka v trditev, da umetnost odgovarja predvsem svoji lastni resnici in smislu. To je po njegovem prepričanju temelj avtonomije umetniške ustvarjalnosti, ki pa vendarle ni in ne želi biti absolutna, saj je očitno, da umetnik ostaja bolj ali manj povezan s svetom, čigar smisel soustvarja.⁴

Nancyjev ontološki pristop k umetnosti je dragocen, ker vztraja pri tem, da bistva umetnosti, kakor se kaže v samolastni ustvarjalnosti, ni mogoče zvesti na etične, politične in socialne implikacije. Umetnik je neka edinstvena eksistenca, a z vsemi ontološkimi atributi te opredelitve, ne pa samo točka v neki socialni mreži, ki naj bi generirala njegovo identiteto. So pa pragmatični vidiki dobrodošli pri preučevanju mehanizmov umetniškega uveljavljanja, med drugim zato, ker opozarjajo na to, da je zgodovina umetnosti nemalokrat pokazala, kako umetnikova uveljavitev ni nujno sorazmerna z njegovo ustvarjalno veljavo.⁵ Pragmatični pristop k estetiki je priročen, ko opozarja na pomen prostorske in časovne umestitve umetniškega ustvarjanja, pri čemer je njegov ključni očitek ontološko naravnani estetiki ta, da nima pravega stika z realnostjo. A kaj je realnost? Mar ni potrebno pristopiti k vsakemu umetniku posebej, da bi se lahko zazrli v njegov pogled? Če drži Nancyjeva teza, da je vsaka eksistenca obenem singularno in pluralno bitje,⁶ potem se zdi najbolj

³ Na tej ravni bi se Nancy le težka sporazumel s starosto francoske etike, Emmanuelom Lévinasom, saj je zanj eksistenca zgolj dar biti, ne pa dar Drugega. Od rojstva dalje je dotik vzajemno razmerje eksistence z drugim, najprej z materjo, ki pa ni povzdignjena v vlogo absolutno Drugega, četudi je otrokova absolutna predhodnica. Zato areligiozna drža, za katero se zavzema Nancy, ne zahteva takšne hvaležnosti in odgovornosti, kakor jo zapoveduje Lévinasova etika, v kateri je vsakdo odgovoren ne le najbližjim, marveč drugemu nasploh, kajti obličje drugega je epifanija Absolutno drugega. Z ozirom na to, da je po Nancyju eksistenca (le) dar biti, je odgovorna predvsem sama sebi. Vsakdo je torej etično zavezan predvsem svoji lastni življenjski drži, svoji resnici in smislu. Seveda pa je eksistenca hkrati singularno in pluralno bitje, kar pomeni, da je posebna in enkratna, obenem pa vpeta v skupnost. V tem smislu singularnost posameznika ni ostro razločena od skupnosti, marveč se tudi sama poraja v interakciji z njo.

⁴ Še celo v tem je lahko nekaj tesnobe, namreč v nemožnosti, da bi se umetnik, oz. katera koli eksistenca vsaj začasno mogla izmakniti osmišljanju sveta, tej nenehnosti, vrtočlavi trajanja, iz katerega ni izstopa, dokler bivanje traja.

⁵ Danes je precej aktualna tudi obratna pot: dokazati, kako nekdanji uveljavljeni umetniki, ki so posredno ali načrtno onemogočali svoje boljše nasprotnike, morda vendarle niso bili tako zelo slabi. Tako se spet vse bolj uveljavlja Salierijeva glasba, potem ko smo dopustili, da ga je Mozart že povsem zasenčil.

⁶ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Pariz 1996.

konsistentno, da upoštevamo umetnikovo edinstvenost, obenem pa poskušamo njegovo ustvarjalnost umestiti v širši duhovnozgodovinski okvir, ki bo zajel estetske, etične, politične in druge socialne dimenzije. Navzlic temu, da poudarjamo umetnostno avtonomijo, torej ne želimo spregledati, da je vsaka umetniška stvaritev, hoté ali nehoté, nosilka tovrstnih sporočil.⁷

Umetnik je torej v intersubjektivnem odnosu s svetom. Tudi s pojmom intersubjektivnosti skuša sodobna estetika preseči okostenelost subjekt-objekt relacije, s čimer stopa v korak z dogajanjem v sodobni umetnosti, ki poudarja (inter)aktivni odnos med akterji umetniške ustvarjalnosti: umetnikom, gledalcem in umetnino.⁸ A četudi se pojem intersubjektivnosti odteguje relaciji subjekt-objekt, se še vedno konstituira v odnosu do nje, zato je morda tudi sam že nekoliko preživet. Čas bi torej že bil, da predlagamo kak drug termin, denimo *sočutenje*, ali celo *sočutje*. Pojem sočutja ima kar se da častivredno starodavno poreklo, vendar je, tako kot vrsta drugih ključnih pojmov v zgodovini človeštva, doživel grozljive zlorabe. Od tod Nietzschejev srd, naperjen proti krščanskemu asketizmu, Schopenhauerjevi filozofiji ter modernemu nihilizmu. A če smo zares dosledni, potem ugotovimo, da Nietzsche ni bil absoluten nasprotnik sočutja, marveč ga je na svojstven način dopuščal v odnosu do ustvarjalnega človeka.⁹ Če še bolj pretanjeno sledimo njegovi intenci, potem se nam ob mukah ustvarjanja razpre še cela paleta občutij, ki jih je mogoče povezati tudi z igro, užitkom in radostjo. Vpeljave sočutja, ki prevzemajo vse bolj vidno mesto v sodobni filozofiji, pa ponovno poudarjajo, kako aktualno duhovno obzorje (po postmodernosti?) kar kliče po empatiji v osebnih od-

⁷ Navsezadnje je potrebno enakovredno upoštevati tudi tista umetniška dela in dejanja (performanse, happeninge, itd.), ki so eksplicitno socialno angažirana.

⁸ Del sodobne estetike rad poudarja zamejenost in zastarelost Kantove zahteve po brezinteresnosti in kontemplativnosti estetske sodbe, kar bi zahtevalo še dodaten, tehten premislek.

⁹ Nietzsche zavrača t.i. idealistični (krščanski) »način mišljenja, ki vzgaja določen tip človeka, izhaja iz absurdne predpostavke: dobro in zlo jemlje kot realiteti, ki sta si v protislovju (*ne* kot komplementarna vrednostna pojma, kakor sta v resnici), svetuje biti na strani dobrega, zahteva, da se dobri odreče zlu do zadnje korenine in se mu upira – s tem *dejansko zanika življenje*, ki ima v vseh instinktih tako JA kakor tudi NE... Življenje ne zna JA ločiti od NE.« (Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, SM, Ljubljana 1991, pogl. 351, str. 205.) Še bolj zgovoren je naslednji odlomek iz *Onstran dobrega in zlega*: »V človeku sta *stvaritev* in *stvarnik* združena: v človeku je snov, odlomek, preobilje, glina, blato, nesmisel, kaos; ampak v človeku je tudi stvarnik, oblikovalec, trdota kladiva, božanskost gledalca in sedmi dan: – razumete to nasprotje? In da *vaše* sočutje velja 'stvaritvi v človeku', tistemu, kar je treba oblikovati, lomiti, kovati, trgati, žgati, žariti, čistiti – tistemu, kar nujno mora *trpeti* in *je treba*, da trpi? In *naše* sočutje – kaj ne razumete, komu velja naše *obrnjeno* sočutje, če se postavlja proti vašemu sočutju kakor proti najhujšemu vseh pomehkuženj in slabosti? – Sočutje torej *proti* sočutju!« (Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, SM, Ljubljana 1988, pogl. 225, str. 133–134.)

nosih in po solidarnosti v širših, socialnih razsežnostih. Tako se ponovno, a vendarle s podukom preteklosti, vse bolj oziramo na bolečino in trpljenje drugega. Z izpostavitvijo sočutenja, oz. sočutja se želimo med drugim dotakniti problematike o načinu porajanja človekove identitete. Ni mogoče eno-umno odgovoriti na vprašanje, ali se identiteta poraja v duhu Heideggerjeve eksistencialno-ontološko naravnane skrbi zase, ali pa v luči Lévinasovega etičnega primata drugega. Z naslonitvijo na Nancyja bi lahko pričeli z iskanjem rešitve v vmesnem prostoru, ki ga naseljuje eksistenca kot singularno in pluralno bitje, v so-čutju. S takšnim pristopom, ki se odreka radikalni filozofski drži, bi tudi lažje uravnotežili ontološki in pragmatični pristop k estetiki in sodobni umetnosti.

Tudi na področju sodobne estetike se torej zdi umestno vpeljati pojem sočutenja, oz. sočutja. S to predpostavko ne želimo zavračati tistega dogajanja v sodobni umetnosti (katerega je že pred nekaj desetletji napovedal Gilles Deleuze¹⁰), ki se napaja z dionizičnim patosom igrivega, frivolnega in morebiti celo grozljivega, obenem pa ni razloga, da bi se neposredno navezovali na pesimizem, ki naj bi ga sprožala domnevna vrtoglava hitrost hiperrealne produkcije simulakrov *à la* Baudrillard. Zagotovo pa izpostavitvev sočutenja, oz. sočutja v estetiki odobrava takšno držo, ki se odreka pretencioznim določitvam smisla sodobne umetnosti. Pri neustavljivem prevpraševanju, kaj je in kaj ni (sodobna) umetnost, daje prednost osebni izbiri in odločitvi pred eventualno normativno zapovedjo kriterijev umetniškosti sodobnega časa. Vsako osebno občutje umetniškosti namreč sloni na tem, kako nekdo so-čuti z umetnikom (oz. umetnino), in obratno, umetnik, ki se nas želi dotakniti s svojo umetniško stvaritvijo, vsaj potihem upa na malce sočutenja, ali celo sočutja.

III.

Na kakšen način pa se filozofija sploh lahko sreča z umetnostjo? To je za Nancyja in Badiouja ključno vprašanje sodobne estetike. Glede na to, da po Nancyju filozofija kot refleksija zmore zgolj *posredno* zajeti *neposredno* izkustvo resnice, kakor se kaže predvsem v umetnosti kot neposrednem dotiku čutnega (še zlasti, če je ne prežemajo transcendentni nagibi), si želi takšnega razmerja med filozofijo in umetnostjo, ki bi dopuščalo prepletanje filozofskega diskurza in umetniškega stila pisave. Na ta način bi se filozofija lažje približala resnici sveta (kot taki), umetnost pa bi se z naslonitvijo na filozofsko konceptualizacijo še lažje približala svojemu lastnemu smislu.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 246.

Nancy torej opredeli filozofijo kot posredno mišljenje resnice ali kot reprezentacijo prezenca, kajti resnica vznikla iz prezenca same. Tako je filozofija resda še naprej reprezentacija resnice, vendar se ne obrača k transcendenca, marveč k čutni prezentaciji prezenca sveta. Tudi na to se opira Nancyjeva težnja, da bi opredelil dotik kot izvorni, čutni stik s svetom. A četudi vztraja pri eni sami resnici sveta, le dostop do nje naj bi bil različen, s prepletanjem filozofije in umetnosti pa tudi to vse manj, resnice nikakor ne obravnava totalitetno, marveč spet v lyotardovskem duhu: filozofija, kot tudi vse druge oblike vednosti, so zgolj nedokončno osmišljanje sveta. Zato je še toliko bolj smiselno, da se filozofija in umetnost zblížujeta in si tako lajšata iskanje resnice in smisla sveta.

Ko se Nancy osredotoča na relacijo reprezentacija-prezentacija-prezenca, ostaja blizu fenomenološki drži, kolikor se ta odreka povsem subjektivističnemu pristopu k resnici. V tem smislu človek ne ustvarja ali producira resnice, kar je zatjeval še Nietzschejev perspektivizem, marveč se poraja v nagovoru in dvogovoru s svetom. Če smo fenomenološko dosledni, potem tudi umetnost ne ustvarja resnice, marveč pripusti, da ta vznikne v prezenco, ali še bolje, resnica sama se ji prepusti, tako da jo umetnost lahko prezentira, filozofija pa reprezentira. Vendar Nancy v *Smislu sveta* (1993) smelo podvomi v takšno razkrivanje prezenca resnice, ker da se, zlasti pri Heideggerju, kaže kot malodane mistično samorazodevanje. Kako namreč eksistirajočega svet sploh nagovarja? Ali gre za eksistencialno nemost, če se ne odzove ali ne prisluhne glasu resnice? Morebiti pa njenega glasu sploh ni slišati (kar lahko pomeni dvoje: da ga preprosto ni, ali pa ga je mogoče zaslišati le kot nedoločni glas vesti) in bi bilo potrebno premestiti sam fenomenološki pristop k resnici? Nancy ubere vmesno pot: še naprej se usmerja v refleksijo smisla in resnice sveta, v prepričanju torej, da ju je moč iskati le v njem, vendar to iskanje poteka predvsem med eksistencami samimi (že od rojstva dalje, ali še prej, se želimo dotakniti predvsem matere in ostalih, ki nam ponujajo bližino). Nancy vztraja pri iskanju nedovršne resnice in smisla sveta, ker ni mogoče, razen če se ponovno ne zatečemo k ontoteološkemu principu filozofije, razkriti smisla samega smisla. Kolikor še gre za to, da je potrebno prisluhni zakriti resnici v njeni skritosti, da bi se nam razkrila, potem Nancy premesti poudarek z resnice na eksistenco samo, kajti ta je tista, ki jo razkriva, in sicer skozi razmerja z drugimi eksistencami. Smisel smisla se kaže le kot sled izvora pomenskosti, ki jo šele eksistenca opomenja z jezikom, se pravi s komunikacijo. Na ta način skuša Nancy preseči ne le pasivno, platonistično reprezentacijo ali spoznavanje resnice in njeno aktivno, tako rekoč samovoljno nietzschejevsko produkcijo, ampak tudi zaobrniti fenomenološki pristop od samozazrtosti resnice in eksistence k sočutenju z drugimi eksistencami.

Tudi po Badiouju filozofija zmore zgolj reflektirati resnico, ki jo ustvarja, denimo, umetnost, a s to bistveno razliko, da je ta resnica umetnosti *immanentna* in *singularna*, se pravi lastna zgolj in samo njej. Filozofija torej za Badiouja ni več posredno mišljenje neposrednega dotika resnice sveta *kot take*, kot to še velja pri Nancyju. V preteklem desetletju je Badiou, vsaj kolikor se ozremo na njegovo *Etiko* (1993) in *Mali priročnik o inestetiki* (1998), še radikaliziral svojo tezo o zgolj posredniški vlogi filozofije in o množstvu resnic: resnica ni več ena sama, marveč obstajajo le še singularne resnice, ki so imanentne svojim ključnim proceduram (umetnosti, znanosti, politiki, ljubezni). Če bi terjali, naj bo resnica singularna in imanentna tudi filozofiji, ali naj resnica ostane še naprej ena sama, oz. resnica kot taka, potem bi lahko ponovno zapadli v transcendentno mišljenje o mišljenju.

Badiou se prav tako, četudi z nekoliko drugačnim pristopom kot Nancy, zelo temeljito posveti vprašanju umetniške neposrednosti, oz. neposredovanosti. Če je namreč umetnost avtonomni postopek resnice, potem ni več zgolj njena neposredna, čutna prezentacija, marveč je samolastno mišljenje, vednost, ki nenehno reflektira svoje lastne predpostavke in torej zmore tudi sama reprezentirati svojo lastno resnico.¹¹ Zato Badiou predlaga, da estetiko presežemo z *inestetiko*, ki ne bo več filozofska špekulacija, oz. zapoved o tem, kaj naj bi resnica umetnosti sploh bila. V inestetiki naj bi filozofija končno prišla do spoznanja, da umetnosti nima več pravice vzvišeno in pokroviteljsko določati njenega bistva. Prav tako je ne sme več zlorabljati za refleksijo svojih lastnih predpostavk. Toda filozofija se, vsaj na polju inestetike, umetnosti ne more odreči, saj ji je, kot refleksija njene singularne in imanentne resnice, eksistencialno zavezana.

Kaj torej filozofiji kot inestetiki sploh še preostane? Zateči se je mogoče k želji, če je le dovolj jasna in izpričana, umetnosti same po tem, da bi ji filozofija kljub njenim lastnim zmožnostim pomagala reflektirati njeno lastno bistvo. Badiou ji brž priskoči na pomoč v besedilu z naslovom »Kaj je pesem, in kaj o njej misli filozofija?«¹² Avtor tu prične z začrtano tematiko tako, da poda drugačno vrednotenje Platonovega političnega principa države, kolikor ta izključuje pesništvo. Prepričan je namreč, da nesoglasje med filozofijo in umetnostjo, kakor ga postavlja Platon, ne zadeva zgolj problema *mimesis*,

¹¹Nancy ne izpelje eksplicitno tovrstnih konsekvenc, vendar jih njegova namera o prepletanju filozofskega diskurza in umetniškega stila dopušča, saj omogoča ne le prehajanje filozofije na iskrivo polje umetnosti, ampak tudi umetnosti na konceptualno bojišče filozofije.

¹²Alain Badiou, »Philosophie et poésie au point de l'innommable«, v *Poésie*, n° 64, Pariz 1993; povzeto po: Alain Badiou, »Qu'est-ce qu'un poème, et qu'en pense la philosophie?«, v: *Petit manuel d'inesthétique*, Seuil, Pariz 1998, str. 31–48.

oz. umetniškega čutnega posnemanja. Gre za globlji prepad, ki zadeva same predpostavke obstoja filozofije in poezije: poezija prepoveduje diskurzivno mišljenje. Diskurz pomeni dedukcijo, zavzemanje za red, pesem pa je *dar* užitka ali bolečine, brez želje po njuni dokončni določitvi. Poezija prek podobe izraža neposredno singularnost izkustva. Zaradi zavezanosti čutnemu po Platonu poezije ni mogoče opredeliti kot mišljenje. Filozofija pa kot diskurz sledi matematičnemu *logosu*. Edini cilj filozofije je po Platonu misliti mišljenje, se pravi identificirati mišljenje kot misel o mišljenju samem.

Danes, poudarja Badiou, ni več mogoče pristajati na Platonovo dialektiko, po kateri je filozofija konsistentna in transparentna, poezija pa metaforična in obskurna. Pravzaprav že Platon sam priznava, da vrhovnega principa diskurzivnega mišljenja, ki ga ugleda v Dobrem kot vrhovni Ideji, ni mogoče podati diskurzivno, ampak le s pomočjo podob, metafor in mita, denimo s soncem in prispodobo o votlini. Ko bi torej mišljenje moralo podati princip, ki ga utemeljuje kot misel, se samo zateka k moči pesniškega izrekanja.

Moderna doba in z njo moderna poezija (Badiou izpostavlja predvsem *Mallarméja* in *Rimbauda*) svoje mesto ugleda v povsem drugi luči kot platonistični racionalizem: pesniške metafore zanj niso le izraz užitka in bolečine, ampak s čutno željo izrekajo tudi in predvsem dogodek resnice. Moderna poezija se izrecno utemeljuje kot mišljenje. Na drugi strani pa moderna matematika, na katero je prisegal Platon, priznava, da tava v temi, ko skuša razrešiti svoje temeljne principe, ker so se izkazali za aporije. Potemtakem v moderni dobi prihaja do temeljne premestitve v odnosu med umetnostjo in filozofijo.

Poezija in matematika sta po Badiouju dve različni proceduri resnice. Vsaka resnica je najpoprej neka moč, ki skuša obvladati svoje neskončno postajanje in je kot taka singularni fragment nedokončnega vesolja. Tako se matematika kot teoretična misel sprašuje, kaj bi se zgodilo z vesoljem (kot mišljenjskim konstruktom), če bi skušala uveljaviti nek nov teorem, oz. neko novo resnico, z vsemi njenimi posledicami vred, ki bi preusmerile misel in razširile njeno območje refleksije. Podobno tudi poezija ni zgolj enkratna, neposredna prezenca minljive čutnosti, marveč je mišljenje, ki v neskončno preizkuša moč jezika in njegove meje. Vsak nov umetniški izraz namreč izreka določeno ontološko spremembo, oz. zahtevo po stvaritvi nekega novega vika resnice.

A četudi je resnico mogoče opredeliti kot moč, velja slediti temeljnemu uvidu o modernosti, po katerem je resnica tudi nemoč, ker nikoli ne dospe do dokončnega spoznanja ali totalitete. Resnica je *enigma*, ki se ji lahko etično približamo le tako, da v njeni moči pripoznamo in spoštujemo njeno nemoč. Skratka, vsaka resnica, tokrat umetniška in znanstvena, prej ko slej dospe do neke meje, ki dokazuje, da je vpeta zgolj v nek posebni, singularni postopek.

Tako tudi Badiou v lyotardovskem duhu zavrne totalitetno mišljenje, kajti singularna resnica ne more in noče biti samoovedenje Celote biti ali sveta.

Če se usmerimo na mejo v poeziji, potem se moč poezije izkazuje v tem, da zmore v pesnitvi za večno ustaliti vselej izginjajočo, minljivo prezenco sveta, a tako, da v neskončno išče nove možnosti jezikovne zamejitve izkustva. Poezija se usmerja k neskončnosti jezika, vendar ne more zamejiti te neskončnosti same, oz. neskončnosti novih izraznih možnosti. Jezik kot neskončna moč je obenem meja in nemoč poezije, ali obratno, jezikovna neskončnost je nemoč, ki je imanentna sami moči poezije.

Filozofija, ki je kot splošna teorija biti in sledi različnim postopkom resnice, tako prihaja do uvida, da je nemogoče resnico popolnoma utemeljiti, kajti vsak sistem mišljenja izhaja iz tistega, kar se izmika oblasti resnice. Skratka, podobno kot Nancy tudi Badiou prihaja do uvida, da se resnica ne more nikoli dokončno osmisliti, ker ne pozna smisla smisla.¹³ Za razliko od platonizma se sodobna filozofija naslanja na poezijo, in na umetnost v širšem smislu, ker prek nje prihaja do spoznanja, da je filozofija zgolj mišljenje tistega, kar mislijo singularne resnice, se pravi, da je tudi filozofija sama zgolj vrzelasto, nepopolno in netotalitetno mišljenje, in sicer drugih načinov mišljenja ali postopkov resnice. Do tega pripoznanja pa zmore filozofija priti le, če ne sodi in ne presoja umetnosti, se pravi, če se odreče narcistični izmišljiji, po kateri je v moči filozofije, da zakoliči meje moči umetnosti. Badiou je torej prepričan, da filozofija nima te *ontološke* moči in od tod izhajajočih pravic, zato naj kot inestetika neha platonizirati umetnost.

IV.

Če sledimo Badioujevi tezi, po kateri je umetnost singularno in imanentno mišljenje, potem bi bilo smiselno tudi njo samo povprašati po njeni samopodobi. Toda ob tem velja sprejeti Nancyjev zadržek, da že sam pojem umetnosti po svojem grškem in latinskem izvoru izhaja iz določenih filozofskih opredelitev. Umetnostna samopodoba je torej vselej nastajala tudi tako, da ji je filozofija podržala ogledalo. Umetnost se je torej porajala in reflektirala tudi v razmerju s filozofijo. Tudi to je pomemben razlog Nancyjevega zavze-manja za preplet filozofije in umetnosti.

Vendar filozofiji, opozarja Badiou, vselej preti očitek, nemalokrat upravičen, da bi s katero koli filozofsko interpretacijo umetnosti lahko zmalčila nje-

¹³ Na kakem drugem mestu bi se bilo smiselno navezati tudi na Derridajevo interpretacijo resnice.

no samopodobo, pa četudi bi se umetnost sama zavzemala zanjo. Vrh vsega je umetnost, najsi se še tako zamejimo, denimo le na umetnost od moderne dobe do njenih najsodobnejših tokov, nadvse kompleksna. V tem smislu kaže, da filozofiji na polju estetike preostane predvsem preučevanje pojma *ustvarjalnosti*, in sicer kot tistega *ontološkega toposa*, s katerega bi mogla premišljati tako umetniško kot svojo lastno ustvarjalnost. A tudi za to, da bi obstala na tej ontološki ravni, je vendarle potrebno poznavanje umetniškega dogajanja, navzlic vsem bojznim in pomislekom.¹⁴ Vse bolj se uveljavljajo tudi analogne in kontrastivne analize filozofskih, estetiških del in drugih specializiranih teoretskih razprav, seveda tudi s strani umetnikov samih, ki kažejo na to, da filozofija še zdaleč ni na sledi umetniški ustvarjalnosti le *post festum*, – na kar opozarja tudi Badiou –, marveč lahko njeno resnico tudi napove ali vsaj zasluti. Velja pa tudi obratno. Ponekod pa sta filozofija in umetnost tako zelo prepleteni, da ju ni več mogoče niti potrebno jasno razločiti, kar potrjuje Nancyjevo težnjo. Seveda pa moramo dopustiti tudi možnost, da se filozofija in umetnost ne bosta zmenili druga za drugo, a tudi tedaj bo filozofija, vsaj na ravni (in)estetike, skušala ta manko povzeti v svoj ontološki horizont, ali pa bo to prva storila umetnost, kdo ve?

Navzlic razpršenosti, ne le umetnosti in filozofije samih, ampak tudi odnosa med njima, je Badioujeva in Nancyjeva intenca nedvomno ta, da si želita ohraniti pristno razmerje med umetnostjo in filozofijo, kakor koli že bo naravnano. Nancy je v tem oziru bližje postmodernemu zabrisovanju meja med filozofijo in umetnostjo; Badiou, ki je (tudi na etični ravni) skeptičen do navne predpostavke o dobronamerni sposobnosti spoštovanja razlik, o čemer je imel veliko povedati t. i. postmoderni pluralizem in relativizem vrednot, pa vztraja pri razmejivni filozofije in temeljnih procedur resnice. Šele ta razmejitev, ki je po njegovem prepričanju niti v 20. stoletju še ni bilo mogoče zares ugledati, bo omogočila resnično filozofsko spoštovanje umetnosti, in *vice versa*. Badioujeve nasvete velja upoštevati kot relevantno popotnico ob pričetku 21. stoletja, obenem pa prisluhniti nekoliko milejši, manj shematizirani Nancyjevi zastavitvi razmerja med filozofijo in umetnostjo, ki se odreka

¹⁴ Vsesplošna estetizacija sveta je zagotovo pomemben vidik pri prepoznavanju teženj sodobnega časa. Sem sodijo tako iskanja, ki sama sebe prepoznavajo kot umetniška, kot tudi raznovrstna prizadevanja za t.i. boljšo kvaliteto življenja, od *designa* do kozmetike. Ob tem je status umetniških del vse bolj nejasen, kriteriji umetniškosti pa vse manj razvidni. Tako prihajamo do paradoksa, ko po eni strani doživljamo estetizacijo sveta na vsakem koraku, umetniških del pa je vse manj. Vseobsegajoča estetizacija življenja pomeni, da se je spremenila sama narava ustvarjanja. V vizualnih umetnostih, denimo, ustvarjalec vse bolj postaja proizvajalec občutij, inženir raznih efektov, umetnine so nadomestile instalacije in performansi. Vendar bi se zagotovo motili, če bi zatrjevali, da gre umetnost h koncu; končuje se le nek način njenega objektnega režima.

kategorični razmejitvi in zamejitvi njunih pristojnosti in jima morda prav zato pušča več svobode. Natančna izmera polja svobode lahko prej manjša, kot pa ohranja ali krepi njen domet. Po drugi strani se naša predpostavka, da filozofijo vendarle odlikuje neka samolastna, pač izključno reflektivna ustvarjalnost, celo tавтоloško ujema z njeno vsestransko posredniško vlogo. Zatorej ni nujno, da ta njen način biti sprejmemo kot degradacijo. Z nekoliko cinizma bi lahko njeno pot obravnavali celo kot novo obliko manifestacije zvijačnega uma, ki si kot *passee-partout* dovoljuje odpirati vsa vrata vednosti.

Ob Badioujevi in Nancyjevi tematizaciji umetniške neposrednosti se vseeno postavlja na videz retorično vprašanje, ali se nas umetniška ustvarjalnost res bolj neposredno dotakne kot filozofski diskurz? Glede na to, kako raznolika je umetnost, kako večplasten je način njene prezentacije, ki je vsaj od 20. st. dalje vse bolj subjektiven, enigmatičen in konceptualen, je očitno, da se nas umetnost neposredno dotika kar se da različno, ali pa se nas sploh ne, kar je odvisno od mnogo dejavnikov, ki zadevajo vse akterje umetniškega snovanja in sprejemanja. Po drugi strani pa ni tako samoumevno, da je filozofski diskurz, vsaj na emocionalni ravni, manj neposreden od umetniške stvaritve. Ali se nas Heideggerjeva misel o tesnobi kot temeljnem eksistencialu res nujno dotakne manj, ali celo bistveno drugače kot Hölderlinova poezija? Poleg tega se tudi v filozofiji odločamo glede na lastno, intimno podobo sveta, tako da so nam včasih ali pa vedno nekatera duhovnozgodovinska obdobja bolj blizu kot kaka druga, da sploh ne govorimo o samih témah in mislecih, s katerimi komuniciramo na ravni tekstualnosti. S tega vidika se nas filozofska dela lahko dotaknejo podobno kot umetniška dela. Če se ozremo le na moderno zgodovino filozofije, potem vidimo, da so se zelo odlikovali misleci, ki so bili naklonjeni tudi umetniški ustvarjalnosti. Želeli so zblížati filozofijo in umetnost, ker so ju občutili kot dve podobni naraciji, ali pa so bili uverjeni, da je mogoče s pomočjo obeh priti do globljih uvidov.¹⁵ Najbrž je bilo vsaj delno tudi to vodilo Nancyjeve želje po prepletanju umetnosti in filozofije, pa tudi Badioujeve, ko umetnost opredeljuje kot mišljenje.

Navzlic nekaterim razlikam je tako za Badiouja kot za Nancyja resnica umetnosti enigma, ki ji torej ni moč priti do dna. Kako daleč se potem sploh lahko dokopljemo s prevpraševanjem (njene) resnice? Ali vselej iščemo le eno samo in edino resnico, ali pa je vsakič znova v igri neka nova, drugačna resnica, oz. množstvo resnic? Ta ambivalenca je mučila že vsaj Nietzscheja: ali je za perspektivizmom, ki vrednostno sodbo razglašča za vsakokratno, znotraj določene perspektive vodeno interpretacijo in tako vrednotenje razkrinka kot

¹⁵ Če samo pomislimo na Kierkegaarda, Nietzscheja, Heideggerja, Camusa, Sartra, in še bi lahko naštevali...

prikrojeno resnico ali videz, vendarle neka globlja, poenotujoča resnica?¹⁶ Badiou odgovarja: določeni načini izjavljanja so resnice, se pravi, da jih ni mogoče kar vsevprek zvesti v simulakre, ampak celo opozarja na krhko, a bistveno razliko med njimi. Če bi že vztrajali pri tem, naj filozofija sestavi drobce posebnih resnic v neko koherentno celoto, v *la vérité*, potem bi bilo to mogoče pri Badiouju izreči le v najsplošnejšem smislu: resnica je, da resnice so, ali pa, resnica je večna in enaka za vse, a le, če jo opredelimo zgolj kot nenehno snovanje novega ali spreminjanje možnega v dejansko (a že ta opredelitev bi pri teoretični, denimo, matematični resnici, lahko postala vprašljiva). Nancy se mu približuje z obratne smeri: filozofija, umetnost in druge vednosti so na sledi ene same, a nedoločene resnice sveta: spričo minljivosti eksistenca ostaja nevedna, prav ta manko vednosti pa jo žene naprej, v neskončno iskanje nedokončnega smisla. Vsak eksistencialni uvid je v tem smislu resnica, kakor se v danem trenutku neki eksistenci kaže. Potemtakem se tudi pri Nancyju vsakokratno osmišljanje sveta steka v množstvo uvidov ali resnic. Vendar ga to ne odvrne od tega, da bi ne spregovoril o bistvu resnice kot take na način manka smisla. Nancyjeva misel torej ugleda resnico kot tako, ki ostaja v veliki meri nedoločena v svoji določenosti, Badiou pa raje sledi množstvu resnic, ki sicer ne vzbujajo bojazni, da bi ob njem kdaj utrpeli pomanjkanje, a prav tako izhaja iz praznine, iz katere zeva breztemeljnost resnice. Ontološki pristop k resnici je torej v sorazmerju s tem, kako se singularno soočamo s to praznino.¹⁷

Literatura

- Badiou, Alain, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Problemi*, št. 1/1996, letnik XXXIV, Ljubljana 1996.
- Badiou, Alain, *Petit manuel d'înesthétique*, Seuil, Pariz 1998.
- Baudrillard, Jean, *Le paroxyste indifférent*, Grasset, Pariz 1997.
- Baudrillard, Jean, *Simulaker in simulacija, Popoln zločin*, ŠOU, Študentska založba, Ljubljana 1999.
- Deleuze, Gilles, *L'Île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuit, Pariz 2002.
- Deleuze, Gilles, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998.
- Nancy, Jean-Luc, *Le sens du monde*, Galilée, Pariz 1993.
- Nancy, Jean-Luc, *Les Muses*, Galilée, Pariz 1994.

¹⁶ Nietzsche pušča to vprašanje na strogo gnoseološki ravni dosledno odprto, medtem ko na širši ontološki ravni resnico nahaja v *večnem* vračanju enakega, na moralni pa v lastnem prevrednotenju vseh vrednot in viziji nadčloveka.

¹⁷ Dopustiti pa je seveda potrebno še tudi ontoteološko naravnane pristope k resnici, ki pa jih je filozofija, striktno gledano, že vsaj pred sto leti opustila.

- Nancy, Jean-Luc, *L'Être singulier pluriel*, Galilée, Pariz 1996.
- Nancy, Jean-Luc, *La pensée dérobée*, Galilée, Pariz 2001.
- Nancy, Jean-Luc, *Noli me tangere*, Bayard Éditions, Pariz 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Onstran dobrega in zlega*, prevedel Janko Moder, SM, Ljubljana 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Volja do moči*, prevedel Janko Moder, SM, Ljubljana 1991.
- Art and thought*, (ur. Dana Arnold & Margaret Iverson), Blackwell, Oxford 2003.
- After Postmodernism, An Introduction to Critical Realism*, (ur. José Lopez et al.), Continuum, London/New York 2001.

UMETNOST IN FILOZOFIJA¹

Alain Badiou

Z »inestetiko« razumem odnos filozofije do umetnosti, ki ob domnevi, da umetnost sama proizvaja resnice, te nikakor ne poskuša postavljati za objekt filozofije. V nasprotju z estetsko spekulacijo inestetika opisuje strogo znotrajfilozofske učinke, ki jih proizvaja neodvisni obstoj nekaterih umetniških del.

A. B., april 1998

Vez, ki jo od nekdaj zaznamuje simptom, simptom nihanja, utripanja.

V začetku je ostrakistična sodba, s katero je Platon obsodil pesem, gledališče, glasbo. Gotovo je treba povedati, da utemeljitelj filozofije, ki je bil seveda prefinjeni poznavalec vseh umetnosti svojega časa, v *Državi* od vsega tega ohrani samo vojaško glasbo in rodoljubno petje.

Na drugem skrajnem robu najdemo pobožno čaščenje umetnosti, skrušeno poklekanje koncepta, pojmovanega kot tehnični nihilizem, pred pesniško besedo, ki edina ponuja svet latentni Odprtosti njegove lastne stiske.

A navsezadnje je sofist Protagora umetniški pouk že označeval kot ključ vzgoje. Obstajala je zveza med Protagoro in pesnikom Simonidom in Platonov Sokrat je poskušal onemogočiti njeno nevšečnost ter lastnim ciljem porediti njeno miselno silovitost.

Na pamet mi pade podoba, analogna matrica smisla: filozofija in umetnost sta zgodovinsko speti v par, kakor sta po Lacanu speta Gospodar in Histeričarka. Vemo, da histeričarka pride gospodarju povedat: »Resnica govori skozi moja usta, *tu* sem in ti, ki veš, povej mi, kdo sem.« In lahko uganemo, da

¹ Prev. po: Alain Badiou, »Art et philosophie«, v: *Petit manuel d'inesthétique*, Éditions du Seuil, Pariz 1998, str. 9–29.

To besedilo je bilo z istim naslovom prvikrat objavljeno v: Christian Descamps, (ur.), *Artistes et Philosophes: éducateurs?*, Centre Georges-Pompidou, Pariz 1994.

bo histeričarka gospodarju ne glede na učeno pretanjenost njegovega odgovora naznanila, da to še ni to, da se njen *tu* izmika prijemu, da je treba za uganjanje njej začeti vse od začetka in trdo delati. S čimer si pridobi prednost pred gospodarjem in postane gospodarjeva gospodarica, priležnica.² In enako je tudi umetnost vedno že *tu* in mislecu zastavlja nemo in iskreče se vprašanje o svoji identiteti, medtem pa s svojim stalnim izumljanjem-invincijo, preobražanjem razglša razočaranje nad vsem, kar filozof izjavlja v zvezi z njo.

Če se histeričarkin gospodar zmrduje nad ljubezensko zaslužjenostjo, nad malikovanjem, ki ga mora plačati z izčrpavajočim in vedno razočarljivim proizvajanjem vednosti, nima druge izbire, kot da jo natepe s palico. In mojster³ filozof glede umetnosti ostaja prav tako razdvojen med malikovanjem in cenzuro. Mladini, svojim učencem bo bodisi govoril, da je jedro vsake možate vzgoje uma v vzdrževanju razdalje do Stvaritve, ali pa bo nazadnje priznal, da nas edino ona, ta neprosojni blesk, ki nas lahko samo očara, zmore poučiti o krivinah, po katerih naj bi se po ukazu resnice proizvajala vednost.

In ker je to, kar nas poziva, zavozlanost umetnosti in filozofije, je videti, da je formalno ta zavozlanost mišljena po dveh shemah.

Prvo bom imenoval *didaktična* shema. Njena teza je, da je umetnost nezmožna resnice ali da je vsaka resnica zunaj nje. Ob tem je seveda razvidno, da se umetnost (kakor histeričarka) ponuja v obliki dejanske resnice, neposredne ali gole resnice. In da ta golota umetnost izpostavlja kot čisti *čar* resničnega. Natančneje: izpostavlja, da je umetnost izgled neke neutemeljene, nedokazane resnice, resnice, ki se izčrpa v svoji tu-bitosti. Toda – in v tem je ves smisel Platonovega procesa – ta domišljavost, ta dražljivost bo zavržena. Jedro Platonove polemike, ki zadeva *mimesis*, umetnosti ne označuje toliko kot posnemanje stvari, ampak kot posnemanje učinka resnice. In to posnemanje svojo moč črpa iz svoje *neposrednosti*. Platon bo torej trdil, da očaranost nad neposredno podobo resnice *odvrača od odvrtnjenosti*. Če lahko resnica obstaja kot čar, potem bo izgubljena avtoriteta dialektičnega truda, počasnega dokazovanja, ki pripravlja vznik Principa. Domnevno neposredno resnico umetnosti je torej nujno razkrinkati kot lažno resnico, kot videz, ki je lasten učinku resnice. In prav to je definicija umetnosti in samo definicija umetnosti: da je čar videza resnice.

Iz tega sledi, da je treba umetnost bodisi obsoditi, bodisi jo obravnavati izključno instrumentalno. Strogo nadzorovana umetnost je lahko nekaj, kar

² Fr.: *la maîtresse du maître* – *maîtresse* lahko pomeni gospodarica, gospodinja, učiteljica, najpogosteje pa je to ljubica, priležnica. (Op. prev.)

³ *Le maître philosophe* – lahko pomeni tako gospodar filozof kot mojster filozof. (Op. prev.)

neki resnici, ki je predpisana *od zunaj*, podeljuje minljivo moč videza ali čara. Sprejemljiva umetnost mora biti pod filozofskim nadzorom resnic. Je čutna didaktika, njeno sporočilo pa ne bi smelo biti prepuščeno imanenci. Norma umetnosti mora biti vzgoja. In norma vzgoje je filozofija. Prvi vozal med našimi tremi členi.

Znotraj tega vidika je bistven nadzor nad umetnostjo. In ta nadzor je možen. Zakaj? Če namreč resnica, ki je je umetnost sposobna, vanjo prihaja od zunaj, če je umetnost čutna didaktika, iz tega izhaja – in to je poglobljena točka – da se »dobro« bistvo umetnosti ne razdaja v umetniškem delu, ampak v njegovih javnih učinkih. Rousseau bo zapisal: »Spektakli so narejeni za ljudstvo in samo prek njihovih učinkov na ljudstvo lahko določimo njihove absolutne kvalitete.«

To absolutno umetnosti je torej v didaktični shemi pod nadzorom javnih učinkov videza, njih pa tudi normira neka zunanja resnica.

Takšni zaukazani vzgojnosti je popolnoma nasprotno to, kar bom imenoval *romantična* shema. Njena teza je, da je *samo* umetnost zmožna resnice. In da v tem smislu dokončuje, kar filozofija lahko samo nakaže. Po romantični shemi je umetnost realno telo resničnega. Ali tudi to, kar sta Lacoue-Labarthe in Nancy imenovala literarno absolutno. Očitno je, da je to realno telo zveličavno telo. Filozofija je seveda lahko odmaknjeni in nedoumljivi Oče. Umetnost je trpeči Sin, ki odrešuje in povišuje. Genij⁴ je križanje in vstajenje od mrtvih. V tem smislu umetnost sama vzgaja, saj poučuje o moči neskončnosti, ki je ujeta v mučeni koheziji oblike. Umetnost nas odreši subjektivne sterilnosti koncepta. Umetnost je absolutno kot subjekt, je *utelešenje*.

Vendar pa je videti, da je med didaktičnim izgonom in romantičnim poveljevanjem (»med«, ki ni nujno časoven) neko obdobje relativnega miru med umetnostjo in filozofijo. Descartesa ali Leibniza ali Spinoze ne muči vprašanje umetnosti. Ni videti, da bi morali ti veliki klasiki izbirati med strogostjo nadzora in opojnostjo podložnosti.

Kaj ni že Aristotel med umetnostjo in filozofijo podpisal nekakšne mirovne pogodbe? Da, očitno je neka tretja shema, *klasična* shema, o kateri bomo rekli, da od vsega začetka *dehisterizira umetnost*.

Klasični dispozitiv, kakor ga je postavil Aristotel, obsega dve tezi:

a) Umetnost – kakor zatrjuje didaktična shema – ni zmožna resnice, njeno bistvo je mimetično, njen red je red videza.

b) To ni nič hudega (v nasprotju s Platonovim prepričanjem). To ni nič hudega, saj *namen* umetnosti nikakor ni resnica. Umetnost seveda ni resnica, vendar si tudi ne domišlja, da je in je torej nedolžna. Aristotel umetnost na-

⁴ V smislu ustvarjalne osebe, duha in nadnaravnega bitja. (Op. prev.)

menja nečemu povsem drugemu, kot je spoznanje, in jo tako razbremenijo Platonovega sumničnega. To drugo, kar včasih imenuje *katarza*, zadeva izpričanje in odložitev strasti v transferu na videz. Umetnost ima terapevtsko funkcijo, ne pa kognitivne ali razodevajoče. Umetnost ne temelji na teoretičnem, ampak na etičnem (v najširšem pomenu besede). Iz tega izhaja, da je norma umetnosti njena koristnost pri obravnavi dušnih stanj.

Iz obeh tez klasične sheme je mogoče takoj izpeljati velika pravila, ki se nanašajo na umetnost.

Merilo umetnosti je najprej »ugajanje«. »Ugajanje« nikakor ni pravilo mnenja, pravilo največjega števila. Umetnost mora ugajati, kajti »ugajanje« naznanja učinkovitost *katarze*, realni zagon umetniške terapevtske strasti.

Nadalje ime tistega, na kar navaja »ugajanje«, ni resnica. »Ugajanje« se oprime samo tistega, kar iz neke resnice izvzame ureditev identifikacije. »Podobnost« z resničnim je zahtevana le toliko, kolikor gledalca umetnosti uvede v »ugajanje«, se pravi v identifikacijo, ki ureja transfer in torej izpričanje ter odložitev strasti. Ta krpa resnice je prej *to, kar neka resnica izsili v imaginarnem*. Takšno »imagarizacijo« resnice, ki je razbremenjena vsega realnega, klasiki imenujejo »verjetnost«.⁵

Navsezadnje se mir med umetnostjo in filozofijo v celoti opira na razmejitve med resnico in verjetnostjo. In prav zato je stavek: »Resnično je včasih lahko tudi neverjetno,« klasično geslo v najboljšem pomenu besede, geslo, ki naznanja razmejitve in filozofiji pridržuje njene pravice *poleg* umetnosti. Filozofiji, ki si, kot vidimo, dopušča možnost, da ni verjetna. Klasična definicija filozofije: neverjetna resnica.

Kakšno ceno je treba plačati za ta mir? Umetnost je nedvomno nedolžna, neomadeževana, a to pomeni, da je ne omadežuje nobena resnica. Se pravi, da je vpisana pod imaginarno. Strogo vzeto, umetnost v klasični shemi ni neko mišljenje. Vsa je v svojem dejanju ali v svojem javnem delovanju. »Ugajanje« umetnost namenja neki službi. Lahko bi rekli naslednje: po klasičnem videnju je umetnost javna služba. Sicer pa jo natanko tako razume država, tako z absolutističnim vazalskim podrejanjem umetnosti in umetnikov kot z moderno malenkostnostjo dodeljevanja subvencij. Glede zavozlanosti, ki nas zanima, je država (razen morda socialistične države, ki je prej didaktična) v bistvu klasična.

Povzemimo.

Didaktičnost, romantizem, klasicizem so možne sheme vozla med umet-

⁵ Fr. *vraisemblance* – sestavljanica iz *vrai* in *semblance*, kar bi lahko dobesedno prevajali kot »videz resnice/resničnega«. Bralec naj ohranja v spominu, da beseda »verjetnost« tu vedno meri na »videz resnice«. (Op. prev.)

nostjo in filozofijo, tretji člen tega vozla pa je vzgoja subjektov, še posebej mladine. V didaktičnosti se filozofija zavozla z umetnostjo v načinu vzgojnega nadzorovanja njene zunanje usmerjenosti k resničnemu. V romantizmu umetnost v končnosti uresničuje vso subjektivno vzgojo, ki je je zmožna filozofska neskončnost Ideje. V klasicizmu umetnost ujame željo in vzgaja njen transfer tako, da ji ponuja videz njenega objekta. Filozofija je tu poklicana le kot estetika: daje svoje mnenje glede pravil »ugajanja«. Za naše, iztekajoče se stoletje je po mojem mnenju značilno, da v množičnem merilu ni uvedlo nove sheme. Kljub trditvam, da je to stoletje »koncev«, prelomov, katastrof, ga glede na zavozlanost, ki nas zadeva, sam vidim prej kot nazadnjaško in eklektično stoletje.

Kakšne so v 20. stoletju množične naravnosti mišljenja? Množično ugotovljene *singularnosti*? Vidim samo tri: marksizem, psihoanaliza in nemška hermenevtika.

In jasno je, da je, kar zadeva misel o umetnosti, marksizem didaktičen, psihoanaliza klasična, heideggerjevska hermenevtika pa romantična.

Očitnost diktatov in preganjanj v socialističnih državah ni tista, ki bi v prvi vrsti dokazovala, da je marksizem didaktičen. Najzanesljivejši dokaz najdemo v izostreni in ustvarjalni misli Bertolda Brechta. Po Brechtu obstaja neka splošna in zunanja resnica, resnica znanstvenega značaja. Ta resnica je dialektični materializem, glede katerega Brecht ni nikoli dvomil, da tvori podlago nove racionalnosti. Ta resnica je v svojem bistvu filozofska in »filozof« je oseba-vodnik Brechtovih didaktičnih dialogov; on je zadolžen za nadzorovanje umetnosti z latentno predpostavko o dialektični resnici. S tem pa je Brecht tudi stalinist, če s stalinizmom – kakor je treba – razumemo spojitve politike in filozofije dialektičnega materializma pod jurisdikcijo zadnje. Ali pa recimo, da Brecht udejanja stalinizirani platonizem. Brechtov najvišji cilj je bilo ustvariti »družbo prijateljev dialektike« in gledališče je bilo v mnogih pogledih sredstvo takšne dialektike. Distanca je protokol »delujočega« filozofskega nadzorovanja vzgojnih ciljev gledališča. Videz mora biti distanciran od sebe samega, tako da bo v samem odmiku *pokazana* zunanja objektivnost resničnega.

Brechtova veličina je v bistvu v tem, da je trdovratno iskal imanentna pravila platonske (didaktične) umetnosti, namesto da bi se tako kot Platon osredotočil na razvrščanje obstoječih umetnosti na dobre in slabe. Njegovo »ne-aristotelovsko« gledališče (se pravi: ne-klasično in navsezadnje platonsko gledališče) je umetniški izum najvišje moči v reflektivnem elementu podrejenosti umetnosti. Brecht je Platonovim protigledališkim naravnostim zagotovil gledališko aktivnost. To je storil tako, da je umetnost osredotočil na možne oblike subjektivacije zunanje resnice.

Iz tega tudi izhaja pomen epske razsežnosti. Kajti prav epskost v intervalu igre razkazuje *korajžo* resnice. Po Brechtu umetnost ne proizvaja nobene resnice, temveč je razjasnitev pogojev njene korajže, s predpostavko resničnosti. Umetnost pod nadzorom je terapijka strahopetnosti. Ne strahopetnosti na splošno, ampak strahopetnosti *pred resnico*. To je seveda razlog, zakaj je lik Galileja osrednji in tudi zakaj je ta igra Brechtova trpinčena mojstrovina, igra, v kateri k sebi obrne paradoks notranje epopeje zunanosti resničnega.

Po mojem mnenju je očitno, da je heideggerjevska hermenevtika še vedno romantična. Izpostavlja navidezno nerazločljiv preplet izreke pesnika in misli misleca. A prednost vseeno ostaja na pesnikovi strani, saj je mislec le napoved preobrata, obljuba nenadnega prihoda bogov na vrhuncu stiske, povratna razjasnitev zgodovinskosti biti. Medtem ko pesnik na svoji strani v tkivu jezika izpolnjuje zabrisano pastirstvo Odprtosti.

Lahko bi rekli, da Heidegger na hrbtni strani Nietzschejevega filozofa-umetnika razvija lik pesnika-misleca. A za nas je pomembno, *da tu kroži ista resnica*, in to označuje romantično shemo. Zastrtost biti pride na misel v skupni zvezanosti pesmi in njene interpretacije. Interpretacija zgolj *prepusti* pesem trepetanju končnosti, v katerem se mišljenje utrjuje v dopuščanju zastrtosti biti, kakor da bi se ta že razjasnila. Mislec in pesnik v medsebojnem podpiranju v govoru utelešata razprtje njene zaprtosti. In v tem pesmi v pravem pomenu besede še vedno ni enakega.

Psihoanaliza je aristotelovska, popolnoma klasična. Če se hočemo o tem prepričati, je dovolj prebrati tako Freudove eseje o slikarstvu kot Lacanove eseje o gledališču ali poeziji. Tu se za umetnost misli, da pripomore k temu, da se objekt želje, ki ga ni mogoče simbolizirati, dogodi kot izmaknitev na samem vrhuncu simbolizacije. Delo doseže, da se v njegovem formalnem aparatu razblini neizrekljivo iskrenje izgubljenega objekta, s čimer nase neustavljivo priklene pogled ali uho tistega, ki se mu izpostavi. Umetniško delo nadaljuje transfer, ker v svoji svojevrstni in zviti konfiguraciji razkazuje, kako realno naččenja simbolno, kako je objekta *a*, ki je vzrok želje, ekstimen⁶ Drugemu, zakladnici simbolnega. Zaradi česar je njegov zadnji učinek še vedno imaginaren.

Zato bom rekel: to stoletje, ki v bistvu ni predrugačilo doktrin zavozlanosti med umetnostjo in filozofijo, je vendarle izkusilo *nasičenost* teh doktrin. Didaktičnost je nasičena z zgodovinskim in državnim izvajanjem umetnosti v

⁶ Fr. *extimité (de l'objet a à l'Autre)* – beseda, sestavljena kot nasprotje *intimité* (intimnost, notranja povezanost), v kateri je predpona *in-*, označujoča notranjost, zamenjana s predpono *ex-*, označujočo zunanost. Lahko bi jo prevajali kot »zunanja povezanost« (objekta a z Drugim). (Op. prev.)

službi ljudstva. Romantizem je nasičen z deležem čiste objube, ki jo – vedno spojeno z domnevno vrnitvijo bogov – vsebuje heideggerjevski aparat. In klasicizem je nasičen z zavestjo o sebi, ki mu jo podeljuje celotno razvitje teorije želje: iz česar – če ne podležemo utvaram »uporabne psihoanalize« – izhaja uničujoče prepričanje, da je odnos psihoanalize do umetnosti vedno zgolj usluga psihoanalizi sami. Brezplačna usluga umetnosti.

To, da so vse tri sheme nasičene, bi danes lahko proizvedlo nekakšno razvozanje členov, neki brezupen raz-odnos med umetnostjo in filozofijo ter čist in preprost izpad tistega, kar je krožilo med njima: vzgojna tema.

Avantgarde tega stoletja, od dadaizma do situacionizma, so bile zgolj spremljajoče izkušnje sodobne umetnosti, ne pa ustrezna oznaka operacij te umetnosti. Vloga, ki so jo igrale, je bila prej vloga reprezentacije kot pa vloga zavozlanja. Avantgarde so bile namreč zgolj brezupno in nestanovitno iskanje posredovalne sheme, didaktično-romantične sheme. Didaktične so bile po svoji želji, da bi napravile konec z umetnostjo, po razkrinkavanju njenega od-tujenega in neavtentičnega značaja. Obenem romantične pa po prepričanju, da bi se morala umetnost takoj roditi na novo kot absolutnost, kot celovita zavest o lastnih operacijah, kot neposredno čitljiva resnica o njej sami. Avantgarde, pojmovane kot predlog didaktično-romantične sheme ali kot absolutnost ustvarjalnega razdejanja, so bile predvsem antiklasične.

Njihova meja je bila v tem, da niso mogle trajno utrditi zveze niti s sodobnimi oblikami didaktične sheme niti s sodobnimi oblikami romantične sheme. Empirično gledano: komunizem Bretona in nadrealistov je ostal alegoričen in enako velja za fašizem Marinettija in futuristov. Avantgardam ni uspelo uresničiti njihovega zavestnega namena, namreč da bi postale vodilna sila antiklasične fronte. Revolucionarna didaktičnost jih je obsodila zaradi deleža romantičnosti v njih: skrajnega levičarstva popolnega uničenja in zavesti o sebi, oblikovane *ex nihilo*, nezmožnosti za široko akcijo, razdrobljenosti na skupinice. Hermenevtični romantizem jih je obsodil zaradi deleža didaktičnosti v njih: revolucionarne afinitete, intelektualizma, prezira do države. In predvsem zato, ker se je didaktizem avantgard razkazoval skozi estetski voluntarizem. Vemo pa, da je za Heideggerjeva volja poslednja subjektivna figura sodobnega nihilizma.

Avantgarde so danes prešle. Globalna situacija je navsezadnje naslednja: nasičenost treh podedovanih shem, zaprtje učinkov edine sheme, ki jo je poizkusilo to stoletje in je bila dejansko sintetična: didaktično-romantična shema.

Tezo, okrog katere se pričujoča knjižica gradi kakor niz variacij, bomo torej izrazili takole: z ozirom na situacijo nasičenosti in zaprtosti poskušajmo predlagati novo shemo, četrti način zavozlanosti med filozofijo in umetnostjo.

Preiskovalna metoda bo najprej negativna: kaj je v vseh treh podedovanih shemah takega, čemur bi se bilo danes potrebno odreči? To »skupno« vsem trem shemam je po mojem mnenju odnos med umetnostjo in resnico.

Kategoriji tega odnosa sta imanenca in singularnost. »Imanenca« navaja na naslednje vprašanje: ali je resnica zares notranja umetniškemu učinku del? Ali pa je umetniško delo zgolj instrument neke zunanje resnice? »Singularnost« navaja na drugo vprašanje: ali je resnica, ki jo izpričuje umetnost, popolnoma njej lastna? Ali pa lahko kroži tudi v drugih registrih delujočega mišljenja?

In kaj ugotovimo? Da je v romantični shemi odnos resnice do umetnosti res imanenten (umetnost izpostavlja končni sestop Ideje), ni pa singularen (kajti gre za *eno samo* resnico in misel misleca se ne posveča ničemur, kar bi se razlikovalo od tistega, kar razkriva pesnikova izreka). Da je v didaktizmu odnos gotovo singularen (samo umetnost lahko izpostavi neko resnico *v obliki videza*), nikakor pa ni imanenten, saj je položaj resnice konec koncev zunanji. In da gre nazadnje v klasicizmu zgolj za to, kar neka resnica izsili v imaginarnem v obliki verjetnosti.

V podedovanih shemah odnos umetniških del do resnice nikoli ne zmore biti sočasno singularen in imanenten.

Potegovali se bomo torej za takšno sočasnost. Kar bi lahko izrazili tudi takole: umetnost *sama* je postopek resnice. Ali še: filozofska identifikacija umetnosti se opira na kategorijo resnice. Umetnost je neko mišljenje in dela so realno tega mišljenja (ne pa njen učinek). In to mišljenje ali resnice, ki jih aktivira, so nezvedljive na druge resnice, ne glede na to, ali so te znanstvene, politične ali ljubezenske. Kar pomeni tudi, da je umetnost kot singularno mišljenje nezvedljiva na filozofijo.

Imanenca: umetnost je strogo sorazsežna resnicam, ki jih podarja.

Singularnost: te resnice niso podane nikjer drugje kakor v umetnosti.

Kaj se znotraj takšnega videnja stvari zgodi s tretjim členom vozla, z vzgojno funkcijo umetnosti? Umetnost je vzgojna preprosto zato, ker proizvaja resnice in ker »vzgoja« ni nikoli (razen v zatiralskih in sprijenih montažah) pomenila nič drugega kot to: razmestiti vednosti tako, da lahko skozi pre-dre kakšna resnica.

Umetnost ne vzgaja za ni nič drugega kot za lastno eksistenco. Gre zgolj za to, da *srečamo* to eksistenco, kar pomeni: da mislimo neko mišljenje.

Odnos filozofije do umetnosti, kot do vsakega drugega postopka resnice, mora biti potemtakem v tem, da jo *pokaže* kot tako. Filozofija je dejansko posrednica za srečanja z resnicami, je zvodnica resničnega. In tako kot mora biti lepota v ženski, ki jo srečamo, nikakor pa se je ne zahteva od zvodnice, so tudi resnice umetniške, znanstvene, ljubezenske ali politične, ne pa filozofske.

Problem se tako osredotoči na *singularnost* umetniškega postopka, na to, kar omogoča njegovo nezvedljivo razločevanje, na primer od znanosti ali od politike.

Vedeti moramo, da je teza, po kateri naj bi bila umetnost postopek resnice *sui generis*, imanenten in singularen, pod svojo očitno preprostostjo, lahko bi rekel skoraj naivnostjo, kot filozofska trditev v resnici popolna novost. Večina posledic te teze je še vedno zakrita in sili nas k precej obsežnemu naporu reformuliranja. Simptom tega lahko zaznamo ob ugotovitvi, da na primer Deleuze umetnost še naprej razvršča na stran čutnega kot takega (afekt in objekt zaznavanja⁷), kar paradoksalno nadaljuje heglovski motiv umetnosti kot »čutne oblike Ideje«. Umetnost se tako razdružuje od filozofije (ki je zapisana zgolj izumljanju konceptov) na način, ob katerem resnični namen umetnosti kot mišljenja ostaja še vedno popolnoma nerazviden. Če v to zadevo ne pritegnemo kategorije resnice, nam namreč ne uspe vzpostaviti ravni imanence, na kateri se odvija razločevanje med umetnostjo, znanostjo in filozofijo.

Zdi se mi, da poglobljena težava izhaja iz naslednje točke: kadar se name-nimo razmišljati o umetnosti kot o imanentni produkciji resnic, *kaj je tedaj tehtna enota tega, kar imenujemo »umetnost«*? Je to umetniško delo, singularnost nekega dela? Je to avtor, ustvarjalec? Ali še kaj drugega?

Bistvo vprašanja se v resnici dotika problema odnosa med neskončnim in končnim. Resnica je neskončna množstvenost. Tukaj te točke ne morem utemeljevati z dokazi, kot sem storil na nekem drugem mestu. Recimo, da so to jasno uvideli privrženci romantične sheme in so svoje odkritje takoj zabrisali z estetskim diagramom končnosti, umetnika kot Kristusa Ideje. Ali če smo bolj konceptualni: neskončnost neke resnice je to, po čemer se izmika svoji čisti in preprosti identičnosti z obstoječimi vednostmi.

Umetniško delo pa je po svojem bistvu končno. Končno je v trojnem smislu. Najprej se izpostavlja kot končna objektivnost v prostoru in/ali v času. Nato ga vedno normira grški princip dovršenosti: giblje se v izpoljenosti lastne meje, naznanja, da razkazuje vso popolnost, ki je je zmožno. Nazadnje in predvsem pa samo v sebi preiskuje vprašanje o lastnem koncu, je prepričljivi postopek svoje končnosti. To je tudi razlog, zakaj je (še ena poteza, ki ga razlikuje od generične neskončnosti resničnega) v vseh svojih točkah nezamenljivo: ko je enkrat »prepuščeno«⁷ svojemu imanentnemu koncu, je takšno, kakršno je, za vedno in vsakršen popravek ali preoblikovanje sta zanj nebitvena, ali uničujoča.

Zlahka bi celo trdil, da je umetniško delo dejansko edina končna stvar, ki obstaja. Da je umetnost ustvarjanje končnosti. To je notranje končnega

⁷ Fr. *percept*. (Op. prev.)

mnoštva, ki izpostavlja svojo ureditev v končnem razrezu svoje prezentacije in z njim, ter stavi na svojo zamejenost.

Če torej trdimo, da je delo resnica, bomo morali iz istega nagiba trditi, da je sestop neskončnosti-resničnega v končnost. A ta figura sestopa neskončnosti v končnost je natanko vozal romantične sheme, ki umetnost misli kot utelešenje. Osupnemo, ko ugotovimo, da se ta shema še vedno ohranja pri Deleuzu, po katerem umetnost s kaotičnim neskončnim vzdržuje zvestejši odnos kot kdor koli drug, natanko zato, ker ga konfigurira v končnosti.

Ni videti, da bi bila želja predlagati shemo zavozlanosti filozofija/umetnost, ki ne bi bila ne klasična, ne didaktična, ne romantična, združljiva z ohranitvijo dela kot tehtne enote v preučevanju umetnosti z vidika resnic, ki jih je zmožna.

Še toliko bolj, ker obstaja dodatna težava: vsaka resnica izvira iz dogodka. Tudi to trditev bom pustil v obliki aksioma. Recimo, da si je brezplodno umišljati, da bi lahko kar koli *izumili* (in vsaka resnica je izum, invencija), če se nič ne dogodi, če »se ne zgodi nič drugega kot prostor«.⁸ To bi nas namreč znova privedlo h »genialnemu« ali idealističnemu pojmovanju izumljanja, invencije. Problem, s katerim se moramo ukvarjati, je to, da je o delu nemogoče reči, da je *obenem* resnica in dogodek, v katerem ima ta resnica svoj izvir. Zelo pogosto se trdi, da je treba umetniško delo misliti kot dogodkovno singularnost, ne pa kot strukturo. A vsaka spojitev med dogodkom in resnico vodi nazaj h »kristusovskemu« videnju resnice, saj je potemtakem resnica zgolj dogodkovno samorazodetje same sebe.

Zdi se mi, da je pot, ki naj bi ji sledili, zaobjeta v naslednjih maloštevilnih trditvah.

- Delo praviloma ni dogodek. Je dejstvo umetnosti, je to, iz česar je stkan umetniški postopek.
- Delo tudi ni neka resnica. Resnica je umetniški postopek, ki ga vpelje neki dogodek. Ta postopek *sestavljajo* samo dela. Vendar pa se – kot neskončnost – ne manifestira v nobenem od njih. Delo je torej lokalna instanca, razločevalna točka neke resnice.
- To razločevalno točko umetniškega postopka bomo imenovali njegov *subjekt*. Delo je subjekt obravnavanega umetniškega postopka ali postopka, ki mu to delo pripada. Ali še: umetniško delo je točka-subjekt neke umetniške resnice.
- Neka resnica nima nobene druge bitnosti kot dela, je (neskončno) generično mnoštvo del. A ta dela bit neke umetniške resnice tkejo samo z naključnostjo svojih zaporednih nastopanj.

⁸ Fr.: »*Rien n'a lieu que le lieu.*« – neprevedljiva besedna igra. (Op. prev.)

- Lahko bi rekli tudi: delo je *preiskovanje*, usmerjeno na resnico, ki jo lokalno aktualizira ali katere končni fragment je.
- Delo je tako podrejeno principu novosti. Kajti preiskovanje je povratno potrjeno kot realno umetniško delo, v kolikor je preiskovanje, *ki se prej še ni dogodilo*, nova točka-subjekt v votku neke resnice.
- Dela sestavljajo neko resnico v podogodkovni razsežnosti, ki uvaja *obvezo umetniške konfiguracije*. Neka resnica je nazadnje umetniška konfiguracija, ki jo je vpeljal neki dogodek (dogodek je na splošno skupina del, singularno množstvo del) in se je preko naključij razgrnila v obliki del, ki so njene točke-subjekti.

Tehtna enota misli o umetnosti kot imanentni in singularni resnici navsezadnje torej ni delo niti avtor, ampak umetniška konfiguracija, ki jo je vpeljal neki dogodkovni prelom (ob katerem na splošno neka prejšnja konfiguracija postane zastarela). Takšna konfiguracija, ki je generično množstvo, nima niti lastnega imena, niti končnega obrisa, niti je ni mogoče totalizirati z enim samim predikatom. Ni je mogoče izčrpati, da se jo samo nepopolno opisati. Je neka umetniška resnica in vsem je znano, da ne obstaja resnica resnice. Na splošno jo označujemo z abstraktnimi koncepti (figurativnost, tonaliteta, tragedija ...).

Kaj je treba natančneje razumeti z »umetniško konfiguracijo«?

Konfiguracija ni niti neka umetnost, niti neka zvrst, niti neko »objektivno« obdobje v zgodovini umetnosti, niti ne neki »tehnični« dispozitiv. Sekvenca je, ki jo je moč identificirati in jo je vpeljal dogodek, sestavlja pa jo virtualno neskončen kompleks del in o njej je smiselno reči, da v strogi imanenci umetnosti, za katero gre, proizvede neko resnico *te umetnosti*, neko resnico-umetnost. Konfiguracija bo v filozofiji pustila svojo sled, saj bo morala ta pokazati, v kakšnem smislu se ta konfiguracija pusti zapopasti s kategorijo resnice. Sicer pa bodo po drugi strani filozofsko montažo kategorije resnice v njeni singularnosti določale umetniške konfiguracije določenega časa. Tako da drži, da je neko konfiguracijo najpogosteje mogoče misliti na sklopu dejanskega procesa umetnosti in filozofij, ki jo zapopadajo.

Navedli bomo na primer grško tragedijo, ki so jo od Platona ali Aristotela do Nietzscheja mnogokrat zapopadli kot konfiguracijo. Vpeljujoči dogodek nosi ime »Ajshil«, a to ime je kot vsako dogodkovno ime prej kazalo središčne praznine v predhodnem stanju pete poezije. Vemo, da je z Evripidom konfiguracija nasičena. V glasbi bomo raje kot tonalni sistem, ki je preveč strukturalni dispozitiv, navedli klasični slog v smislu, v kakršnem o njem govori Charles Rosen – kot sekvenco, ki jo je mogoče identificirati med Haydnom in Beethovnom. Nedvomno bomo lahko rekli, da je med Cervantesom in Joyceom roman ime za konfiguracijo v prozi.

Pripomnili bomo, da nasičenost neke konfiguracije (narativnega romana okoli Joycea, klasičnega sloga okoli Beethovna itd.) nikakor ne pomeni, da je konfiguracija končna množstvenost. Kajti nič iz njene notranjosti je ne omejuje ali izpostavlja principa njenega konca. Redkost lastnih imen, kratkost sekvence – to so empirične danosti, ki nimajo posledic. Sicer pa poleg lastnih imen, ki se ohranijo kot značilne ponazoritve konfiguracije, ali poleg »bleščečih«⁹ točk-subjektov na njeni generični poti, v resnici vedno obstaja virtualno neskončna količina manj pomembnih, neznanih, redundantnih itd. točk-subjektov, ki pa zato niso nič manj del imanentne resnice, katere bit je konfiguracija. Seveda se dogodi, da konfiguracija ne sproža več jasno zaznavnih del ali odločilnih preiskovanj o njej sami. Dogodi se tudi, da kak nepredvidljiv dogodek konfiguracijo za nazaj razkrije kot zastarelo z ozirom na obveze kake nove konfiguracije. A v vsakem primeru je neka resnica-konfiguracija, za razliko od del, ki tvorijo njeno snov, notranje neskončna. Kar jasno pomeni, da ne pozna nobenega notranjega maksimuma, nobenega vrhunca, nobenega izteka. Poleg tega je vedno mogoče, da si jo v obdobjih negotovosti ponovno prisvojijo ali da jo ponovno artikulirajo v imenovanju nekega novega dogodka.

Iz tega, da se miselno izluščenje neke konfiguracije pogosto dogodi na robu filozofije – ker filozofijo pogojuje umetnost *kot singularna resnica* in torej kot razmeščena v neskončne konfiguracije –, nikakor ne smemo sklepati, da je filozofija poklicana, da misli umetnost. V resnici *neka konfiguracija misli samo sebe v delih, ki jo sestavljajo*. Kajti ne smemo pozabiti, da je delo izumlja-joče, inventivno preiskovanje konfiguracije, ki torej misli misel, kakršna bi konfiguracija *lahko bila* (ob domnevi njenega neskončnega dokončevanja). Natančneje: konfiguracija se misli skozi preizkus preiskovanja, ki jo obenem lokalno vzpostavlja, zarisuje njeno pri-hodnost⁹ in povratno reflektira njeno časovno krivino. S tega gledišča moramo trditi, da je umetnost, konfiguracija del »v resnici«, v vsaki točki mišljenje tiste misli, ki je ona sama.

Podedovali smo torej trojni problem:

- Kakšne so sodobne konfiguracije?
- Kako je v tem položaju s filozofijo, kolikor jo pogojuje umetnost?
- Kaj je pri tem s temo vzgoje?

Prvo točko bomo pustili ob strani. Vsa sodobna misel o umetnosti je polna pogosto nadvse zanimivih preiskovanj umetniških konfiguracij, ki so zaznamovale stoletje: serialnosti, romaneskne proze, pesniških obdobj, preloma s figuracijo itd.

⁹ Fr. *l'à-venir* – grafično in smiselno razstavljena beseda *l'avenir*, ki pomeni prihodnost, zapisana v tej obliki, pa bi pomenila »to, kar ima priti«. Gre za aluzijo na Heideggerjev prihod v prezenco, poroditev v svet (Op. prev.)

Glede druge točke lahko samo ponovim lastna prepričanja: filozofija ali bolj določena filozofija je vedno predelava neke kategorije resnice. Sama ne proizvaja nobene dejanske resnice. Zapopade resnice, jih pokaže, izpostavi, naznani, da so. S tem obrne čas proti večnosti, saj je vsaka resnica, kot generična neskončnost, večna. Nazadnje ustvarja skupno možnost nezdržljivih resnic in tako naznanja, kaj je ta čas, v katerem deluje, namreč kot čas resnic, ki so v njem na delu.

Glede tretje točke bomo spomnili, da ni druge vzgoje kot vzgoja z resnicami. Problem, ki se ohranja, je v celoti v tem, da resnice so, saj je v nasprotnem primeru filozofska kategorija resnice popolnoma prazna, filozofsko dejanje pa je le akademsko razglabljanje.

Ta »da resnice so«, da »je«, nakazuje soodgovornost umetnosti, ki proizvaja resnice, in filozofije, ki ima pod pogojem, da so, dolžnost in težko nalogo, da jih pokaže. Da jih pokaže, v prvi vrsti pomeni: da jih razloči od mnenja. Tako da je vprašanje, ki se danes zastavlja, naslednje in nobeno drugo: ali obstaja še kaj drugega razen mnenja, se pravi – naj mi bo oproščeno (ali pa ne) za izzivalnost –, ali obstaja še kaj drugega razen naših »demokracij«?

Mnogi, vključno z mano, odgovarjajo: da. Da, so umetniške konfiguracije, so dela, ki so njihovi misleči subjekti, je filozofija, ki naj vse to konceptualno loči od mnenja. Naš čas je vreden več kot »demokracija«, s katero se ponša.

Da bi pri bralcu utrdili takšno prepričanje, bomo najprej začeli z nekaj filozofskimi *identifikacijami* umetnosti. Pesem, gledališče, film in ples bodo izgovori za to.

Prevedla Suzana Koncut

PREOSTANEK UMETNOSTI¹

Jean-Luc Nancy

Kaj ostaja od umetnosti? Morda samo preostanek². Tako vsaj danes ponovno razmišljamo. Ko za naslov tega predavanja predlagam »Preostanek umetnosti«, imam najprej pred očmi preprosto naslednje: pod predpostavko, da dejansko ostaja zgolj še nek preostanek – obenem izginjajoča sled in skorajda neopazen fragment –, bi nas prav to utegnilo napeljati na sled [*la trace*], umetnosti same, ali vsaj nečesa, kar naj bi bilo zanjo bistveno, če lahko postavimo hipotezo, da to, kar *ostaja*, tudi najbolj *vztraja*. Nato se nam bo ponudilo vprašanje, mar to, kar je bistveno, ne sodi ravno k preostanku, in mar celotna umetnost ne izrazi najbolje svoje narave ali tega, za kar ji gre, prav tedaj, ko postaja preostanek same sebe: tedaj, ko jo odmakne veličina umetniških del, ki razpirajo nove svetove, ko se zdi, da je prešla in ko ne pokaže nič več razen svojega prehajanja [*son passage*]. K tej témi se bomo prav kmalu vrnili, ko bomo поблиžje ugotavljali, kaj je preostanek.

Poteka torej debata okrog sodobne umetnosti in prav z ozirom na to debato ste me povabili, naj danes spregovorim, v *Jeu de paume*, v muzeju – se pravi na tem čudnem kraju, kjer umetnost *zgodaj prehaja*: tu ostaja kot minula [*passé*], a obenem nekako *prehodno*: med kraji življenja in prezenca, katerim se morda, brez dvoma najbolj pogosto, ne bo več pridružila. (Morda pa muzej »ni kraj, marveč zgodovina«, kot pravi Jean-Louis Déotte³, neka razporeditev, ki daje prostor prehajanju kot takemu, *prehajanju* bolj kot temu, kar je *prešlo*: prav to zadeva preostanek.)

¹ Gre za besedilo Nancyjevega predavanja v muzeju *Jeu de paume*, ki je bilo pod izvirnim naslovom »Le vestige de l'art« najprej objavljeno v *L'Art contemporain en question*, *Jeu de paume*, Pariz 1994. Prevod je narejen po: Jean-Luc Nancy, »Le vestige de l'art«, v: *Les Muses*, Galilée, Pariz 1994, str. 133–158. (Op. prev.)

² Francoska beseda »le vestige« izhaja iz latinske besede *vestigium*, ki izvorno pomeni »sled noge«. Prva raba je bila zabeležena leta 1377 (Op. prev.).

³ Jean-Louis Déotte, *Le Musée, l'origine de l'esthétique*, L'Harmattan, Pariz 1993.

Z vseh strani letijo vprašanja, tesnobno, popadljivo, če je današnja umetnost sploh še umetnost. Obetavna situacija, – v nasprotju s tem, kar mislijo žalobne duše –, saj priča o tem, da nas skrbi za to, kaj *je* umetnost. Drugače rečeno, z zelo težko besedo, skrbi nas za njeno *bistvo*. Ta beseda je dejansko obremenjujoča, nedvomno bo pri nekaterih vzbudila sumničenja glede pollaščenja ali prežanja na filozofsko dediščino, ki jo nakazuje. Toda mi si bomo prizadevali, da bi razbremenili to besedo, vse do njenega lastnega preostanka. Zaenkrat odgovorimo, kaj je v tem obetavnega. Ali nam ta debata omogoča, da vzemo nekaj malega več o »bistvu« umetnosti?

Še poprej je potrebno stvari razjasniti, kajti med seboj se prepleta več debat. Brez dvoma imajo nek skupni rešilni kraj ali izhod, in sicer v *biti* umetnosti, vendar je treba razlikovati več ravni. Nadaljeval bom postopoma, pri čemer bom razporedil svoj predlog po enostavnih zaporednih številkah (deset, če smo natančni).

1. Na prvem mestu naj bi bila debata o umetnostnem trgu, ali o umetnosti kot trgu, kot da je zvedljiva na nek trg, kar bi bil prvi način votlitve njene lastne biti. Debata, kot vemo, o krajih ali prostorih, o instancah in funkcijah tega trga, o javnih in zasebnih institucijah, ki so vanj vpete, o mestu, katerega zavzema »kultura«, ki v nekem širšem oziru že sama po sebi vnaša jabolko spora.

O tem ne bom govoril. To ni v moji pristojnosti. Še enkrat, ne predlagam drugega kot neko refleksijo o bistvu umetnosti, ali o njenem preostanku – in torej o zgodovini, ki pelje k temu preostanku. Gotovo to ne daje neposrednih principov, od koder bi mogli deducirati praktične maksime. Pogajanje med obema registroma sodi drugam. Ne predlagam torej neke »teorije« za neko »prakso« – niti za neko tržno prakso niti, in če je le mogoče še mnogo manj, za neko umetniško prakso.

A glede na to, da tako trčim ob motiv navezovanja umetnosti na diskurze, ki se nanjo nanašajo, in z ozirom na to, da se je zadnje čase za nekatere od teh diskurzov morda zdelo, kot da jih redi neka filozofska inflacija in da obenem sodelujejo, na bolj ali manj potuhnjen način, pri izsiljevanju neke presežne vrednosti v ali na hrbitišču umetnosti, izkoriščam tole priložnost, da bi zatrdil nasprotno, namreč da je delo, ki je v tem, da mislimo ali izrekamo umetnost, ali njen preostanek, na zelo poseben način vpeto ali vtikano v umetnostno delo samo. In to odkar je »umetnost« (pa naj bo trenutek datiranja njenega rojstva kadar koli, od Lascauxa⁴ ali od Grkov naprej, ali pa od te razločitve

⁴ Tu se nahaja prazgodovinska jama z znamenitimi poslikavami (Op. prev.).

dalje, od te *distinkcije*, skratka, ki se ji reče »konec umetnosti«). V vsaki od svojih gest umetnost izzove tudi vprašanje o svoji »biti«: zasleduje svojo lastno sled. Morda ima s samo seboj vselej nek odnos na način preostanka, pa tudi raziskovanja.

(Po drugi strani je veliko današnjih umetniških del, vse preveč, navsezadnje le njihova lastna teorija, ali pa se vsaj zdi, da niso več kot to – še ena druga oblika preostanka. Toda to dejstvo samo je simptom zamolke zahteve, ki zdeluje umetnike, in v kateri ni nič »teoretičnega«: zahteva po prezentaciji »umetnosti« same, zahteva po njeni lastni *εκφρασις*.)

V zvezi s trgom bom vendarle dodal še tole: zagotovo ni dovolj, če zgolj ožigosamo podrejenost umetnin finančnemu kapitalizmu, kot da smo si tako bolj na jasnem glede tega, kaj je tisto, kar umetnost napravlja za nedosegljivo vrednost – ali glede tega, kar njej sami, če smemo tako reči, omogoča, da napravlja za nedosegljivo vrednost samo (uporabno, menjalno in moralno vrednost, pa tudi semantično).

Ne gre za to, da bi opravičevali, še manj, da bi legitimirali, kar koli že. Ne gre za to, da bi hoteli ignorirati dejstvo, po katerem trg ne zadeva le trgovanja z umetninami, marveč umetnine same. Gre samo za naslednje: zgolj z neko obsodbo estetske morale ne pridemo daleč. In to ni nič novega v zgodovini umetnosti, ki nas ni dočakala z namenom, da bi bila tudi trgovska zgodovina. (To, kar je novo, je zgolj neko stanje ekonomije ali kapitala; drugače rečeno, to vprašanje je *politično* v najmočnejšem, v najbolj grobem in težkem smislu besede.) Umetnost je bila vedno *neprecenljiva*, iz presežka ali iz pomanjkanja. Ta nedosegljivost ima opraviti – skozi veliko posredovanj, deviacij in kaptacij – z eno izmed najtežjih in najbolj kočljivih nalog, ki si jih zastavlja mišljenje o umetnosti: misliti, tehtati, ocenjevati to, kar je nadvse dragoceno ali neprecenljivo, neocenljivo. Na način preostanka.

2. V razpravi, za katero bomo rekli, da je »čisto estetska«, bomo razlikovali dve ravni.

Prva raven: nerazumevanje in sovražnost, ki ju sproža sodobna umetnost, sta zadevi *okusa*. V tem primeru je vsakršna diskusija dobrodošla. Ne zavoljo subjektivističnega liberalizma okusov in barv (kjer *diskusije* ni), ampak zato, ker okus (razen če ni, v drugi skrajnosti, pomešan z normativnim nagibom ali z manično diskriminacijo), namreč v debati o okusih in gnusih, navsezadnje ni nič drugega kot obdelava oblike, ki išče samo sebe, sloga, ki še ne ve zase, medtem ko se oblikuje, in ki se *čuti* [*sent*], še preden lahko prepozna svoj *smisel* [*son sens*]. Okus, debata o okusu, je obljuba ali pobuda umetnosti, ki je simetrična s svojim preostankom. To je predlog neke oblike, nekega orisa za neko dobo ali nek svet. S tega vidika bi si želel veliko več debate o tem... Naj

se znova, četudi drugače, zgodijo bitke kot pri drami *Hernani*⁵ ali pri Dadi. Ne bom več nadaljeval v to smer, katere pobudnik je, kot vemo, Kant. (Naj le še pripomnim, da v primeru, če v tem trenutku ni mogoče ponuditi nekega »sveta«, te domnevne nesposobnosti nikakor ne gre podtakniti umetnosti ali umetnikom, kot to počno nekateri, marveč prav »svetu« samemu, ali pa njegovi odsotnosti...)

Druga raven (ki se s prvo ne izključuje, ne zadeva pa več vprašanja o okusu): nerazumevanje in sovražnost, prav tako pa tudi slepo odobravanje so, ne da bi sami vedeli ali ne da bi hoteli vedeti, v sorazmerju s tem, da umetnosti ni več mogoče razumeti niti sprejemati na podlagi istih shem kot nekoč. Verjetno vsaka uporaba besede »umetnost« neizogibno obdrži nekaj od teh shem: ko rečemo »umetnost«, je »vélika umetnost« najmanj, kar konotiramo, se pravi nekaj takega kot idejo o véliki formi, ki »naj bi namerno mejila na kozmologijo svojega časa« (gre za nek stavek Lawrencea Durrella v *Aleksandrijskem kvartetu*).⁶ Ko rečemo »umetnost«, pomislimo na kako kozmetiko s *kozmičnim*, *kozмолоškim*, celo *kozmogoničnim* dometom in namenom. A če ni κοσμοζ-*a*, kako bo potlej še lahko umetnost v tem smislu? Da κοσμοζ-*a* torej ni več, je nedvomno odločilna oznaka našega sveta: danes *svet* noče več izrekati κοσμοζ-*a*. Zatorej se »umetnosti« ne more zahoteti, da bi izrekala »umetnost« v tem smislu. (Prav zato sem bil za danes najprej predlagal naslov »Umetnost brez umetnosti«.)

Če vnašamo πολιζ v κοσμοζ, potem bi morali tudi s primerom pojasniti to, kar so povedale že naslednje besede G. Sallesa: »Neka umetnost se razlikuje od predhodne in se uresničuje prav zato, ker naznanja neko resničnost, pri kateri ne gre zgolj za neko enostavno, nebitveno oblikovno spremembo: odseva nekega drugačnega človeka. (...) Zapopasti je potrebno tisti trenutek, ko neka oblikovna polnost jamči za rojstvo nekega socialnega tipa.« – povzeto po Déotte, *op. cit.*, str. 17. – Toda kot naš svet ni več *kozmičen*, tako naša πολιζ morada ni več *politična* v takšnem smislu, na kakršnega navajajo zgornje vrstice.

Opredelitvi tega akozmičnega sveta in »apolitične« skupnosti ne smemo pozabiti dodati nečesa, kar ne igra povsem neznatne vloge in kar povzema znameniti Adornov stavek: »Vsakršna kultura, ki sledi Auschwitzu, vključno

⁵ Gledališka uprizoritev drame *Hernani* Victorja Hugoja 25. februarja 1830 (v ugledni gledališki hiši *La Comédie française*) pomeni prvo pomembno zmago romantikov nad klasicisti v Franciji (Op. prev.).

⁶ Lawrence Durrell (1912–1990), pisatelj angleško-irskega rodu; rodil se je v Indiji, umrl pa v Sommièresu. Med drugo svetovno vojno je dve leti preživel v Aleksandriji kot tiskovni predstavnik. Tako je štiri romane svojega opusa *Le Quatuor d'Alexandrie* posvetil svojim mladostnim spominom na to mesto. Delni prevod je pod naslovom *Aleksandrijski kvartet* izšel v slovenskem jeziku pri Cankarjevi založbi leta 1963 in s ponatisom leta 2003 (Op. prev.).

z njegovo takojšnjo kritiko, je zgolj en kup gnoja.« Poleg njegove nominalne vrednosti gre pri »Auschwitzu« še za metonimijo spricho vrste drugih nevzdržnih razlogov. A zavoljo tega ta stavek še ne opravičuje pretvorbe gnoja v umetnino. Nasprotno, izpričuje grozljiv odmev na pripombo takšne vrste, kakršno je izrekel Leiris še veliko prej, preden se je začela vojna, leta 1929: »Sedaj ni več mogoče imeti neke stvari za grdo ali odvratno. Celo drek je ljubek.«⁷ Prepletenosti sveta in nečlovečnosti po našem mnenju ni mogoče niti razplesti niti prikriti. Prav v tem smislu ni več *κοσμοζ-α*. Vendar še nimamo koncepta za neko umetnost brez *κοσμοζ-α* in *πολιζ*, vsaj kolikor bi morala obstajati neka umetnost takšne vrste, oz. kolikor nam še gre za »umetnost«.

Tako so vse obtožbe, vsi pozivi, pridige ali sklicevanja, ki se naslavljajo na umetnost znotraj horizonta, ki ga predpostavljata nek *κοσμοζ* in neka *πολιζ*, katerima bi bilo treba »odgovarjati« ali se nanju »namerno omejiti«, zaman, kajti po našem prepričanju ta predpostavka ni podprta z ničemer. Zato prav tako ni mogoče predpostaviti nekega okraja ali nekega pristojnega organa »umetnosti«, na katerega bi se lahko obrnili, naslovili zahteve, ukaze ali prošnje.

V tej meri – neizmerni meri, v resnici neizmerljivi – si v našem času umetnost nalaga neko strogo namero, neko bolečo hojo k svojemu lastnemu bistvu, ki je postalo enigma, enigma, kateri je njen lastni preostanek očiten. To ni prvokrat: morda je celotna zgodovina umetnosti napravljena iz teh trenj in levitev proti svoji lastni enigmi. Kaže, da sta napetost in levitev danes na vrhuncu. Morda je to le videz, morebiti gre tudi za zgostitev nekega dogodka, ki se dogaja že vsaj zadnji dve stoletji, oz. vse od začetkov Zahoda. Kakor koli že, »umetnost« kroži okrog svojega smisla prav tako, kakor »svet« po svoji odrejeni poti ali okoli svoje osi. V tem oziru ga ni prepira, ki bi vzdržal: mi *moramo* spremljati to pot, *moramo zvedeti*, kako to gre. Tu gre v najbolj striktnem pomenu za morati in vedeti, in ne za bes ali navdušenje, za mržnjo ali za slepa proslavljanja.

3. Togota, obžalovanja, ali zgolj ugotovitve o izčrpanosti: naj najprej spomnimo, da je vse to že zelo izrabljeno. Kant je zapisal, da je umetnost »nedvomno že zdavnaj dosegla neko mejo, ki je ne more preseči«. Ta zamejitev se v kantovskem kontekstu ne ujema z neomejenim naraščanjem zmožnosti; tu, če smo natančni, ne gre za ugotovitev o izčrpanosti, marveč za prvo obliko ugotovitve o »koncu«, in sicer na podlagi dvoumnega nagiba o nekem vselej na novo začetem *končevanju* [*la finition*] umetnosti. Hegel je, kot nam je več

⁷ Adorno, *Dialectique négative* (slov. prev.: *Negativna dialektika*), francoski prevod Payot, Pariz 1978, str. 154; Leiris, *Journal* 1922–1989, Gallimard, Pariz 1992, str. 154.

kot znano, izjavil, da umetnost pripada preteklosti, namreč kot manifestacija resničnega. Renan je ob koncu istega stoletja nedvomno ponovil Heglov premislek: «Véliká umetnost bo celo zamrla. Prišel bo čas, ko bo umetnost stvar preteklosti.» Duchamp je naznanil: »Umetnost je domišljena do kraja.«⁸

Že samo komentar teh štirih sentenc, in njihovega zaporedja, bi zahteval ogromno dela. Tule bom napravil samo vnaprejšnji sklep: umetnost ima neko zgodovino, morda je predvsem zgodovina, se pravi, ne napredovanje, ampak prehajanje, zaporedje, pojavitev, izginitev, dogodek.⁹ Toda *vsakič znova* gre za *dovršitev* [*la perfection*], za dovršenost, ki jo ponuja. Ne dovršitev v smislu cilja in poslednjega konca, proti kateremu bi napredovali, temveč takšna, ki teži k prihodu ali k prezentaciji ene same stvari, kolikor je oblikovana, kolikor se popolnoma prilega svoji bitnosti, v svoji *entelehiji*, če uporabimo to Aristotelovo besedo, ki pomeni »bitje, izpolnjeno v svojem smotru/koncu [*en sa fin*], dovršeno«. Tukaj gre torej za dovršitev, ki je vselej *in progress*, ki pa ne dopušča napredovanja od ene entelehije k drugi.

Tako je zgodovina umetnosti zgodovina, ki se brž in vselej znova izmakne zgodovini ali zgodovinskosti, zamišljeni kot proces in kot »progres«. Lahko bi rekli: umetnost je vsakič znova neka povsem *druga umetnost* (ne samo neka druga oblika, nek drug slog, marveč neko drugo »bistvo« »umetnosti«), glede na to, da »odgovarja« nekemu drugemu svetu, neki drugi *πολις*, vendar je obenem vsakič znova *vse* to, kar je, *usa umetnost*, takšna, kakršna je navsezadnje sama v sebi ...

Toda ta izpolnjenost brez konca – ali to *končno končevanje* [*cette finiton finie*], kolikor skušamo s tem razumeti neko izpolnjenost, ki se omejuje na to, kar je, a prav zato odpira možnost neki drugi izpolnjenosti, ki je torej prav tako *končno končevanje*, – ta paradoksalni način do-vršitve je brez dvoma to, kar naša celotna tradicija zahteva in čemur se *obenem* v mišljenju izogiba. Ta dvoumna poteza ima zelo globoke vzroke, katerih se bomo dotaknili kasneje. Tako ta tradicija označi kot mejnik, kot nek *konec* v banalnem pomenu, in zelo hitro tudi kot neko *smrt* tisto, kar bi v resnici prav lahko bil suspenz neke oblike, hipnost neke poteze, sinkopa neke pojavitve – in torej prav tako, vsakič znova, nekega izginotja. Ali smo to sposobni misliti? Se pravi, uganili ste, misliti preostanek.

⁸ Kant, *Kritika razsodne moči*, par. 47. Renan: *Dialogues et Fragments philosophiques*, objava brez referenc, str. 83 (2^e Dialogue, »Probabilités«, *in fine*). Duchamp: povzeto po Nella Arambasin, *La Conception du sacré dans la critique d'art en Europe entre 1880 et 1914*, doktorska disertacija iz antropologije religij, Univerza Pariz IV-Sorbonna, november 1992, I. del, str. 204; to delo je bogat vir dragocenih podatkov, kar zadeva razpravo o »koncu umetnosti«, in o njenih učinkih na umetnost in na diskurz o umetnosti v tem obdobju.

⁹ S takšnimi razmišljanji je pričel Jan Patočka; glej: *L'Art et le Temps*, franc. prevod E. Abrams, POL, 1990.

Treba ga bo. Kajti če se umetniški dogodek, ki se dovrši in zamre, ponavlja v svoji zgodovini, če celo oblikuje to zgodovino kot ritem svojega ponavljanja (in to, ponavljam, potihoma morda že od Lascauxa dalje), potem se v tem izkazuje neka nujnost. Iz tega se ne bomo izvlekli niti z zaklinjanjem niti z blagoslavljanjem. Zatorej, kot tu ne iščem neke sodbe okusa, prav tako ne predlagam neke *finalne* sodbe o sodobni umetnosti, sodbe, ki bi jo merila, v dobrem ali slabem, z vatlom nekega teleološkega dokončevanja (ki bi bilo neizogibno tudi teološko, in na ta način kozmološko in antropološko). Predlagam nasprotno, da namreč preučimo, za kakšno vrsto »do-vršitev« ali »končnega/nekončnega končevanja« je dovezetno to, kar *ostaja*, ko se neka izpolnjenost izkazuje in ko vztraja pri tem izkazovanju. Moj predlog je torej naslednji: gre za *končno, ali preostalo do-vršitev* [*une perfection finie, ou vestigiale*].

4. Če smo zares pozorni in natančno pretehtamo besede in njihovo zgodovino, potem bomo soglašali s tem, da obstaja neka opredelitev umetnosti, ki povzema vse druge (vsaj na Zahodu, pa saj »umetnost« je koncept Zahoda). Zagotovo ni naključje, da je to Heglova opredelitev: umetnost je *čutna prezentacija Ideje*. Nobena druga ji ne ubeži dovolj, da bi se ji v temelju zoperstavila. V sebi zajema, vse do nas, bit ali bistvo umetnosti. Prek več verzij ali odtenkov velja od Platona pa vse do Heideggerja (vsaj do teksta, ki ga poznamo pod imenom *Izvir umetniškega dela*; drugače se godi prvi verziji tega besedila, kakršno je objavil E. Martineau leta 1987; ta analiza, ki je tule sicer ne morem pričeti, bi bila nujna). Onkraj tega smo mi: upiramo se in razpravljamo o tem, kar je znotraj/zunaj te opredelitve; na nas je, da razpravljamo z njo, ker je neizogibna in vendarle, kot bi rad pokazal, že presežena.

Ne le, da ta opredelitev preganja filozofijo, ampak celo narekuje opredelitve, za katere bi se zdelo, da so oddaljene od filozofskega diskurza. Vzemimo nekaj primerov: Durellov obrazec, ki sem ga navedel, ne govori o ničemer drugem; niti tale, od Josepha Conrada: »Umetnost je mogoče opredeliti kot poskus individualnega duha, da bi bil kar najbolj pravičen do vidnega vesolja, in sicer tako, da osvetljuje resnico, ki je razpršena, a vendarle ena sama, ko v sebi skriva vsakega od svojih vidikov«¹⁰; kot tudi ne tale drugi, čigar podobnost je samo bolj prikrita in katerega Norman Mailer povzema po Martinu Jonsonu: »Umetnost je izmenjava čustev«¹¹, niti ne tale, ki ga je zapisal Dubuffet: »Ni umetnosti brez opoja. Pa kaj: nora opojnost! ki um prekopica! Obrezumlja! [...] Umetnost je najbolj strastna orgija v dosegu človeka ...«¹²

¹⁰ Uvod v *Le Nègre du Narcisse* (slov. prev.: Črnc z »Narcisa«, op. prev.).

¹¹ *Morceaux de bravoure*, Gallimard, Pariz 1992, str. 401.

¹² *Prospectus et tous écrits suivants*, I, Gallimard, Pariz 1967, str. 79.

Da bi razumeli, ne enostavne identitete, marveč globoko istovrstnost teh obrazcev, zadošča, da ne pozabimo na to, da heglavska Ideja nikakor ni Ideja razuma. Ni niti ideat nekega pojma, niti ideal kake projekcije. Ideja je namreč zbiranje določitev biti v sebi in za sebe (če malo pohitimo, jo lahko poimenujemo tudi resnica, smisel, subjekt, bit sama). Ideja je prezentacija biti ali stvari sami sebi. Tako je v sebi skladna in notranje vidljiva, drugače rečeno, ona je stvar sama, kolikor je videna, pri čemer je beseda hkrati vzeta kot samostalnik¹³ (stvar kot neka vidljiva oblika) in kot pridevnik (*videna* stvar, dojeta v njeni obliki, toda izhajajoč iz sebe, ali iz svojega bistva).

S tega vidika je umetnost čutna vidljivost te inteligibilne, se pravi nevidne vidljivosti. Nevidna oblika – Platonov εἶδος – se nanaša nase in si prilajša samo sebe kot vidno. Na tak način se povnanja in izraža svojo bit Oblike in svojo obliko Biti. Vse velike misli o »posnemanju« so bile vselej zgolj misli o posnemanju bodisi podobe bodisi Ideje (ta pa ni, saj razumete, nič drugega kot *samo-posnemanje* biti, njena transcendentna ali transcendentalna mimika) – in obratno, vse misli o Ideji so bodisi misli o podobi bodisi o posnemanju. Vključno, in še zlasti tedaj, ko se razločijo od posnemanja zunanjih oblik, ali od tako razumljene »narave«. Tako so vse te misli teleološke in se trmasto vrtijo okrog velikega motiva o »*vidni podobi nevidnega Boga*«, kar bo za Origena definicija Kristusa. Tako je vsa modernost, ki govori o nevidnem ali o nepredstavljenem, vselej vsaj na dobri poti, da bo obnovila ta motiv. Prav ta je, na primer, spet tisti, ki narekuje Kleejevo misel, vklesano na njegovem grobu in katero navaja Merleau-Ponty: »*Sem neviden v imanenci.*«¹⁴

Kar je vredno premisleka, je torej naslednje: vidljivost nevidnega kot takega, ali idealiteta, ki je postala prezentna, bodisi v paradoksalni prezenci svoje brezdanjosti, svojih temin, ali pa svoje odsotnosti. Prav to, od Platona dalje, ustvarja *lepo*, morda pa še bolj od Plotina naprej, po katerem gre pri pristopanju k lepoti za to, da postajaš to, kar si, v svoji intimnosti, luči in čisti viziji, kot »*edino oko, ki je sposobno videti poslednjo lepoto*«¹⁵. Poslednjo lepoto, ali sij resnice, ali smisel biti. Umetnost ali čutni smisel absolutnega smisla. In prav to omogoča lepemu, da seže onkraj sebe v »sublimno«, nato v »grozno«, in ravno tako v »groteskno«, v upadanje »ironije«, v neko splošno entropijo oblik, ali v čisto in enostavno postavitev nekega *ready-made* objekta.

5. Morda se bodo nekateri pre naglili z naslednjih sklepom: zdaj pa vidite, zakaj gre umetnost v pogubo, ko ni več Ideje, da bi jo predstavila, ali pa

¹³ Gre za samostalnik in pridevnik v vsebinskem, ne v morfološkem smislu (Op. prev.).

¹⁴ *L'Œil et l'Esprit* (slov. prev.: *Oko in duh*, op. prev.), IV. pogl.

¹⁵ *Ennéades*, II, 6.

umetnik tega noče več početi (ali pa je zgubil smisel za Idejo). Ni več smisla, ali ga nemara nič več nočemo; z zavračanjem smisla in »voljo po koncu«, s katero Nietzsche označuje nihilizem, smo se ujeli na limanice. Zato se od umetnika zahteva, bolj ali manj eksplicitno, naj ponovno najde Idejo, Dobro, Resnično, Lepo ...

Šibak tako tu kot drugod je diskurz tistih, ki verjamejo, da zadošča, če zaplapolamo z zastavo »vrednot« in navržemo nekaj moralnih pridig. Četudi je treba dopustiti možnost, da pri katerem od umetnikov gre za nihilizem (pri tistem, kot pravi Nietzsche, ki »izpostavlja cinično naravo in cinično zgodovino«¹⁶), bo vendarle potrebno analizirati njegov izvor povsem drugače in potegniti drugačen zaključek. Kolikor se umetnost dotika neke skrajnosti, kjer dosega trenutek izpolnitve in/ali suspenza, a jo obenem še naprej opredeljuje in ji zapoveduje »čutna prezentacija Ideje«, potem se zares zaustavlja in dreveni ob poslednji bleščavi Ideje, na njeni čisti in temačni usedlini [*son résidu*]. Navsezadnje ne ostane drugega kot Ideja umetnosti same, kot neka čista gesta prezentacije, ki se sklanja k sebi sami. Toda ta usedlina še vedno deluje kot Ideja in celo kot čista Ideja čistega smisla, ali kot idealna vidljivost, ki nima druge vsebine kot luč samo: kot čisto jedro temin nekega absolutnega samo-posnemanja.

Nič ni bolj platonističnega ali bolj heglavskega kot nekatere oblike, v katerih pretehta neka čistost, ali neka izčiščenost, enkrat materialna, drugič konceptualna, minimalistična, performativna, ali dogodkovna. Lahko bi rekli, da gre za umetnost usedlinaste Ideje. Četudi usedlinasta, ta ne sproža nič manj, marveč nasprotno, neko neskončno željo po smislu in po prezentaciji smisla. In ta usedlina ni preostanek, o katerem bom govoril. Je njegova hrbtna stran.

V resnici pomembna značilnost veliko današnjih umetniških del ni v brezobličnosti ali v popačenosti, v gnusnem ali v čemerkoli že, pač pa v iskanju, želji ali volji po smislu. Želimo *opomeniti* – svet in njegovo zavrženo nasprotje, tehniko in tišino, subjekt in njegovo odsotnost, telo, spektakel, še ne opomenjeno, ali čisto voljo-do-opomenjenja. »Iskanje smisla« je *leitmotiv* (bolj ali manj zaveden) tistih, ki pozabljajo, tako kot Wagnerjev *Parsifal*, da je struktura tega iskanja nekakšna struktura bega ali izgubljanja, kjer želeni smisel polagoma izgublja vso svojo živost.

Tako lahko zahtevamo po Ideji in po njeni zapovedi zasačimo in razgalimo do obisti. Toliko bolj do golega in v živo, kolikor bolj so jima odvzeti referenti in kode za te referente (ki so se nekoč nanašali na religijo, mite, zgodovino, junaštvo, naravo, čustvo, še preden so se navezali na vizijo, na čutenje samo, na teksturo ali materijo, vse do samonanašajoče se forme). Prav tam, kjer se

¹⁶ *Werke in drei Bänden*, III, str. 617, Éd. Schlechta, München, Hanser 1956.

Ideja razbohota, zagrizeno ali pa naivno, se umetnost izčrpa in iztroši: od nje ne ostane drugega kot metafizična želja. Je zgolj še zev, ki teži k svojemu *koncu/smotru*, k nekemu praznemu τελος-u / θεος-u, čigar podobo še predstavlja. Nihilizem torej, a zgolj kot enostaven preobrat idealizma. Če je za Hegla z umetnostjo konec, ker se je Ideji uspelo predstaviti v njenem lastnem elementu, v filozofskem konceptu, potem se za nihilista, obratno, umetnost konča, ko se predstavi v svojem lastnem, a praznem konceptu.

6. S tem vendarle še nismo izčrpali vseh virov opredelitve umetnosti – niti virov umetnosti same. Nismo še prišli h koncu z njenim *koncem*. Ta razkriva še neko dodatno zapletenost, iz katere danes izhaja vsa zamotanost umetniških zadev. Da bi to zapazili, je potrebno storiti korak naprej v logiko »prezentacije Ideje«.

Ta korak ima dve časovni razsežnosti, pri čemer prva še pripada Heglu (in prek njega vsej tradiciji), medtem ko druga meji na Hegla – in prehaja k nam (*via* Heidegger, Benjamin, Bataille, Adorno).

Prvo obdobje se povrne k trditvi, da je prav »čutna prezentacija Ideje« absolutna nujnost Ideje. Drugače rečeno, Ideja je lahko to, kar je – predstavitev stvari v njeni resnici — samo skozi, v in kot ta čutni red, ki je obenem njeno povnanjenje, še več, ki je povnanjenje samo, in sicer kot tisto, kar je odvezto Ideji pri povratku-na-sebe in za-sebe. Ideja mora sestopiti iz sebe, da bi bila sebstvo. Temu se reče dialektična nujnost. Kot vidite, so njene implikacije dvoumne: po eni strani je umetnost še vedno nujna, – kako bi se torej mogla končati? –, toda po drugi strani je Ideja tista, ki je predstavljena zato, da bi se končala. Ne bom se več zaustavljal ob tej dvoumnosti, čeprav se moramo še veliko naučiti o zelo specifičnem načinu, ki je na delu v Heglovi *Estetiki* in v njej na skrivaj zapleta, celo sprevrača shemo »konca umetnosti«.

Prehajam torej k drugemu obdobju – k tistemu, ki ga Hegel ne doseže, oz. ne more doseči, skratka k tistemu, kar ostaja kot usedlina dvoumnosti (in čemur se ta dvoumnost torej tudi odpre, na svoj način). Na kratko bi to drugo obdobje lahko opredelili takole: ko se Ideja predstavi, se kot Ideja odtegne. Predlagam, da si to opredelitev ogledamo поближе.

Predstavitev Ideje je povnanjenje tega, kar je bilo znotraj le, če je notranje to, kar je → *notri*« – samo zunanje in toliko, kolikor je zunaj. (To je v bistvu prava logika samo-posnemanja). Namesto, da bi se ponovno našla in se povrnila kot nevidna idealnost vidnega, Ideja zabriše svojo idealnost, da bi bila to, kar je – toda brž ko je to, kar »je«, to že ni več in ne more več biti.

Z drugimi izrazi: smisel je v njegovi lastni odtegnitvi, in morda je ravno to tisto, kar nam *ostane* od filozofije Ideje, se pravi tisto, kar nam ostane za *misliti*. A da bi odtegnitev smisla *ne bila ponovno neka nepredstavljliva Ideja, ki bi jo bilo*

treba predstaviti, prav to je tisto, kar iz tega ostanka [*ce reste*] in njegove misli ne-razdružljivo napravlja neko nalogo umetnosti: kajti če ta odtegnitev ni neka nevidna idealiteta, ki bi jo bilo potrebno vizualizirati, potem si v celoti zarisuje pot zgolj skozi vidno, kot vidno samo (in kot čutno nasploh). Potemtakem gre za nalogo umetnosti, ki ne bi več zadevala prezentacije Ideje, zato rej bi jo morali opredeliti drugače.

7. Prav tu je ostanek preostanek. Če nevidnega ni, potem tudi vidne podobe nevidnega ni. Z odtegnitvijo Ideje, se pravi z dogodjem, ki pretresa našo zgodovino zadnji dve stoletji (ali pa že kar petindvajset stoletij), se odteguje tudi podoba. In kot bomo videli, to drugo, kar ni podoba, je preostanek.

Podoba se odteguje v smislu slepila ali fantazme Ideje, ki naj bi izpuhtela v idealni prezenci sami. Odteguje se torej kot podoba *nečesa*, neke stvari ali nekoga, ki ne bi bila, ona ali on, neka podoba. Zabriše se kot simulaker ali kot obličje biti, kot Kristusov mrtvaški prt ali kot glorijska Boga, kot odtis neke matrice ali kot izraz nečesa nepredstavljivega. (Medtem si zapomnite, kajti k temu se bomo še povrnili, da se morda najprej zabriše neka zelo natančno določena podoba: človek kot podoba Boga.)

Daleč od tega, da bi bili ta »civilizacija podobe«, ki jo prav tako obtožujejo, da je zagrešila zločine nad umetnostjo; smo prej civilizacija brez podobe, ker smo brez Ideje. Naloga umetnosti danes je odgovoriti temu svetu, ali odgovarjati zanj. Ne gre za to, da bi upodabljala to odsotnost Ideje, kajti v tem primeru bi umetnost ostala ujeta v ontoteološko shemo podobe nevidnega, tega boga, ki ga je bilo treba po Montaigneu »upodabljati neupodobljivega«. Gre torej za neko drugo nalogo, katere osnutek je potrebno sedaj nakazati.

Jasno je vsaj to, da bi se s podobo odtegnila vsa umetnost, če bi jo še najprej opredeljevali kot nek odnos podobe do Ideje, ali podobe do neupodobljivega (dvojni odnos, ki približno zaznamuje delitev na lepo in sublimno v tradicionalnih filozofskih določitvah umetnosti). In dejansko je prav to tisto, kar je Hegel predvidel. Če je njegova izpostavitve doživela tolikšen odmev, če so jo celo razširjali in preusmerjali, je to čisto preprosto zato, ker je bila resnična in zato, ker se je umetnost začela poslavljati od svoje vloge kot podobe. Se pravi od svoje ontoteološke vloge: prav v religiji, ali kot religija, heglovska umetnost postaja »stvar preteklosti«. Toda tako se je umetnost začela, ali ponovno pričela, na drugačen način, postajala je vidna drugače kot podoba, začutiti jo je bilo mogoče drugače.

V svetu brez podobe se v tem smislu razvija neko vrvenje, nek vrtnec podobarstva, v katerem *se* ne najdemo več, v katerem se umetnost sama nič več ne znajde. Gre za neko bujno množenje *videnj*, kjer se vidno in čutno sama razpršita v obilje odbleskov, ki pa se na nič ne nanašajo. Videnja, ki ne dajo

nič videti, in ki sama ne vidijo ničesar: videnja brez *vizije*. (Pomislite na izbris romantične postave, kjer je bil umetnik *vizionar*.) Drugače rečeno, a na sorazmeren način, ta svet prečka neka »radikalizirana« prepoved podob, kot pravi Adorno¹⁷, in tako »je sama postala osumljena praznoverja«, razen če ne gre zgolj za tesnobo pred »ničem«, kar naj bi držalo pokonci vsako podobo. S tem »nanašanjem na nič« se torej razpre neka poglobitna dvoumnost: bodisi ta »nič« na grenkoben, in če smem tako reči, na obsesiven način še naprej razumemo kot tisto negativno Ideje, kot negativno Idejo ali kot brezno Ideje (kot praznino v osrčju njenega samo-posnemanja) – ali pa ga je mogoče razumeti kako drugače. Prav to bi želel predlagati pod imenom tega *skoraj ničesar*, kar je preostanek.

8. To kar ostane ob odtegnitvi podobe, ali kar ostane v njeni odtegnitvi, kot ta odtegnitev sama, je v resnici *preostanek*. Koncept te besede nam bosta najprej podali, kar brez dvoma ni naključje, teologija in mistika. Od tod ga bomo prevzeli, da bi nam postal bolj domač. Teologi so vzpostavili razliko med podobo in preostankom, da bi razločili med znamenjem Boga v umni stvaritvi, v človeku kot *imago Dei*, in nekim drugim načinom tega znamenja, v ostanku stvarjenja. Za ta drugi način, preostali način, je značilno naslednje (tu si sposojam analizo Tomaža Akvinskega): preostanek je nek učinek, ki »predstavlja samo vzročnost svojega vzroka, ne pa tudi njegove oblike«. ¹⁸ Tomaž Akvinski kot primer podaja dim, čigar vzrok je ogenj. Dejansko, dodaja, ko se nanaša na smisel besede *vestigium*, ki najprej označuje podplat ali stopalo, neko sled, nek odtis koraka: »Preostanek pokaže, da se je tod gibal nek mimoidoči, ne pa tudi, kateri mimoidoči.« Preostanek ne razpozna svojega vzroka ali svojega modela, za razliko (še enkrat gre za primer Tomaža Akvinskega) od »Merkurjevega kipa, ki predstavlja Merkurja«, in ki je neka *podoba*. (Tu je potrebno spomniti na to, da je pri aristotelskih konceptih model prav tako nek vzrok, »formalni« vzrok.)

V kipu je ideja, εἰδοῦς in idol boga. V preostalem dimu ni εἰδοῦς-a ognja. Lahko bi rekli tudi takole: kip ima nekaj »notranjega«, neko »dušo«, dim pa je brez te notranjosti. Od ognja ne ohranja drugega kot njegovo izgorevanje. Reče se »Ni dima brez ognja«, toda tukaj dim najprej napeljuje k odsotnosti ognja, oblike ognja (za razliko, jasno razloži Akvinski, od prižganega ognja

¹⁷ *Dialectique négative (Negativna dialektika)*, op. cit, str. 313.

¹⁸ *Somme théologique*, Ia, qu. 45, art. 7. O podobi in preostanku, pri Tomažu Akvinskem in drugod, se velja poučiti iz analiz Georgesja Didi-Hubermana v njegovem *Fra Angelico – Dissemblance et figuraton*, Flammarion, Pariz 1990. Od njega se oddaljim, ko predlagam nedialektično interpretacijo besede *vestigium*: toda v okviru teologije je dialektična interpretacija, kakor jo podaja Didi-Huberman, popolnoma utemeljena.

kot učinka prižigalnega ognja). Vendar nimamo v mislih te odsotnosti kot take, ne nanašamo se na nepredstavljenost ognja, marveč na prisotnost preostanka, na njegov ostanek ali na njegovo utiranje prisotnosti. (*Vestigium* prihaja iz *vestigare*, »slediti sledi«, beseda je nepoznanega izvora, tako da se njegova sled zgublja. Tu ne gre za »zasledovanje«, ampak samo za to, da vstavimo svoj korak v sledove koraka.)

Zagotovo za teologijo ogenj obstaja, gre za ogenj Boga – in celo samo ogenj more biti resnično in v vsej polnosti: ostanek je dim in pepel (ali pa gre tu vsaj za enega od polov teološke obravnave, pri čemer drugi ostaja potrjevanje in odobravanje vsake ustvarjene stvari). Ne iščem torej neke nepretrgane izpeljave »preostanka« na podlagi teologije: kajti v tem primeru bi vpeljeval še en ostanek teologije. Da je preostanek lahko popolnoma religiozen, nam dokazujejo drobcu islamskih legend: odtis Mohamedove noge v trenutku njegovega vnebovzvetja. Sicer pa je zadaj za krščansko teologijo celotna biblična duhovnost in teologija sledi ter prehoda. Sled Boga zatorej ostaja *njegova* sled, in Bog se v njej ne zabriše. Mi iščemo nekaj drugega: umetnost naznanja nekaj drugega. Celu pretirana pozornost do te besede »preostanek«, tako kot do katere koli druge besede, bi lahko zapadla v težnjo, da bi iz nje napravili neko bolj ali manj sveto ime, neke vrste svetinjo (kar je druga oblika »ostanka«). Tu je potrebno upravljati z neko semantiko, ki bo sama kot preostanek: ne pustiti smislu/smeri [*le sens*], da bi se postavil/a iznad stopinje mimoidočega.

Na podlagi teh pogojev predpostavljam – za kar verjamem, da je mogoče predlagati izrecno šele po Heglu – , da je umetnost dim brez ognja, preostanek brez Boga, in ne prezentacija Ideje. Konec umetnosti-podobe, rojstvo umetnosti-preostanka; skratka, osvetlitev tega, da je bila umetnost vedno preostanek (in da se je torej vselej izmaknila ontoteološkemu principu). Toda kako to razumeti?

9. V umetnosti bi bilo torej potrebno razlikovati med podobo in preostankom – neposredno v umetniškem delu samem, se pravi znotraj istega dela, morda kar znotraj vseh. Treba bi bilo razlikovati med tem, kar izvaja ali zahteva neko *istovetnost* modela ali vzroka, pa četudi na negativen način, in tistim, kar predpostavlja – ali izpostavlja – zgolj stvar, *neko stvar*, in torej v nekem smislu *kar koli*, vendar pa ne kakor koli, ne kot podobo Niča, in prav tako ne kot čisti ikonoklazem (kar se morda nanaša na isto). Nekaj na način preostanka.

Da bi jasno uvideli, za kaj gre pri tem singularnem pojmovanju, ki se kot neko čudno, težko določljivo telo umešča med prisotnost in odsotnost, med vse in nič, med podobo in Idejo, obenem pa beži pred temi dialektičnimi pari, se povrnimo k *vestigium*-u. Najprej spomnimo, da je za teologa *vestigium Dei*

tisto neposredno čutno, je čutno sâmo v svoji ustvarjeni biti. Človek je *imago*, kolikor je *rationalis*, medtem ko je *vestigium* tisto, kar je čutno. To prav tako pomeni, da je čutno tisti element, v katerem, ali skozi katerega se podoba zabriše in odtegne. Ideja se v njem zgublja – sicer pušča svojo sled, nedvomno, a ne kot odtis svoje oblike: kot obris [*le tracé*], korak njenega izginotja samega. Torej ne oblike njenega samo-posnemanja, niti ne oblike nasploh kot samo-posnemanja, marveč to, kar od nje ostane, ko je nikjer več ni.

Že samo če stopimo korak naprej od ontoteološke zamejitve, korak, ki sledi Heglu po Heglu, a navsezadnje zunaj njega, korak proti *skrajni točki konca umetnosti*, ki končuje ta konec z nekim drugim dogodkom, tedaj nimamo več opravka z dvojico predstavljajoče čutnega in predstavljenega ideala. Opravka imamo z naslednjim: oblika-ideja se odtegne, preostala oblika te odtegnitve pa je to, kar nas naše platonizirajoče besedišče sili poimenovati »čutno«. *Estetika* kot področje in kot mišljenje čutnega ne govori o ničemer drugem. Tu pa sled ni čutna sled nečesa nečutnega, k čemur bi nas napotila ali usmerjala (določala smer proti nekemu Smislu), pač pa je obris [*le tracé*] ali *zarisovanje* [*le tracement*] čutnega, kot njegov *smisel* sam. Kot ateizem (prav to je bil Hegel nedvomno že razumel).

Kaj bi radi s tem povedali? Pomaknimo se še malo naprej v razumevanju *vestigium*-a. Ta beseda označuje stopalo [*la plante du pied*] in njegov odtis ali sled. Na tej podlagi bomo postavili, če lahko tako rečem, dve tezi, ki ne bosta podobarski. Noga [*le pied*] je najprej v nasprotju z obrazom, je najbolj prikrita *postava* [*la face*] ali *površina* [*la surface*] telesa. Tu lahko pomislimo na, z eno besedo, ateološko upodobitev Mantegnovega *Mrtvega Kristusa*, čigar stopala so obrnjena proti našim očem.¹⁹ Spomnili se bomo lahko tudi tega, da beseda *postava* izhaja iz nekega korena, ki pomeni *postaviti*: postaviti, predstaviti, izpostaviti, brez nanašanja na kar koli. Tu ne gre za nič drugega kot za neka tla, ki podpirajo, vendar ne pomenijo podstati ali inteligibilnega *subjekta*: samo prostor, razsežnost in mesto prehajanja. S *stopalom* smo na ravni *ploskega* in *ploščatega*, vodoravnega raztega, brez napotila na iztegnjeno navpičnico.

Prehajanje napravlja drugo tezo: preostanek priča o nekem koraku, hoji, plesu ali o nekem skoku, zaporedju, poletu, padanju, prihajanju-ali-odhajanju, o nekem *transire*. To ni nek razpad, ki je razoran ostanek neke prezenca, gre samo za nek neposreden dotik tal.

Preostanek je ostanek nekega koraka.²⁰ To ni njegova podoba, kajti *korak* sam ni v ničemer drugem kot v svojem lastnem preostanku. Brž ko je na-

¹⁹ To bi med drugim lahko primerjali z Rembrandtovo *La Leçon d'anatomie du Dr.s J. Deyman* (*Učno lekcijo o anatomiji dr. J. Deymana*).

²⁰ Govoriti o *koraku*, pomeni pozdraviti Blanchota in Derridaja.

pravljjen, je že mimo. Bolje rečeno, kot *korak* ni nikoli enostavno nekje »napravljjen« in odložen. Preostanek je, če lahko tako rečemo, njegov dotik ali njegova izvedba, ne da bi bil njegovo delo. Še drugače rečeno, z izrazi, ki sem jih malo prej uporabil, preostanek je njegovo *neskončno končevanje* (ali *neskončenje*) in ne *končna dovršitev*. Prezence koraka ni, pač pa je prav on sam prihod v prezenco. Nemogoče je dobesedno reči, da *se* korak *nahaja*: nasprotno, vsako *nahajanje* je v strogem pomenu besede vselej že preostanek nekega koraka. Korak, ki je svoj lastni preostanek, ni nekaj nevidnega – ni Bog, niti korak Boga ne –, in prav tako ni enostavno, razstavljeno površje vidnega. Korak ritmizira vidno nevidnega, ali pa obratno, če že moramo govoriti ta jezik. Ta ritem zajema sekvenco in sinkopo, potek in prekinitve, potezo in vrzel, stavek in spazem. Tako napravlja figuro, toda ta figura²¹ ni podoba v takšnem pomenu, o katerem sem prejle govoril. Korak figure, ali preostanek, je njeno zarisovanje, njeno uprostorjenje.

Zato se je potrebno odreči poimenovanju in določanju *biti* preostanka. Kar preostane, ni neka bitnost, – in nedvomno nas prav to naposled napelje na sled »bistva umetnosti«. Da je umetnost danes svoj lastni preostanek, prav to nam odpira pot do nje. Umetnost ni zapadla prezentacija Ideje, niti prezentacija neke zapadle Ideje, marveč predstavlja to, kar ni »Ideja«, premikanje, prihod, prehajanje, odhajanje vsakega prihoda-v-prezenco. Tako v Dantejevem *Peklu* dodatno potapljanje barke ali valjenje novih kamnov najavljata pogubljenecem – a jim ne omogočata, da bi videli – nevidno prehajanje nekega živega bitja.²²

10. Če bi zaobrnilo vprašanje biti, bi se lahko vprašali še o zastopniku: od *koga* je korak? Čigav je preostanek?

Od bogov ni, če pa že, potem priča o njihovem odhodu. Toda ta odhod je star toliko kot umetnost iz Lascauxa. Če »Lascaux« zares pomeni »umetnost«, se pravi, če »umetnost« ni izhajala iz neke magične navlake in nato iz religije postopoma, temveč že vse od začetka naznanja neke druge razmere, ne odtis kolen, marveč sled koraka, potem vprašanje podobe ni nikoli prevzelo umetnosti. Idolatrija in ikonoklazem se dogajata le v odnosu do Ideje. To nikakor še ne pomeni, da umetnost in religije niso bile homogene (dobro bi bilo treba razmisliti tudi o razlikah med njimi). Toda celo v religiji umetnost ni religiozna (Hegel bi bil to razumel).

O koraku živali bi imeli veliko povedati, o njihovem ritmu in o njihovem

²¹ V zvezi z vprašanjem o figuri, glej Philippe Lacoue-Labarthe in J.-L.N., »Scène«, *Nouvelle Revue de psychanalyse*, pomlad 1992.

²² XII, 28 in XIII, 27.

načinu hoje, o množenju njihovih sledi, preostankih tac in vonjev, ter o tem, kar bi pri človeku še utegnil biti živalski preostanek. Nato bi se morali posvetiti še temu, kar je Bataille poimenoval »Lascauxova žival«. (Ob predpostavki, da lahko, kar zadeva žival, zanemarimo vse druge vrste korakov ali prehajanj, tehtanja, drgnjenja, stike, vsa trenja, brazde, raze, marmoracije, praske, ...)

Toda tvegal bom trditev, da je preostanek od človeka. Ne človeka-podobe, ne človeka, pokornega zapovedi, da je treba biti podoba svoje lastne Ideje, ali Ideje sebi lastnega. Potemtakem človeka, kateremu se beseda »človek« slabo prilega, kolikor ga je težko odtegniti Ideji, se pravi humanistični teologiji. Recimo raje, vsaj poskusimo izreči, nič več kot za poskus, *prehajajoči* [*le passant*]. Vsakič znova nek prehajajoči in vsakič znova *kdor koli* – ne da bi bil anonimen, le njegov preostanek ga z ničemer ne poistoveti.²³ Vsakič je torej tudi *skupen*.

Prehaja, *je* v prehodu: kar imenujemo tudi *eksistirati*. Eksistirati: bit, ki prehaja bit samo. Prehod, odhod, zaporedje, prehajanje, oddaljevanje, ritem in sinkopa biti. Ne torej zahteva po smislu, marveč prehod kot *ves kraj* smisla, kot vsa njegova prezenca. Obstajala naj bi dva načina prisotne biti, ali *prae-esse*: bit-pred/naproti [*l'être-au-devant-de*], prezentirano, Ideja, in bit-pred/spredaj [*l'être-en-avant-de*], ki je pred drugimi (a ne prezentira), v prehajanju, in zatoorej vselej-že minula. (V latinščini je *vestigium temporis* lahko pomenilo zelo kratko časovno razdobje, trenutek ali hip. *Ex vestigio* = takoj, pri priči, na kraju samem.)

Vendarle ime človeka vse preveč ostaja neko ime, neka Ideja in neka podoba – zato njegov izbris ni bil napovedan zaman. Brez dvoma, izgovoriti ga na novo, s čisto drugim tonom, obenem pomeni zavračanje tesnobne prepovedi podob, ne da bi s tem nujno vpeljali človeka humanizma [*l'homme de l'humanisme*], se pravi samo-posnemanje njegove Ideje. Toda za zaključek in takole mimogrede bi lahko za trenutek poskusili še z eno drugo besedo, v mislih imam *ljudi* [*des gens*]. »Ljudje«: beseda-preostanek, ime brez poimenovanja neimenovanega in nerazločenega, kolikor gre za *generično* ime v najboljšem pomenu, a čigar množina se izogiba splošnosti, prej naznanja nasprotno, ednino *vrst* [*des genres*], spolov, rodov [*gentes*], ljudstev, načinov življenja, oblik (Koliko *žanrov* je v umetnosti? Koliko *žanrov žanrov*? Nikoli pa ne umetnosti, ki ne bi imela nobenega žanra ...), in ednina/množina *generacij* in *porajanj* [*des engendremments*], se pravi zaporedij in prehajanj, prihodov in odhodov, skokov, ritmiziranja. – *Umetnost in ljudje*: zapuščam vas ob tem naslovu za kako drugo priložnost.

Prevedla Valentina Hribar Sorčan

²³ Pozdrav, tokrat, Thierryju de Duveu (»Počni kar koli...«, *Au nom de l'art*, Minuit, Pariz 1981).

ESTETIKA ZNANOSTI

K ESTETIKI ZNANOSTI

Zdravko Radman

Uvod: antropološki vidik

Postmoderni trendi so prinesli pomemben napredek pri premagovanju nekaterih navad filozofske misli, klasičnih delitev, stereotipnih pojmovanj itn. A vendar se mi zdi, da projekt, v katerem bi se teoretska misel osvobodila zelo razširjenih, a neutemeljenih predpostavk in udobnega konvencionalizma, še zdaleč ni končan. Poskus prečiti še vedno obstoječo ločnico med poljem znanosti in področjem umetnosti, ki se ga bom lotil tule, je lahko neke vrste preizkus te predpostavke.

Drznem si reči (še zlasti po zadnjem Mednarodnem estetskem kongresu, ki se je odvijal tu, v Tokiu), da smo priča neke vrste »estetskemu obratu«. V duhu te nove iniciative se bom spopadel z nekaterimi standardnimi predpostavkami estetike in hkrati nekaterimi zmotnimi pojmovanji znanosti. Upam, da bom tako na koncu lahko očrtal revizijo dualizma, v katerem si stojijo nasproti znanost in umetnost, spoznavanje in čustva, natančnost in izraznost, »resnica« in »lepota« itn., ali se izključujejo.

Zato bo potreben premik v splošni drži in torej vaja v celostnem pristopu v nasprotju s specialistično ali partikularizirano perspektivo. Poudariti moram, da ne gre za nasprotovanje avtentičnosti katerega od teh simbolnih jezikov; rad bi pokazal, da nas razlike v vrsti jezika ali izrazni obliki (znanstveni in umetniški) ne smejo ovirati pri prepoznavanju skupnih potez, ki so temelj obeh ustvarjalnih procesov. Skratka, strategija ni *redukcionistična*, ampak *antropološka*. Z drugimi besedami, njen namen ni priti do zaključka, da je zaradi skupnih ustvarjalnih korenin mogoče zreducirati eno na drugo, ampak pokazati, da *človeški agens*, ki opravlja te ločene dejavnosti, pravzaprav v obeh primerih kaže iste ustvarjalne lastnosti. Težko si je predstavljati velikega umetnika, ki bi bil brez razuma, enako težko pa tudi estetsko neobčutljivega znanstvenika brez čustev, ki bi bil sposoben velikih odkritij.

1. Mit o dveh nesoizmerljivih tekmečih

Vsak projekt, ki se ukvarja s preučevanjem medsebojne povezanosti znanosti in umetnosti, se najprej sreča z dobro vzpostavljenim in dolgo gojenim dualizmom, ki temelji na polarnosti racionalnosti znanosti in »iracionalnosti« umetnosti, natančnosti in izraznosti, logike in čustev, merjenja in metaforike, kalkulacije in imaginacije itn. Ohranjanje teh kontrastnih potez preprosto potrjuje klasično shemo, po kateri sta znanost in umetnost dva nesoizmerljiva tekmeča.

Obstaja veliko število napačnih (večinoma filozofskih) pojmovanj narave znanosti na eni strani in prav tako zmotnih idej o bistvu umetnosti na drugi, ki so prispevala k vzpostavitvi tega stereotipa. (V tem razdelku se bom ukvarjal z nekaterimi temeljnimi zmotami, ki zadevajo tako imenovane trde znanosti, za katere uporabljam izraz »miti«.)¹ Miti, ki niso prepredli le zdravorazumskih predsodkov o znanosti, so številni; za naš namen jih bom naštel samo nekaj: »mit o strogo logični naravi znanstvenega razmišljanja« (neutemeljeno prepričanje, da je logika tista, ki vlada znanstvenim projektom in zagotavlja njihov uspeh); »mit o ravni poti do resnice« (v temelju pozitivistična drža, da znanost napreduje po korakih od opazovanja do oblikovanja teorij na dosleden, induktiven način); »mit o nevtralnosti podatkov, zbranih z opazovanjem, in izvoru dejstev« (danes zelo sporno empiristično prepričanje, da lahko nevtralnost podatkov, zbranih s čuti, zagotovi objektivnost znanstvenih dejstev); »mit o neosebni 'znanstveni misli'« in s tem povezan »mit o breztelesnem znanstveniku« (splošno pojmovanje, da samo znanstvenikov neoseben odnos zagotovi zahtevan standard objektivnosti in natančnosti, kar se razume tako, da tu ni nobenih vplivov telesa).

Obseg napačnih pojmovanj o znanosti bi lahko še razširili in dodali, da jezik, ki ga znanstveniki uporabljajo, ni jasno določen, nedvoumen jezik, ki ga je mogoče v vsakem trenutku uspešno formalizirati; da tudi znanstvenik, tako kot vsak običajni opazovalec, nima »golega« ali »nevtralnega« očesa, ki bi lahko zaznalo naravo »tako, kot je«, itn. Nasprotno, teoretični jezik znanosti spremlja dvoumnost, prav tako kot običajni jezik; metaforika je nujen instrument v znanstvenih opisih, razlagah in oblikovanju modelov; znanstveno opazovanje in dejstva so obremenjeni s teorijo; za dejstveno pa se izkaže, da ni popolnoma brez potez fikcije, itn.

Naj tole na kratko ponovim: standardni pristopi k medsebojni povezanosti znanosti in umetnosti sledijo predpostavki, da ti dve različni vrsti artefak-

¹ Tu črпам iz terminologije M. D. Grmeka in primerov, ki jih je razložil v svojem članku (1997).

to, ta dva ireduktibilna simbolna jezika, pripadata dvema ločenima sferama ustvarjalnosti, ki ju izvajata dve različni vrsti umov; tu pa je spregledano pomembno dejstvo, namreč, da take delitve in polarizacije nikakor niso dane, ampak smo jih ustvarili sami. Če torej priznamo, da obstajajo razlogi, ki opravičujejo delitve, potem moramo prav tako priznati, da obstajajo tudi opravičljivi razlogi, ki podpirajo enotnost ustvarjalnega akta onkraj ločnih posameznih polj in disciplin (kar zagovarjam tule).

Kot reakcija na dolgo empiristično-pozitivistično prevlado v teoretski misli in kot nasprotovanje togemu racionalizmu (strogi propozicionalnosti misli, logičnemu temelju znanstvenega odkritja, verifikaciji itn.) se je pojavil »romantični, iracionalni, celo nadrealistični idealizem«. ² Zaradi te radikalne reakcije (in revizije) je danes kar prelahko zdrsniti v razpravo o iracionalnosti, a to vodi v ponavljanje napake iste vrste: iracionalnost znanosti, ki zamenja racionalne ideale, tako da jih zanika, ne more biti nič drugega kot še en mit; to je na glavo postavljena racionalnost. Z drugimi besedami, zdi se, da je pretirano zmago logičnega razuma zamenjala vseprisotnost iracionalnega. Tako ne bi smeli iskati tega, kar *ni logično in racionalno* v znanostih, in ga analizirati, ampak bi nas moral zanimati bolj subtilen vidik *navezovanja* tega, kar se ne zdi racionalno (kar je intuitivno, emocionalno, estetsko itn.), na oblike racionalnega operativnega mišljenja. Pristop je torej *integracija* in ne *izključitev*.

2. »*Cognitio sensitivae*«

Korak v smeri konceptualne integracije je mogoče narediti iz smeri znanosti ali umetniškega sveta (menim, da sta perspektivi komplementarni in je zato treba upoštevati obe).

Zgodovinski skok vse k letu 1750 (–1758), ko je Alexander Gottlieb Baumgarten izdal svojo *Aesthetico*, utegne biti koristen začetni korak k reviziji dvodelne sheme. Tega dela se velja spomniti zaradi Baumgartnovega pojmovanja estetike kot »*cognitio sensitivae*«, kot čutnega načina *spoznavanja*. To je bil v tistem času predmet nove filozofske discipline. Sam naslov jasno povezuje čutnost in spoznavanje. Baumgartnova definicija estetike gre takole: »*Aesthetica* (theoria liberalium artium, *gnoseologia* inferior, ars pulchre *cogitandi*, ars analogi *rationis*) est *scientia sensitivae*« (Iff) (moji poudarki).

To je velik in drzen korak, ki ga naredi Baumgarten, ko ne poveže le čut-

² »Psihologijo znanstvenega odkritja, ki se na kvazimističen način obrača na 'osebnega genija' raziskovalca, je treba presojeti kar najbolj resno.« Gl. Grmek, 1997: 35.

nega izkustva (*Sinnlichkeit*) in spoznanja (*Erkenntnis*) ter tako naveže emocijo (*Empfindung*) na refleksijo (*Reflexion*), ampak tudi postavi prvo kot del drugega. Baumgarten estetiki kot *cognitio sensitivae* (*die sinnliche Erkenntnis*) jasno podeli spoznavni status. Baumgartnovo pojmovanje estetike globoko revidira kartezijanski princip »*cognitio clara et distincta*«, ki se zahteva od vsake racionalne misli; čutno spoznanje, ki je po Descartesu »*obscura et confusa*«, je sedaj priznано kot oblika spoznanja. Tako definirana estetika v svoji spoznavni sposobnosti priznava čutno-emocionalno. Nato je bila samo stvar dodatnega logičnega koraka povezati »*claritas*« (*Deutlichkeit*) s čutnim spoznanjem in tako poleg »jasnih misli« postaviti jasne emocije (*klare Empfindunge*), pri čemer so postali vrsta razuma (*Vernunftkenntnis*).

Ta zamisel je bila pomembna in izredna iz več razlogov. Prvič, »lepo« (v povezavi s *cognitio sensitivae*) je postalo oblika in dimenzija mišljenja (*schönes Denken*). Drugič, vzpostavljeno je bilo kot poteza znanstvenega razmišljanja (*Theorie von schönen Wissenschaften*, kar je nemški prevod za *theoria liberalium artium*). Končno, sama estetika kot *cognitio sensitivae* je veda (*Wissenschaft*) – »*Wissenschaft von allem, was sinnlich ist*« (veda o čutnem).³

A to pojmovanje estetike iz nekih razlogov ni bilo nikoli popolnoma priznано. Namesto tega je »lepota«, ki so jo razumeli in interpretirali na mnoge druge načine, pridobila teoretsko prevlado. »Lepota« je bila vse od Grkov dalje trajen tematski motiv v filozofiji in še vedno je. Za naše namene se bom osredotočil na elemente »lepote« v znanostih, da bi v osnovi pokazal, da ni nezdružljiva z spoznanjem, kar se precej ujema z Baumgartnovo definicijo estetike. Moj pristop je na neki način vrsta preizkusa, s katerim bi podprli to temeljno zamisel. Če hočemo dokazati predpostavko, da je estetika lahko spoznavno relevantna, pa je tudi logično, da se osredotočimo na polje, kjer se moč spoznanja najbolj izrazi.⁴

Yehuda Elkana na primer vključi »lepoto« med »spoznavne vire«,⁵ in še več, reče: »V nekaterih primerih analogija ali lepota nista samo spoznavna vira, ampak lahko postaneta merilo znanstvenega vedênja« (Elkana, 1979: 281).

³ Tu bomo zanemarili številne negotovosti in dvumnosti, ki zadevajo rabo terminov.

⁴ Da bi pokazal, da metafora ni le »privlačna, a ne nujna« pesniška figura, sem se osredotočil na svojo preteklo raziskavo o teoretskem jeziku znanosti (in ne o literarnem jeziku); analogno menim, da je primerneje in izzivalneje analizirati (in, da, preizkusiti) predpostavko o spoznavnem vplivu estetike na znanstveno polje (in ne na področje umetnosti).

⁵ Spoznavni viri so lahko: izkustvo, sklepanje, razkritje, avtoriteta, tradicija, analogija, kompetentnost, izvirnost, novost, lepota in mnogi drugi (Elkana, 1979: 277). Pa tudi: »Podobe znanosti določajo, kaj bomo pretehtali: pomembno, zanimivo, vredno, tvegano, harmonično, simetrično, lepo, absurdno ...« (str. 280).

3. »Lepota« matematike

Eden od klasičnih primerov, ki močno govori v prid estetske komponente v matematiki, je slavni Diracov navedek: »[...] pomembneje je, da je v enačbah lepota, kot pa, da enačbe ustrezajo poskusu [...] Če si prizadevamo v enačbe dobiti lepoto in če imamo res pravilen vpogled, se zdi, da smo prav gotovo na liniji napredka« (Dirac, 1963: 47).

Dobro znan je tudi Poincaréjev pogled na vlogo intuicije in lepote, ki jo pripiše matematiki: »To je pravi estetski občutek, ki ga priznavajo vsi matematiki, in to je čisto gotovo senzibilnost [...] Koristne kombinacije so prav tiste, ki so najlepše« (Poincaré, 1908: 59). Za nekatere matematike je »lepota prvi preizkus: za grdo matematiko ni prostora na svetu« (v Osborne, 1984).

H. Weyle še bolj provokativno pravi, da je resnica odvisna od »lepega«: »V svojem delu sem vedno poskušal združiti resnično z lepim, a ko sem moral izbrati eno ali drugo, sem običajno izbral lepo« (v Curtin, 1982: 5).

»Priznana tehnika elementarne fizike delcev je iskati teorije, ki so kompaktno in *matematično lepe*, v pričakovanju, da se bodo nato izkazale za tiste, ki veljajo v naravi« (J. C. Polkinghorne, moj poudarek). Avtorji tu z »estetskim« nimajo v mislih nečesa obrobnega, temveč je to nekaj, kar je bistveno za znanost (in tudi življenje): »Če narava ne bi bila lepa, je ne bi bilo vredno spoznavati in življenja ne bi bilo vredno živeti« (Poincaré, v Curtin, 1982: 7).

Estetska popolnost matematike (tule zapisana kot »lepota«) v dolgem zgodovinskem loku povezuje Keplerjev svet (*»Die Mathematik is das Urbild des Schönen der Welt«* / Matematika je praslika lepote sveta) z Diracovim (*»Bog je pri ustvarjanju sveta uporabil lepo matematiko«*).

Chandrasekhar je samo eden od velikih znanstvenikov, ki priznava temeljni pomen lepega:

»To 'drhtenje pred lepim', to neverjetno dejstvo, da mora odkritje, ki ga motivira iskanje *lepega v matematiki*, najti natančno kopijo v Naravi, me prepriča, da rečem, da je *lepota* to, na kar se človekov um odzove najbolj zatopljeno in najgloblje.« (v Curtin, 1982: 7; moji poudarki)

S takimi in podobnimi primeri običajno podpremo splošno mnenje, da ima estetika svoje mesto v svetu znanosti. A za nas filozofe in teoretike znanosti je tak »kronski dokaz«, ki ga izrečejo sami naravoslovci in matematiki, le začetek, znak ali simptom za tiste, katerih polno razlago moramo vključiti v precej prezrto raziskovalno polje in poskušati graditi lastna konceptualna sredstva. Čeprav je *»Begriffsklärung«* včasih neogiben in bi bil v tem primeru koristen, me ne bo toliko zanimal sistematičen opis pomena »lepote« ali »estetike«,

ampak bom poskušal ugotoviti, na katere temeljne poteze ustvarjalnega procesa in dela se znanstveniki sklicujejo, ko govorijo o lepoti ali estetiki.

4. »Lepota« fizike

Za Diraca »lepa matematika« ni sredstvo samo po sebi, ampak predpogoj za uspešno utemeljitev fizikalnih teorij. Zato pravi: »Zdi se, da je ena temeljnih potez narave, da so temeljni zakoni fizike opisani kot matematične teorije *velike lepote* in moči« (Dirac, 1963: 53). Teoretski fizik Steven Weinberg ni čisto istega mnenja kot Dirac,⁶ kar z njegovimi besedami zveni takole:

»Pravzaprav se strinjam z Diracom, a le deloma. Lepota je naš vodnik v teoretski fiziki, a ne iščemo lepote enačb, natisnjenih na listu papirja, gre za lepoto principov, tega, kako se povezujejo. Radi bi principe, ki dajejo občutek neogibnosti. Ni pomembno, ali so enačbe bolj ali manj lepe.« (Weinberg, 1987: 107)

Če je bilo dovolj razlogov za vpeljavo pojma »lepe matematike«, potem seveda ni nič manj razlogov za to, da govorimo o »lepi fiziki«, pri čemer uporaba izraza nikakor ni omejena na nedavni razvoj v fizikalni znanosti. Vzpon moderne znanosti, ki se je začel s Kopernikom (kot izvemo na primer pri Holtonu (1995)), pravzaprav zaznamuje tudi estetska privlačnost. Kopernik vidi astronomijo kot vedo, ki se ukvarja z božanskimi revolucijami sveta in potmi zvezd ter drugimi vzroki nebesnih pojavov, ki pojasnjujejo celotno obliko univerzuma. »In kaj je sploh lepšega kot nebo, ki zajema vse, kar je lepega?« Nadalje bralstvu prizna »močno naklonjenost«, ki jo čuti do teh »študij, ki se ukvarjajo z najlepšimi predmeti« (v Holton, 1995: 26).

Bolj nedavna znanstvena revolucija, namreč revolucija kvantne fizike, nikakor ni odpravila potrebe opisovati, ali celo razlagati, narave kot mikrofenomene z uporabo »lepote«, a ne kot stranskega ali psihološkega učinka odkritja, temveč kot načina razumevanja procesov. V dialogu z Einsteinom je Heisenberg zapisal:

»Morda boš ugovarjal, da uvajam *estetski kriterij* resnice, ko govorim o *enostavnosti* in *lepoti*, in iskreno priznam, da me močno privlačita *enostavnost* in *lepota* matematičnih shem, ki nam jih predstavlja narava. Tudi ti si najbrž menil tako: skoraj strašljiva *enostavnost* in *popolnost razmerja*, ki ga pred nami razgrinja narava.« (Heisenberg, 1971: 68, moji poudarki)

⁶ Za več o Diracovih in Weinbergovih nasprotujočih si pogledih na vlogo estetike v znanosti gl. Engler, 2001.

Toda, ali res narava »razgrinja« že ustvarjene kanone lepote, ki jih moramo odkriti, ali pa nam ustvarjalni um (v tem primeru znanstveni ustvarjalni um), natika »očala«, ki nam omogočajo tako videti naravo? Preprosteje in bolj neposredno rečeno, kaj je to, kar cenimo: *lepota odkritega* ali *lepo odkritje*? Na tej točki bi lahko ponudili utemeljeno spekulacijo: če bi poskušali biti samo »nevtralni opazovalci« (kar se v pozitivistični tradiciji zahteva od vsakega znanstvenika), ali nam tako ne bi bile prihranjene dileme in nestrinjanja te vrste? Odgovor je jasen in nedvoumen: vsak opazovalec ali opazovalka, ki bi »odrinil/a na stran« svojo spoznavno strukturo, najbrž sploh ne bi videl/a ničesar. Zato je odveč govoriti o »lepoti« brez človeškega dejavnika; smiselno je govoriti o »lepoti narave«, če obstaja »estetsko oko«, ki tako vidi. »Estetsko oko« tako ni ovira domnevno nepristranskemu znanstvenemu opazovanju, ampak bi prej moralo biti razumljeno kot spoznavni instrument ne le opazovanja, pač pa tudi znanstvenega opisovanja in razlage. To ni nekaj, kar bi sicer lahko izbrali, a ni nujno potrebno. Tako bi ga morali imeti za konstitutivni del znanstvenega podjetja. Zato »estetsko oko« ni nezdržljivo z znanstvenimi zahtevami po eksaktnem opazovanju; je vpliven instrument opazovanja.

Zato »estetsko oko« ni v službi fizične narave in se ne more prilagajati diktatu tako imenovane zunanje realnosti ali nevtralnim čutnim podatkom, ki jo verno predstavljajo; je organ človeškega ustvarjalnega uma, ki ga ta potrebuje, če nam hoče narediti svet razumljiv.

Predvsem pa cenimo edinstvenost ustvarjalnega akta, ki kaže estetske vrednote – ne sposobnost verno pobrati to, kar že obstaja v naravi kot lepo. Občudujemo estetsko dovršitev človekovega ustvarjalnega dosežka, pa naj bo to znanstveni proizvod ali umetniški artefakt. Mislim, da tako lahko interpretiramo denimo komentarje R. A. Millikana v njegovi beležki, ki je vsebovala izračun naboja elektrona. »Lepota,« zapiše na več mestih. »Lepota v vseh pogledih ...«, »Zagotovo objavi, to je lepo!«⁷

5. Teorije kot umetniška dela

Obstaja relativno malo estetskih kvalit, ki jih je mogoče prišteti k »zunajdejstvenemu« področju: »enostavnost«, »elegantnost«, »ekonomičnost«, »koherentnost«, »red«, »harmonija«, »simetrija« in »enotnost« (v različnosti), ali, z drugačno terminologijo, »popolna struktura«. Vse od teh so poznane, a vseeno ne neproblematične (toda tu se je nemogoče spustiti v podrobnejšo razpravo). Včasih med njimi tudi ni jasne ločnice. Izraz »lepota« se običajno

⁷ Za podrobnejšo obravnavo gl. Holton, 1996b.

(kot jaz razumem) uporablja kot splošnejši izraz (*Oberbegriff*) za nekatere teh izrazov ali kombinacije le-teh.

Za naše namene bom samo na kratko komentiral te kategorije, ki se najpogosteje uporabljajo v sodbah umetniških del in znanstvenih teorij:

Enostavnost ni izraz, ki bi ga z lahkoto definirali. Eden od vidikov se nanaša na izbiro relevantnih podatkov iz totalnosti izkušnje. Ta vidik podata tako Galilej kot Einstein (»Z vidika logike je bil napredek v smeri splošne relativnosti odvisen od *števíla izbir, ki jih je bilo treba opraviti*«, Bergman, 1982; moj poudarek). Po drugi strani je enostavnost povezana z načelom ekonomičnosti.

Izraz »enostavnost« je kljub semantični nedoločenosti pomemben za pripadnike znanstvene skupnosti, izkazalo pa se je tudi, da je filozofsko relevanten. To držo je kar najbolj neposredno formuliral Nelson Goodman: »Brez enostavnosti ni znanosti« (Goodman, 1972: 338), in naprej: »Znanost je sistematizacija in sistematizacija je poenostavljanje« (*ibid.*). Njegova trditev gre takole: »Ne moremo izbirati med njimi [znanstvenimi hipotezami] glede na to, ali so resnične ali ne, ker nimamo neposrednega dostopa do njihove resnice. Ocenjujemo jih po takih potezah, kot sta *enostavnost* in *moč*« (Goodman, 1976: 263).

Bistveno je ločiti izraz od običajnega kontrastiranja s kompleksnostjo narave ali sveta. Teorija ni preprosto povezana s strukturo narave, ki ji običajno pripisujemo neomejeno kompleksnost. »Enostavnost« in »kompleksnost« sta predikata, ki opisujeta strukturo teorij narave. (O kompleksnosti sveta lahko smiselno govorimo samo v navezavi na kompleksnost teorije). Ali, z Goodmanovimi besedami: »Brez znanosti ali nekega drugega organizacijskega načina ni enostavnosti in ne kompleksnosti« (Goodman, 1972: 337).

Elegantnost. Priporočljivo se je spomniti na etimološke korenine: »*elegans*« = »poznavalsko in skrbno izbran«. Če dokaz opišemo kot eleganten, hočemo pravzaprav reči, da se je uspešno ognil nepotrebnim korakom in presežnim zapletom. Znanstvena retorika ilustrira, da poleg empirične in metodološke pravilnosti estetski elementi, kot je »elegantnost«, pogosto vplivajo na sodbo o znanstveni vrednosti teorij.

Popolna struktura.

»Lepota preprostosti in neogibnosti – *lepota popolne strukture*, lepota tega, kako vse sodi skupaj, ali kako ničesar ni mogoče spremeniti, lepota logične trdnosti. To je varčna in klasična lepota, lepota take vrste, kot jo najdemo v grških tragedijah.« (Weinberg, 1992: 149; moj poudarek)

Tu pride polno do izraza to, kar smo že nakazali ali na tihem priznali, namreč, da je znanstvene teorije mogoče opazovati, soditi ali ocenjevati na način, ki je analogen umetniškim delom. Celó kadar znanstveniki in filozofi znanosti ne uporabljajo istih izrazov, kot jih apliciramo v estetskih sodbah umetniških del (npr. »organska celota«, »enotnost v različnosti« ipd.), je óčitno, da je zahteva po »strukturni popolnosti« neposreden analogon estetski kategoriji, povezani z umetnostmi. Zahteva po strukturni popolnosti je tako močna, da se o znanstveni vrednosti teorije odloča na podlagi takih kriterijev, ki so v temelju estetski. Če je zadovoljena, rečejo tudi, da je lepa. Tako se medsebojno povežejo lepota in resnica, vrednost in dejstvo. Weinbergova dikcija to stališče samo potrjuje: »Nobene teorije ne bi sprejeli kot dokončne, če ne bi bila lepa« (Weinberg, 1992: 165).

Še en primer je mogoče najti pri G. H. Hardyju: »Matematikovi vzorci, tako kot slikarjevi ali pesnikovi, morajo biti lepi; ideje, tako kot barve ali besede, morajo harmonično soditi skupaj.«

In pri Poincaréju: »Kolikor znanosti manjka do umetnosti, je toliko, kolikor je nepopolna kot znanost ...« Naslednji citat pravzaprav govori o istem: »Globoko zadovoljstvo, ki ga najdemo v znanstvenem delu, podobno radosti, ki pride iz prave umetnosti, je eno temeljnih človekovih čustev, ki ga zelo okrepi osebni stik z ustvarjalnim umom« (oboje v Curtin, 1982: 8 in 9).

Vsi gornji navedki nosijo moč pristnosti, kajti znanstveniki sami prepoznajo vpliv in pomen (mehke) estetske drže v stvareh, ki zadevajo (trdo) znanost (ne gre za preveč ambicioznega estetika, ki bi estetske kvalitete vpeljal tja, kjer jih ni). Drži, da nam znanstveniki pogosto dajo slabo teoretično poročilo o svojih osebnih izkušnjah in jih pogosto ne morejo razdelati bolj sistematično, a vendar so njihova opazovanja in poročila tako poučna in nagrajujoča za filozofe umetnosti, kot so za filozofe znanosti, ali bi vsaj morala biti.

Morali bi tudi opozoriti na zelo razširjeno zmoto, da je estetska drža nekaj zunanjšega ali dodanega primarni nalogi tako imenovanih eksaktnih znanosti – da je nekaj prijetnega, a ne nujnega. Treba bi jo bilo imeti za konstitutivni del znanstvenega projekta. Takrat ne ugotovimo le, da *lepota ni slepa*, pač pa izvemo tudi, da je nekaj *temeljnega*. Weinbergov koncept »lepih teorij« opiše tak pogled: »Le kadar preučujemo zares *temeljne* probleme, pričakujemo, da bomo našli *lepe* odgovore« (Weinberg, 1992: 165, moji poudarki), in zastavi retorično vprašanje: »Zakaj te lepe teorije polj delujejo tako dobro [...], če niso *temeljne*?« (moj poudarek).⁸

Sam začetek Kopernikove znamenite knjige *O revolucijah nebesnih sfer* (1543) razkrije natanko ta temeljni pomen lepega: »Med mnogimi in razno-

⁸ Za več o tem gl. Engler, 2000.

rodnimi študiji znanosti in umetnosti, s katerimi se hrani človeški razum, se je po mojem mnenju treba okleniti tistih – in jih gojiti z največjim žarom –, ki se ukvarjajo z *najlepšimi* in znanosti najvrednejšimi stvarmi.«

V končni instanci nas vodi k zaključku, da imata izvajanje znanosti in ustvarjanje umetnosti več skupnega, kot teoretiki običajno priznajo. Ko estetske elemente spustimo na področje znanosti, se estetiki odpre prostor za produktivno vlogo v znanosti.

Menim, da smo sedaj v boljšem položaju dobro razumeti in ceniti trditev, da znanstvenik, tako kot umetnik, ni *neoseben*. Njegova ali njena ustvarjalna sposobnost, ki je onkraj logičnega in propozicijskega in ima jasno prepoznavne osebne poteze, ni nekaj kratkotrajnega v znanstvenem delu, pač pa njegov konstitutivni del. To nadalje pomeni, da gresta znanstveno razmišljanje in estetska drža z roko v roki in da dopolnjujeta drug drugega tako, da ju ni mogoče jasno ločiti oziroma da ločitve ni mogoče izvesti, ne da bi naredili škodo bistvu znanstvenega dela.

Z vsem tem lahko podpremo idejo, da ima tudi znanstvenik ali znanstvenica svoj osebni stil ali »pisavo«; z drugimi besedami, da osebni način »počepnjanja stvari« ni le stvar biografovega zanimanja, pač pa predvsem nekaj relevantnega za razumevanje ne le ustvarjalnega procesa posameznega znanstvenika, ampak nekaj indikativnega za razumevanje pomena samega znanstvenega produkta. Po Polanyiju je »strogo eksplicitna vednost« »napačen ideal« – kar podpre z naslednjim: »Eksaktna matematična teorija ne pomeni nič, če ne priznamo neeksaktnega nematematičnega spoznanja, na katerem temelji, in *osebe*, katere sodba podpira to držo« (Polanyi, 1969: 195; moj poudarek).

Ko smo rešili znanstvenika ali znanstvenico pred anonimnostjo in ga/jo rehabilitirali kot osebnost, lahko bolje razumemo Boltzmannove besede: »Tako kot glasbenik lahko prepozna svojega Mozarta, Beethovna ali Schuberta po nekaj začetnih notah, tako lahko matematik prepozna svojega Cauchyja, Gaussa, Jacobija, Helmholtza ali Kirchofa po nekaj straneh. Francoski pisci se razkrijejo z izjemno formalno eleganco, angleški, zlasti Maxwell, pa s svojim čutom za dramatično.«⁹

Če »tiho spoznavanje« (Polanyi, 1964, 1969) implicira neke vrste spoznanje, ki je daleč od neosebnega, ali nismo potem v skušnjavi, da bi vpeljali pojem *osebnega stila*, ki je povezan z znanstvenikom, tako kot je z umetnikom, in, ali potem ne bi bilo primerno in pravično razmišljati o znanstvenem »poznalstvu«, tako kot Polanyi?¹⁰ Govorjenje o »znanstvenem okusu« ne bi sme-

⁹ Cit. v Curtin, 1982: 26. Zdi se, da se nova retorika znanosti vse več ukvarja s tem vidikom. (Prim. npr. Dear, 1991, in Meyers, 1991.)

¹⁰ Tako dejanje je lahko označeno kot racionalno, če zadovoljuje naša merila odli-

lo več zveneti paradokсно.¹¹ Ta vidik je zgodovinar in filozof znanosti Gerald Hotton obravnaval v mnogih svojih študijah o znanstveni ustvarjalnosti, najbolj pa eksplicitno v članku (Polanyi, 1996a), v katerem govori o »prikritih osebnih vidikih«: »Znanstvenike od Keplerja do Kekuléja, od Newtona do Cricka in Watsona je v zgodnjih stopnjah znanstvenega raziskovanja vodil vizualno vpliven, nadvse simetričen geometričen dizajn. [...] Naša genealogija bi morala vključiti nov tip virov, 'osebne tematske predpostavke'« (Hotton, 1996a: 372). Podobno v svojem članku (Hotton, 1996b) analizira različne oblike »zasebne umetnosti znanstvene domišljije«.

Zahodna kultura je še vedno daleč od globlje rekonceptcije stare polarnosti, o kateri sem govoril prej, in tudi še daleč od pravega prepričanja, da je mogoče zasnovati en koncept, ki bi zajel znanstvene in umetniške poteze (kot na primer v starem perujskem jeziku, kjer ena beseda – »*hamavec*« – označuje tako pesnika kot izumitelja (Koestler, 1964: 265). In vendar verjamem, da nas bodo taki poskusi morda pripeljali vsaj korak bližje razumevanju *integracijskih sil*, ki obvladujejo naša dejanja in naša mišljenja.

Da bi napredovali proti temu monumentalnemu cilju, mi dovolite, da se osredotočim na vidik tega v manjšem merilu.

6. »Kontekst odkritja« in »kontekst utemeljitve«: onstran meja

Vprašanje, ki se v sodobnih razpravah občasno, a vedno znova pojavlja, je, ali je estetski vidik znanosti nekaj, kar je (ali bi moralo biti) omejeno na »kontekst odkritja« (torej bi moral biti prepoznan kot temeljno hevristično sredstvo in biti del psihologije odkritja) ali pa je mogoče najti dovolj podpore, da bi prepoznali njegovo vlogo tudi v »kontekstu utemeljitve« (kjer je zahtevana neke vrste razumska rekonstrukcija, logika odkritja). Veliko tega, kar je povedanega zgoraj, je združeno v prepričanju, da enostranska povezava estetike in hevrističnega »konteksta odkritja« ni primerna ali da je samo delna.

Kompleksna narava znanstvenega raziskovanja, ki ga ni mogoče zlahka zreducirati na eksplicitno spoznanje in strogo propozicionalnost, ki bi jo bilo mogoče vedno nedvoumno formalizirati, na eni strani, in naš pogled na estetiko, ki ga ni mogoče v popolnosti izenačiti z neke vrste nereflektirano neposrednostjo ali slepo intuicijo na drugi, nas vodijo k prepričanju, da je estetika globlja in bolj raznolika in je tako ni mogoče zreducirati na oblike dejavnosti,

čnosti, in intelektualna *lepota matematike*, ki jo podpira strastno *poznavalstvo* matematike, je tako merilo (Polanyi, 1964: 189, moj poudarek).

¹¹ »Obstaja znanstveni okus, tako kot obstaja literarni ali umetniški okus« (cit. v Koestler, 1964: 146–147).

ki ne zahtevajo nobenih operacij razuma. To pomeni, da primerno mesto estetike nikakor ni samo v odkritju, pač pa tudi v presoji znanstvenih teorij.

Da bi sedaj podprl svoje mnenje, da estetika ni povezana samo s »kontekstom odkritja« (tj. da ni povezana samo s psihologijo ustvarjalnosti), ampak da je lahko tudi *element znanstvene presoje* ali celo *kriterij evalvacije*, ki stopi v igro v »kontekstu utemeljitve«, bom navedel nekaj zgodovinskih primerov.

Utemeljeno lahko na primer predpostavljamo, da Einsteinova zavrnitev kvantne mehanike korenini v estetski drži in ne v zavajajočih ali nepopolnih empiričnih dokazih. Negotovost in nepredvidljivost, ki sta značilna za svet elementarnih delcev po teoriji kvantne mehanike, namreč nista združljivi z Einsteinovim prepričanjem o deterministični naravi »harmonije sveta« (Klein in Lachièze-Rey, 1999: 23). To se je izkazalo za dovolj močan razlog, da je veliki genij moderne fizike zavrnil sicer uspešno teorijo kvantne mehanike.

Po gornjem argumentu se teorije ne potrjujejo samo na empirični in konceptualni osnovi. Seveda nihče ne zanika, da o pomenu teorij sodimo glede na moč empiričnih podatkov, a zgodovina znanosti nam pove, da empirično ni vedno očitno in neovrgljivo, nedvoumno in dano enkrat za vselej. Tudi empirične podatke je treba interpretirati in tam, kjer je možnost interpretiranja, je tudi neogibna intervencija zunajempiričnih elementov. Tako beremo in interpretiramo izrek, da »so dejstva obremenjena s teorijo«. A trdim, da to ne velja le za dejstva, pač pa tudi opazovanje, o katerem je mogoče reči, da je »obremenjeno s teorijo«. In dejstva ne temeljijo na nekem stabilnem in neovrgljivem »najglobljem jedru znanosti« (MacCormack, 1976). »Dejstvo samo po sebi ni nič, vrednost ima samo preko ideje, ki je povezana z njim, ali preko dokaza, ki ga zagotovi [...] dejstvo samo ni odkritje, ampak prej nova ideja, ki je iz njega izpeljana [...] dejstvo samo ne daje dokaza« (Bernard, nav. v Grmek, 1981: 2).

Poincaré je tu čisto jasen: »*Utemeljitev znanstvene teorije* in z njo utemeljitev znanstvene metode najdemo v *estetski vrednosti*« (Curtin, 1982: 8, moji poudarki).

Ugotovili smo, da je empirično obarvano z zunajempiričnim, in tudi, da dokaza ni mogoče jasno ločiti od preferenc, kjer preference odsevajo globalno razumevanje sveta, katerega del je estetska drža.

Jasno povejmo, da to ne pomeni, da nas estetsko vedno pripelje na pravi tir. Estetsko, kot katerakoli druga oblika spoznavanja, nas lahko tudi prevara in zavede (npr. estetsko privlačnejši pojem krožnega gibanja je bilo treba znanstveno popraviti v skladu z izračuni, ki so oporekali takemu gibanju; prvi model atoma Nielsa Bohra iz leta 1914 – »čebulni model« – se je kljub svoji privlačnosti izkazal za konceptualno napačnega, v temelju zaradi strukture, analogne planetarnemu sistemu). Poleg tega so estetska merila podvržena spremembi. A ta sprememba ni ne arbitrarna ne zgolj akumulativna; razvija

se in ima svojo zgodovino. Tako lahko parafraziramo umetnostnega zgodovinarja Heinricha Wölfflina¹² in rečemo, da »ni vse vedno estetsko cenjeno (ali lepo)«, ali v obliki, ki je bližja izvirniku: ni vse vedno estetsko možno. Estetski stili in merila, priporočila in zahteve se spreminjajo in zaradi tega lahko govorimo o umetnostni *zgodovini*. (Tule bi omenil primer, o katerem Tanehisa Otabe razpravlja v svojem članku o Herderjevem pojmovanju umetnosti. Herderju se je zdel Shakespearov dramski postopek »izdajstvo« grškega ideala »enotnosti dejanja« (»*Einheit der Handlung*«) in pomanjkanje »preprostosti grške basni«, tako da, po njegovem mnenju, ti dve obliki drame komajda zasluzita, da ju označimo z isto besedo (Otabe, 1997: 197)).

Kot smo videli, znanstveniki ne izbirajo vedno med samo pravilnimi in napačnimi teorijami, zato verifikacija in falsifikacija (Popper) ne zadoščata; še posebej v moderni fiziki se pogosto soočajo s problemom, kako doseči konsenz o preferenčni teoriji, kako torej izbrati med teorijami, ki kažejo enako pravilne empirične dokaze, omogočajo pa različne interpretativne horizonte, katerih konstitutivni del je estetska dimenzija.

Zaključki in nadaljnje implikacije

Upam, da je vsaj sedaj postalo jasno, kam merim v tem predavanju – to je širše in bolj elementarno razumevanje obsega in vloge estetskega kot običajno. Ko sem govoril o vidikih estetske drže v svetu znanosti in jih analiziral, sem očrtal koncept estetskega, ki je globlji od tistega, ki je povezan le s svetom umetnosti, in ki ga ni mogoče zreducirati na koncept »lepote«. Drži, da pride estetska drža najbolj do izraza v umetniških medijih in teoretično jo najbolj popolno beremo in interpretiramo na tem področju, a vsi zgornji argumenti naj bi pokazali na dejstvo, da je estetsko globoko zakoreninjeno v *človeškem ustvarjalnem aktu*, ne glede na tip simbolnega jezika, v katerem je črkovano, v umetniškem ali znanstvenem. To je en zaključek, drugi pa bi lahko bil, da pomen in uporaba »lepote« kot ključnega izraza estetike presega reference na ugodja polno in privlačno. Estetike, ki jo je mogoče upravičeno šteti »med najbolj kompleksne odzive človekovega uma« (Lipscomb, 1982: 4), ni mogoče reducirati na slepo občutje in neizobraženo afiniteto. V svoji sposobnosti motivirati, voditi in artikulirati znanstveni proces in produkt nam lahko pomaga premostiti vrzel, ki jo je filozofija tradicionalno vzpostavila med razumom in čustvi, logiko in intuicijo, »eksaktnim« in »lepim«, znanostjo in estetiko.

Menim, da vnos zaključkov, do katerih smo prišli tule, tako ne bo omejen le na specifične teme medsebojne povezanosti umetnosti in znanosti, prosto-

¹² »Ni vse vedno možno« (Wölfflin, 1929: 11).

ri srečevanj bi bili lahko odprti za splošnejša vprašanja, vprašanja, ki zadevajo človeško naravo in še posebej naravo spoznavanja, človekove ustvarjalnosti, duševnih mehanizmov ter duha in telesa, ki jih vodita. V tem smislu postane razprava vprašanje o tem, čigave implikacije so pomembne za splošno teorijo spoznavanja, filozofijo duha in morda celo metafiziko. Kajti po »estetskem obratu« klasično pojmovanje duha ne more ostati brez popravkov, podoba sveta in naše vednosti pa nespremenjena.

Pripis: k totalnosti vednosti

Menim, da velik del tega, kar smo povedali tule, implicira takšno pojmovanje človeške ustvarjalnosti, ki je precej nasprotno specialističnemu ali »separatističnemu« pogledu, in ta integracijski vidik bi rad opisal kot *totalnost vednosti*. Če upoštevamo te skupne in komplementarne poteze, ki so nas pripeljale do integrirane podobe človekove spoznavne zmožnosti, pridemo tudi do temeljev za razmišljanje o človeškem ustvarjalnem agensu *kot celoti*, ne glede na tip simbolnega jezika (znanstvenega in umetniškega), ki si ga izberemo za izrazno sredstvo. Čeprav ima taka perspektiva zaradi dolgotrajnega vpliva grobega scientizma in logično-empirične ortodoksije vedno težave s pridobivanjem teoretskega priznanja, je že leta 1935 MacMurray zapisal:

»Ustvarjalnost je značilnost, ki pripada osebnosti v njeni *celotnosti*, ko deluje kot *celota*, in ne kakemu od njenih delov, ki bi delovali ločeno. [...] Njihova *celotnost* in neposredno zavedanje sveta se izražata v dejanju, ki je graciozno in *lepo*, ker so čustveno živi in v neposrednem stiku s svetom. Na tem ni nič nenavadnega ali čudežnega. Tako so narejena človeška bitja.« (MacMurray, 1935: 45; moji poudarki)

Tako bi bil moj odgovor na vprašanje – ali fizik in pesnik predstavljata dva različna tipa osebnosti (kar pomeni, ali imata dva ločena načina mišljenja)? – popolnoma negativen. Zakaj sta potem različna? Predvsem za svoj ustvarjalni izraz uporabljata različne medije. Fizik in pesnik uporabljata specifična in čisto razločna simbolna jezika, a njuna »pot k realnosti« kaže poleg specifičnosti mnoge temeljne skupne poteze, delita pa si tudi mnoge probleme, ki so skupni obema oblikama ustvarjalnosti.

Če je tako, mora to, kar smo se naučili iz »estetike znanosti«, zadoščati, da se začnemo spraševati: je v estetski drži razum (tj. zakaj ne bi razmišljali o *estetskem razumu*)? Kako je intuicijo mogoče povezati z logiko? Na kakšen način lahko telesno pomaga oblikovati abstraktno? Je implicitno spoznavno poučno za eksplicitno?

Namesto da ločujemo in nato poskušamo najti morebitne stične točke med polji, ki jih ločuje naša konceptualizacija, raje vidim *totalnost* ustvarjalnega akta kot primarno, jo obravnavam kot začetno stanje in ji nato sledim na različna področja.

Tu smo se srečali z neke vrste filozofskim naukom, ki ga ne moremo pustiti brez komentarja, ali vsaj ne nedotaknjenega. Zadeva pa dejstvo, da so razlike in nasprotja, pa tudi podobnosti in povezave, rezultati naše konceptualizacije. Nikakor niso nekaj danega, ne preko fizične narave ne preko našega biološkega bivanja. Enemu damo prednosti pred drugim, ker lahko argumentiramo in podamo boljše razloge v prid enega pred drugim.

Z drugimi besedami, mi sami ustvarjamo konceptualne delitve in povezave. Mi sami se odločimo, ali specifičnosti zadoščajo za razcep in ločenosti, ali podobnosti zadoščajo za integracijo. Končno mi sami odločamo, ali umetnost in znanost pripadata dvema vzajemno izključujočima se svetovoma ali pa sta to dve izrazni obliki znotraj horizonta človeške ustvarjalnosti.

Če je znanost navidez izgubila objektivistično nedolžnost v svojem odnosu z estetiko, pa zato ni postala manj znanstvena, manj eksaktna ali manj logična. Znanost je naša »najboljša stava« o svetu in bo to tudi ostala. A z estetske perspektive se morda zazdi manj kot »možgani v posodi«¹³ ali »zombijevska«¹⁴ dejavnost in tako veliko bolj *človeška*. Konec koncev, zakaj ne bi v nadaljnji aplikaciji izraza poskušali preimenovati hladnega, oddaljenega in neosebnega *univerzuma* (ki se mora za svoj obstoj zahvaliti samo človeškemu agensu in njegovim opazovanjem, opisovanjem in razlagam) kot – *humiverzum*.

Iz angleščine prevedla Valerija Vendramin

Literatura

- Curtin, D. W. (ur.), *The Aesthetic Dimension of Science*, 1980 Nobel Conference, Philosophical Library, New York 1982.
- Dear, P. (ur.), *The Literary Structure of Scientific Argument*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1991.
- Dirac, P. A. M., »The Evolution of the Physicist's Picture of Nature«, *Scientific American* 208 (1963), 291–295.

¹³ Izraz Hilary Putnam se nanaša na umetne sisteme, ki lahko proizvedejo mentalna stanja, nimajo pa človeškega telesa.

¹⁴ Koncept »zombija« v modernih razpravah o zavesti označuje skrajno antimentalistično držo. Nanaša se na nekoga (ali bolje, na nekaj), kar je samo na zunaj podobno ljudem, hkrati pa je brez mentalnih stanj.

- Elkana, Y., »Scientific Culture in the Contemporary World«, (posebna izdaja v sodelovanju z Unescom), *Scientia*, Milano 1979.
- Engler, G., »Quantum Field Theory and Aesthetic Disparity«, *International Studies in the Philosophy of Science* 15 (1/2001), str. 51–63.
- Goodman, N., *Problems and Projects*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1972.
- Goodman, N., *Languages of Art*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1976.
- Grmek, M. D., Cohen, R. S., in Cimino, G. (ur.), *On Scientific Discovery*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1981.
- Grmek, M. D., »A Plea for Freeing the History of Scientific Discoveries from Myth«, v Radman, Z. (ur.), *Horizons of Humanity: Essays in Honour of Ivan Supek*, Peter Lang, Frankfurt 1997.
- Heisenberg, W., *Schritte über Grenzen* [1922], Oioer and Co., München 1971.
- Holton, G., *The Advancement of Science and its Burden*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Holton, G., »How a Scientific Discovery is Made: A Case Study«, *Scientific American* 85 (julij-avgust/1996a), str. 364–375.
- Holton, G., »On Art of Scientific Imagination«, *Deadalus* 125 (2/1996b), str. 183–208.
- Klein, É., in Lachièze-Rey, M., *The Quest for Unity: The Adventure of Physics*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Koestler, A., *The Act of Creation*, Hutchinson, London 1964.
- Lipscomb, W. N., »Aesthetic Aspects of Science«, v: Curtin, D. W. (ur.), *The Aesthetic Dimension of Science*, 1980 Nobel Conference, Philosophical Library, New York 1982.
- MacCormack, E. R., *Metaphor and Myth in Science and Religion*, Duke University Press, Durham 1976.
- MacMurray, J., *Reason and Emotion*, Faber and Faber, London 1935.
- Myers, G., »Scientific Speculation and Literary Style in a Molecular Genetics Article«, *Science in Context* (4–2/1991), str. 321–346.
- Otabe, T., »Entstehung der modernen Kunstauffassung aus dem nordlichen Geist I«, *Journal of the Faculty of Letters*, The University of Tokyo, Aesthetics 22 (1997), str. 95–100.
- Polanyi, M., *Personal Knowledge*, Harper Torchbooks, New York 1964/1958.
- Radman, Z. (ur.), *Horizons of Humanity: Essays in Honour of Ivan Supek*, Peter Lang, Frankfurt 1997.
- Weinberg, S., »Towards the Final Laws of Physics«, *Elementary Particles and Laws of Physics: The 1986 Dirac Memorial Lectures*, ur. P. R. Feynman in S. Weinberg, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Weinberg, S., *Dreams of a Final Theory*, Panteon Books, New York 1992.
- Wölfflin, H., *Principles of Art History*, Dover Publications, New York 1950.

PRIKAZI IN OCENE

DOMINIQUE LECOURT

CONTRE LA PEUR

De la science à l'éthique, une aventure infinie

PUF, Pariz 1999, 176 str.

Delo Dominiqa Lecourta *Proti strahu* s podnaslovom *Od znanosti do etike, neskončna pustolovščina* (1999), je zbornik osmih tekstov, ki – kot pove že podnaslov – obravnavajo vrsto vprašanj povezanih z znanostjo (oz. znanostmi). Gre tako za »interna« vprašanja znanosti (razvoj znanosti, metodologija znanosti) kot »eksterna« vprašanja znanosti, tj. razmerja oz. vpetosti znanosti v zunajznanstveno polje (etike, politike) oz. medsebojnega vpliva.

Skupni imenovallec, ki ga Lecourt začrta v predgovoru naslovljenem *Znanost v misli*, je boj proti, na eni strani, scientizmu oz. scientističnemu pogledu na znanost in družbo, in, na drugi strani, proti različnim protiznanstvenim ideologijam, ki imajo za svojo osrednjo temo ekologijo. Tako scientizem kakor protiznanstvene ideologije Lecourt razume kot odgovor na *skriti (nedoločni) strah [sourde peur]*, ki ga zbuja znanstveno mišljenje v svojem polnem pomenu; tj. mišljenje brez dogem obrnjeno v prihodnost, ki se nenehno podaja v nevarnost, v neskončni igri s svojimi lastnimi mejami, ki napreduje uničujoč svoje gotovosti.

Scientizem – antiscentizem

Jedro »klasičnega« scientizma, katerega historični razvoj je prikazan v poglavju *La rêve du chancelier Bacon* od Bacona, Hobessa, Huma, Condorce-ta, Comta, Webra do Marxa, Lecourt opredeli kot prepričanje, da je mogoče s pomočjo naravoslovnih znanosti spoznati in zagotoviti urejenost in napredek družbe. »Koliko filozofov [...] je stremelo, da bi bili Newton svoje družbe!« povzame to namero Lecourt (str. 21). Napačno pa bi bilo reči, da je scientizem vera, da lahko znanost vse pojasni. Ključno zanj je, da znanost *upravičuje/utemeljuje politiko, ki ji služi*.

Danes je klasično obliko scientizma nadomestil *tehnologizem (technologisme)*. Ta nima več etičnih ali političnih pretenzij, kot jih je imel scientizem, lahko se dobro ujema tako s klasično liberalno mislijo kot z »administrativnim mišljenjem«. Ima sicer določen ugled v podobi *managementa*, njegova temeljna hiba pa je, da ni zmožen mobilizirati državljanov.

Ne glede na to, da je »klasični« scientizem mrtev, pa Lecourt opozarja,

da t. i. »baconske sanje« na neki način delujejo še danes. Tako npr. v primeru tistih, ki verjamejo v racionalno organizacijo družbe, za katero naj bi jamčile naravoslovne znanosti, kot tudi tistih, ki verjamejo, da prinašata znanost in tehnika zanesljiv in ireverzibilen propad.

V obeh primerih so posledice pogubne; če imamo v slednjem primeru opraviti tako rekoč z zanikanjem samega mišljenja, pa niso posledice v prvem primeru nič manj usodne: na ravni politike so baconske sanje »najbolj čuječ stražar filozofskega spanca, kjer se odrevenelo nahaja zahodno politično mišljenje« (str. 27). Lecourt to lepo pokaže – opirajoč se na Badiouja – na primeru sodobne politične ekonomije: politični fenomeni so dojeti kot preprost »izraz« ekonomskih procesov, katerih »zakone« naj bi poznali le »izvedenci«. Na ta način ostaja politična misel popolnoma neinventivna, praktična politika pa ostaja v okvirih obstoječega.

Filozofija in znanost

Lecourt v *L'aventure contre la méthode* ostro napade »legendo«, da je začetek konstituiranja moderne znanosti tudi začetek ločitve znanosti od filozofije. V nasprotju s tem Lecourt dokazuje – pri tem se močno opira na Koyréja – da je resnica prav nasprotna: znanstvene revolucije so vedno angažirale mišljenje v celoti, s tem pa so vedno tudi filozofske.

Legenda ločitve filozofije in znanosti ima dve škodljivi posledici: na eni strani izkrivlja videz znanosti, na drugi strani pa – Lecourt se tu močno opira na Renéja Thoma – prinese »eksperi-

mentalno inflacijo«, ki ima za posledico stagnacijo in sterilnost današnje znanosti. Namesto, da bi znanstveniki postavljali nove drzne teorije, so zadovoljni z izvajanjem novih in novih meritev v okviru obstoječih teorij in metodologij. To pa prinese le iluzijo napredka znanosti.

Znanost se sicer ponavadi povezuje z »racionalno napovedjo«, npr. iz zgodovine znanosti znana napoved planeta Neptuna na osnovi Newtonovih teorij. Toda Lecourt meni, da ta značilnost znanosti temelji na drugi značilnosti: odprtosti v nepredvidljivo, v postavljanje novih, drznih teorij: »Lahko rečemo, da se znanstveno predvidevanje vselej opira na drzno spekulacijo!« (str. 80). Zato je tudi nesmiselno govoriti o nekakšni univerzalni »znanstveni metodi«, saj sprememba v znanstvenem mišljenju pripelje do spremembe metode, ki so posledica njenih novih teorij in njenih novih objektov.

Nemara je prav *odprtost za nepredvidljivo* (str. 31, 79), ki se izvrši v »*neukročeni drzni spekulaciji*« (str. 72), kot ponavlja Lecourt za Einsteinom, eden osrednjih Lecourtovih zastavkov v boju proti scientizmu. Z njim želi »pobiti« tako ustaljeno scientistično podobo znanosti, njenega »avtomatičnega« napredka, ki ga zagotavlja univerzalna metoda, kot tudi »prebiti« polje današnje politike, ki – tako na teoretični kot praktični ravni – ostaja znotraj okvirov obstoječega.

Odprtost za nepredvidljivo je torej tisti »nauk«, »ključ«, ki ga lahko današnja politika dobi od moderne znanosti; odprtost moderne znanosti za nepredvidljivo odpira pot iz zagat današnje politike: »Takšno je moje pričanje, takšna bo moja stava. Ta pot je filozofska, kajti v elementu filozofije

se različne forme mišljenja, kot smo videli, odpirajo druga drugi. Sicer pa se v tem smislu zavzemamo za enotnost mišljenja: ne za homogenost narave, temveč enotnost gibanja, ali, če uporabim včasih precej priljubljen termin, ki je danes močno razvpit, 'dialektično' enotnost brez sinteze«. (str. 151) Lecourt se tako ne pomišlja, da ne bi v premislek o znanosti vključil tudi Hegla, tega »crknjenega psa« in njegovega vprašanja *enotnosti mišljenja*. »Naša usoda je odvisna od tega!« pribije Lecourt. (str. 13)

Filozofija (v) znanosti

Filozofija nastopa pri Lecourtu v treh oblikah.

Prvič, filozofija nastopa v eksplicitni obliki, npr. v »esejih« različnih specialistov, npr. biologov, astrofizikov, fizikov, matematikov. In četudi imajo »profesionalci«, tj. »pravi« filozofi, te »eseje« za naivne, je filozofija v njih navzoča, zatrjuje Lecourt. Skratka, gre za »divjo«, »spontano« filozofijo samih znanstvenikov.

Drugič, filozofija oz. filozofski vidik znanstvenih revolucij. Lecourt to prikaže – opirajoč se močno na Koyréja – na primeru Galileja, Newtona in Einsteina. V prvem primeru ne gre po Lecourtu za Galilejevo odkrivanje Arhimeda, temveč za povratek k svojevrstnemu platonizmu, ki je Galileju omogočil, da dojame matematiko ne samo preprosto kot orodje za urejanje pojavov, temveč kot ključ za razumevanja narave. Ta teoretični uvid je po svoji »naravi filozofski«. Podoben sklep potegne tudi iz Newtonovega dela: v nasprotju z mnogimi interpreti – in tudi samim Newtonom –, ki so v njegovem delu vi-

deli poglobitev empirizma, Lecourt na osnovi analize Newtonovih konceptov absolutnega časa in prostora ter gravitacije dokazuje, da nimajo ti koncepti nič opraviti s kakršnimkoli čutnim zaznavanjem. Nasprotno, ti koncepti so popolni matematični konstrukti, gre za »matematični realizem«. Tudi v primeru Einsteinovega zavračanja Newtonovih konceptov absolutnega časa in prostora gre za filozofijo. Če je Kant ta koncepta postavil kot apriorni formi čutnosti, jim Einstein, na katerega je imela odločilen vpliv Machova kritika teh konceptov, nasproti postavi čas, ki je povezan s prostorom. To mišljenje, ki je po Lecourtu naredilo naravo za mero stvari, kakršne so, ima »eminentno filozofski karakter«. (str. 73)

Lecourtov sklep je, da je nauk vseh velikih znanstvenih revolucij, da je znanstveno mišljenje, ko se je izvijalo iz spon starega, angažiralo mišljenje v celoti. S tem pa je, po Lecourtu, znanstveno mišljenje po svoji naravi tudi že filozofsko.

Tretjič, filozofija je navzoča tudi v času med znanstvenimi revolucijami, v času, ko znanstveniki razmišljajo v brazdah te, »poslej neme filozofije«, ki je »strjena brez njihove vednosti v jezikovnih gotovostih, prepričanjih in ustaljenih navadah, ki si jih delijo« (str. 74). V tem primeru je ta – nezavedna – filozofija strjena v nekakšen »transcendentalni apriorij«, ki določa osnovne »koordinate« znanstvenikovega mišljenja in ravnanja (jezik, prepričanja, navade).

Toda ne glede na različne oblike se zdi filozofija v vseh primerih nezadostna: v prvem primeru je lahko »naivna« filozofija znanstvenikov vzrok za nove nesporazume tako glede znanosti, kot glede filozofije. V drugem pri-

meru ne gre za filozofijo, temveč le za filozofske vidike znanstvenih revolucij. V tretjem primeru nastopa filozofija nezavedno v svojih »strdinah« kot resna ovira za razvoj znanosti.

Ob teh različnih pojmovanjih filozofije se postavi vprašanje, kakšna je konec koncev vloga/naloga »profesionalnih« filozofov ob vsem tem. So poklicani, da v prvem primeru, v pedagoški maniri, opominjajo znanstvenike na njihove filozofske zablode? Ali pa da znanstvenikom razkrivajo njihove »nezavedne« predpostavke mišljenja, prepričanj in navad – in s tem morda celo omogočajo napredek znanosti? Filozofija kot voditeljica znanosti? Ali pa bi nemara lahko – ali celo morali – razmerje obrniti in se vprašati, kaj se lahko filozof nauči npr. iz premen filozofije v znanstvenih revolucijah?

Znanost misli!

Toda osnovna poanta Lecourta ni samo, da je v znanosti, v treh navedenih primerih na delu filozofija, temeljni zastavek njegovega dela bi lahko strnili v geslo: Znanost misli! Kot se ne utruji ponavljati, gre v znanosti za mišljenje, za znanstveno mišljenje, katerega temeljna značilnost je odprtost v nepredvidljivo, tj. »drzna spekulacija«. S tem se seveda neposredno zoperstavlja Heideggerju in njegovemu stavku: Znanost ne misli. (str. 32)

Ker je ta stavek mnogokrat navajan, a le malokrat podrobneje obravnavan, si nemara velja ogledati, kako Heidegger sam interpretira ta razvpiti stavek. V pogovoru z Wisserrjem (1969) pravi:

»...stavek 'Znanost ne misli.', ki je vzbudil veliko pozornosti, ko sem ga izrekel v enem izmed freiburških predavanj,

pomeni: znanost se ne giblje v dimenziji filozofije. Je pa, ne da bi se tega zavedala, odvisna od nje.

Na primer: fizika se ukvarja s prostorom, časom in gibanjem. A o tem, kaj je prostor, kaj je čas in kaj je gibanje, znanost kot znanost ne more odločiti. Znanost torej ne misli; s svojimi metodami v tem smislu sploh ne more misliti.

S pomočjo fizikalnih metod na primer ne morem reči, kaj je fizika. O tem, kaj je fizika, lahko mislim le na način filozofskega vprašanja. Stavek 'Znanost ne misli.' ne pomeni očitka, marveč je le konstatacija o notranji strukturi znanosti: k njenemu bistvu spada, da je po eni plati odvisna od tega, kar misli filozofija, po drugi plati pa sama na to, kar naj se misli, ni pozorna in nanj pozablja.«¹

Heidegger tu in na drugih mestih vzpostavlja načelno ločnico med znanostjo in filozofijo, npr. tako »lahko neskritost, po kateri se kaže narava kot izračunljiva medsebojna povezanost učinkujočih sil, sicer omogoči *pravilne* ugotovitve, vendar prav s temi uspehi ostane nevarnost, da se vsemu pravilnemu odtegne *resnično*«. [poudarili mi] Drugače rečeno; *znanost računa bivajoče, filozofija misli bit*.

Znanost torej potrebuje filozofijo za utemeljitev svojega početja, svojih temeljnih kategorij (prostor, čas, gibanje...), znanost potrebuje filozofijo za refleksijo svojega početja, kot pravi Heidegger, »sama fizika ne more postati predmet fizikalnega eksperimenta.«²

¹ Martin Heidegger, »Heideggerjevi odgovori (1969)«, *Phainomena* 13–14 IV, Ljubljana 1995, str. 139.

² Martin Heidegger, »Znanost in osmislitev«, *Phainomena* 13–14 IV, Ljubljana 1995, str. 29.

Tu se najlepše vidi »razdalja«, ki loči Lecourta od Heideggerja: za Lecourta *znanost je mišljenje in s tem vedno že filozofska, četudi se znanstveniki te filozofske razsežnosti misli ne zavedajo, čeprav nastopa v svojih »strdinah« ta misel/filozofija nezavedno, čeravno imajo znanstveniki o svojem delu morda še tako zgrešene »kvazi-filozofske« predstave.* Za Lecourta je povsem nemogoče, da znanost *ne bi* mislila, »kaj je prostor, kaj je čas in kaj je gibanje«. Osnovni zastavek znanosti je, da v »divjih spekulacijah« gradi nove teorije in s tem objekte svojega proučevanja ter njim ustrežajoče metodologije, zato je povsem nesmiselno tudi Heideggerjevo instrumentalistično obravnavanje znanosti temelječih na tehniki. In če nas kaj učijo znanstvene revolucije, katerih primere navaja Lecourt, je to, da so bili osnovni zastavki teh revolucij prav novo formuliranje časa, prostora in gibanja ter njihovih medsebojnih odnosov.³

Kljub tej razdalji pa se ponovno postavlja vprašanje, kakšna je naloga filozofije/filozofov. Za Heideggerja so tu zadeve jasne:

»Vsaka znanost počiva na temeljih, ki njej sami, in sicer prek vprašanj in metod njenega načina raziskovanja, že v principu niso dostopni. Toda vsak raziskovalec se tem temeljem lahko približa prek osmišljanja, ob predpostavki, da je odprtega duha in se s pomočjo njega odloči, da se bo prepustil razgovoru s filozofijo.«⁴

³ Seveda bi heideggerjanski odgovor na te očitke bil, da so to »menjave paradigem« samo na ravni bivajočega/pravilnosti, ne pa na ravni biti/resničnega.

⁴ Martin Heidegger, »Znanost in osmišlitev«, *op. cit.*, str. 33 in Martin Heidegger, »O vprašanju določitve stvari mišljenja«, *Phainomena* 13–14 IV, Ljubljana 1995, str. 52.

Skratka, znanstvenik mora postati filozof-znanstvenik, filozofirajoči znanstvenik, »popoldanski« filozof. In ironija je, da (pre)mnogi znanstveniki danes prav to počno v svojih »filozofskih« esejih, ki jih omenja Lecourt.

Toda ne glede na to, da sta si Lecourt in Heidegger v marsičem najdlje, pa nemara obstaja tudi točka, na kateri je Lecourt Heideggerju bliže, kot se zdi na prvi pogled. Kljub vsemu Lecourtove – upravičeno – ostremu nasprotovanju Heideggerju, njegovi pozitivistični, tehnicistični in »preroški« podobi znanosti (prim. str. 139–145), ki vključuje filozofijo kot utemeljiteljico znanosti, pa filozofija tudi za Lecourta ohranja neko privilegirano mesto, vkolikor se »v elementu filozofije različne forme mišljenja odpirajo druga drugi« (str. 151)

Strah

Prav z afirmacijo znanosti kot mišljenja se želi Lecourt boriti tudi proti strahu pred znanostjo. Čeprav nastopa boj proti temu strahu že v naslovu njegovega dela, pa Lecourt presenetljivo ne pove o njem nič več kot to, da je to *skrit (nedoločen) strah [sourde peur]*. Zdi se celo, da Lecourt s takšno opredelitvijo na nek način zapira obravnavo fenomena; če je ta strah nekaj skritega/nedoločnega – je o njem sploh mogoče karkoli povedati?

Seveda se na tem mestu odpira kočljiva situacija, ko je bralcu hkrati dan in odtegnjen »ključ« za rešitev osrednjega problema. Zdi se, da se odpirata vsaj dve možni interpretaciji.

Prvič, strah lahko razumemo kot psihološko kategorijo, a v tem primeru ni povsem jasno, zakaj je za Lecourta

ta strah skrit, nedoločen: znanost je namreč od začetka in na zelo očiten način zbujala mešanico strahu in upanja, entuziazma in groze, pri čemer je razumevanje nihalo med znanostjo kot »nevtralnim« inštrumentom, ki je le zlo-rabljen v različnih grozodejstvih, ali pa znanostjo kar kot neposredno »krivko« za različna grozodejstva.

Možno je tudi drugačno branje, v katerem je znanost prav kot področje čiste misli kar najbolj neposredno povezana z dimenzijo entuziazma, groze in strahu. Lecourtov skriti, nedoločni strah je treba v tem primeru navezati na to, čemur pravi Freud *das Unheimliche* kot tisto, kar je hkrati domače, znano in

grozljivo, tuje. Znanost je sicer področje največje svobode, divjih spekulacij, nenehno presega svoje meje itd., a prav zaradi tega je vseskozi v razmerju z *das Unheimliche*. »Razsvetljenski projekt se je lahko v svoji znanstveni in tehnični upodobitvi sčasoma polastil vse realnosti, jo napravil razpoložljivo (če uporabim heideggerjanski jezik), toda *das Unheimliche* je tista dimenzija, ki se je ne more polastiti, čeprav je v zadnji instanci njegov proizvod.«⁵ S tem pa smo že na terenu neke druge znanosti – psihoanalize, ki nam nudi drugačen spoprijem s strahom, ki ga poraja znanost.

Matej Ažman

⁵ Mladen Dolar, »Strah hodi po Evropi«, v: *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 83. Prim. tudi Mladen Dolar, *O glasu*, Analecta, Ljubljana 2003, str. 18, op. 10.

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

NAVZKRIŽJE

Založba ZRC (Philosophica moderna), Ljubljana 2003, 322 str.

Nedavno smo tudi v slovenščini vendarle dočakali prevod znamenitega in morda enega temeljnih del sicer kar obsežnega opusa francoskega filozofa Jeana-Françoisa Lyotarda, *Navzkrižje*. Natanko dvajset let po izidu originala ima tako bralec (v prevodu in s spremno besedo Jelice Šumič-Riha) pred seboj še eno od tistih pomembnih del sodobne filozofije, ki jim slovensko filozofsko prizorišče dolgo ni odmerilo ustreznega prostora.

Navzkrižje verjetno ni knjiga, ki bi bralca pritegnila zaradi tekočega sloga ali lahkega branja. Zbrani fragmenti zapisov in komentarjev, ki jo sestavljajo, vse prej zahtevajo zbranost in določeno počasnost. Zahtevajo bralca, ki bo, kot zapiše avtor uvodoma, sposoben zavrniti ustaljene predsodke, začeni s tistim najosnovnejšim, da »obstaja 'človek', da obstaja 'govorica'« in »da prvi uporabljajo drugo za svoje lastne smotre«. Če kaj, potem je *Navzkrižje* gotovo knjiga, katere govorica je prekinjena, razpršena, knjiga, ki s svojo govorico vodi bralca skozi vrzeli lastnega rekanja. Prav tako v *Navzkrižju* ne bomo našli gotovosti glede njenega smotra: *Navzkrižje* – po avtorjevih besedah edina filozofska knjiga, ki jo je kdajkoli napisal (o čemer nedvomno priča kopica filozofskih referenc, od Protagore, Gorgija, Platona, Aristotela, do Kanta, Hegla in Lévinasa) – ne reče zadnje besede, ne govori z distance, od koder bi sodilo o tistem, kar ostaja navadnemu očesu prikrito. Ravno narobe: *Navzkrižje* je ena redkih

filozofskih knjig, ki se vseskozi sprašuje o legitimnosti lastne pozicije, je knjiga, ki jo prečijo reflektivni obrati: kako, s katere pozicije lahko trdim to, kar je bilo pravkar rečeno? Lyotardova misel je v tem oziru kar se da rigorozna, mestoma se celo zazdi, da jo to neprestano iskanje lastnih pravil in utemeljitev blokira in suspendira, da jo pripelje do točke, kjer lahko nadaljuje le za ceno določenega miselnega preskoka.

Seveda takšne slogovne posebnosti niso stvar naključja, pač pa vse prej odražajo temelje in izhodišča same knjige. Če bi po eni strani lahko rekli, da je *Navzkrižje* knjiga o stavkih, da utemelji stavčno ontologijo, pa avtor že uvodoma poudari, da je njen domet precej širši. Tisto, za kar gre pri povezovanju enega stavka z drugim, so namreč tako misel in spoznanje, kot tudi etika, politika, zgodovina in bit. Tako ne preseneča, da je delo zastavljeno kar se da široko in večplastno, in sicer v tisti meri, v kateri je mogoče povezovanje enega stavka z drugim razumeti kot vir neštetihi stavčnih razsežnosti. Prav zato je *Navzkrižje* tako sodobno, nikakor ne sodi na smetišče zgodovine filozofije, temveč predstavlja navdih tudi za današnje misel, ki se skuša spoprijeti s problemi našega časa.

Navzkrižje, kot že rečeno, še zdaleč ni sistematično. Kljub temu pa lahko iz njega izluščimo neko temeljno potezo, osnovni problem, ki zanima Lyotarda, in sicer: kako misliti množstvo? Lyotarda ne zanima le, kako misliti

radikalno heterogenost stavkov, njihovo nekomenzurabilnost, ki jo denimo ponazarja tudi znamenita trditev, da ni vrhovnega razsodišča, ki bi razsodilo v prid enemu ali drugemu stavčnemu režimu. Tisto, kar Lyotarda v *Navzkrižju* resnično muči, je vprašanje, kako je ob takšnem striktnem stavčnem atomizmu možen prehod od enega stavka k drugemu. Oziroma natančneje, zanima ga samo realno tega prehoda, prehod kot tak. Kot opozarja tudi avtorica spremne študije, odgovarja Lyotard na to vprašanje dvoumno: po eni strani koncipira množstvo stavkov v navezavi na linearnost in časovnost same govornice. Na določen stavek se lahko navežemo z neskončno mnogo drugimi stavki, vendar se lahko naenkrat zgodi le en stavek. V trenutku, ko se aktualizira en stavek, pa stori krivico drugim stavkom, ki bi se prav tako lahko udejanjili. Navzkrižje torej v tem oziru ponazarja razmerje med stavkom, ki se zgodi, in drugimi možnostmi, katerih aktualizacija je premeščena v prihodnost. Navzkrižje tu sledi logiki slabe neskončnosti: vsako navzkrižje bo lahko nekoč razrešeno, s čimer bo zopet neizogibno proizvedlo neskončno mnogo drugih navzkrižij... Po drugi strani pa ponudi Lyotard še neki mnogo radikalnejši koncept navzkrižja. Z njim ne poimenuje razmerja med izrečenim in neizrečenim v okviru povezovanja, pač pa izpostavi problem samega prehoda kot moment, ki znotraj govornice razpre neko polje molka, ki prelomi možnost povezovanja kot takega. Tu ne gre za molk kot še ne izrečeno možnost ali za molk, ki lahko nastopa kot stavek, pač pa za molk kot nemožnost same govornice, nemožnost, ki je šele pogoj vsake možnosti. Molk, ki pokaže na kontingentnost govornice, na možnost, da drugega stavka sploh

ne bi bilo. Navzkrižje torej tu poimenuje nekaj, kar ne more biti razrešeno v času, pač pa se umešča v neko časovno zanko: ni stavek, ki se zgodi, ampak je neko vprašanje, ki ga vsak stavek vselej že tudi zataji – *Ali se dogaja? Ali prihaja?* [*Est-ce qu'il arrive?*] Takšno navzkrižje Lyotard lucidno ponazarja tudi z v molk zavitim imenom Auschwitz.

Če je torej osrednja Lyotardova preokupacija poskus misliti množstvo, pa pripeljeta različni interpretaciji navzkrižja tudi do dveh koncepcij samega množstva. Po prvi razlagi se drži množstva določena punktualnost, hipnost. Vsak stavek je enkratni dogodek, ki ustvari svoj lasten univerzum, vpelje instance naslovitelja, naslovljenca, referenta in pomena, in ga ni mogoče določiti na podlagi nobenih zunanjih pravil. Porajanje stavkov je povsem kontingentno, zdi pa se, da enkratnost samega stavka vselej že zadušijo nova nastala navzkrižja, avtoriteta neskončnega porajanja. Težava je nemara v tem, da je tu množstvo težko misliti drugače kot neskončno množenje in kopičenje katičnega porajanja stavkov in stavčnih zvrsti. Druga razlaga navzkrižja pa stopa v ospredje še zlasti tedaj, ko poskuša Lyotard v okviru množstva zastaviti vprašanje etike in univerzalnega. To stori predvsem skozi interpretacijo Hegla, Lévinasa in Kanta, kjer se mestoma eksplicitno ukvarja tudi s teorijo etičnega subjekta, pa tudi preko kritike Deklaracije iz leta 1789. Zadnja poglavja knjige so zanimiva še zlasti zato, ker v njih izstopajo teme kot so skupnost, etika, napredovanje k boljšemu in univerzalno, torej teme, ki vnašajo v množstvo določene preskripcije, a ne tako, da bi izničile samo množstvo, pač pa njegovo množstvenost dejansko šele razprejo. Tu posebej izstopa Lyotardova navezava na

Kantovo *Kritiko razsodne moči*, na problematiko reflektirajoče sodbe kot sodbe, ki razsoja brez vnaprejšnjih pravil, in na teorijo sublimnega kot »prehoda« med čutnostjo in idejami, nadčutnim svetom. Vse te reference pričajo o tem, da se je Lyotard, če hoče misliti etiko, prisiljen oprijeti navzkrižja kot zareze v govoricu, za etični zastavek pa postaviti nalogo pričevanja o tem navzkrižju, torej pričevanja, ki se umešča natanko na točko razpoke, nemožnega v govoricu.

Če je knjiga filozofsko in miselno aktualna po svoji koncepciji množstva in navzkrižja, čemur skozi razne pristope namenja tudi največ pozornosti, pa je morda še najbolj odprta in nedorečena tedaj, ko poskuša opredeliti razmerje med navzkrižjem, množtvom in kapitalom. Zato je več kot dobrodošlo branje za vsakogar, ki ne le želi izpolniti svoje znanje in vsesplošno razgledanost, ampak tudi sodelovati v razvoju sodobne (filozofske) misli.

Ana Žerjav

IZVLEČKI • ABSTRACTS

BORIS VEZJAK

Kratek uvod v Porfirijev Uvod (Eisagoge)

Ključne besede: *Porfirij, Aristotel, Boetij, Uvod, kategorije, rod, vrsta, razlika, zasebna lastnost, naključna lastnost*

Članek se ukvarja z nekaterimi poglavitnimi temami, ki zadevajo namen in naravo Porfirijevega Uvoda, še posebej dilemo glede tega, ali je bil njegov cilj zares napisati uvod v Aristotelove Kategorije. Na podlagi odsotnosti evidence za razlikovanje med ontološko in logično platjo spisa se dokazuje, da je bila verjetno Porfirijeva ambicija napisati zgolj razpravo o petih jezikovnih izrazih.

BORIS VEZJAK

A short introduction to Porphyry's Introduction (Eisagoge)

Key words: *Porphyry, Aristotle, Boethius, Introduction, categories, genus, species, difference, property, accident*

The article tackles some of the main themes concerning the purpose and nature of Porphyry's Introduction, especially the dilemma about his intention to write an introductory text to Aristotle's Categories. On the basis of the absence of evidence for distinguishing between the ontological and logical frame of the treatise it is demonstrated that Porphyry's ambition was probably to have a text on five linguistic items only.

MATJAŽ VESEL

Problem univerzalij pri Tomažu Akvinskem

Ključne besede: *Tomaž Akvinski, bistvo/bitnost, univerzalnost, intenca, species*

Članek obravnava vprašanje univerzalij pri Tomažu Akvinskem, predvsem v njegovem mladostnem delu *O bivajočem in bistvu/bitnosti*. V prvem delu članka je orisan filozofski horizont, v katerem Tomaž zastavi vprašanje in artikulira odgovor: delitev univerzalij na univerzalije *ante rem, in re, post rem*; trojni način obravnave bistva/bitnosti; indiferenca bistva/bitnosti ter distinkcija bistva/bitnosti *per modum partis* in *per modum totius*. V drugem delu članka avtor analizira Tomaževo rešitev vprašanja univerzalij. Po Akvinskem je bistvo/bitnost univerzalno samo v človeškem umu. Pojem univerzalnosti je pripisan abstraktnemu bistvu/bitnosti, ki je v umu, na podlagi njegove primerjave z zunajmentalnimi stvarmi, ki imajo to bistvo/bitnost, in ugotovitve, da je bistvo/bitnost v umu *unum quid omnibus conveniens*.

MATJAZ VESEL

The problem of universals in Thomas AquinasKey words: *Thomas Aquinas, essence, universality, intention, species*

The article deals with the question of the universals posed by Thomas Aquinas in his early work *De ente et essentia*. In the first part of the article the philosophical horizon, within which Thomas' question and answer are articulated, is examined: the division of universals into the universals *ante rem, in re, post rem*; threefold consideration of the essence; indifference of the essence and the distinction between essence *per modum partis* and *per modum totius*. In the second part of the article the author analyzes Thomas' solution to the problem. According to Aquinas essence is universal only in the human intellect. The notion of universality is attributed to essence on the basis of its comparison with the extra-mental things which have that essence, and of the realisation that essence in the intellect is *unum quid omnibus conveniens*.

PETER KLEPEC

Imperij skozi Deleuzovo pojmovanje kapitalizmaKljučne besede: *Imperij, Negri, Deleuze, kapitalizem, deterritorializacija*

Avtor skuša v svojem prispevku umestiti problematiko »deleuzovske dediščine«, ki jo v teoretskem projektu *Imperija* Negrija in Hardta igra deleuzovsko pojmovanje deterritorializacije in ki je povezana s tistim, kar žene in poganja sam Imperij. Pri Deleuzu ima to pojmovanje posebno mesto, saj hkrati omogoča in onemogoča tako njegovo analizo kapitalizma, kakor tudi mišljenje političnega in znano Deleuzovo sovražno razmerje do demokracije. Avtor pokaže, da iz te dvoumnosti izhajajo tudi nekatere posledice za samo teoretsko zgradbo *Imperija*.

PETER KLEPEC

Empire through Deleuze's theory of capitalismKey words: *Empire, Negri, Deleuze, capitalism, deterritorialisation*

The article reconsiders the problematics of the »Deleuzian heritage« and especially the role played by the Deleuzian concept of deterritorialisation in the conceptual framework of the *Empire* by Hardt and Negri. The concept of deterritorialisation has a very special place in Deleuze's theory for it simultaneously makes possible and impossible his analysis of capitalism as well as his theory of the political and democracy. Finally, some consequences following from the ambiguities of this concept in Deleuze are shown for the theoretical edifice of the *Empire*.

ANA ŽERJAV

Imperij: poskus utemeljitve množstvaKljučne besede: *politika, množstvo, Imperij, univerzalno, subjekt*

Članek izhaja iz dveh koncepcij politike v postmodernizmu: po eni strani se politična misel po zatonu pojma avtoritete, Drugega, sooča z radikalno krizo glede možnosti utemeljitve politične skupnosti in torej priča o določenem »koncu politike«, po drugi strani pa predvsem skozi promocijo pojma biopolitike, nasprotno, razglša proliferacijo političnega na ravni samega življenja. V navezavi na delo M. Hardta in A. Negrija *Imperij* avtorica razvije tri podobe političnega subjekta in poskuša z njihovo pomočjo odgovoriti na vprašanje o možnosti politične emancipacije, ki sloni na pojmu singularnega univerzalnega.

ANA ŽERJAV

Empire: An attempt at the foundation of the multitudeKey words: *politics, multitude, Empire, universal, subject*

The article exposes two conceptions of politics in postmodernism: following the decline of the classical figure of authority, political thought faces a radical crisis on the level of the possible foundation of political community, although on the other hand, through the promotion of biopolitics, it proclaims the proliferation of the political on the level of life itself. On the basis of the *Empire* of M. Hardt and A. Negri the author develops three forms of the political subject and argues for the possibility of political emancipation based on the notion of the singular universal.

JELICA ŠUMIČ RIHA

Causa sui blodiKljučne besede: *causa sui, manko biti, Drugi, samozadostnost, fantazma*

V članku, ki se opira na Lacanov seminar *Les non-dupes errent*, poskušamo na novo premisliti zadrege, ki izhajajo iz subjektivne pozicije neprevaranca in katere *differentia specifica* je zavrnitev nezavednega. Vprašanje, ki se lotevamo v pričujočem članku, je vprašanje vloge Drugega v neprevarančevi fantazmi o samozadostnosti, ki neprevarancu omogoči, da se situira kot *causa sui*. Zoperstavljajoč Rousseaujevo in Sartrovo avtobiografijo, poskušamo analizirati teoretske argumente, s katerimi oba filozofa pojasnjujeta afiniteto med mankom biti in željo po ustvarjanju.

JELICA ŠUMIČ RIHA

Causa sui wandersKey words: *causa sui, lack of being, the Other, self-sufficiency, phantasy*

Drawing on Lacan's seminar, *Les non-dupes errent*, this article is an attempt at re-thinking the impasses of the subjective position of a non-dupe whose *differentia specifica* consists in a refusal of the unconscious. The question this article addresses is that of the role of the Other in the non-dupe's fantasy of self-sufficiency which prompts a non-dupe to pose him/herself as a *causa sui*. By contrasting Rousseau's and Sartre's

autobiographies, the author investigates the theoretical arguments concerning the affinity between the lack of being and a desire to create.

RADO RIHA

Konstitucija realnosti in drugost misli

Ključne besede: *Kant, objektivna realnost, subjektivne predstave, drugost misli*

Temeljni problem prispevka je pomen razlikovanja med fenomenom in noumenom v Kantovi transcendentalni filozofiji. Prispevek izhaja iz teze, da je fenomenalna realnost zgrajena na odtegnitvi realnega, stvari na sebi in poskuša nato opredeliti, kje je konstituirani realnosti mogoče najti sledove odtegnjenega realnega. Pri tem dokazuje, da se po celi seriji razlikovanj sled odtegnjenega realnega pojavi znotraj transcendentalne filozofije v specifičnem tipu subjektivnih predstav, v subjektivno-objektivnih. V najbolj elaborirani obliki so te predstave navzoče v Kantovi tretji Kritiki, v prvi Kritiki pa nastopajo v okviru Transcendentalne dialektike.

RADO RIHA

Constitution of reality and otherness of thought

Keywords: *Kant, objective reality, subjective representations, otherness of thought*

The crucial problem this article will address is that of the distinction between the phenomenon and the noumenon in Kant's transcendental philosophy. The departure-point in addressing this problem is the thesis according to which the phenomenal reality is constructed through the subtraction of the real, the Thing in itself, next step being the determination of points in the constituted reality at which traces of the subtracted real can be detected. In posing the key question of this article in these terms, the author demonstrates that, following a series of differentiations, the trace of the subtracted real can be detected within the transcendental philosophy in a specific type of the subjective representations: the subjective-objective representations. The most elaborated form of these representations can be found in Kants third Critique while in the first Critique they find their place in the Transcendental dialectics.

VALENTINA HRIBAR SORČAN

Srečanje filozofije in umetnosti

Ključne besede: *umetnost, filozofija, Badiou, Nancy, resnica*

Članek poskuša odgovoriti na naslednji poglavitni vprašnji: Ali danes še moremo govoriti o bistvu umetnosti in filozofije, ne da bi ponovno zapadli v metafizične in ideološke pasti, na katere je opozarjal *Jean-François Lyotard*? Kakšna naj bo vloga sodobne estetike, drugače rečeno, kakšen odnos med filozofijo in umetnostjo bi bil danes najbolj relevanten? Razprava se nasloni na sodobno francosko filozofijo, zlasti na misel *Alaina Badiouja* in *Jean-Luca Nancyja*. Odgovora na zastavljeni vprašanji skuša ugledati z izpostavitvijo njihovih različnih ontoloških uvidov v resnico, za katere se izkaže, da ju bolj zbližujejo kot oddaljujejo.

VALENTINA HRIBAR SORČAN

An encounter between philosophy and art

Key words: *art, philosophy, Badiou, Nancy, truth*

The aim of the article is to answer two principal questions: can we still speak of the essence of art and philosophy, without falling into the metaphysical and ideological traps that *Jean-François Lyotard* warned of? What kind of role should a contemporary aesthetics play, especially in the reflection of the relations between philosophy and art? The discussion leans on the current French philosophy, particularly on the thought of *Alain Badiou* and *Jean-Luc Nancy*. The article tries to find these answers by exposing their different ontological views on truth, which bring them together more than keeping them apart.

ZDRAVKO RADMAN

K estetiki znanosti

Ključne besede: *estetika, znanost, racionalnost, spoznavanje*

Gre za prispevek k reviziji pojmovanja znanosti in umetnosti kot »nesoizmerljivih tekmecev«, katerih vzajemno izključevanje je vodilo k vzpostavitvi polarnosti med racionalnostjo znanosti in »iracionalnostjo« umetnosti, med eksaktnostjo in izraznostjo, logiko in čustvi, merjenjem in metaforiko, kalkulacijo in imaginacijo itn. V nasprotju s to izključujočo dualistično shemo, po kateri ima estetika svoje mesto v umetnosti in ni povezana z znanstvenim razmišljanjem, je tu predstavljen pogled, ki se osredotoča na primere, ki bi lahko pomagali revidirati ta dolgotrajen stereotip. Estetike, razumljene kot *cognitio sensitivae*, ne smemo povezovati s slepim, naivnim in neizobraženim, tj. ločeno od razuma, ampak kot vidik spoznavne sposobnosti in element spoznavanja, tako tudi znanstvenega spoznavanja.

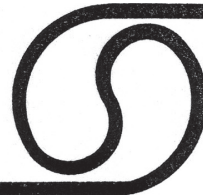
ZDRAVKO RADMAN

Towards to the aesthetics of science

Key words: *aesthetics, science, rationality, cognition*

The article pleads for the revision of the usual understanding of the relationship between science and art as “incommensurable competitors”, whose mutual exclusion has lead in the past to the establishing of a polarity between the rationality of science and the “irrationality” of art, exactitude and expressiveness, logics and feelings, measurement and metaphors, calculation and imagination, etc. In opposition to this exclusional dualistic scheme according to which aesthetics has its place in art only and is not connected with scientific thought, there is a different view illustrated by many examples which could help in our revision of the long lasting stereotype. Aesthetics in the sense of *cognitio sensitivae* should not be connected with the blind, the naive and with the uneducated, i.e. separated from reason, but as a view of cognitive ability and as an element of cognition, therefore also as an element of scientific cognition.

Social Theory and Practice



An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

Social Theory and Practice publishes discussions of important and controversial issues in social, political, legal, economic, educational, and moral philosophy, including critical studies of classical and contemporary social philosophers. We feature original philosophical work by authors from all relevant disciplines, including the humanities, the social sciences, and the natural sciences. We also publish review essays and mid-length book reviews.

Recent Selections

- A Special Issue on T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*: papers by Richard W. Miller, Gary Watson, David Copp and David Sobel, Thaddeus Metz, Alastair Norcross, and Richard J. Arneson; Replies by T.M. Scanlon (vol. 28, no. 2)
- Tommie Shelby, "Parasites, Pimps, and Capitalists: A Naturalistic Conception of Exploitation." (vol. 28, no. 3)
- Kristin A. Kelly, "Private Family, Private Individual: John Locke's Distinction Between Paternal and Political Power." (vol. 28, no. 3)
- Simon Keller, "Expensive Tastes and Distributive Justice." (vol. 28, no. 4)
- P.A. Woodward, "Shue on Basic Rights." (vol. 28, no. 4)
- Carl Wellman, "A Legal Right to Physician-Assisted Suicide Defended." (vol. 29, no. 1)
- David Benatar, "The Second Sexism." (with responses by Kenneth Clatterbaugh, James Sterba, Carol Quinn and Rosemarie Tong, and Tom Digby) (vol. 29, no. 2)
- Michael Huemer, "Is There a Right to Own a Gun?" (vol. 29, no. 2)
- Linda Radzik, "Do Wrongdoers Have a Right to Make Amends?" (vol. 29, no. 2)
- Keith Burgess-Jackson, "Deontological Egoism." (vol. 29, no. 3)

Special Offer! Purchase a two-year (2004-2005) subscription now and receive all 2002 or 2003 issues of *STP* free of charge (while supplies last).

Enter my subscription: *One year* (no special offer)
 Two years (send 2002 or 2003 issues free)

Name _____ *Payment Options:*
Address _____ Check/Money Order Visa/MC
_____ Card No. _____
_____ Exp. Date _____
Phone () _____ Signature _____

Subscriptions (4 issues/yr.): Individuals \$28; Students \$20; Institutions \$52; Foreign orders add \$8 postage.

Copy and mail to: *STP*, Dept. of Philosophy, Florida State University, Tallahassee, FL 32306-1500

Or contact us: Phone (850) 644-0220; Fax (850) 644-3832; E-mail: journals@mailers.fsu.edu

Visit our web site: www.fsu.edu/~philo/STP

PROLEGOMENA

PROLEGOMENA
JOURNAL OF PHILOSOPHY
2 (2/2003)

Articles

Günter Figal:

Das Bild und die Wahrheit:
Zu Platons Symposion

Andrina Tonkli-Komel:

O pomaknutosti filozofije:
Oko entuzijazma i ironije u Platona

Günter Zöller:

Metafizika nakon metafizike:
Limitativna koncepcija prve filozofije u Kanta

Zvonimir Čuljak:

Gettierovi protuprimjeri i analiza znanja

Interview:

Timothy Williamson

Book Reviews

In memoriam

Comments and Notes

**The annual subscription:
individuals € 20,
institutions € 35.**

REIFFEISEN BANK AUSTRIA D.D. ZAGREB,
SWIFT: RZBHHR2X 2500-1592238

ORDERS SHOULD BE SEND TO:

UDRUGA ZA PROMICANJE FILOZOFIJE,
ULICA GRADA VUKOVARA 68,
HR-10000 ZAGREB, CROATIA
FAX: +385 1 611 7963;
E-MAIL: PROLEGOMENA@HRSTUD.HR



**Add dimension to
your sociological
research**

sociological abstracts

Comprehensive, cost-effective, timely



Abstracts of articles, books, and conference papers from nearly 2,500 journals published in 35 countries; citations of relevant dissertations as well as books and other media.

Available in print or electronically through the Internet Database Service from Cambridge Scientific Abstracts (www.csa.com).

Contact sales@csa.com for trial Internet access or a sample issue.

sociological abstracts

Published by CSA



Cambridge Scientific Abstracts

7200 Wisconsin Avenue

Bethesda, Maryland 20814 USA

Tel: +1 301-961-6700

Fax: +1 301-961-6720

E-Mail: sales@csa.com

Web: www.csa.com

Uredniški odbor / Editorial Board

Aleš Erjavec, Peter Klepec, Vojislav Likar, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha, Matjaž Vesel

Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board

Alain Badiou, (Paris), Paul Crowther (Bremen), Manfred Frank (Tübingen), Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane (London), Ernesto Laclau (Essex), Steven Lukes (New York), Oliver Marchart (Basel), Chantal Mouffe (London), Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval (Essex), Nicholas Phillipson (Edinburgh), J.G.A. Pocock (Baltimore), Ernst Vollrath (Köln), Wolfgang Welsch (Jena)

Glavni urednik / Managing Editor

Matjaž Vesel

Odgovorni urednik / Editor-in-Chief

Peter Klepec

Tajnik / Secretary

Matej Ažman

Jezikovni pregled angleških povzetkov / Translation Editor

Dean J. DeVos

Naslov uredništva

FILOZOFSKI VESTNIK

p. p. 306

1001 Ljubljana

Tel.: (01) 470 64 70

Faks: (01) 425 77 92

Editorial Office Address

FILOZOFSKI VESTNIK

P.O. Box 306

SI-1001 Ljubljana, Slovenia

Phone: + 386 1 470 64 70

Fax: +386 1 425 77 92

E-pošta/E-mail: fi@zrc-sazu.si – www.zrc-sazu.si/fi/filvest

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. / Editorial correspondence and enquiries and books for review should be addressed to Editorial Office. Revija izhaja trikrat letno. / The Journal is published three times annually.

Letna naročnina: 3.900 SIT. Letna naročnina za študente in dijake: 3.000 SIT.

Cena posamezne številke: 1.700 SIT.

Annual subscription: € 20.40 for individuals, € 40.80 for institutions.

Single issue: € 11.30 for individuals, € 18.10 for institutions. Back issues available.

Master Card / Eurocard and VISA accepted.

Credit card orders must include card number and expiration date.

Naročila sprejema

Založba ZRC

p. p. 306

1001 Ljubljana

Tel.: (01) 470 64 65

Faks: (01) 425 77 94

Orders should be sent to

ZRC Publishing

P.O. Box 306

SI-1001 Ljubljana, Slovenia

Phone: + 386 1 470 64 65

Fax: +386 1 425 77 94

E-pošta/E-mail: zalozba@zrc-sazu.si

© Filozofski inštitut ZRC SAZU / © Institute of Philosophy at ZRC SAZU, Ljubljana

Tisk / Printed by: Littera picta d. o. o., Ljubljana, Slovenija

OBVESTILO AVTORJEM

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem Zakonu o avtorski in sorodnih pravicah. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor za enkratno objavo brezplačno prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo izvlečka (abstrakta) svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Besedilo v elektronski obliki in na izpisu naj se natančno ujemata. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Pariz 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, »Rationality«, v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, »Observational Data and Scientific Progress«, *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. sistem »avtor-letnica« z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.