

Giorgio Agamben

Kaj je paradigma?*

1. Pripetilo se mi je, da sem v svojih raziskavah analiziral figure – *homo sacer* in musliman, izredno stanje in koncentracijsko taborišče –, ki so zagotovo, četudi v različni obliki, pozitivni zgodovinski fenomeni, ki pa sem jih v sebi obravnaval kot paradigme, katerih funkcija je bila, da so konstituirale in pojasnile nek celoten in širši zgodovinsko-problemski kontekst. Ker je to vodilo v nesporazume, posebno pri tistih, ki so – bolj ali manj dobronamerno – verjeli, da nameravam ponuditi teze ali rekonstrukcije, ki so čisto histografske narave, je primerno, da se na tem mestu nekoliko zadržimo ob smislu in funkciji uporabe paradigem v filozofiji in humanistiki.

Michel Foucault je v svojih spisih večkrat uporabil izraz »paradigma«, ne da bi ga kdaj natančno definiral. Po drugi strani pa je tako v *Arheologiji vednosti*, kot v kasnejših spisih, s termini »pozitivnost«, »problematičnosti«, »dispozitivi«, »diskurzivne formacije« in, bolj splošno, »vednosti«, natančno določil objekte svojih raziskav – da bi jih razločil od objektov zgodovinskih disciplin. V predavanju, ki ga je imel leta 1978 na *Société française de philosophie*, je na ta način definiral, kaj bi morali razumeti z izrazom (vednost): »beseda 'vednost' označuje vse procedure in vse učinke spoznanja, ki jih je specifično polje v danem trenutku pripravljeno sprejeti«. Da bi pokazal nujno zvezo med vednostjo in konceptom oblasti, kmalu za tem doda:

»Elementa vednosti ni mogoče konfigurirati, če, po eni strani, sam ni v skladu s skupkom pravil in s prisilami, ki so lastne določenemu tipu znanstvenega diskurza v dani dobi, in če, po drugi strani, ni obdarjen z učinki prisile, ki so tipični za to, kar je potrjeno kot znanstveno, tistega, kar je preprosto umno ali tistega, kar je splošno priznano.«²

* [Pričujoči tekst je prevod prvega poglavja z naslovom *Che cos'è una paradigma?* knjige Giorgia Agambena *Signatura rerum; Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, str. 11-34. Vse opombe in vrivki v tekstu v oglatih oklepajih so prevajalski.] ©

² Michel Foucault, *Dits et écrits III*, Gallimard, Pariz 1994, str. 54-55.

Analogijo med temi koncepti in tistim, kar je Thomas S. Kuhn v svoji knjigi *Struktura znanstvenih revolucij* (1962) imenoval »znanstvena paradigma«, so nekateri že opazili. Čeprav Foucault ni tematiziral funkcioniranja paradigem, se Dreyfusu in Rabinowu »zdi jasno, da njegovo delo sledi usmeritvi, ki te pojme dela za operativne [...] Njegova metoda sestoji iz deskripcije diskurzov kot zgodovinskih artikulacij paradigme, njegov način, kako si predstavlja analizo, pa implicira izoliranje in deskripcijo družbenih paradigem in njihovih konkretnih aplikacij«³. Vendar Foucault – ki pravi, da je »občudovanja vredno in dovršeno« Kuhnovo knjigo, prebral šele potem, ko je končal *Besed in reči*⁴ – Kuhna v svojih raziskavah praktično nikoli ne navaja, prav nasprotno, zdi se, da v uvodu v ameriško izdajo Canguilhema (1978) zavzame do njega določeno distanco:

»Norme ne moremo enačiti s teoretsko strukturo oziroma aktualno paradigmo, kajti današnja znanstvena resnica ni drugega kot epizoda, oziroma kvečjemu začasni termin. Ne spodbuja nas k 'normalni znanosti' v T. S. Kuhnovem smislu, h katere preteklosti se lahko vrnemo in veljavno izsledimo zgodovino; je ponovno najden (normirani) proces, katerega aktualna vednost ni drugega kot trenutek.«⁵

Zato bo potrebno preveriti predvsem, če analogija med obema metodama ne ustreza prej povsem različnim problemom, strategijam in ravnem raziskave, in ali ni »paradigma« foucaultovske arheologije preprosto homonim tistega, kar, po Kuhnu, označuje tisto, do česar pride v znanstvenih revolucijah.

2. Kuhn priznava, da je koncept paradigme uporabljal v dveh različnih pomenih.⁶ V prvem – za katerega predlaga, da ga nadomesti termin »disciplinarna matrika« – paradigma označuje tisto, kar je skupno članom neke znanstvene skupnosti, to je, skupek tehnik, modelov in vrednot, ki jih bolj ali manj zavestno sprejemajo člani skupnosti. V drugem pomenu pa je paradigma posamezen element tega skupka – denimo, Newtonova *Principia* ali Ptolemajev *Almagest* – ki,

³ Hubert L. Dreyfus in Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*, Gallimard, Pariz 1992, str. 285.

⁴ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, Gallimard, Pariz 1994, str. 239-240.

⁵ Isti, *Dits et écrits III*, str. 436-437.

⁶ Thomas S. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij*, prevedla Gorazd Jurman in Simon Krek, Krtina, Ljubljana 1998, str. 156.

s tem ko funkcionira kot skupni zgled, nadomešča eksplicitna pravila in omogoča definiranje posebne in koherentne raziskovalne tradicije.

Kuhn je z razvijanjem Fleckovega koncepta *Denkstil*, ki definira tisto, kar je pertinentno in tisto, kar ni pertinentno znotraj nekega *Denkkolektiv*, opazil, da gre pri tem za preučevanje s pomočjo paradigme tistega, kar omogoča konstitucijo normalne znanosti, to je, tistega, kar je zmožno določiti probleme, ki jih mora skupnost obravnavati kot znanstvene in tiste, ki to niso. Normalna znanost v tem smislu ne pomeni znanosti, ki jo obvladuje natančen in koherenten sklop pravil: nasprotno, če, po Kuhnju, pravila izvirajo iz paradigem, lahko paradigme »določajo normalno znanost« tudi ob odsotnosti pravil.⁷ To je drugi pomen koncepta paradigme, ki ga Kuhn označi za »najinovativnejšega« in globjega⁸: paradigma je preprosto zgled, posamezen primer, ki pridobi sposobnost tihega oblikovanja vedènja in raziskovalnih praks znanstvenikov skozi svojo ponovljivost. Na mesto vladavine pravila kot kanona znanstvenosti tako stopi vladavina kanona paradigme, na mesto univerzalne logike zakona, stopi specifična in singularna [*specifica e singolare*] logika zgleada [*esempio*]. Ko nova paradigma nadomesti staro, z njo neskladno paradigmo, se proizvede to, kar Kuhn imenuje znanstvena revolucija.

3. Ena bolj stalnih usmeritev Foucaultovega raziskovanja je opustitev tradicionalnega pristopa k problemu oblasti, ki je temeljil na pravnih in institucionalnih modelih ter na univerzalnih kategorijah (pravo, Država, teorija suverenosti), v smeri analize konkretnih dispozitivov, skozi katere oblast prodira v telesa subjektov in obvladuje njihove življenjske oblike. Zdi se, da v tem najde analogija s kuhnovskimi paradigmi pomembno potrditev. Kakor Kuhn postavi ob stran verifikacijo in preizkus pravil, ki konstituirajo normalno znanost, da bi pozornost usmeril k paradigmi, ki določajo vedènje znanstvenikov, tako Foucault problematizira tradicionalni primat pravnih modelov teorije oblasti, da bi lahko v prvem planu pokazal na množstva disciplin in političnih tehnik, s katerimi Država vase vključi skrb za življenje posameznikov. In kakor Kuhn loči normalno znanost od sistema pravil, ki jo definira, tako Foucault večkrat razloči »normalizacijo«, ki je značilna za disciplinarno oblast, od pravnih sistematičnosti legalnih procedur.

⁷ *Ibid.*, str. 51.

⁸ *Ibid.*, str. 166.

A če se zdi, da ni dvoma o povezanosti obeh metod, potem ni enigmatičen samo Foucaultov molk o Kuhnu, ampak tudi skrb, s katero se Foucault v *Arheologiji vednosti*, tako se zdi, izogne prav terminu »paradigma«. Razlogi za ta molk so gotovo lahko osebni. Po tem ko je razložil, da je Kuhново knjigo prebral šele po redakciji *Besed in reči*, Foucault v navedenem odgovoru Georgu Steinerju, ki je Foucaultu očital, da ni navajal Kuhnovega imena, pojasni: »Torej nisem navajal Kuhna, ampak Georges-a Canguilhema, zgodovinarja znanosti, ki je oblikoval in navdihoval njegovo misel«⁹. Taka trditev je, milo rečeno, presenetljiva, saj Kuhn, ki v predgovoru k svoji knjigi celo priznava svoj dolg do dveh francoskih epistemologov, Alexandra Koyréja in Émila Meyersona, v njej Canguilhema nikoli ne omeni. Ker Foucault svoje trditve gotovo ni izrekel lahkomišelnost, je mogoče, da je, – zaradi tesnega odnosa, ki ga je povezoval s Canguilhemom –, hotel Kuhnu s tem vrniti za njegovo nespodobnost. A kljub temu, da Foucault ni bil ravnodušen do osebnih motivacij, je gotovo, da razlogi za njegov molk ne morejo biti samo osebne narave.

4. Bolj pozorno branje foucaultovskih spisov namreč pokaže, da se Foucault večkrat sooča s Kuhnovim pojmom paradigme, čeprav tega ameriškega epistemologa ne navaja. Tako v intervjuju z Alessandrom Fontano in Pasqualejem Pasquinom iz leta 1976 v odgovoru glede pojma diskontinuitete eksplicitno zoperstavi »diskurzivne režime«, s katerimi se ukvarja, in paradigme:

»Ne gre za spremembo vsebine (ovrženje starih zmot, ponovno odkritje starih resnic) niti za spremembo teoretske forme (prenovitev paradigme, modifikacija sistemskih sklopov). Vprašanje je, kaj upravlja izjave in način, kako upravljajo druga drugo, da bi vzpostavile celoto trditev, ki so znanstveno sprejemljive in jih je zatorej z znanstvenimi postopki moč potrditi ali ovreči. Problem je, skratka, v režimu, v politiki znanstvenih izjav. Na tej ravni ne gre toliko za to, da bi izvedeli, katera zunanja oblast se vsiljuje znanosti, temveč za to, kateri učinki oblasti krožijo v znanstvenih izjavah, kaj tvori tako rekoč njihov notranji režim oblasti ter kako in zakaj doživi ta režim v določenih trenutkih vsesplošno modifikacijo.«¹⁰

⁹ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, str. 240.

¹⁰ Michel Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, prevedel Boris Čibej in drugi, Krt, Ljubljana 1991, str. 59-60. [Prevod modificiran.]

Nekaj vrstic za tem, v komentarju svojega dela *Besed in reči*, še bolj poudari razkorak med diskurzivnim režimom (pristno političnim fenomenom) in paradigmo (kriterijem znanstvene resnice):

»Tisto, kar je manjkalo mojemu delu, je bil problem diskurzivnega režima, problem učinkov oblasti, ki so značilni za igro izjav. Vse preveč sem to zamešal s sistematičnostjo, s teoretsko formo oziroma z nečim, kar je podobno paradigmi.«¹¹

Foucault je torej na določeni točki premočno občutil bližino kuhnovske paradigme, kar pa ni toliko posledica realne sorodnosti, kolikor plod zmešnjave. Zanj je bila odločilna premostitev paradigme od epistemologije k politiki, dislokacija na ravni politike izjav in diskurzivnih režimov, pri čemer ne gre več za vprašanje »spremembe teoretske forme«, temveč prej za vprašanje »notranjega režima oblasti«, ki določa način, kako izjave »upravljajo druga drugo, da bi vzpostavile celoto«.

Branje *Arheologije vednosti* v tej perspektivi pokaže, da je Foucault že leta 1969 hotel zavestno razločiti predmet svojih raziskav od kuhnovskih paradigem, čeprav jih nikoli ni eksplicitno omenjal. Diskurzivne formacije, s katerimi se ukvarja, ne definirajo

»stanja spoznanj v danem časovnem trenutku: ne utemeljijo bilance tistega, kar je bilo od tega trenutka dalje lahko dokazano in je privzelo status dokončnega dognanja, bilance tistega, kar je bilo, nasprotno, sprejeto tako brez preizkusa kot tudi brez zadovoljivega dokaza oziroma bilance tistega, kar je bilo sprejeto s strani občega prepričanja oziroma zahtevano s strani moči umišljanja. Analizirati pozitivnosti pomeni pokazati, skladno s katerimi pravili lahko neka diskurzivna praksa formira skupine objektov, celote izjavljanj, igre pojmov in serije teoretskih izbir.«¹²

111

Foucault malo za tem opiše nekaj, za kar se zdi, da ustreza kuhnovskim paradigmam, a sam to rajši imenuje »epistemološke figure« oziroma »prag epistemologizacije«:

¹¹ *Ibid.*, str. 60. [Prevod modificiran.]

¹² Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, prevedel Uroš Grilc, Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 194.

»Kadar se v igri diskurzivne formacije celota izjav jasno razloči, kadar poskuša ovrednotiti (tudi če ji to ne uspe) norme verifikacije in koherentnosti ter kadar glede na vednost izvaja neko dominantno funkcijo (funkcijo modela, kritike ali verifikacije), tedaj bomo rekli, da diskurzivna formacija prekorači prag epistemologizacije. Kadar se tako začrtana epistemološka figura podreja določenemu številu formalnih kriterijev [...].«¹³

Terminološka sprememba ni samo formalna: Foucault na povsem dosleden način, s premisami iz *Arheologije*, premesti pozornost od kriterijev, ki, za razliko od subjektov (članov znanstvene skupnosti), omogočajo konstituiranje normalne znanosti, k čisti danosti »celote izjav« in »figur«, neodvisno od vsakega nanašanja na subjekte (kadar se »celota izjav jasno razloči«, »tako začrtana [...] figura«). In ko glede različnih tipov zgodovine znanosti definira lastno pojmovanje *episteme*, ne gre, še enkrat, za določanje nečesa, kot je vizija sveta oziroma miselne strukture, ki subjektom vsiljuje skupne norme in postulate. Episteme prej pomeni »celoto relacij, ki lahko v dani dobi združujejo diskurzivne prakse, ki omogočajo epistemološke figure, znanosti in morda tudi formalizirane sisteme«. ¹⁴ V nasprotju s kuhnovsko paradigmo, episteme ni tisto, kar v določeni dobi lahko vemo, ampak tisto, kar je implicirano v dejstvu, da sta določen diskurz ali določena epistemološka figura dana: episteme »v uganki znanstvenega diskurza ne obelodanja svoje pravice do tega, da je znanost, temveč dejstvo, da obstaja«. ¹⁵

Arheologijo vednosti so nekateri brali kot manifest historiografskega diskontinuitizma [*discontinuitismo*]. Ne glede na to, ali je ta definicija, kateri Foucault večkrat ugovarja, točna ali ne, je jasno, da je Foucaulta v knjigi zanimalo predvsem tisto, kar, navkljub vsemu, omogoča konstitucijo kontekstov in celot, skratka, obstoj pozitivnosti »figur« in serij. Le da se ti konteksti proizvajajo po značilnemu epistemološkemu modelu, ki ne sovпада niti z modeli, ki so bili splošno sprejeti v zgodovinskem raziskovanju, niti s kuhnovskimi paradigmami. Sedaj bo šlo za to, da te modele pojasnimo.

112

5. Panoptizem obstaja tak, kot ga je Foucault analiziral v tretjem poglavju *Nadzorovanja in kaznovanja*. Predvsem gre za singularen zgodovinski fenomen, *panoptikon*, arhitektonski model, ki ga je Jeremy Bentham objavil v Dublinu leta 1791 v knjigi z naslovom *Panopticon, or The Inspection-House. Containing the Idea*

¹³ *Ibid.*, str. 200.

¹⁴ *Ibid.*, str. 206.

¹⁵ *Ibid.*, str. 207.

of a New Principle of Construction, Applicable to Any Sort of Establishment, in which Persons of Any Description Are to Be Kept under Inspection[...] Foucault spomni na njegove bistvene značilnosti:

»Njegovo načelo poznamo: na obodu je poslopje v obliki prstana, v središču pa stolp; na njem so velika okna, ki gledajo na notranjo stran prstana; obodno poslopje je razdeljeno na celice, sleherna izmed njih sega skozi vso širino stavbe; sleherna ima dve okni, eno proti notranjosti, ki se ujema z okni na stolpu, drugo pa proti zunanosti, ki omogoča, da svetloba presvetljuje celico od enega konca do drugega. Torej je dovolj, če postavimo nadzornika v središčni stolp, v sleherno celico pa zapremo norca, bolnika, obsojenca, delavca ali šolarja. Zaradi nasprotno svetlobe lahko s stolpa vidimo drobne silhete, ki se natančno začitujejo na svetlobi, ujete v celice na obodu. Kolikor je kletk, toliko je majhnih gledališč [...].«¹⁶

Vendar je *panopticon* hkrati »posplošljiv model delovanja«¹⁷, »panoptizem«, torej natanko »načelo celote« in »panoptična modalnost oblasti«¹⁸. Kot tak je figura »politične tehnologije, ki jo lahko ločimo in ki jo moramo ločiti od sleherne posebne rabe«¹⁹, ne smemo ga razumeti samo kot »sanjsko stavbo«, ampak kot »diagram oblastnega mehanizma, prignan do idealne oblike«.²⁰ Skratka, deluje kot paradigma v pravem pomenu tega izraza: kot singularni objekt, ki, zato ker velja za vse druge iz istega razreda [*classe*], določa intelegibilnost celote, ki jo istočasno konstituira in je njen del.

Kdor je prebral *Nadzorovanje in kaznovanje* dobro ve, kako *panopticon*, ki je postavljen na konec poglavja o disciplinah, opravlja odločilno strateško funkcijo za razumevanje disciplinarne modalnosti oblasti, in kako postaja nekaj podobnega epistemološki figuri, ki, s tem ko določa disciplinarni univerzum moderne, hkrati označuje prag, skozi katerega sam prehaja v družbe nadzora.

113

V Foucaultovem opusu pri tem ne gre za osamljen primer; nasprotno, lahko bi rekli, da paradigma na ta način določa foucaultovsko metodo v njeni najbolj zna-

¹⁶ Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*, prevedel Drago B. Rotar, Krtina, Ljubljana 2004, popravljen izdaja, str. 219-220.

¹⁷ *Ibid.*, str. 225.

¹⁸ *Ibid.*, str. 242.

¹⁹ *Ibid.*, str. 225.

²⁰ *Ibid.*

čilni potezi. Veliko zapiranje, spoved, preiskava, pregled, skrb zase so prav tako singularni zgodovinski fenomeni, ki so obravnavani – in to je tisto, kar konstituira specifičnost Foucaultove raziskave glede na historiografijo – kot paradigme, ki določajo bolj obsežen problemski kontekst, ki ga hkrati konstituirajo in delajo intelgebilnega.

Nekateri so opazili, da je Foucault pokazal pertinentnost kontekstov, ki so jih, za razliko od polj, ki so bila ustvarjena skozi izključno kronološke zareze, proizvedla metaforična polja (Milo, 236). Sledeč usmeritvi, ki je prisotna že v delih kot so *Les Rois thaumaturges* Marca Blocha, *Kraljevi dve telesi* Ernsta Kantorowicza oziroma *Le Problème de l'incroyance* Luciena Febvreja, naj bi Foucault historiografijo osvobodil prevlade izključno metonimičnih kontekstov (XVIII. stoletje, južna Francija), da bi povrnil primat metaforičnim kontekstom. Opazka je pravilna, a le pod pogojem, da poudarimo, da, vsaj pri Foucaultu, ne gre za metafore, ampak za paradigme, kot so bile prikazane zgoraj, ki niso skladne z logiko metaforičnega prenosa pomena, ampak z analogno logiko zgleda. Tu nimamo opraviti z označevalcem, ki je razširjen na označevanje heterogenih fenomenov na podlagi iste semantične strukture; paradigma, ki je bolj podobna alegoriji kot metafori, je singularni primer, ki je izoliran od konteksta, katerega del je, samo v kolikor naredi intelgebilno novo celoto, katere homogenost sam konstituira, s tem ko pokaže svojo singularnost. Skratka, narediti zgled je kompleksno dejanje, ki predpostavlja, da je termin, ki funkcionira kot paradigma, deaktiviran v svoji normalni rabi, a ne zato, da bi bil premeščen v drugi okvir, temveč nasprotno, da bi pokazal kanon tiste rabe, ki je ni mogoče pokazati na drugačen način.

114

Festus nas seznanja z razliko med *exemplar* in *exemplum*, ki jo pozna latinščina: prvi, ki ga obravnavamo s čuti (*oculis conspicitur*), kaže tisto, kar moramo oponašati (*exemplar est quod simile faciamus*); drugi pa, nasprotno, terja bolj kompleksno oceno (ne zgolj čutne: *animo aestimatur*) in ima predvsem moralen in intelektualen pomen. Foucaultovska paradigma oboje združi, torej ne samo zgleda in vzora, ki uveljavlja konstitucijo normalne znanosti, temveč tudi in predvsem *exemplum*, ki omogoča združitev izjav in diskurzivnih praks v novo intelgebilno celoto in v nov problemski kontekst.

6. *Locus classicus* epistemologije zgleda najdemo v *Analitica priora*. Aristotel tu postopek za paradigme razloči od indukcije in dedukcije. »Jasno je«, pravi, »da paradigma ne deluje kot del glede na celoto [*hōs méros pros hólon*], niti kot celota

glede na del [*hōs hólon pros méros*], ampak kot del glede na del [*hōs méros pros méros*], če oba spadata v isti rod, in je pri tem en del bolj poznan kakor drugi«. ²¹ Medtem ko indukcija poteka od partikularnega k univerzalnemu, dedukcija pa od univerzalnega k partikularnemu, je tisto, kar določa paradigmo, tretja in paradoksalna vrsta gibanja, ki poteka od partikularnega k partikularnemu. Zgled konstituira značilno obliko spoznanja, ki ne poteka z artikuliracijo univerzalnega in partikularnega, ampak se zdi, da vztraja na ravni slednjega. A aristotelovska obravnava paradigme ne seže preko teh splošnih opazk, status spoznanja, ki ostaja na ravni partikularnega, pa ostaja v nadaljevanju še naprej nepreizprašan. Ne gre samo za to, da je Aristotel prepričan, da skupni način obstaja pred partikularnostmi, kot se zdi, temveč tudi za to, da status »večje spoznavnosti« (*gnōrimōteron*), ki pripada zgledu, ostaja nedoločen.

Epistemološki status paradigme postane jasen samo, če z radikalizacijo Aristotelove teze dojamemo, da ta ponovno postavlja pod vprašaj dihotomno nasprotje med partikularnim in univerzalnim, ki ga običajno imamo za neločljivega od spoznavnih postopkov, in predstavlja singularnost, ki se ne pusti reducirati na katerega od obeh terminov dihotomije. Režim njenega diskurza ni logika, temveč analogija, katere teorijo je v sedaj že klasičnem delu rekonstruiral Enzo Melandri. In *análogon*, ki ga paradigma proizvaja, ni niti partikularen niti splošen [*generale*]. Od tu njena posebna vrednost, ki jo je potrebno dojeti.

7. V *La linea e il circolo* [Črta in krog] je Melandri pokazal, da se analogija zoperstavlja dihotomnemu načelu, ki obvladuje zahodno logiko. Proti drastični alternativni »ali A ali B«, ki izključuje nekega tretjega, analogija vsakokrat uveljavlja svoj *tertium datur*, svoj trdovratni »niti A niti B«. Skratka, analogija ne intervenira v logične dihotomije (partikularno/univerzalno; forma/vsebina; zakonitost/eksemplarnost itn.) zato, da bi jih sestavila v neko višjo sintezo, temveč da bi jih transformirala v polje sile, skozi katerega tečejo polarne napetosti in v katerem le-te zgubijo svojo substancialno identiteto, enako kot se to zgodi v elektromagnetnem polju. Toda v kakšnem smislu in na kakšen način je tu dan tretji? Gotovo ne kot termin, ki je homogen prvima dvema, in katerega identiteto bi nenazadnje lahko določila binarna logika. Samo z vidika dihotomije se analogno (oziroma paradigma) lahko pokaže kot *tertium comparationis*. Tu se analogni tretji potrdi predvsem preko dezidentifikacije in nevtralizacije prvih dveh, ki s tem postaneta nerazločljiva. Tretji je prav ta

²¹ Aristotel, *Analitica priora*, 69 a, 13-14.

nerazločljivost in če ga skušamo zgrabiti preko bivalentnih zarez, nujno trčimo ob neko neodločljivost. V tem smislu je v zgledu nemogoče jasno ločiti njegovo paradigmatičnost, njegov »veljati za vse«, od njegovega biti posamezen primer med ostalimi. Kakor pri magnetnem polju tudi tu nimamo opraviti z ekstenzivno in skalarno velikostjo, temveč z vektorsko intenzivnostjo.

8. Paradoksalen odnos paradigme do splošnosti verjetno ni nikjer izražen tako jasno, kot prav v odlomku iz *Kritike razsodne moči*, kjer Kant misli nujnost estetske sodbe v formi zgleada, kateremu je nemogoče dati pravilo:

»Ta nujnost pa je posebne vrste. Ne gre za teoretično objektivno nujnost, kjer lahko a priori spoznamo, da bo vsakdo občutil ugajanje zaradi predmeta, ki mu sam pravim lep. Prav tako ne gre za praktično nujnost, kjer je s pojmi čiste umne volje, ki deluje pri svobodno delujočih bitjih kot pravilo, to ugajanje nujna posledica objektivnega zakona in ne pomeni drugega, kakor da moramo absolutno (brez vsake druge namere) delovati na določen način. Pač pa ji lahko kot nujnosti, ki je mišljena v estetski sodbi, rečem le eksemplarična. Je torej nujnost, ki zahteva soglasje vseh s sodbo, ki jo imamo za primer občega pravila, ki ga ni mogoče navesti.«²²

Tako kot estetska sodba pri Kantu tudi paradigma dejansko predpostavlja nemožnost pravila; toda če pravilo manjka oziroma se ga ne da formulirati, od kod naj zglead povleče svojo dokazno vrednost? Kako je mogoče priskrbeti zglede za pravilo, ki ga ni mogoče navesti?

Aporijo lahko razrešimo samo, če dojamemo, da paradigma implicira brezrezervno opustitev para partikularno-obče kot modela logičnega sklepanja. Pravilo (če tu o pravilu sploh še lahko govorimo) ni občost, ki obstaja pred posameznimi primeri in se na njih aplicira, niti ni nekaj, kar izide iz izčrpnega naštevanja partikularnih primerov. Sama izpostavitve paradigmatkega primera prej konstituira pravilo, ki se ga kot takega ne da niti aplicirati, niti postaviti.

116

9. Kdor pozna zgodovino meniških redov ve, da je težko razumeti status tistega, kar so, vsaj v prvih stoletjih, v dokumentih imenovali »pravilo«. V najbolj antičnih virih je pravilo preprosto pomenilo *conversatio fratrum*, način življenja me-

²² Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, prevedel in spremno besedo napisal Rado Riha, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 76-77.

nihov v določenem samostanu. Ta način življenja se ponavadi enači z načinom življenja ustanovitelja reda, kar so razumeli kot *forma vitae*, skratka, kot zgled, ki mu je potrebno slediti; življenje ustanovitelja pa je navsezadnje bilo člen v zaporedju Jezusovega življenja, kot ga opisujejo v Evangelijih. S postopnim razvojem meniških redov in rastočo potrebo po nadzoru s strani rimske Kurije, je termin *regula* vedno bolj privzemal pomen pisanega besedila, ki se ga hrani v samostanu in ga mora predhodno prebrati tisti, ki, s sprejetjem meniškega življenja, sprejema svojo podrejenost predpisom in prepovedim, ki so v besedilu zapisane. A vsaj do svetega Benedikta iz Nursije pravilo ni neka obča norma, ampak zgolj življenjska skupnost (samostan, *koinós bíos*), ki izhaja iz zgleda in v kateri življenje vsakega meniha do skrajnosti stremi k temu, da postane paradigmatško, da se konstituira kot *forma vitae*.

Če sedaj povežemo Aristotelova in Kantova razmišljanja, potem lahko rečemo, da paradigma implicira gibanje, ki poteka od singularnosti k singularnosti, ne da bi se od nje ločilo, in ki preoblikuje vsak posamezen primer v *zglede* občega pravila, ki ga ni mogoče nikoli formulirati *a priori*.

10. Leta 1947 je Victor Goldschmidt – avtor, ki ga je Foucault poznal in cenil – objavil *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. Obravnava navidez obrobne problema – kot je uporaba zgleda v platonovskih dialogih – je v spisih tega genijalnega zgodovinarja filozofije pogosto postavila v novo luč celotno Platonovo misel, posebej pa razmerje med idejami in čutnim, prav paradigma pa je tehnični izraz za to razmerje. Že Georges Rodier je opazil, da v Platonovih dialogih ideje včasih delujejo kot paradigme za čutne stvari, včasih pa se čutnosti predstavljajo kot paradigme idej. Če je v *Evtifronu* ideja pobožnega v temu smislu tisto, kar je uporabljeno kot paradigma za razumevanje ustreznih čutnosti, pa je v *Politiku* čutna paradigma – tkanje – tista, ki vodi k razumevanju idej. Da bi pojasnil, kako lahko zgled pripelje do spoznanja, Platon tu kot »zgled za zgled« uvede zgled zlogov, ki jih otroci prepoznajo v različnih besedah.

117

»Sva torej dovolj dojela, da 'primer' nastaja tedaj, ko je nekaj istega v čem drugem, nepovezanem, in je pravilno menjeno ter privedeno v povezavo z drugim, tako da oboje ustvari eno resnično mnenje.«²³

²³ Platon, *Politik*, 278 c, v: *Zbrana dela I*, prevedel in spremna besedila napisal Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje 2004, str. 361.

Goldschmidt v svojem komentarju te definicije pokaže, da naj bi tu šlo za paradoksalno strukturo, hkrati čutno in umno, ki jo imenuje »forma-element«²⁴. Z drugimi besedami, kljub temu, da je paradigma singularni čutni fenomen, na nek način vsebuje *éidos*, samo formo, ki jo je treba definirati. Paradigma torej ni nek preprost čutni element, ki je prisoten na dveh različnih mestih, temveč nekaj takega kot razmerje med čutnim in umnim, med elementom in formo (»paradigmatski element je sam forma«²⁵). Tako kot je čutni fenomen pri anamnezi, – ki jo Platon pogosto uporablja kot paradigmo spoznanja –, postavljen v ne-čutno razmerje s samim seboj in na ta način pre-poznan v drugem, tako tudi pri paradigmi ne gre preprosto za konstatiranje čutne podobnosti, temveč gre za to, da je le-ta proizvedena preko operacije. Zato ni paradigma nikoli že dana, temveč nastaja in postaja²⁶ [si genera e produce] (*paradeígmatos [...] génesis*²⁷; *paradeígmata [...] gignómena*²⁸) preko nekega »postaviti poleg«, nekega »združiti skupaj«, predvsem pa nekega »pokazati« in nekega »prikazati« (*parabállontas [...] paratithémena [...] endeikny-nai [...] deichthēi [...] deichthénta*²⁹). Skratka, paradigmatsko razmerje ne poteka preprosto med posameznimi objekti, niti med posameznimi objekti in občim pravilom, temveč predvsem med singularnostjo (ki tako postane paradigma) in njenim izpostavljenjem (oziroma njeno intelegibilnostjo).

11. Poglejmo relativno preprost primer slovničnega zgleada. Slovnica se konstituira in lahko izraža svoja pravila samo skozi paradigmatsko prakso, skozi izpostavitve lingvističnih zgledov. Toda kakšna je raba jezika, ki določa slovnično prakso? Kako se proizvede slovnični zgled? Vzemimo primer paradigem, ki v latinskih slovnicaх dejejo poudarek na sklanjanju samostalnikov. Termin *rosa* je preko svojega paradigmatskega prikaza (*rosa, ros-ae, ros-ae, ros-am*[...]) suspendiran v svoji normalni rabi in denotativnemu značaju, na ta način pa termin omogoča konstitucijo in inteligibilnost celote »ime ženskega spola v prvem sklonu«, katere je hkrati element in paradigma. Tu je bistven suspens reference

118

²⁴ Victor Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Vrin, Pariz 1985, str. 53.

²⁵ *Ibid.*, str. 77.

²⁶ [Kljub temu, da slovenska glagola »nastajati« in »postajati«, ki sta na tem mestu izjemoma uporabljena za prevod glagolov »generare« in »produrre« (v reflektivni glagolski obliki), nista v celoti ustrezna, smo se za to odločili zaradi skladnosti s slovenskim prevodom Platonovih *Zbranih del*. V vseh ostalih primerih, posebej pa na mestih, kjer avtor neposredno ne referira na Platona, je prevod omenjenih glagolov lahko drugačen. Op. prev.]

²⁷ Platon, *Politik*, 278 c, 4, v: *Zbrana dela I*, str. 361.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

in normalne rabe. Če lingvist izreče zgled »prisegam« za razlago pravila, ki do- loča razred performativov, je jasno, da te sintagme ne moremo razumeti kot iz- rekanja neke realne prisege. Skratka, da bi sintagma funkcionirala kot zgled, mora biti suspendirana v svoji normalni funkciji, in vendar prav skozi to ne-funk- cioniranje in ta suspenz, ki lahko pokaže, kako sintagma funkcionira, sintagma lahko omogoči formulacijo pravila. Če se sedaj vprašamo, ali se pravilo aplicira na zgled, odgovor ni preprost: namreč, zgled ni izključen iz pravila zato, ker ne bi bil del normalnega primera, temveč nasprotno, ker izpostavi svojo pripadnost slednjemu. V temu smislu je zgled simetrično inverzen izjemi: medtem ko je iz- jema vključena skozi svojo izključitev, je zgled izključen skozi izpostavitev svoje vključitve. A na ta način zgled poleg sebe pokaže (*para-deiknymi*) – v skladu s etimološkim pomenom grškega termina – skupaj lastno intelegibilnost in inte- legibilnost razreda, ki ga konstituira.

12. Pri Platonu ima paradigma svoje mesto v dialektiki, ki omogoča spoznanje s tem ko artikulira razmerja med redom intelegibilnosti in redom čutnosti. »Raz- merje med tema dvema redoma si lahko predstavljamo na dva načina: kot odnos podobnosti (med kopijo in modelom) ali kot odnos propozicije«. ³⁰ Po Goldsch- midtu obema tema predstavama ustrezata partikularna dialektična postopka: prvi predstavi ustreza postopek anamneze (ki jo Platon definira v *Menonu* in *Teaj- tetu*), drugi pa postopek paradigme, o kateri je govora predvsem v *Sofistu* in *Po- litiku*. Če nadaljujemo Goldschmidtove analize, gre sedaj za to, da dojamemo smisel in specifično funkcijo paradigme v dialektiki. Vsa zapletena razprava o dialektični metodi v VI knjigi *Države* ³¹ postane jasna, če jo razumemo kot ekspo- zicijo paradigmatične metode. Platon znotraj produkcije znanosti razlikuje med dvema stopnjama oziroma trenutkoma, ki sta reprezentirana kot dva kontinui- rana segmenta na ravni črti. Prvi, ki definira postopek »geometrije in njej so- rodnih veščin«, osnuje svoje raziskave začeni s hipotezo, to je, predpostavlja (tak je pomen grškega termina *hypóthesis*, iz *hypóthemi*: »postavim spodaj kot osnovo«) dejstva, ki se jih obravnava kot znana načela, katerih očitnosti se ni potrebno zavedati. Nasprotno pa drugi segment, ki je prav segment dialektike,

119

»predpostavk ne naredi za počela, temveč resnično za pred-postavke, za stopnice in oporišča za zagon, da se odpravi do Nepredpostavljenega, do Počela vsega, da se Ga

³⁰ Victor Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, str. 84.

³¹ Glej Platon, *Država* VI, 509 d - 511 e, v: *Zbrana dela I*, str. 1159-1161.

dotakne, nato pa se spet oprime resničnosti, ki so odvisne od Njega, se tako spusti do Konca in pri tem ne uporablja sploh ničesar čutno zaznavnega, temveč samo oblike – (da se giblje) skozi in vanje – in tudi konča pri oblikah [...].«³²

Kaj pomeni obravnavati hipoteze (predpostavke) kot predpostavke in ne kot načela? Kaj je hipoteza, ki ni predpostavljena, ampak izpostavljena kot taka? Če se spomnimo, da spoznavnost paradigme ni nikoli predpostavljena, temveč je njen specifični učinek, nasprotno, v suspendiranju in deaktiviranju njene empirične danosti, da bi s tem pokazala zgolj neko intelegibilnost, pomeni obravnavati hipoteze kot hipoteze potemtakem obravnavati jih kot paradigme.

Aporija, ki so jo opazili tako Aristotel kot moderni avtorji, po kateri je pri Platonu ideja paradigma čutnega, čutno pa paradigma idej, tu najde svojo rešitev. Ideja ni nek drugi element, prapredpostavljen čutnemu, niti ne sovпада z njim: je čutno, dojeta kot paradigma, torej, dojeta v mediju svoje intelegibilnosti. Zato lahko Platon trdi, da tudi dialektika, tako kot tehnike, izhaja iz hipoteze (*ex hypothéseōs iouša*³³), vendar, za razliko od tehnik, jemlje hipotezo kot hipotezo in ne kot načela, skratka, dialektika uporablja hipoteze kot paradigme. Ne-hipotetično, h kateremu dialektika pristopa, odpre predvsem paradigmatična raba čutnega. V temu smislu je potrebno razumeti naslednji odlomek, v katerem je dialektična metoda definirana z izrazom »odstraniti hipoteze« (»Torej se samo dialektična obravnava odpravlja v to smer,« [...] »potem ko odstrani predpostavke [*tas hypothésies anairoussa*], namreč do Počela samega, [...]«³⁴). *Anairéō*, tako kot njemu ustrezen latinski izraz *tollere* (in nemški *aufheben*, ki ga je Hegel, sledeč tem izrazom, postavil v središče svoje dialektike), pomeni tako »vzeti, privzeti«, kot »odstraniti, odpraviti«; kot smo videli, je tisto, kar funkcionira kot paradigma odtegnjeno svoji normalni rabi in hkrati kot tako izpostavljeno. Ne-hipotetično je tisto, kar se razpre na točki, na kateri se hipoteze »odpravijo« – to je, se istočasno privzamejo in odpravijo. Intelegibilnost, v kateri se dialektika giblje v svojem »sestopu h Koncu«, je paradigmatska intelegibilnost čutnega.

120

13. Hermenevtični krog, ki definira spoznavni postopek humanistiki, dobi svoj pravi smisel samo z vidika paradigmatične metode. Friedrich Ast je že pred

³² Platon, *Država* VI, 511 b - 512 c, *op. cit.*, str. 1160.

³³ *Država*, VI, 510 b, *op. cit.*, str. 1159-1160.

³⁴ *Država*, VII, 533 c, *op. cit.*, str. 1178. [Grški izraz v oglatih oklepajih je avtorjev.]

Schleiermacherjem opazil, kako v filoloških znanostih poznavanje posameznega fenomena predpostavlja poznavanje celote, in obratno, kako poznavanje celote predpostavlja poznavanje posameznih fenomenov. Ko je Heidegger v delu *Bit in čas* hermenevtični krog utemeljil v predrazumevanju kot eksistencialni predstrukturi *tubiti*, ki jamči za »najizvirnejši« značaj spoznanja v humanistiki, je s tem slednjo rešil iz zadrege. Geslo, po katerem »Ni odločilno to, da izstopimo iz kroga, ampak da vanj stopimo na pravi način«,³⁵ je od tedaj postalo magična formula, ki je raziskovalcu omogočala, da je *circulus vitiosus* preoblikoval v virtuozi krog.

Toda jamstvo ni bilo tako pomirjujoče, ko se je zdelo na prvi pogled. Če namreč razlagalčevi aktivnosti vedno že predhodi njegovo predrazumevanje, ki mu uhaja, kaj potemtakem pomeni »stopiti v krog na pravi način«? Kot je Heidegger sugeriral, gre za to, da si razlagalec predrazumevanja nikoli ne pusti določiti (*vorgeben*) »prek domislic in zdravorazumskih pojmov«, temveč da z izdelavo le-tega »zagotovi znanstveno temo iz stvari samih«³⁶. To pa lahko pomeni samo to, da mora raziskovalec biti sposoben v fenomenih prepoznati signaturo predrazumevanja, ki je odvisno od eksistencialne strukture samih fenomenov, in zdi se, da na ta način krog postaja še bolj *vitiosus*.

Aporija se razreši, če upoštevamo, da je hermenevtični krog dejansko paradigmatični krog. Nasprotno kakor pri Astu in Schleiermacherju, tukaj ni dualnosti med »posameznim fenomenom« in »celoto«: celota ne izhaja od drugod, kakor iz paradigmatične ekspozicije posameznih primerov. Prav tako tudi ni, nasprotno kakor pri Heideggerju, krožnega razmerja med »prej« in »potem«, med predrazumevanjem in interpretacijo: v paradigmi intelegibilnost ne predhodi fenomenu, temveč stoji takorekoč »poleg« (*pará*) njega. Po aristotelovski definiciji paradigmatična gesta ne poteka od partikularnega k vsemu in od vsega k partikularnemu, temveč od posameznega k posameznemu. Fenomen, ki je izpostavljen v mediju svoje spoznavnosti, kaže celoto, katere paradigma je. To pa, za razliko od fenomenov, ni predpostavka (»hipoteza«): kot »nepredpostavljeno načelo« ni niti v preteklosti, niti v sedanjosti, temveč v njuni eksemplarični konstelaciji.

³⁵ Martin Heidegger, *Bit in čas*, prevedli Tine Hribar in drugi, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 215.

³⁶ *Ibid.*

14. Med leti 1924 in 1929 je Aby Warburg delal na svojem »atlasu za slike«, ki bi se moral imenovati *Mnemosyne*. Kot vemo gre za skupek miz, na vsako od teh je pripeta heterogena serija slik (reprodukcije umetniških del oziroma rokopisov, fotografije izrezane iz časopisov oziroma tiste, ki jih je posnel avtor sam), ki se običajno nanašajo na neko edinstveno temo, ki ji je avtor imenoval *Pathosformel*. Vzemimo mizo 46, kjer gre za *Pathosformel* »Nimfa« – premikajočo se žensko figuro, na katere podoba v Ghirlandaiovi freski v kapeli Tornabuoni je z nadimkom *Fraulein Schnellbring* – »gospodična Radodajka« – familiarno meril Warburg. Miza sestoji iz sedemindvajsetih slik, od katerih je vsaka na nek način povezana s temo, po kateri se imenuje celota. Poleg Ghirlandajove freske lahko prepoznamo še stariški relief iz slonovine, prerokovalko iz katedrale Sessa Aurunca, miniature iz florentinskega rokopisa iz šestnajstega stoletja, posebnost iz ene od botticellijskih fresk, krog z devico Marijo in rojstvo Janeza Krstnika Filippa Lippija, fotografijo, na kateri je Warburg posnel neko vaščanko Settingnana itn. Kako je potrebno »brati« to mizo? Kakšno je razmerje, ki povezuje posamezne slike? Z drugimi besedami, kje je nimfa?

Zagotovo napačen način, kako »brati« mizo, bi bil, če bi v njej videli nekaj podobnega ikonografskemu repertoarju, kjer bi šlo za vprašanje izvora in zgodovine ikonografske teme kot je tema »premikajoče se ženske figure«. Skratka, šlo naj bi za postavljanje posameznih slik v kronološko zaporedje v okviru možnega, sledeč možnim genetičnim razmerjem, kar naj bi, z »branjem« slik v njihovem zaporedju, na koncu lahko omogočilo vrnitev k arhetipu, k »formuli *pathosa*«, iz katere izvirajo vse slike. Toda bolj pozorno »branje« mize pokaže, da nobena od slik ni original, tako kot nobena od slik ni preprosto kopija ali ponovitev. Kakor pri skladanju »po formulah«, ki ga je Milman Parry prepoznal na osnovi Homerjevih pesnitev in, bolj splošno, vsakega oralnega skladanja, ni mogoče razločiti med kreacijo in *performansom*, med originalom in izvedbo, tako so tudi Warburgovi *Pathosformeln* hibridi arhetipa in fenomena, prvokratnosti in ponovitve. Vsaka fotografija je original, vsaka slika konstituira *archê* in je v tem smislu »arhaična«; toda nimfa sama ni niti arhaična niti sodobna, je neko neodločljivo diahronije in sinhronije, enkratnosti in mnogoterosti. To pa pomeni, da je nimfa paradigma, katere posamezne nimfe so zgledi oziroma, bolj natančno in v skladu s konstitutivno ambivalentnostjo Platonove dialektike, nimfa je paradigma posameznih slik in posamezne slike so paradigme nimfe.

Nimfa je, skratka, nek *Urphänomen*, nek »prafenomen« v Goethejevem smislu. Ta bistveni tehnični termin goethejevskih raziskav o naravi, od *Farbenlehre* do *Metamorphose der Pflanzen*, ki ga avtor nikoli ne pojasni, postane razumljiv samo, če – ob upoštevanju namiga Elizabeth Rotten, da se moramo za izvor vrniti k Platonu – ga razumemo v strogo paradigmatskem smislu. Goethe namreč svojo metodo večkrat zoperstavi tisti metodi, po kateri napredujemo skozi »partikularne primere ter obče rubrike, mnenja in hipoteze«. ³⁷ V spisu *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt* tako predlaga model »izkustva višje vrste«, v katerem ne pride do poenotenja posameznih fenomenov »na hipotetičen način [in] v sistematični obliki« ³⁸, temveč se vsak fenomen »vzdržuje v razmerju z brezštevili drugimi na način, kakor pravimo za svetlobno točko, ki prosto lebdi, da pošilja svoje žarke v vse smeri«. ³⁹ Kako je potrebno razumeti to singularno razmerje med fenomeni, je pojasnjeno nekaj vrstic za tem, v odlomku, v katerem Goethe zatrdi paradigmatsko naravo napredovanja onstran vsakega dvoma: »Takšno izkustvo, ki sestoji iz mnogih drugih, je očitno neke višje vrste. To izkustvo predstavlja formulo, v kateri so izraženi brezštevili posamezni primeri«. ⁴⁰ »Vsako obstoječe«, poudari v nekem drugem odlomku, »je *analogon* vsega obstoječega; zato se nam vsaka eksistenca vedno zdi istočasno ločena in hkrati zvezana. Če z analogijo pretiravamo, postane vse identično; če se ji izognemo, se vse razprši v neskončnost«. ⁴¹ *Urphänomen* kot paradigma je v temu smislu mesto, v katerem analogija živi v popolnem ravnovesju, onstran nasprotja med občostjo in partikularnostjo. Zato, piše Goethe, »čisti fenomen ne more nikoli biti izoliran, temveč se vedno kaže kot kontinuirano zaporedje pojavitev« ⁴²; v *Maximen und Reflexionen* pa naravo povzame v definiciji, ki bi lahko enako veljala za paradigmo: »Izborni fenomen: idealen kot zadnje spoznavno / realen kot spoznan / simboličen, saj zajame vse primere / identičen z vsemi primeri« ⁴³. Čeprav *Urphänomen* nikoli

³⁷ Johann Wolfgang Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften II*, uredil Ernst Butler, v: *Gedankausgabe der Werke, Briefe und Gespräche XVI-XVII*, Artemis-Verlag, Zurich 1949-1952, str. 691.

³⁸ Isti, *Naturwissenschaftliche Schriften I*, uredil Ernst Butler, v: *Gedankausgabe der Werke, Briefe und Gespräche XVI-XVII*, Artemis-Verlag, Zurich 1949-1952, str. 852.

³⁹ Isti, *Naturwissenschaftliche Schriften I*, str. 851-852.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 852.

⁴¹ Wolfgang Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften II.*, str. 706.

⁴² *Ibid.*, str. 871.

⁴³ *Ibid.*, str. 693. [Da bi poudarek, na katerega meri Agamben prišel še bolj do izraza, navajamo celoten odlomek te pesmi še v originalu:

»Urphänomene: ideal, real, symbolisch, identisch.
Empirie: unbegrenzte Vermehrung derselben, Hoff-

ne preide v občost hipoteze ali zakona, je vendarle spoznaven; v posameznem fenomenu je zadnji spoznavni element, njegova zmožnost, da se konstituira kot paradigma. Zato Goethe v nekem svojem slavnem *dictumu* trdi, da ni potrebno iskati onstran fenomenov: v kolikor so le-ti paradigme, »so doktrina«.

15. Poskusimo sedaj v obliki tez fiksirati nekaj mest, ki po naši analizi določajo paradigmo:

- 1) Paradigma ni niti induktivna niti deduktivna, temveč analogna forma spoznanja, ki se giblje od singularnosti k singularnosti.
- 2) S tem ko nevtralizira dihotomijo med občim in partikularnim, dihotomno logiko nadomesti z analognim bipolarnim modelom.
- 3) Primer postane paradigmatški, ko hkrati suspendira in razširi svojo pripadnost celoti na način, da ni v njem nikoli mogoče ločiti med eksemplarnostjo in singularnostjo.
- 4) Paradigmatška celota ni paradigmam nikoli predpostavljena, ampak jim je imanentna.
- 5) V paradigmi ni nekega izvora oziroma neke *archê*: vsak fenomen je izvor, vsaka podoba je arhaična.
- 6) Zgodovinskost paradigme ni niti v diahroniji niti v sinhroniji, ampak v presečišču obeh.

Prepričan sem, da je sedaj jasno, kaj v mojem primeru, pa tudi v Foucaultem, pomeni delati s pomočjo paradigem. *Homo sacer* in koncentracijsko taborišče, *Muselman* in izredno stanje – kasneje tudi trinitarna *oikonomia* oziroma aklamacije – niso hipoteze, s katerimi bi nameraval pojasniti moderno, tako da bi jo zvajal nazaj na nekakšen vzrok ali zgodovinski izvor. Nasprotno kot bi lahko razumeli na podlagi njihove mnogoterosti, je vsakič šlo za paradigme, katerih smoter je bil v tem, da so pojasnile vrsto fenomenov, katerih sorodnost je ušla oziroma bi lahko ušla zgodovinarjevemu opazovanju. Jasno je, da imajo tako moje kot tudi Foucaultove raziskave arheološki značaj, fenomeni, s katerimi imajo opraviti, pa se

nung der Hülfe daher, Verzweiflung an Vollständigkeit.
 Urphänomen
 ideal als das letzte Erkennbare,
 real als erkannt,
 symbolisch, weil es alle Fälle begreift,
 identisch mit allen Fällen.«]

skozi čas razvijajo, zato implicirajo pozornost do dokumentov in do diahronije, ki sledi zakonom zgodovinske filologije; toda *archê*, ki ga dosežejo – to pa verjetno velja za vsako zgodovinsko raziskavo – ni v času predpostavljen izvor, ampak s tem, ko se umešča na križišče diahronije in sinhronije, pojasni tako raziskovalčevo sedanjost, kot tudi preteklost njegovega objekta. V temu smislu je arheologija vedno paradigmatalogija, zmožnost raziskovalca prepoznati in artikulirati paradigme pa njegovega ranga ne določa nič manj, kot ga določa njegova sposobnost preučevanja arhivskih dokumentov. Kajti, navsezadnje je od paradigme odvisna možnost ali bodo znotraj v sebi inertnega kronološkega arhiva proizvedeni tisti *plans de clivage* (kot jih imenujejo francoski epistemologi), ki edini omogočajo, da postane berljiv.

Če se za konec vprašamo, ali se paradigmatičnost nahaja v stvareh ali v glavi raziskovalca, je moj odgovor v tem, da je vprašanje nesmiselno. Intelegibilnost, za katero gre pri paradigmi, ima ontološki značaj, ne nanaša se na kognitivni odnos med subjektom in objektom, ampak na bit. Obstaja paradigmatična ontologija. In ne poznam boljše definicije le-te od tiste, ki se nahaja v neki pesmi Wallacea Stevensa, ki nosi naslov *Description without place*:

*It is possible that to seem – it is to be,
As the sun is something seeming and it is.*

*The sun is an example. What it seems
It is and in such seeming all things are.*

Prevedel Boštjan Nedoh