

*Jožef Muhovič*

## **Estetiška sondiranja aktualnosti (osebni pogled)**

Dovolite, da pred osebnim premislekom o tem, kako lahko estetika – v skladu z Wittgensteinovo trditvijo, da sodijo dejstva v nalogo, ne v rešitev<sup>1</sup> – aktualna dejstva pretvarja v reflektivne naloge, povem, zakaj se mi je estetika od nekdanj zdelala atraktivna veda. To namreč meče posebno luč na vse, kar imam namen razviti v nadaljevanju.

Po Aristotelovem mnenju je začetek filozofiranja od nekdanj čudenje. Najprej čudenje človeka nad nepojasnjeno prezenco neposrednega, nato postopoma čudenje nad tem, kar je bolj oddaljeno, večje, bolj posredovano in kompleksnejše. V času *hightech* filozofije lahko nad takim izhodiščem in njegovo postopnostjo samo strmimo (kot da bi oboje izviralo iz kakšnega mita ali kakšne novodobne naivnosti). Danes, ko se filozofska refleksija praviloma začneja z vprašanji, ki so ji navržena z različnimi pred-diskurzi, in praviloma tudi brez “čudenja”, se zdi vsak neposreden filozofski odnos do sveta nepredstavljen. Prvi korak, čudenje neposrednemu, preprosto manjka, saj je filozofija vedno že pri drugem ali celo tretjem koraku, tj. pri visoko specializiranem diskutiranju o “večjem”, “pomembnejšem” in “najpomembnejšem”. Ali če skrajno pomenostavim: filozofija si danes prej in raje zastavi vprašanje “Kaj je prezenca?” (ali celo “Kaj je bistvo prezence?”), kakor pa vprašanje “Kako jo pravzaprav lahko dosežem?” In prav to implicitno vprašanje, ki sem ga od nekdanj slutil za estetiškimi prizadevanji (tudi ko se veda še ni imenovala s tem imenom), me je pri estetiki vselej privlačilo. Kako se – ne da bi ti bilo treba prekoračiti meje konsekventne filozofske refleksije in njene stroge konceptualnosti – stvarem čuditi in iskati poti do njih? Estetiko sem od nekdanj doživljal kot disciplino “vključenega tretjega”,

---

<sup>1</sup> “Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung”; v: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 6.4321, v: isti, Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, zv. 1.

se pravi kot disciplino, ki išče svoje mesto in ravnovesje na tvegani grebenski poti med prepadno pokrajino predrefleksivne pred-postavljenosti tega, kar prihaja v neposredni prostorsko-časovni stik z menoj, in ravno tako prepadno pokrajino visoko distancirane filozofske refleksije vsega tega. Moje občudovanje je pri tem veljalo prav temu nenavadnemu, po svoje idealnemu in po svoje grotesknemu prostoru estetiškega filozofiranja, ki lahko s stereoskopskim pogledom zajame obe strani in z aistetično-filozofsko paralakso črpa iz njiju, medtem ko sicer pretežno "eksistiramo" bodisi na tej bodisi na oni strani razvodja. Skratka: estetika je bila in je zame skromno človeško, a privilegirano mesto "sinaptičnega stika" med pred-refleksivnim in "duhovno čistim" (čisto refleksivnim).

Medtem ko nas proces civilizacije, katerega jedro sestavlja znanost, uči, da si do ljudi in do stvari ustvarjamo distanco, tako da jih imamo pred seboj kot "predmete" (raziskovanja), nam estetika v svojem konceptualno-raziskovalnem jedru lahko (ne trdim, seveda, da nujno in vedno) ponudi tudi možnost, da ta "objektivizirajoči pol" prehitimo in armiramo z občutkom za vse tisto, kar izdaja bližino do ljudi in do stvari. Njena skrivnost je sposobnost intimnosti, ne distanciranje, ne samo stvarno, ampak tudi "konvivalno" znanje o stvareh (P. Sloterdijk). V stoletjih sta novoveška filozofija in znanost iz sebe izločali vse, kar se ni ujemalo z apriori objektivizirajočo distanco in z duhovno vladavino nad objektom. Ob tem veletoku pa so se v filozofiji vendarle obdržale močne komplementarne težnje, namreč estetika, ki s konvivalno duhovnostjo in libidinozno bližino do sveta izenačuje objektivizirajoči nagon po posesti stvari.<sup>2</sup>

In natančno ta stereoskopski in konvivalni impetus se mi zdi poglobljena posebnost estetike in celo njena komparativna prednost tudi danes. Ko bom v nadaljevanju govoril o "estetiki", ki si aktualna dejstva novodobne kulture zadaja za refleksivne naloge, bom vedno mislil na natančno tak stereoskopski in konvivalni tip.

Pred pravim začetkom pa še aperitiv o odnosu do sodobnosti. Da bi se lahko človek učinkovito vključil v večplastno debato o sodobnosti, piše v sklepnem odstavku knjige *Nelagodna sodobnost* Charles Taylor, mora znati razlikovati med tem, kar je v kulturi sodobnosti velikega, in tem, kar je v njej plitvega in nevarnega. Sodobnost namreč – s Pascalom rečeno – zaznamujeta tako *grandeur* kot *misère*. Samó stališče, ki vključuje oboje, nam lahko da neizkrivljen vpogled v našo aktualnost.<sup>3</sup> – Želim si, da v

---

<sup>2</sup> Prirejeno po Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, I. del, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, str. 165–166.

<sup>3</sup> Charles Taylor, *Nelagodna sodobnost*, Ljubljana: Študentska založba, 2000, str. 102.

razpravi o okoliščinah, v katerih danes deluje estetika, obeh omenjenih načel ne bi preveč zgrešil.

### **Estetika in izkustvo prezenca**

Splošno znano je, da nosi Baumgartnova estetika v svojem jedru dvojni nastavek. Po eni strani je *filozofska teorija o čutnosti in čutnem spoznavanju*, po drugi *filozofska teorija o lepem in o umetnosti* kot dejavnosti ustvarjanja lepega, v kateri dosega čutno spoznanje kulminacije in eksemplarične vrhove. Danes se sicer upravičeno postavlja vprašanje, koliko estetika v okviru filozofskega rezoniranja še figurira kot *scientia cognitionis sensitivae* in “*nachgeborene Schwester der Logik*”, kakor jo je označil Baumgarten. Enako vprašljiva se zdi definicijska supozicija o tem, da je estetsko otok celostnega življenja in doživljanja v opustelem oceanu resničnosti, umetnost pa najvišja možna oblika stopnjevanja tega celostnega izkustva.<sup>4</sup> Ker je tako rekoč javna skrivnost, da je čas, v katerem živimo, manj naklonjen čutnemu kot razumskemu spoznanju in da celo umetnost danes same sebe ne vidi več kot eksemplarično obliko celostnega doživetja in vrhunskega čutnega spoznanja (preprosto zato, ker to dejansko ni več), bi bilo naravno pričakovati, da bo estetika danes onemogla izdihovala na zaprašeni akademski margini (po)modernega življenja. Razlog, da se kljub močno hipertrofirani pahljači vseh mogočih “teorij”, ki danes do zadnje pore zapolnjujejo prostor kulture in umetnosti, drži visoko nad vodo, vidim v njenem neodpravljevem fundamentu, ki leži pod Baumgartnovim “dvojnim nastavkom”. In ta temelj je, da je estetika pod fasado “vede o čutnosti” in “vede o lepem” predvsem *metoda iskanja poti do neposrednosti občutenja*; metoda, ki je v najglobljem jedru namenjena temu, da nas vabi med stvari tega sveta in nas vključuje v njihov prostor s tem, da krepi naš občutek tudi za zunaj-konceptualne *razsežnosti prezenca*.

Naj pojasnim.

Pomembna posledica postindustrijskega tehnološkega razvoja je učinek, ki ga filozofi obravnavajo v rubriki *derealizacija realnosti*.<sup>5</sup> Gre za pojav, ki izvira iz velikega vpliva elektronskih medijev na človekov odnos do sveta. Svet, ki prihaja do nas s posredništvom medijev, v več pogledih doživlja globoko preobrazbo. Predvsem ni neposreden, ampak *posredovan*,

---

<sup>4</sup> Cf. Christian Demand, *Nach dem Spiel ist vor dem Spiel – Plädoyer für einen Ausstieg aus der ästhetischen Apokalypse*, na: <http://www.boekwe.at/fachtagung/pdf-referentinnen/Demand.pdf>.

<sup>5</sup> Cf. Wolfgang Iser, *Undoing Aesthetics*, London: Sage, 1997, str. 191–202.

ni enkrat in stabilen, ampak *ponovljiv* in *relativen*, še posebno pa ni svet živih izkušenj, ampak *podoživeti* svet. Za vojaka, ki s pritiskom na tipko računalniške miške izstreljuje rušilne rakete, je sovražnik nekaj povsem drugega kot za vojaka, ki se bojuje v boju mož na moža. Prometna nesreča, ki smo ji priče, nas do dna pretrese, televizijsko poročilo o njej pa nam dovoljuje celo večerjati ipd. Posledica takšnega medijskega posredovanja resničnosti pa je, da vzorci reagiranja, ki jih generirajo, v človeku ne ostajajo povezani le z medijskim posredovanjem resničnosti, ampak se vedno bolj širijo na doživljanje resničnosti same in vnašajo vanj medijske doživljajske standarde. Predvsem posebno "lahkost bivanja", ki izvira iz "proste mobilnosti in breztežnosti podob" v medijskih predstavitvah. Realnost postaja vedno bolj percipirana, prezentirana, nazadnje pa tudi dejansko oblikovana v skladu z medijskimi obrazci in standardi. Skozi medijsko dioptrijo *realno* izgublja svojo stvarnost, vztrajnost, enkratnost, postaja lahkotnejše, manj stabilno. To pa še kako vpliva na naše presojanje, vrednotenje in delovanje. Po eni strani z množičnostjo medijskih informacij in fleksibilnimi načini njihove prezentacije, po drugi strani pa s tem, da se prav na temelju izkustev z mobilnostjo, spremenljivostjo in manipulativnostjo medijskih "*special effects*" danes vse jasneje zavedamo pomena tistih lastnosti stvarnega sveta, ki jih z medijskimi tehnologijami ni mogoče niti vsrkati niti nadomestiti, so pa za nas kot psihofizična bitja konstitutivne. Tako ob medijski ponovljivosti dogodkov znova odkrivamo vrednost *enkratnosti*, ob vse bolj sofisticiranih simulacijah hrepenimo po *originalu*, ob informacijski ažurnosti vedno bolj mislimo na *avtentičnost* doživetja, ob virtualizaciji prostora, telesa, spola in dejanja znova pogrešamo slast *fizične akcije*, ob elektronski dematerializaciji izkustva samodejno iščemo *snov, dotik, stisk roke* ipd. Ali kot to ponazori Hans Ulrich Gumbrecht v svoji knjigi *Diesseits der Hermeneutik*: današnje komunikacijske tehnologije so brez dvoma že sposobne izpolniti sen o neodvisnosti doživljanja od vsakokratne participacije v prostoru. Naše oči lahko v realnem času vidijo, kako na drugi celini naraste reka in poplavlja vse pred seboj, kako več tisoč kilometrov oddaljeni športnik teče hitreje kot kateri koli človek pred njim. Medijsko inducirani občutek je sposoben celo doseči, da se na obraze, ki jih vidimo na zaslonu, osredotočimo bolj kot na obraze ljudi, s katerimi sedimo pri mizi ali se z njimi ljubimo. Medijski svet nas je odtujil stvarem in njihovi prezenci, hkrati pa skriva v sebi potencial, da nam nekatere izmed teh stvari prav z odtegovanjem tudi vrne. Ko bo znova postalo jasno, da pri skupni večerji ali pri ljubljenju ne gre le za "komunikacijo" in "izmenjavo informacij", bo postalo resnično pomembno

in koristno, da bomo imeli na voljo pojme, ki nam bodo dovolili pokazati izvirno nepojmovnost in transdiskurzivnost naših življenj.<sup>6</sup>

Moje mnenje je, da bo takrat estetika, ki bo dejstvo derealizacije realnosti napravila za svojo "nalogo" in to nalogo rešila v skladu s svojo stereoskopsko in konvivalno naravo, s svojo konceptualnostjo nepogrešljiva.

### **Družbeno konstruiranje in družbeno konstituiranje realnosti**

Drugi vidik sodobne realnosti, za katerega menim, da bi ga prav estetika lahko napravila za svojo "nalogo", pa je razmerje med t. i. "družbenim konstruiranjem" in "družbenim konstituiranjem" resničnosti.

Problem, ki je implicitno vpisan v nakazano diferenco, je problem, ki se v akademskem svetu imenuje "radikalni historicizem". Poenostavljeno rečeno gre na umetniškem področju za trditev, da ne obstajajo nikakršni objektivni temelji in kriteriji umetniške vrednosti (zlasti ne transcendentni; pa tudi arhetipični ne). O tem, katero delo je umetniško, odločajo naročniki, muzeji, kritika in umetnostni trg. To pa z drugimi besedami pomeni: *ljudje*, ki stojijo za temi institucijami, ki so se zgodovinsko razvijale in svoje pojmovanje umetniškosti in neumetniškosti sproti spreminjale in prilagajale konkretnim okoliščinam. Kulturne vrednote (kolikor je o njih sploh še relevantno govoriti) so tako po vsebini kot po formi izraz družbenega vrednotenja, družbeno doseženega konsenza, predvsem pa stvar "družbenega postavljanja oz. konstruiranja". Spreminjajo se in propadajo, tako kot se spreminjajo in propadajo družbena konstruiranja in družbeno dosežena konsenzualna razmerja.<sup>7</sup>

Vprašanje, ki se implicitno skriva za "radikalnim historicizmom", pa ni nič več in nič manj kot izjemno zahtevno vprašanje "univerzalnosti" vrednot in vrednotenja in *a fortiori* vprašanje "skupne človeške narave".

Ne glede na to, da se ljudje že od časov starih Grkov, še posebno intenzivno pa od razsvetljenstva sem, prepirajo o tem, ali je pri razvoju človeškega vedênja pomembnejša narava ali vzgoja,<sup>8</sup> je dejstvo, piše

---

<sup>6</sup> Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, str. 159–160.

<sup>7</sup> Prim. v tej zvezi npr. intervju Mimi Podkrižnik z Borisom Groysom "Umetnost lahko nekoč tudi izgine" (v: Delo – Sobotna priloga, 21. junij 2003, str. 20–21).

<sup>8</sup> Ob tem ni odveč spomniti, da je bila razprava o vlogi dednosti in kulture v oblikovanju človekove identitete zlasti v 20. stoletju hudo politizirana in zlorabljena. Konzervativci so se nagibali k razlagam, ki temeljijo na naravi, levica pa je poudarjala vlogo vzgoje in družbenih dejavnikov. – Dedne argumente so v prvih desetletjih hudo zlorabili različni rasisti in fanatiki, ki so z njimi dokazovali, da so nekatere rase, kulture in družbe realno manjvredne in podrejene drugim (Hitler). Dvomljivi izvor takšnih argumentov pa je v drugi polovici stoletja napredne intelektualce nagnil k temu, da so ovrgli argumente o naravi. Ne le zato, ker naravne razlike med skupinami ljudi vodijo v družbeno hierarhijo in nadvlado, ampak tudi zato, ker naravne značilnosti – tudi

Francis Fukuyama,<sup>9</sup> da večina našega političnega življenja, političnih pravic, etike in kulture spontano počiva na obstoju nespremenljivega človeškega “bistva”, ki nam ga daje narava, oziroma vsaj na tem, da v obstoj takšnega bistva verjamemo. Pragmatično gledano preprosto zato, ker brez koncepta “skupne človeške narave” ni mogoče doseči pravic in standardov, ki bi bili splošni in univerzalni,<sup>10</sup> globlje gledano pa zato, ker obstajajo dovolj trdni argumenti za obstoj take “vsem ljudem skupne narave”. Te argumente je mogoče zaslediti celo v modernih *deontoloških* teorijah,<sup>11</sup> ki se hote izogibajo razpravi o človeški naravi, in sicer natančno na mestih, na katerih morajo te teorije utemeljiti izvorni položaj za vzpostavljanje minimalnih moralnih pravil in standardov. Tako na primer liberalni politični teoretik John Rawls v delu *Teorija pravičnosti (A Theory of Justice)*, v pasusu, v katerem razmišlja o razmerah, v katerih človeška bitja optimalno oblikujejo svoje življenjske načrte, pravi: “Osnovna ideja je v vzajemnosti, v nagnjenju, da se odzovemo na enak način. To nagnjenje je globoko psihološko dejstvo. Brez njega bi bila naša narava zelo drugačna, plodno družbeno sodelovanje pa krhko, če že ne nemože. (...) Bitja z drugačno filozofijo niso nikdar obstajala ali pa so v teku evolucije zelo kmalu izginila.”<sup>12</sup> Pravni teoretik Ronald Dworkin, ki Rawlsu sledi, pa piše, da je “objektivno pomembno, da vsako človeško življenje, ko se enkrat začne, uspe in ne propade; da se potencial tega življenja uresniči, ne pa zapravi.”<sup>13</sup> Dva kratka odlomka, ki pa mrgolita

---

kadar so razširjene na vse – pomenijo omejitve človeške prilagodljivosti in s tem upanja. Vendar taki pogledi v luči današnjih empiričnih dokazov ne zdržijo [več o tem cf. Francis Fukuyama, *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002 (slov. prev: *Konec človeštva. Posledice revolucije v biotehnologiji*, Tržič: Učila, 2003, str. 29–31)].

<sup>9</sup> Cf. Fukuyama, *Konec človeštva*, str. 247.

<sup>10</sup> Če se odrečemo konceptu človeške narave, se v človeškem svetu odrečemo univerzalni veljavnosti eksistencialnih standardov, kakršne so recimo človekove pravice. Tako na videz velikodušno in nedolžno “samoodrekanje” pa ima zelo konkretne in zelo dvorezne posledice. Eno izmed njih Fukuyama ilustrira s temle primerom: “Ko zahodnjaške skupine za človekove pravice obsojajo kitajsko vlado zaradi zapiranja političnih oporečnikov, kitajska vlada odgovori, da v njihovi družbi kolektivne in družbene pravice prevladajo nad pravicami posameznika. Poudarjanje zahodnih organizacij, da ima posameznik politične pravice, ni izraz univerzalne težnje, pač pa izraža zahodnjaške (ali morda krščanske) kulturne predsodke skupin za človekove pravice. Zahodnjaški zagovornik človekovih pravic bi na to odgovoril, da kitajska vlada ne ravna pravilno, ker ne upošteva demokratično volje svojih lastnih ljudi. A če univerzalni standardi političnega vedenja ne obstajajo, kdo lahko potem reče, kateri postopek je pravi? In kako naj se zagovornik pozitivističnega pristopa (...) odzove na dogajanje v neki drugi, kulturno drugačni družbi, ki sledi pravi postopkom, hkrati pa podpira odvrtna navade, kot sta suženjstvo ali obrezovanje žensk?” (prav tam, str. 130).

<sup>11</sup> *Deontologija* [iz gr. *déon, déontos* = kar je treba, kar je prav], veda o predpisih, ki urejajo npravne dolžnosti posameznega stanu ali poklica.

<sup>12</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard / Bellknap, 199, str. 433.

<sup>13</sup> Ronald M. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, str. 448.

od supozicij o človeški naravi: da je osnovna intenca človeškega bitja interakcija in konvergenca; da sta ti obliki reagiranja psihološki dejstvi, brez katerih bi bil človek povsem drugačen; da ima vsako človeško življenje naravni potencial; da je ta potencial nekaj, kar se razvije s časom; da je bolje, če se ta potencial razvije, kakor če propade, itn.<sup>14</sup> Zaradi navedenih in še mnogih drugih argumentov Fukuyama upravičeno trdi, da “človeška narava” – ne glede na skepticizem in relativizem postmodernega časa – obstaja in je pomemben koncept, ki je obstoju človeške vrste doslej dajal stabilno kontinuiteto. S tem namreč, da je skupaj z religijo opredeljeval naše najosnovnejše humane vrednote in vsemu človeškemu narekoval človečni, *humani* tempo.<sup>15</sup>

V tej zvezi se mi zdi ena ključnih dolgoročnih nalog sodobne estetike, da si vprašanje “skupne človeške narave” zastavi na področju estetskega izkustva, njegove transindividualnosti, utemeljenosti in konstituiranosti; da postavi pod laserski žarek refleksije natančno – za zdaj “brezpri-zivno” – sodobno prepričanje, da je edinole radikalni historicizem “naravni zakon”. Glede na to, da gre za izjemno kompleksno temeljno vprašanje in za distanciranje od družbeno skrajno utrjenega prepričanja, hitrih rezultatov ni pričakovati.

### **Estetika kot razdalja do umetnosti**

Odkar sodijo med notorične deskriptorje umetnostne sfere kondenzati takega tipa, kakršen je zaobsežen v izjavi “Umetnost je (...) ‘diskurz’ (...), pojmovno polje, v katerem igrajo vlogo različne vrste podob, objektov, procesov, aktivnosti, teorij, idej in institucij”<sup>16</sup>, se v umetnost na vseh ravneh vsiplje množica teorij in “teorij” in si prizadeva v njej zasesti ves razpoložljivi prostor. Podobno kot voda ali otroci. Moje mnenje je, da bi se estetika, kakor jo razumem, morala do umetnosti vesti diametralno nasprotno.

Predvsem bi umetnosti morala “pustiti prostor” in se odpovedati vmešavanju vanjo. Do nje bi morala ustvariti razdaljo (ki jo imenujem *interes*), distanco (ki jo imenujem trezna *refleksija*) in razvodje (ki ga imenujem arhetipično eksistencialno *izkustvo*). To je drža, ki je nasprotna stihiji vode, intenci otroka in ekspanzionizmu uveljavljajočega se mladega življenja, ki golta in zaseda vse pred seboj. V odnosu estetike do umetnosti bi se morali

---

<sup>14</sup> Več o tem, glej v: Fukuyama, *Konec človeštva*, str. 131–147.

<sup>15</sup> Prav tam, str. 7.

<sup>16</sup> Peter Weibel, *Sloterdijk und die Frage nach einer Ästhetik – ein Nachwort*, v: Peter Sloterdijk, *Der ästhetische Imperativ*, Hamburg: Philo & Philo Fine Arts, 2007, str. 491.

sem in tja ustaviti in obmirovati – kajti preštevne besede in prepotentne teorije niso vedno najboljše za umetnost in (njeno) prezenco.<sup>17</sup>

### **Estetika in umetnost med preteklostjo in zgodovino**

V interakciji estetike z umetnostjo našega časa pa vidim še eno za estetiko pomembno dejstvo, ki bi ga bilo dobro transformirati v nalogo. In to dejstvo je pojav, ki ga popularno imenujemo “zgodovinjjenje” umetnostnih fenomenov in “samo-zgodovinjjenje” njihovih ustvarjalcev.

Obstaja razlika med *res gestae* in *historia*, se pravi med preteklostjo, ki jo – z umetnostjo vred – imamo, in zgodovino, ki si jo moramo šele dati.<sup>18</sup> V tej zvezi se mi že nekaj let postavlja vprašanje, ali ne bi bila ena pomembnih – morda kar permanentnih – estetiških nalog tudi pregledati, koliko in kako precizno zgodovine in samozgodovine umetnosti zares ustrezajo umetnostni preteklosti.

---

<sup>17</sup> Cf. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik*, str. 155.

<sup>18</sup> Cf. Christian Demand, *Wie kommt die Ordnung in die kunst?*, rokopis, 2007.