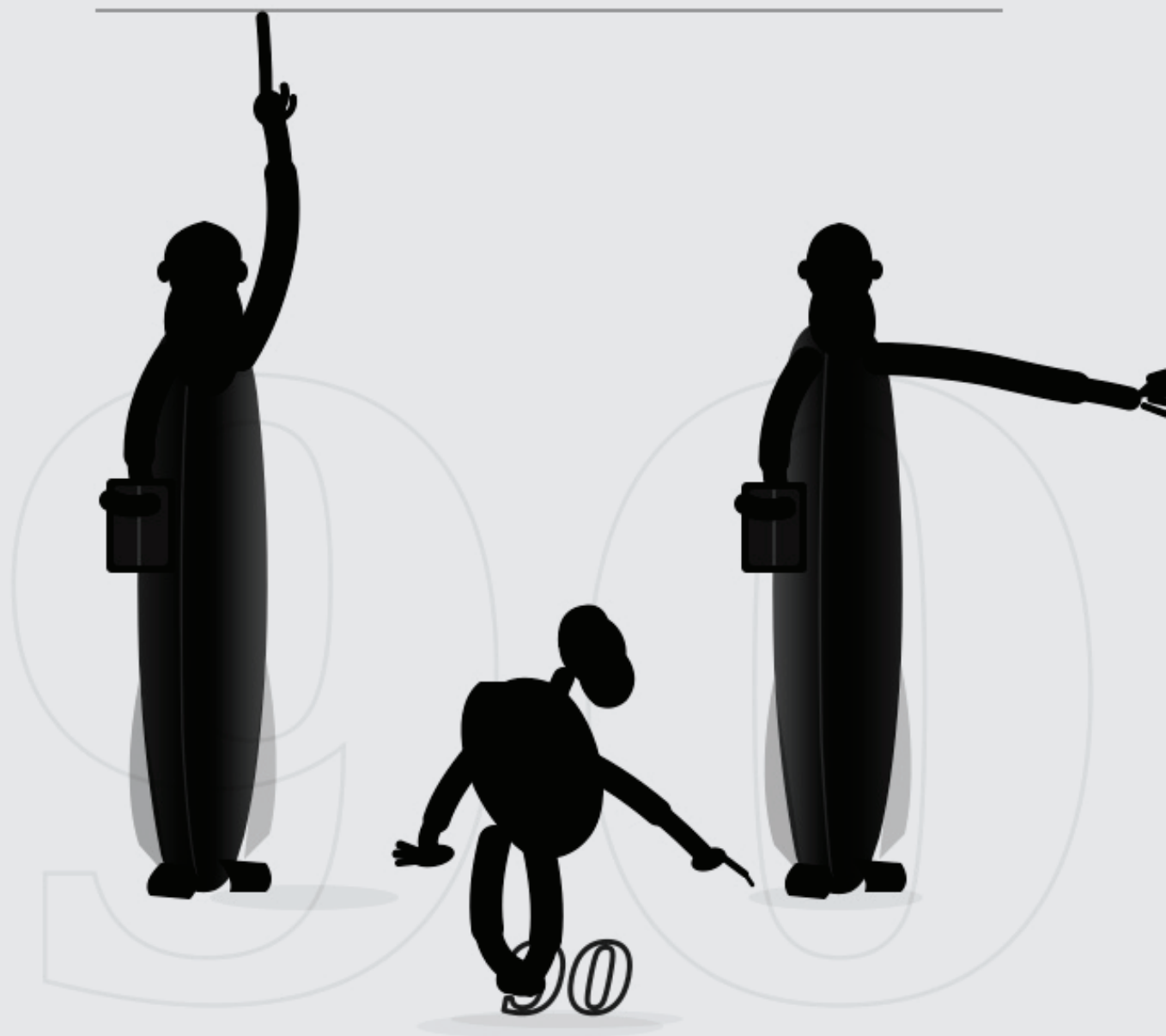


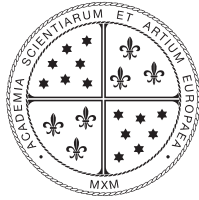
Na poti razumevanja

90 LET SLOVENSKEGA FILOZOFSKEGA DRUŠTVA



Uredili

GAŠPER PIRC, GAJA LUKACS ČUFER,
MARKO MARKIČ in LARA BOŽAK



ALMA MATER
— PRESS —

NA POTI RAZUMEVANJA: 90 let Slovenskega filozofskega društva

Uredniki: dr. Gašper Pirc, Gaja Lukacs Čufer, dr. Marko Markič, Lara Božak

Alma Mater Press, Maribor

Recenzentki: dr. Mojca Ramšak, dr. Nina Petek

Oblikovanje in prelom: Tjaša Pogorevc

Izdala in založila: Maribor: Univerza Alma Mater Europaea, Alma Mater Press, 2026

Za izdajatelja: dr. Ludvik Toplak

Spletna izdaja

Publikacija je izšla ob finančni podpori Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) na podlagi rezultatov Javnega razpisa za (so)financiranje izdajanja znanstvenih monografij v letu 2025.



To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Nekomercialno-4.0 Mednarodna licenca. Uporabnikom je dovoljeno reproduciranje, distribuiranje, dajanje v najem, javna priobčitev in predelava izvirnega ali derivativnega avtorskega dela, vendar samo v nekomercialne namene ter pod pogojem, da navedejo avtorja dela.

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 273339395

ISBN 978-961-7183-92-4 (PDF)

**NA POTI RAZUMEVANJA:
90 let Slovenskega
filozofskega društva**

**Uredili GAŠPER PIRC, GAJA LUKAČ ČUFER,
MARKO MARKIČ in LARA BOŽAK**

Kazalo

UVOD	9
ZGODOVINA SLOVENSKEGA FILOZOFskega DRUŠTVA	11
1.1. Društvo pred drugo svetovno vojno	11
1.2. Društvo po drugi svetovni vojni	16
Delovanje od leta 1991 naprej	19
ZNANSTVENI PRISPEVKI	21
Jezik, komunikacija in osebna identiteta danes	21
Primož Krašovec / Pomen velikih jezikovnih modelov za teorijo	23
Nadja Furlan Štante: Nova humanologija: med digitalizacijo in ekološkim uničenjem	32
Gašper Pirc: O načinu komunikacije danes: resnične spremembe v virtualni dobi	39
Bojan Žalec: Identiteta, nasilje in pristnost: zagate »površinske« kulture v digitalni dobi	47
Skupnost in družba danes	57
Ciprian Bogdan: Drugost narave v antropocenu: razmisleki o teoriji resonance Hartmuta Rose	59
Chiara Bottici: Predstavljanje novega?	68
Boshko Karadjov: Utopije in uhronije: o vrednosti hilijastičnega mišljenja v sodobni družbi	76
Aljoša Kravanja: Hobbes o razmerju med državo in srednjimi telesi	89
Problem nasilja v sodobni družbi	99
Milan Đorđević: Nasilje dialoga. Avtoriteta, tradicija in medvernost v postbizantinskem kulturnem prostoru	101
Oana Șerban: Distorzija in zanikanje holokavsta v digitalnih okoljih v Romuniji. Študija primera sredstev korektivne pravičnosti na Facebooku: digitalna dediščina »viralne« kulture preklica	108
Boris Vezjak: Doksastični fašizem: k razpravi o epistemologiji fašizma	124

Med analitično in kontinentalno filozofijo	135
Andrew Cutrofello: Kakšen dejanski napredek je naredila metafizika v analitični in kontinentalni filozofiji od časov Aristotela in Descartesa?	137
Darko Štrajn: Cavell in problem komunikacije dveh kultur	145
Danilo Šuster: Stil, nestrinjanja in gradnja mostov	154
SPOMINI PREDSEDNIKOV, ČLANIC IN ČLANOV SFD; IZ ZGODOVINE SFD	165
Zapisi nekdanjih predsednikov Slovenskega filozofskega društva	167
Zapisi članic in članov Slovenskega filozofskega društva	153
O AVTORJIH PRISPEVKOV	205
RECENZIJI	209

Uvod

Pred vami je zbornik Slovenskega društva ob 90-letnici društva. Slovensko filozofsko društvo (SFD) združuje posameznike, ki jim je filozofija osnovna stroka ali poklic ali ki so posebej zainteresirani za razvoj filozofije. Glavni nameni, cilji in naloge SFD so ohranjanje, spodbujanje in podpiranje miselnega, znanstvenega in strokovnega dela na področju filozofije in sorodnih znanosti, ki sega od popularizacije filozofije in pedagoškega dela na vseh ravneh do vrhunskih dosežkov; poseben poudarek je na razvoju filozofije v Sloveniji, pa tudi na sodelovanju s sorodnimi organizacijami v tujini.

Delo sicer vključuje koristne informacije o zgodovini in delu društva in slovenske filozofije ter krajše eseje vidnih članov, jedro pa predstavljajo številni znanstveni prispevki vidnih avtorjev v strogi znanstveni formi, ki prinašajo relevantne premisleke o naravi jezika oz. komunikacije v sodobni družbi, razmerja med pojmom skupnosti in družbe, oblikah nasilja v sodobni družbi in nekoliko bolj specializirani razmislek o odnosu med analitično in kontinentalno filozofijo.

Znanstveni prispevki osvetljujejo pomembna filozofska vprašanja sodobnega časa in obravnavajo teme, ki so aktualne tako v znanstveni sferi kot v širši javnosti, tako domači kot tuji. Med njimi posebej izstopajo refleksije o jeziku kot orodju mišljenja in komunikacije, analize družbenega tkiva v času krize skupnosti ter razprave o sodobnih oblikah nasilja. Prispevki so vsebinsko poglobljeni in teoretsko utemeljeni, pri čemer izkazujejo raznolikost filozofskih pristopov ter pluralnost metodoloških izhodišč. Poleg visoke ravni poglobljenega teoretskega premisleka delo odslikava raznolikost raziskovalnih interesov sodobnih slovenskih filozofov in filozofinj. Raznorodnost obravnavanih tematik pa sami filozofiji kot disciplini odmerja vlogo preizpraševanja perečih tematik sodobnega sveta ter vpetost v širše družbene in kulturne kontekste. S tem krepi pomen filozofije kot dejavne in družbeno relevantne vede.

Zgodovina Slovenskega filozofskega društva

Tanja Pihlar

1.1. Društvo pred drugo svetovno vojno

O ustanovitvi in dejavnostih Slovenskega filozofskega društva v času pred drugo svetovno vojno (dr. Tanja Pihlar)

Slovensko filozofsko društvo ima za seboj že dolgoletno tradicijo. O njegovem nastanku in zgodovini doslej ni bilo veliko napisanega. Dandanes le malokdo pozna dejstvo, da je bilo ustanovljeno že pred drugo svetovno vojno; med njegovimi pobudniki in ustanovitelji je bil naš najpomembnejši filozof France Veber. V pričujočem prispevku bom poskušala osvetliti začetke in dejavnost društva v predvojnem obdobju.

Filozofsko društvo s sedežem v Ljubljani je bilo ustanovljeno 27. januarja 1935. Našla sem gradivo o ustanovitvi in delovanju društva, med drugim tudi podatke o članih upravnega odbora, ki so bili izvoljeni na ustanovnem občnem zboru. Za prvega predsednika društva je bil izvoljen France Veber, profesor filozofije na filozofski fakulteti, za njegovega podpredsednika pa Aleš Ušeničnik, profesor filozofije na teološki fakulteti.¹ Ostali člani upravnega odbora so bili: Vebrovi učenci Lojze Potočnik (tajnik), Alma Sodnik (blagajnik) ter Stanko Gogala (arhivar); profesor na pravni fakulteti Evgen Spektorski ter zdravnik in pisatelj Franc Derganc. Nadzorni odbor sta sestavljala Simon Dolar, fizik in kritik, ter Franc Gnjezda, klasični filolog. Izdelana so bila pravila društva, ki pa danes žal niso več ohranjena. V društvo so se lahko včlanili diplomirani filozofi in vsi, ki so se zanimali za delo in razvoj društva. Ohranjeno je vabilo, s katerim so poskušali pridobiti nove člane in iz katerega je razvidno, da je letna članarina znašala 20 dinarjev, za dijake pa 10 dinarjev. Člani društva naj bi prejeli tudi člansko izkaznico.

¹ Ušeničnik je postal tudi častni član društva.

Poglavitni namen društva je bilo podpiranje znanstvenega raziskovanja na vseh področjih filozofije, pedagoška dejavnost ter popularizacija filozofije. Posebno pozornost je društvo namenilo slovenski filozofiji ter vzgoji mlade generacije, da bi se lahko tudi še po končanem študiju nadalje izpopolnjevala v stroki in ohranila stik z univerzo. Društvo bi tako prispevalo k stalnemu izobraževanju pedagoških in znanstvenih delavcev. V članku z naslovom »Kaj hoče naše 'Filozofsko društvo'«, ki je bil 13. februarja 1935 objavljen v dnevniku *Jutro* (št. 36, str. 3), je tajnik Lojze Potočnik med drugim zapisal:

»Izhodni namen tega društva je v tem, da bo vsestransko pospeševalo raziskovanje vseh znanstvenih filozofskih disciplin: dušeslovja, logike, spoznavne teorije, estetike, sociologije itd. na eni strani, in da bo oživljalo in gojilo smisel za filozofijo na drugi. Oba smotra bosta za Slovence velike važnosti. Naša filozofija bo tako dobila oporišče, da se bo mogla čim hitreje in čim pravilneje razvijati. V smislu drugega smotra da bo društvo negovalo misel in čut za filozofijo, pa bo tudi pridobil naš narod na svoji notranje – duhovni rasti.

K temu svojemu cilju bo Filozofsko društvo nastopilo dvojno pot. Prva pot bo obstajala v njegovem pripravljalnem, druga pa v njegovem ustvarjalnem delu. Pripravljalno delo Filozofskega društva bo v tem, da bo skušalo vzgojiti s svojim vplivom čim več delavcev tako za pisateljsko filozofsko znanstveno delo kakor tudi za filozofsko prosvetno delo. Zavoljo tega bo društvo skrbelo, da vse diplomirane filozofe čiste filozofije pritegne med svoje člane, ako že prej niso bili, da jih tako lažje ohrani v živem stiku z njihovo stroko, jih vzpodbuja k nadaljnjemu izpopolnjevanju v filozofiji in k produktivnemu delu na pisateljsko znanstvenem polju in na filozofsko – prosvetnem polju. S tem svojim pripravljalnim delom bo Filozofsko društvo vršilo veliko delo. Mladi diplomirani filozofi čiste filozofije bodo preko društva še nadalje v stiku z univerzo in z njihovim strokovnim znanjem. Razen tega bo absolvente po univerzitetnem študiju, ko bodo morali stopati v življenje, vodilo pri njihovem znanstveno filozofskem razvoju.«

Poleg tega so na ustanovnem sestanku sklenili, da bo društvo izdajalo filozofski časopis in zbornike razprav s filozofsko vsebino. V omenjenem članku je Potočnik o tem zapisal:

»V ta namen bo skušalo uresničiti že davno izraženo željo po filozofskem časopisu, zborniku filozofskih obravnjav itd., ako bo našlo zadostno pomoč od članov društva samih, ki bodo morali prenesti mnogo žrtev, preden bo mogoče to željo uresničiti, kakor tudi od strani našega občinstva. Seveda ne smejo niti člani niti naše občinstvo pozabiti, da bi s takim početjem Filozofsko društvo koristilo ne samo notranjemu razvoju naše miselnosti in naše kulture, marveč tudi našemu ugledu, zakaj s tem bi v resnici najprimerneje zastopalo našo kulturo glede na filozofske znanosti doma in izven meja naše domovine. Z izdajanjem posebnega filozofskega časopisa ali zbornika filozofskih obravnjav in drugih publikacij filozofske vsebine bi Filozofsko društvo omogočilo dvoje: Mlade filozofske moči bi imele najlep-

šo priliko, da razvijejo svoje zmožnosti za filozofsko znanstveno delo, in naša filozofija bi se tako mogla najživahneje razvijati« (prav tam).

Da bi uresničili ta svoj sklep, so na prvi redni seji upravnega odbora 8. februarja 1935 izvolili uredniški odbor, ki so ga sestavljali: Aleš Ušeničnik, France Veber, Alma Sodnik, Stanko Gogala in Franc Derganc. Jeseni istega leta so nameravali izdati prvi zbornik razprav in so v ta namen pričeli z zbiranjem finančnih sredstev. Na člane društva so se obrnili s prošnjo, da naj priskočijo na pomoč z zbiranjem naročnikov, saj naj bi bila njegova cena odvisna od števila naročnikov in finančne podpore – iz nam neznanih razlogov načrtovani zbornik razprav ni izšel.

Ob svoji ustanovitvi se je društvo zavzelo tudi za organizacijo javnih predavanj s filozofsko vsebino. Prizadevalo si je, da bi v širši javnosti vzbudilo zanimanje za filozofijo in filozofsko razmišljanje. Člani društva so menili, da je to še zlasti pomembno v tistem času, ki je bil po njihovi sodbi naravnani k materialistični miselnosti. V osnutku pisma, naslovljenega na ministra za prosveto v Beogradu, so svojo skrb za stanje duha na domačih tleh izrazili takole:

»Predavanja bodo imela ta namen, da v našem ljudstvu pogloblje smisel za filozofsko razmišljanje in da mu vcepijo čim pravilnejše pojmovanje o svetu in življenju. Tako bo od njega *odvrnilo* zlasti *materialistično miselnost* današnjega časa, ki že močno zajema tudi našo mladino in katere zle posledice že vsi močno čutimo. V tem bo tudi veliko delo »Filozofskega društva« za naš narod; kajti s tem bo največ storilo za odstranitev strahu pred različnimi materialističnimi in podobnimi – za naš narod pogubonosnimi miselnimi poplavami.«

Društvo si je za svoje delovanje prizadevalo pridobiti zadostna finančna sredstva. Zato se je že kmalu po ustanovitvi obrnilo s prošnjo za denarno podporo na državne ustanove; ohranjenih je nekaj osnutkov pisem, naslovljenih na bansko upravo v Ljubljani, na predsedstvo občine ter na ministra za prosveto v Beogradu. V pismu ministru so izrazili prošnjo, da bi društvo prejemale finančno podporo iz državnega proračuna. Prav tako so si prizadevali pridobiti čim večjo podporo posameznikov. V ta namen so poskušali pridobiti čim večje število ustanovnih članov, ki naj bi prispevali ustanovnino v enkratnem znesku 500 dinarjev. Med ohranjenimi dokumenti je tudi seznam takšnih članov, med katerimi zasledimo znana imena kot so politik Anton Korošec, ljubljanski župan Ivan Hribar ter Meinongov učenec in farmacevt Ernst Schwarz.

O ustanovitvi filozofskega društva so se razpisali tudi v dnevnikih časopisih in revijah. Bralci so se v tedanjem času živo zanimali za delo domačih filozofov in so spremljali dogajanje na področju filozofije. O namenih in ciljih društva je pisal Lojze Potočnik v že omenje-

nem članku v *Jutru* ter v *Akademskem glasu*.² Anonimni pisec je v dnevniku *Slovenec* z dne 19. februarja 1935 (št. 41, str. 4) na kratko predstavil namen društva in izrazil zaupanje v njegovo uspešno delovanje:

»Namen društva, v kolikor je nakazan v društvenih pravilih, je v resnici dvojen: ožji, čim globlji znanstveni študij in širši: popularizacija filozofije. Odbor, ki je bil na ustanovnem občnem zboru izvoljen, pa nam daje polno jamstvo, da bo društvo te naloge tudi s pridom vršilo. Saj so na čelu društva naši najodličnejši filozofi, ki uživajo v znanstvenem svetu največji ugled in ki se na drugi strani tudi zavedajo, da bodi zadnji smoter njihovega dela narodova korist.« Zavzel se je za podporo društva v širši javnosti:

»Prav bi bilo, da bi »Filozofsko društvo« podprla tako moralno kot tudi gmotno vsa naša javnost, zlasti še oblasti in drugi javni faktorji, da bo društvu tako čim bolj omogočeno njeno plodonosno delo. Vsi drugi pa naj bi društvo spremljali vsaj z najglobljimi simpatijami« (prav tam).

O ustanovitvi društva je v članku z naslovom »Historični idealizem v borbi proti historičnemu materializmu« v *Jutru* z dne 2. februarja 1935 (št. 28, str. 10) poročal Franc Derganc, ki je v tem videl »najnovejš/o/ akcij/o/ naše mladine« – ta s tem dokazuje, da ni brezbrizna za dogajanje v družbi in da ni podlegla materialističnemu pogledu na svet. V njej odkriva »nov duh *aktivnega idealizma*«, ki je premagal individualizem in mu gre nasprotno za silo združevanja, za »novo kolektivno-genetično pozornost«, ki jo »giblje in žene intelektualna ljubezen, izvirajoča iz spoznanja, da smo vsi le drobci skupne enote, potrebni medsebojne podpore in zaščite«. Po njegovem mnenju takšen historični oziroma kolektivni idealizem – kot ga sam imenuje – premaguje tudi historični materializem, ki se mu je pričel umikati. Njegov članek je naletel na odmev v marksističnih krogih; pisec, ki se je podpisal kot »- r- š-«, je s precej ostrimi besedami odgovoril nanj v članku »Hitler, Araki in Dr. Derganc«, objavljenim v reviji *Književnost* (III, 1935, str. 141-145). Menil je, da izmed vseh člankov, ki so do tedaj poročali o filozofskem društvu, prav Dergančev članek razkriva pravo naravnost društva: njegov namen »ni vzbujanje itd. smisla za filozofske resnice, temveč borba proti čisto določeni *znanstveniresnici*, proti historičnemu materializmu, (...), oziroma proti dialektičnemu materializmu« (str. 142). Derganca je obtožil, da se njegove nedavne izjave v časopisu, ujemajo s fašistično ideologijo, ki je naperjena zoper dialektični materializem in se zavzema za versko prenovo. Na podlagi njegovih izjav je filozofskemu društvu očital, da združuje domačo reakcionarno filozofijo, proti kateri se morajo boriti marksisti.

Društvo si je prizadevalo sodelovati z drugimi znanstvenimi društvi ter sorodnimi društvi doma in v tujini. Ohranjena je dokumentacija, ki priča o tem, da je bilo pobudnik za

² Gl. Lojze Potočnik: »O delu, namenu in sredstvih Filozofskega društva«, *Akademski glas*, št. 8, 1935, str. 3.

ustanovitev Zveze znanstvenih društev v Ljubljani, ki naj bi združevala različna znanstvena društva. Njena naloga naj bi bilo spodbujanje znanstvene dejavnosti na domačih tleh; prizadevala naj bi si »za čim močnejšo afirmacijo naše domače znanstvene misli, za tako afirmacijo, ki bo tudi naši skupni želji po končni ustanovitvi slovenske 'Akademije znanosti in umetnosti' samo koristila.« S tem predlogom se je obrnilo na posamezna društva, ki so ga – z izjemo nekaterih – sprejeli z odobravanjem. Nameravalo je sklicati ustanovni sestanek Zveze društev, na katerega so povabili predstavnike iz posameznih društev. O ustanovnem sestanku ni na voljo nobenega gradiva; do ustanovitve Zveze verjetno ni prišlo, saj je bila leta 1938 v Ljubljani ustanovljena Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Društvo je v času od ustanovitve organiziralo več javnih predavanj in debatnih večerov. Predavatelji so bili zelo raznoliki: med njimi so bili tako profesorji z domače univerze, gosti iz jugoslovanskih in tujih univerz, kot tudi mlajša generacija, ki se je šele pričela uveljavljati na področju filozofije. Predavanja so potekala v predavalnici mineraloškega inštituta. Njihov razpored danes ni več ohranjen; o naslovih in tematiki posameznih predavanj izvemo iz časnikov in revij, ki so redno poročali o dejavnostih društva.³ Predavanja so bila po svoji vsebini zelo raznovrstna in so bila namenjena različnim področjem filozofije, pedagogiki in sociologiji. Prvo predavanje v društvu je imel marca 1935 njegov predsednik Veber; govoril je o svobodi in nujnosti. V prvem letu dejavnosti društva so predavali: Evgen Spektorski (o odnosu med filozofijo in sociologijo), Aleš Ušeničnik (o tomistični filozofiji), Lojze Potočnik (o Masarykovih kritičnih mislih o historičnem materializmu), profesor na pravni fakulteti Boris Furlan (o krizi kavzalnosti)⁴ ter Stanko Gogala (o filozofiji in pedagogiki). V naslednjih letih so v društvu med drugim imeli predavanja: profesor pedagogike Karel Ozvald (o pedagogiki in filozofiji, 1936), profesor na tehniški fakulteti Andrej Gosar (o socialnem vprašanju in svetovnem nazoru, 1936), profesor filozofije na teološki fakulteti Janez Janžekovič (o sodobnih francoskih filozofskih strujah, 1936), profesor matematike Rihard Zupančič (o determinizmu in fizikalni sliki sveta, 1937), Franc Gnjezda (o umetnostni filozofiji in estetski kulturi, 1937), France Veber (o psiholoških značilnostih tedanje dobe, 1936; o Alešu Ušeničniku in moderni filozofiji, 1938), Evgen Spektorski (o normativni znanosti, 1938); profesor filozofije in psihologije na teološki fakulteti Anton Trstenjak (o fenomenologiji in ontologiji, 1939). Med predavatelji s tujih univerz velja omeniti zagrebškega profesorja filozofije Alberta Bazalo in nemškega profesorja Arthurja Lieberta. Društvo si je posebej prizadevalo, da predstavi tudi delo mlajše generacije; v društvu sta med drugimi predavala Vebrova študenta Emil Hrovat (o slutnji in intuiciji, 1939) in Alma Sodnik (o Karpetovi filozofiji, 1939). Nekatera predavanja so bila objavljena v revijah, med drugim v *Popotni-*

³ Gl. bibliografijo Franca Verbinca, *Filozofski tokovi na Slovenskem*, Inštitut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani, Ljubljana 1970, str. 223 in dalje.

⁴ Gl. G.: »Filozofsko društvo v Ljubljani«, *Čas*, XXX, 1935-36, str. 132.

ku, Času, Domu in svetu ter Bogoslovnem vestniku.⁵ Kot lahko razberemo iz poročil v časnikih, so predavanja naletela na ugoden odmev v javnosti in so bila dobro obiskana; predavalnica je bila običajno prenapolnjena. Z diskusijo, ki je sledila predavanjem, so nadaljevali tudi na posebnih debatnih večerih. Največ predavanj je bilo v času od ustanovitve društva do leta 1940; o dejavnostih društva med vojno nisem dobila podatkov. Predavanja v društvu so verjetno zaradi vojne zamrla.

To je zgolj drobec iz zgodovine Slovenskega filozofskega društva; njegovo zgodovino po drugi svetovni vojni bo treba še raziskati.

1.2. Društvo po drugi svetovni vojni

Čeprav so bili filozofski krogi v Sloveniji dejavni že pred tem – zlasti v okviru Univerze v Ljubljani, ustanovljene leta 1919 –, je formalna institucionalizacija filozofske skupnosti v obliki strokovnega društva zaznamovala novo poglavje v razvoju filozofske kulture na Slovenskem. Povojne razmere so bile za filozofijo posebej zahtevne: marksizem-leninizem je bil razglašen za uradno ideologijo, kar je pomenilo, da je morala filozofija bodisi privzeti obliko dialektičnega in historičnega materializma bodisi iskati bolj subtilne poti za ohranjanje svoje intelektualne avtonomije.

V tem kontekstu je treba razumeti ambivalentni položaj filozofije v zgodnjem povojnem obdobju. Po eni strani je bila filozofija v socialističnih državah, ki so sledile vzorcem Sovjetske zveze, instrumentalizirana v ideološke namene in podrejena partijskim direktvam. Po drugi strani je jugoslovanski komunizem po sporu s Stalinom leta 1948 – znamenitem Informbirojevem sporu – razvil svojo specifično različico socializma, ki je dopuščala in celo spodbujala večjo intelektualno svobodo kot v državah vzhodnega bloka. Ta »jugoslovanska pot« je imela neposredne posledice za filozofijo: odprla je prostor za recepcijo zahodnih filozofskih tokov, za kritični dialog z marksistično dediščino in sčasoma za razvoj izvirnih filozofskih pozicij.

Praxis in filozofski pluralizem v šestdesetih in sedemdesetih letih

Prelomno leto za jugoslovansko in s tem slovensko filozofijo je leto 1964, ko je skupina filozofov, v kateri so vidno mesto zasedali tako hrvaški (Gajo Petrović, Rudi Supek) kot srbski

⁵ Gl. med drugim Karel Ozvald: »Pedagogika in filozofija«, *Popotnik*, LVII, 1935-36, str. 145-151; Andrej Gosar: »Socialno vprašanje in svetovni nazor«, *Čas*, XXXI, 1936-37, str. 157-172; Janez Janžekovič: »Današnje filozofske struje na Francoskem«, *Dom in svet*, XXXIX, 1936, str. 397-412.

in slovenski misleci, ustanovila revijo Praxis. Ta revija je v mednarodnem prostoru postala eden najpomembnejših organov neomarksistične misli in filozofske kritike, njenimi sodelavci so bili med drugim Herbert Marcuse, Erich Fromm, Ernst Bloch in Jürgen Habermas. Praxis je zagovarjal humanistično branje Marxa, ki se je opiralo zlasti na zgodnja Marxova dela, na pojem odtujitve in na kritiko birokratskega socializma. S tem je jugoslovansko filozofijo postavil na svetovni zemljevid in ustvaril prostor za resnično pluralistično filozofsko razpravo.

V slovenskem kontekstu je bil ta razvoj tesno povezan z delovanjem Slovenskega filozofskega društva in s Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani, ki je postala osrednja institucija filozofskega izobraževanja in raziskovanja. Vidni slovenisti filozofi tega obdobja, med katerimi velja omeniti Franceta Vebra, Almo Sodnik, Ceneta Logarja, Antona Trstenjaka in pozneje Božidarja Debenjaka, Tineta Hribarja in Ivana Urbančiča so prispevali k oblikovanju specifičnega slovenskega filozofskega sloga, ki je temeljil na spoju hermenevtike, fenomenologije in kritične teorije z domačo intelektualno tradicijo. Prav ta pluralizem je postal ena od prepoznavnih potez slovenskega filozofskega prostora v primerjavi z bolj dogmatičnimi filozofskimi kulturami nekaterih drugih socialističnih dežel.

Posebej pomembno je, da je Slovensko filozofsko društvo v tem obdobju delovalo kot forum, v katerem so se prepletali akademska filozofija, literarna kritika, politična misel in kulturna teorija. Javne razprave, ki jih je organiziralo društvo, so privabljevale ne le filozofe v ožjem smislu, temveč tudi književnike, sociologije, historike in politike. S tem je SFD odigralo vlogo, ki presega golo strokovnost in ki bi jo bilo mogoče opisati kot vlogo posrednika med akademsko filozofijo in širšim intelektualnim ter javnim življenjem.

Osemdeseta leta in filozofija v kontekstu demokratizacije

Osemdeseta leta prejšnjega stoletja so zaznamovala novo poglavje v zgodovini SFD in slovenskega filozofskega življenja nasploh. V kontekstu postopne liberalizacije jugoslovanskega sistema in naraščajočih zahtev po demokratizaciji je filozofija prevzela odločno politično dimenzijo. Revija Nova revija, ustanovljena leta 1982, je postala glasilo slovenskega nacionalnega in demokratičnega gibanja ter prispevala k artikulaciji zahtev po večji politični svobodi in nazadnje po slovenski državnosti. Med najpomembnejšimi prispevki k tej razpravi so bili filozofski spisi, ki so teoretizirali o pojmih naroda, suverenosti, demokracije in človekovih pravic.

V tem obdobju se je pokazala posebna vloga filozofije pri oblikovanju nacionalne identitete in demokratičnega samozavedanja: filozofski pojmi so zapustili akademske učilnice

in vstopili v javno razpravo. Slovensko filozofsko društvo je v teh razmerah ostajalo institucionalna opora filozofske skupnosti, čeprav je bila njegova vloga vse bolj izpostavljena napetostim med tistimi, ki so zagovarjali politično angažirano filozofijo, in tistimi, ki so se raje posvetili akademski specializaciji in mednarodnemu dialogu.

Igor Černe: Iz našega arhiva

Leto 1972 se je po gregorijanskem koledarju pričelo v torek in je bilo prestopno. Hkrati velja za najdaljše leto odtlej, saj so mu po meritvah univerzalno koordiniranega časa dodali dve prestopni sekundi. Je tudi leto izjemnih in nenavadnih zgodovinskih dogodkov. Stevardesa Vesna Vulović preživi padeč letala z več kot 10.000 metrov, v severnoirskem mestu Derry se zgodi krvava nedelja, v Jugoslaviji razglasijo izredne razmere zaradi izbruha črnih koz – to velja za zadnji veliki izbruh črnih koz v Evropi, Laszlo Toth poškoduje Michelangelov kip Pieta v Rimu, izbruhne afera Watergate, zgodi se eden najmočnejših Sončevih izbruhov, ki povzroči pojav obsežnih severnih sijev in izpade telefonskih omrežij, izveden je teroristični napad na olimpijskih igrah v Münchnu, v Franciji izvršijo zadnjo smrtno kazen ...

V tokratni ediciji rubrike »Iz našega arhiva« bomo razgrnili vsebino številke 1–2 iz leta 1972. Revija *Anthropos* vstopi v svoje četrto leto delovanja. Sklop vsebin je izredno bogat. Pokriva namreč področja od logike, pregleda sodobne filozofije, socialnih konfliktov do zgodovinsko pomembnega koroškega vprašanja. V filozofskem delu avtorji med drugim obravnavajo logične skice ter vlogo hierarhij v sodobni logiki. Beremo lahko o Adornovi kritiki Heideggrove ontološke diference ter o možnostih Althusserjevega pristopa. Kant in Sartre sta obravnavana v navezi na problem svobodeter determiniranosti v filozofiji. Svoboda se izriše tudi v članku, ki naslavlja Merleauja Pontya, in sicer v povezavi z zgodovino. Sklop psihologije in družboslovja preizprašuje pojem konflikta. V naboru člankov, ki se med seboj v naslovi pomensko prepletajo, lahko sledimo refleksiji, ki se navezuje na vrednote in razvoj v povezavi s konflikti ter na povezavo med pravom in socialnimi konflikti. Prav tako obravnava odpor v analitični psihoterapiji. Koroško vprašanje se v reviji nagovori z različnih zornih kotov. Zgodovinski pregled slovenskega vprašanja vse od Karantanije do današnjih dni, vprašanje dnevnih migracij, dvojezičnost v oziru topografskih napisov in evropska povezanost dvojezičnih področij povezujejo sklop v poglobljen premislek o stanju nacionalne ter jezikovne zavesti na tem področju. Bralce, ki so željni prebiranja in seznanjanja z vsebino, vabimo, da si na internetu ogledajo to in vse preostale številke *Anthroposa*. V kolikor jih ni na uradni strani revije, jih lahko najdejo na strani dLib.si. S prispevkom poskušamo vzbuditi željo po prebiranju tekočih in starejših številčk revije, saj je njihova vsebina kljub časovni distanci še kako relevantna.

Delovanje od leta 1991 naprej

Postsocialistično obdobje in sodobni izzivi

Z osamosvojitvijo Slovenije leta 1991 in vzpostavitvijo demokratičnega sistema je SFD vstopilo v novo fazo svojega delovanja. Filozofija se je srečala z dvojnimi izzivi: po eni strani je morala redefinirati svojo vlogo v okoliščinah, ko ideološki pritisk oblasti ni bil več neposreden, po drugi strani pa se je znašla pred nalogo vključevanja v mednarodne filozofske tokove pod pogoji vse večje akademske specializacije in institucionalizacije. Slovensko filozofsko društvo je nadaljevalo s svojo dejavnostjo tako na področju organizacije filozofskih posvetovanj, predavanj in simpozijev kot na področju izdajanja filozofske literature in podpore filozofskemu izobraževanju.

V postsocialističnem obdobju je bila ena ključnih nalog SFD krepitev filozofske kulture v širšem izobraževalnem sistemu. Filozofija kot šolski predmet je bila v slovenskem izobraževanju prisotna na ravni srednje šole, a njeno mesto je bilo pogosto predmet razprav o kurikularnih reformah. SFD je v teh razpravah nastopalo kot zagovornik filozofije kot temeljne humanistične discipline, nepogrešljive za razvoj kritičnega mišljenja, demokratičnega državljanstva in kulturne pismenosti.

Sodobno delovanje Slovenskega filozofskega društva je zaznamovano tudi s prizadevanji za popularizacijo filozofije in njeno umestitev v javni prostor. Filozofski večeri, javna predavanja in sodelovanje z drugimi kulturnimi in izobraževalnimi institucijami so del tega prizadevanja, ki ga je mogoče razumeti kot nadaljevanje dolge tradicije razumevanja filozofije ne le kot akademske discipline, temveč kot prakse kritičnega razmišljanja, ki presega meje univerze in nagovarja najširšo javnost.

ZNANSTVENI PRISPEVKI

Jezik, komunikacija in osebna identiteta danes

Pomen velikih jezikovnih modelov za teorijo

Primož Krašovec

Povzetek

Pripesevek poskuša teoretsko opredeliti velike jezikovne modele (VJM) kot 'epistemološka ogledala', ki omogočajo, da postane simbolni jezik (kot temelj kulture) dostopen za opazovanje na doslej neznan način.

Veliki jezikovni modeli imajo izjemno epistemološko vrednost za humanistiko, saj omogočajo alternativni način preučevanja učenja, tvorjenja in strukture jezika, ki lahko dopolni klasične jezikoslovne tehnike. Tako se lahko VJM uporabijo za ponovno oceno ustreznosti obstoječih jezikovnih teorij in njihovo posodobitev, pa tudi za razvoj novih teorij jezika.

Prispevek svojo tezo razvija z ovržbo pogostega ugovora VJM - da nimajo 'resničnega' razumevanja jezika, saj nimajo odnosa do zunanjega sveta - in tako, da pokaže, da so razmerja do resničnega sveta nepomembna tudi za človeški jezik. Posledično so lingvistične teorije (kot je strukturalizem), ki so jezik razumele zunaj takšnega okvira, ponovno pomembne za novo razumevanje simbolnega jezika in kulture, ki ga omogočajo VJM.

Ključne besede: fenomenotehnike, jezik, veliki jezikovni modeli, simbolna kultura, jezikoslovje, strukturalizem.

Uvod

VJM poleg svoje znane in potrjene komercialne in vsakdanje vrednosti predstavljajo tudi pomemben epistemološki vir za splošno jezikoslovje in humanistiko nasploh, saj je simbolni jezik tudi temelj človeške kulture. Še več, VJM lahko obravnavamo celo kot fenomenotehnike (Bachelard, [1931-32] 1970, 18-19), tj. umetno, tehnološko postavitev, ki prisili določen del resničnosti, da se razkrije na način, ki ga je mogoče znanstveno opazovati in teoretizirati, kar pomeni, da “tehnološki predmet sam pridobi epistemično funkcijo» (Rheinberger, 2005, 315). Kot takšni, VJM omogočajo alternativni način preučevanja učenja, tvorjenja in strukture jezika, ki lahko dopolnjuje klasične jezikoslovne tehnike (Futrell in Mahowald, 2025). VJM je tako mogoče uporabiti za ponovno presojo ustreznosti obstoječih jezikoslovnih teorij in njihovo posodobitev, pa tudi za razvoj novih teorij jezika (Beguš, 2025).

VJM in razumevanje jezika

Trenutno prevladujoči slog kritike VJM je, da umetna inteligenca ni zares inteligentna, saj nima resničnega razumevanja jezika. Med številnimi obstoječimi primeri primeri bomo uporabili le enega, ki se je izkazal za najbolj vplivnega ne le med akademiki in strokovnjaki, temveč tudi v medijskem in vsakdanjem diskurzu o UI: kritiko VJM, ki sta jo razvila in popularizirala Bender in Koller (2020).

Bender in Koller (2020) menita, da VJM niso zares inteligentni, saj ne razumejo jezika; pravega razumevanja jezika pa nimajo, ker za razliko od ljudi nimajo izkušnje zunanjega sveta. Izpostavljenost zunanjemu svetu bi pomenila njegovo zaznavanje in neposredno interakcijo z njim. VJM res nimajo takšnega razmerja do zunanjega sveta. Niso opremljeni s senzorji in nimajo lastne funkcije zaznavanja; namesto tega se učijo iz jezikovnih podatkov. Vsakršno ‘razumevanje’ ali ‘osmišljanje’ zunanjega sveta je v primeru VJM že posredovano z jezikom. V skladu s pogostimi kritikami VJM to pomeni, da je vsak vtis, da dejansko razumejo jezik, antropomorfizem, projekcija človeških lastnosti v nekaj, kar ni človek in nima človeških zmožnosti razumevanja.

Bender in Koller (2020) to ponazorita s hipotetičnim primerom hobotnice, ki se je nekako znašla med dvema kosoma pretrganega podmorskega komunikacijskega kabla. Hobotnica lahko prestreže sporočila in se sčasoma celo nauči človeškega jezika ter sporočila posreduje naprej, vendar nikoli ne more resnično razumeti jezika, saj nikoli ni izkusila stvari, o katerih govorijo ljudje prek kabla: nima izkušenj (in s tem razumevanja) človeške kulture, družbe, tehnologije in tako naprej. Jezikovna teorija, ki je podlaga za takšno kritiko, je referencialna ali denotativna (Manning, 2022) semantika - pojmovanje, da jezikovni pomen

izhaja iz izkušnje zunanjega sveta in da brez tega ne more biti pravega razumevanja jezika. Trditve referencialne semantike bomo podrobneje ovrgli pozneje, a za začetek le to: ljudje smo v marsičem bolj podobni hipotetični hobotnici, kot smo si vajeni predstavljati. Večina govori o stvareh, ki jih sami nismo izkusili; še več, jezik je tisti, ki strukturira naše doživljanje sveta, in ne obratno (Arcas 2022, 188-189).

Drugo pomembno vprašanje je, zakaj prave hobotnice, čeprav so sicer zelo inteligentne živali (Godfrey-Smith, 2016) in nedvomno zelo intenzivno doživljajo svet (Flusser in Bec, [1987] 2022), ne razumejo človeškega jezika? Kot bomo podrobneje pokazali pozneje, je posebnost človeškega jezika (in simbolne kulture) in njegova razlika od drugih živalskih jezikov prav v tem, da nas osvobaja neposrednega doživljanja (Tomlinson, 2018). Čeprav je res, da VJM niso izpostavljeni zunanjemu svetu in nimajo neposrednih izkušenj z njim, iz tega ne sledi, da jim to onemogoča razumevanje človeškega jezika, saj to ni relevantno niti za človeško razumevanje jezika.

Nekaj težav s pojmovanjem jezika kot strukture

Že klasična jezikovna teorija z začetka 20. stoletja (Saussure [1916], 1997) in poznejše strukturalistično jezikoslovje srede 20. stoletja (Benveniste [1966], 1988) sta ugotovila, da pomen (in posledično razumevanje) jezika nima nobene zveze s komunikacijsko namero govorcev ali njihovim neposrednim doživljanjem zunanjega sveta. S strukturalistične perspektive današnje pogoste kritike VJM niso zgrešene le ko gre za VJM, temveč tudi in predvsem ko gre za ljudi same. K strukturalističnemu jezikoslovju in njegovemu pomenu za razumevanje tega, kako delujejo VJM, se bomo še vrnili, saj moramo najprej pojasniti osrednji koncept strukturalizma - koncept strukture (30-33).

Koncept strukture je odločilen predvsem zato, ker (po strukturalistični teoriji) pomen izhaja iz strukture jezika. Besedam ne podajajo pomena objekti zunanjega sveta ali subjektivne izkušnje, temveč njihovo mesto v strukturi jezika in njihova (strukturirana) razmerja z drugimi besedami. Kot bomo pokazali pozneje, zasnova in delovanje sodobnih VJM v nekaterih pogledih potrjujeta strukturalistično jezikoslovje. Toda, kot bomo pokazali nekoliko prej, po drugi plati (pre)zgodovina VJM in UI na splošno kaže tudi na to, da je bil prvotni strukturalistični koncept strukture precej poenostavljen in ga je bilo treba izboljšati, da so VJM sploh lahko nastali. V strukturalizmu struktura pomeni nezavedno instanco, ki poganja vse vidike kulture, na primer tridelno ideologijo v mitih in religijah (Dumezil, 1987) ali jezik sam (Benveniste [1966], 1997). Strukturalistična metoda sestoji iz tega, da najprej ugotovimo in sistematično opišemo globoke vzorce neke kulture, nato pa sklepamo, da morajo ti vzorci že obstajati v enaki obliki na nezavedni ravni. Problem klasičnega

strukturalističnega koncepta strukture je v tem, da predpostavlja, da struktura obstaja na nezavedni ravni *v enaki obliki kot njena zunanja pojavna oblika*, ki jo strukturalistična teorija zajame kot urejene kulturne ali psihične vzorce, ki jih je mogoče formalno opisati.

Po drugi strani pa so stroji, za katere se danes zdi, da potrjujejo vsaj nekatere vidike strukturalizma, nastali na podlagi povsem drugačnih teorij in tehničnih načel. Pfeifer in Bongard (2007, 306-307) sta v svojem temeljnem prispevku k načrtovanju inteligentnih robotov s primerom vodometa ovrгла koncept strukture, podobnega tistemu, ki ga uporablja klasični strukturalizem:

“[...] kar se zunanjemu opazovalcu zdi kot struktura, je lahko dinamično ustvarjeno, tako kot vodnjak, katerega zvonast videz ni shranjen kot struktura v vodnjaku, ampak je posledica interakcije oblike in smeri curkov, tlaka, pri katerem se voda izliva, površinske napetosti vode in gravitacije, ki deluje na vodo: videti je kot struktura, vendar se nenehno ustvarja; nikjer ni ‘shranjena’.»

To imenujeta problem referenčnega okvira - ne le vodnjaki, tudi človeški jezik in kultura nenehno dinamično nastajajo iz številnih interakcij in niso shranjeni v obliki strukture nikjer v vodnjaku, jeziku ali kulturi. Struktura je priročen način teoretskega opisa jezika in kulture, vendar iz tega ne sledi, da so tudi v kulturi shranjene skrite, nezavedne strukture, ki jo ustvarjajo. Nasprotno, številne dinamične interakcije v kulturi ustvarjajo tisto, kar zunanemu (strukturalističnemu) teoretiku izgleda kot struktura.

Oblikovalci umetne inteligence, ki se ukvarjajo s procesiranjem naravnega jezika (PNJ), so se tega naučili preko številnih neuspehov, ko so skušali razviti stroje, ki bi lahko učinkovito uporabljali človeški naravni jezik, tako da bi jezikovno strukturo neposredno programirali v stroje. Takšni poskusi so bili desetletja neuspešni (Sejnowski, 2018) in so pokazali, da računalniški programi, ki so strukturirani kot jezik, nikoli ne morejo dejansko ustvariti ničesar, kar bi vsaj približno spominjalo na človeško jezikovno kompetenco. Pravi preboj na področju PNJ je v osemdesetih letih prejšnjega stoletja prinesla nova paradigma vzporednega porazdeljenega procesiranja (VPP) (Rogers in McClelland, 2014). V nasprotju s simbolno UI, ki je temeljila na pravilih, je zasnova VPP temeljila na prilagodljivih UNM brez vnaprej programiranih pravil ali struktur. UNM je bilo prepuščeno, da se same učijo jezika na dinamičen, odprt in vse bolj nenadzorovan način. Lekcija, ki se jo lahko naučimo iz zgodovine VPP oblikovanja UI kot predhodnice današnjih VJM, je, da (jezikovna) struktura ni lastnost (jezikovne) resničnosti same (1034), temveč se, kot v primeru vodnjaka, pojavi iz številnih dinamičnih interakcij - skriti ali nezavedni procesi, ki ustvarjajo jezik, sami niso strukturirani kot jezik. Dejanski stroji, ki ustvarjajo jezik, se ustalijo v rezultatu, ki se kaže kot struktura, vendar ne vsebujejo nobenih vnaprej določenih struktur — in človeški jezik verjetno deluje na podoben način.

Različna pojmovanja simbolnega

V zgodovini razvoja umetne inteligence in v anglofonem intelektualnem kontekstu se je simbolno uporabljalo za označevanje formalnega in logičnega jezika in mišljenja, ki naj bi dopolnjevalo ali celo nadomeščalo neurejen in nezanesljiv naravni jezik in vsakdanje mišljenje (Binder, 2022). Na podlagi digitalnih računalnikov kot logičnih motorjev (Davis, 2001) je to pojmovanje simbolnega tudi dalo ime prvemu valu simbolne umetne inteligence. Osnovna teoretska ideja tega obdobja je bila, da je naravni jezik le nepopoln izraz jezika mišljenja, ki naj bi bil sam sestavljen iz jasnih logičnih povezav, ki jih je mogoče opisati kot niz formalnih pravil (Browning in LeCun, 2023).

Neuspehi pri delovanju simbolne umetne inteligence - ta nikoli ni zmogla prepričljivo uporabljati naravnega jezika - so postavili pod vprašaj tudi teorijo, ki jo je utemeljevala. Posledično so se pojavile številne vplivne kritike te teorije: v robotiki so pomenile obrat od manipuliranja s simboli k interakcijam v resničnem svetu (Brooks, 1999), v umetni inteligenci (kot emulaciji inteligence v novem mediju) pa obrat k UNM in GU (Wooldridge, 2021). Kot je pokazal Tani (2017), lahko nevrodinamični inteligentni strojni sistemi vključujejo procese, ki so od zunaj videti kot manipuliranje s simboli, vendar jim ni treba imeti simbolov ali pravil njihovega manipuliranja neposredno programiranih vase (146).

Po drugi strani trukturalistična teorija red simbolnega doda redoma realnega in imaginarnega (Deleuze [2002] 2004, 170-192). V strukturalističnem jezikoslovju to pomeni označevalce, ki jih ni mogoče reducirati niti na materialnost zvokov govora niti na ideje ali koncepte v umu. Po Saussuru ([1916] 1997) (simbolni) jezik posreduje med amorfnim zvokom in amorfno mislijo, tako da oboje razčlenjuje (118) in vzpostavlja strukturo razlik in nasprotij (45).

Obstaja pa tudi tretji koncept simbolnega, ki je za naše namene še pomembnejši od prejšnjih dveh in je povezan s klasično paleoantropološko teorijo Leroi-Gourhana ([1964] 1988) o odnosu med človeško vrsto in tehniko ter s Peirceovo (1977) semiotiko. V tem kontekstu in v nasprotju z zgoraj opisanim prvim konceptom simbolnega, simbolno pomeni temeljno lastnost naravnega jezika in vsakdanjega mišljenja, in sicer njuno nagnjenost k abstrakciji kot osvoboditvi od neposrednih izkušenj in konkretnih situacij (Tomlinson, 2018). Po Leroi-Gourhanu ([1964] 1988, 208-240) je posebnost človeškega jezika prav v tem, da se emancipira od vsakršnega sklicevanja na konkretno situacijo, ki jo njegov govorec trenutno doživlja. V procesu, ki poteka vzporedno z razvojem človeške materialne tehnike in je z njim tesno povezan, postaja človeški jezik situacijsko in izkustveno neodvisen - govorimo lahko (in dejansko večinoma govorimo) o stvareh, ki se nam trenutno ne dogajajo ali ki se nam sploh niso dogajale; lahko si predstavljamo stvari, ki se nikomur niso nikoli zgodile; ali posredujemo govorce o tem, kaj se je zgodilo drugim; ali pa si celo predstavljamo povsem neobstoječe stvari.

Za razliko od živalskih jezikov, ki ostajajo indeksični (kar pomeni, da je referenca še vedno, čeprav posredno in na arbitraren način, povezana s konkretno situacijo), je človeški jezik simbolen v smislu, da njegov pomen ni le ločen od neposredne izkušnje, temveč izhaja prav iz (strukturiranih) jezikovnih razmerij samih. In ker je človeški jezik simbolen, zahteva razumevanje, ki ni enako prepoznavanju referenc na zunanji svet. Ljudje smo veliko bolj podobni hobotnici Bender in Kollerja (2020), kot si običajno predstavljamo - jezik razumemo *kot* jezik (tj. kot simbolno strukturo) tako, da prepoznamo njegove vzorce tudi brez izpostavljenosti ustreznim referencam na zunanji svet. Če ne bi bilo tako, ne bi bilo mogoče pojasniti, kako je lahko Karl May iz zaporniške celice napisal toliko knjig o toliko stvareh, ki jih ni nikoli doživel. V simbolnem jeziku je razmerje, ki ga ima beseda do predmeta, vedno sekundarno oziroma v funkciji razmerja, ki ga ima do drugih besed (Deacon, 1997, 86).

VJM kot fenomenotehnike za jezikoslovje

Dosedaj smo pokazali, kako je mogoče z VJM posodobiti koncept (jezikovne) strukture in jo razumeti kot pojavljajočo se iz dinamičnih procesov (Manning, 2022), opustiti formalistični koncept simbolnega, obnoviti njegovo strukturalistično različico in ga posodobiti z razumevanjem simbolnega kot tehnologije abstrakcije od neposrednega izkustva (kar posredno ovrže tudi referencialno teorijo jezikovnega pomena in razumevanja jezika). Zdaj lahko dodamo še en pomemben primer: razvoj teorije semantike v luči razvoja VJM. Kot ugotavlja Gastaldi (2020) v svoji temeljni raziskavi o tem, kako lahko VJM uporabimo za lingvistično teorijo: “[...] vprašanje ‘zakaj lahko računalniki razumejo naravni jezik?’ je zahtevalo, da nehajo spraševati računalnike in se namesto tega obrnemo na naravni jezik, da bi postavili drugo vprašanje, in sicer ‘kaj mora biti naravni jezik, da so ti mehanizmi uspešni na tak način, kot so?’» Ta obrat perspektive je ključnega pomena, saj v središče postavlja VJM kot fenomenotehnike in zastavlja teoretska vprašanja na podlagi uspešnosti njihove uporabe jezika.

Kar zadeva semantiko, je njena pot od zgodnjih poskusov PNJ do današnjih zelo učinkovitih VJM zelo pomenljiva. Začelo se je z distribucijsko hipotezo, ki pravi, da pomen jezika določa njegova raba, pomen posameznih besed pa njihov kontekst. Vendar je problem z vidika dokazane funkcionalne jezikovne kompetence današnjih VJM v tem, da je kontekst, ki ga ima v mislih distribucijska hipoteza, družbeni kontekst, ki pa za VJM ni relevanten. Semantika je torej morda distribucijska, vendar ne na družbeni način, zlasti če upoštevamo, kako upešni so današnji VJM, čeprav niso socialni na način kot so to ljudje. Gastaldijeva (2020) rešitev je posodobljena strukturalistična hipoteza. Besede, ki dejansko pogosto nastopajo skupaj, niso besede s podobnimi pomeni, temveč ravno besede z različnimi pomeni (uporaba katerih koli besed samodejno izključuje besede z enakim ali zelo podobnim pom-

enom v istem jezikovnem prostoru). Nastopanje skupaj je mehanizem pomenskega razlikovanja. Namesto pomena, ki izhaja iz družbenega konteksta, tako dobimo pomen, ki izhaja iz strukture jezika, tj. iz strukturiranih razmerij, ki jih imajo besede z drugimi besedami, in distribucijska hipoteza se spremeni v strukturalistično, ki ni več tako osredotočena na pragmatiko. Pomen postane neodvisen od empiričnih situacij uporabnikov jezika - edini empirični vir pomena je jezik sam. V semantiki ne gre več "[...] za podobnost rabe, temveč za zakonitosti struktur razlik, zgrajenih na razločevalnih načelih» (Gastaldi, 2020), kar je de Saussure ugotovil že stoletje nazaj.

Ločenost VJM od zunanjega sveta ne le ne onemogoča razumevanja jezika, temveč posredno dokazuje pravilnost nerefencialnih teorij semantike. Čeprav so bili prvotno razviti kot fenomenotehnika za konekcionistične oziroma VPP teorije, so VJM tudi nenamerna potrditev strukturalistične jezikoslovne teorije in pomemben vir za njihove sodobne posodobitve.

Zaključek

V nasprotju z zdravorazumsko predstavo o jeziku - torej z načinom, kako jezik razumemo intuitivno, tj. preden razvijemo dejansko teorijo jezika - način delovanja VJM in njihova jezikovna učinkovitost kažeta, da (simbolni) jezik ni to, kar običajno mislimo, da je, tj. zgolj orodje, s katerim izražamo svoje vtise o bodisi zunanjem bodisi notranjem svetu. Ravno zato, ker so VJM tako večji v uporabi jezika, ne da bi bili čuteči ali kakor koli zaznavali zunanji svet, lahko začnemo sumiti, da simbolni jezik nima ničesar skupnega z enim ali drugim tudi pri ljudeh.

VJM kot fenomenotehnike ne morejo ne postaviti pod vprašaj naših instrumentalnih intuicij o jeziku - dokazujejo namreč uvid, ki ga je Benveniste ([1966] 1987) imel že pred več kot pol stoletja, namreč da jezik sicer res reproducira svet, vendar ga pri tem tudi podreja svoji lastni organizaciji (35) in moramo najprej imeti jezik, da lahko sploh prepoznamo predmete zunanjega sveta (81). Ko enkrat osvojimo simbolni jezik, ta zajame tudi naše mišljenje in zaznavanje, saj pred jezikom ni čistega mišljenja ali zaznavanja, ki bi mu jezik služil kot instrument (84). Prav tako ne obstaja od jezika neodvisna subjektivnost, ki bi se le izražala prek jezika kot instrumenta - človeška subjektivnost kot taka se vzpostavi šele prek znotrajjezikovne reference (280-285). Namesto referencialne ali instrumentalne zdravorazumske podobe jezika torej VJM v eksperimentalni praksi ponovno vzpostavljajo (ter dopolnjujejo in posodablajo) klasična strukturalistična spoznanja. Saussure ([1916] 1997) je dokazal, da je jezikovna struktura avtonomna tako od subjektov (komunikacijske intence) kot od objektov (referenc zunanjega sveta), Benveniste ([1966] 1987) pa je kasneje de Saussurovo teorijo dopolnil z dokazom, da oboje tudi določa.

VJM kot fenomenotehnike ponujajo neprecenljivo umetno eksperimentalno postavitev za ponovno presojo klasičnih in razvoj novih jezikovnih teorij. Hkrati označujejo tudi izrazit premik v razmerju med teoretskim in računalniškim jezikoslovjem - ne gre več za to, katero teorijo implementirati v stroje, ampak katera teorija izhaja iz njihovega avtonomnega obnašanja (Baroni, 2022). Poglavitna epistemološka vrednost VJM za jezikoslovje in humanistiko nasploh je v tem, da morajo, da bi bili tako učinkoviti, kot so v praksi dejansko so, zaobiti zdravorazumske intuicije o jeziku, ki so pred obstojem VJM onemogočale ali upočasnjevale razvoj jezikovnih teorij; ko preučimo njihovo delovanje, pa lahko začnemo na novo vrednotiti starejše jezikovne teorije in razvijati posodobljene in nove teorije. V tem smislu so LLM tudi 'epistemološka ogledala', saj ponujajo nov teoretski pristop k preučevanju jezika tudi, ko gre za uporabo in učenje jezika pri ljudeh samih.

Literatura

- Arcas, B., Do Large Language Models Understand Us?, *Daedalus* 151, str. 183-197.
- Bachelard, G., *Etudes*, Pariz, [1931-32] 1970.
- Baroni, M., On the Proper Role of Linguistically-Oriented Deep Net Analysis in Linguistic Theorising, *ArXiv* 2022, <https://arxiv.org/abs/2106.08694> (16. junij 2025).
- Beguš, G., What Thinking Machines Tell Us About Humans and Animals, *DemystifySci*, <https://youtube.com/watch?v=efpviD-48G0> (18. junij 2025).
- Benveniste, E., *Problemi splošne lingvistike I*, prevod: Žagar, I. in Nežmah, B., Ljubljana, [1966] 1988.
- Bender, E. in Koller, A. Climbing towards NLU: On Meaning, Form, and Understanding in the Age of Data, *Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*, 2020, str. 5185-5198.
- Binder, J., *Language and the Rise of the Algorithm*, Chicago, 2022.
- Brooks, R., *Cambrian Intelligence: The Early History of the New AI*. Cambridge (MA), 1999.
- Browning, J. in LeCun, Y., Language, Common Sense, and the Winograd Schema Challenge, *Artificial Intelligence* 325, 2023.
- Davis, M., *Engines of Logic: Mathematicians and the Origin of the Computer*, New York, 2001.
- Deacon, T., *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*, New York, 1997.
- Deleuze, G., *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, prevod: Taormina, M., South Pasadena (CA), [2002] 2004.
- Dumezil, G., *Tridelna ideologija Indoevropcev*, prevedel Rotar, D., Ljubljana, 1987.

- Flusser, V. in Bec, L., *Vampyroteuthis Infernalis*, prevedel Marek, M., Ljubljana, [1987] 2022.
- Futrell, R. in Mahowald, K., How Linguistics Learned to Stop Worrying and Love the Language Models, *ArXiv*. <https://arxiv.org/abs/2501.17047> (19. junij 2025).
- Godfrey-Smith, P., *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*, New York, 2016.
- Leroi-Gourhan, A., *Gib in beseda I*, prevedel Rotar, B., Ljubljana, [1964] 1988.
- Manning, C., Human Language Learning and Understanding, *Daedalus* 151, 2022, str. 127-138.
- Peirce, C., *Semiotics and Signifcifs*, uredil Hardwick C., Bloomington (IN), 1977.
- Pfeifer, R. in Bongard, J., *How the Body Shapes the Way We Think: A New View of Intelligence*, Cambridge (MA), 2007.
- Rheinberger, H., Gaston Bachelard and the Notion of «Phenomenotechnique», *Perspectives on Science* 13, 2005, str. 313-328.
- Rogers, T. in McClelland, J., Parallel Distributed Processing at 25: Further Exploration in the Microstructure of Cognition, *Cognitive Science* 38, 2014, str. 1024-1077.
- Saussure, F. de, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prevedel Turk B., Ljubljana, [1916] 1997.
- Sejnowski, T., *The Deep Learning Revolution*, Cambridge (MA), 2018.
- Tani, J., *Exploring Robotic Minds*, Oxford, 2017.
- Tomlinson, G., *Culture and the Course of Human Evolution*, Chicago, 2018.
- Wooldridge, M., *A Brief History of Artificial Intelligence*, Boulder (CO), 2021.

Nova humanologija: med digitalizacijo in ekološkim uničenjem

Nadja Furlan Štante

Uvod

Živimo v času izrazite negotovosti, zaznamovanem z ekološkim uničenjem in pospešenim prehodom v svet digitalne kulture, ki zahteva kritične in preiščljene odgovore na vse bolj nestabilne pogoje človeškega bivanja. Sočasni izzivi okoljskih sprememb in intenzivne integracije digitalnih tehnologij v vsakdanje življenje terjajo poglobljeno ozaveščanje in temeljito kritično preizpraševanje človeka, njegovega odnosa do narave ter vse globlje tehnološke in digitalne vpetosti. V tem kontekstu se oblikuje koncept *nove humanologije* kot interdisciplinarnega raziskovalnega polja, ki človeka obravnava celostno, ne zgolj kot biološko ali družbeno bitje, temveč kot entiteto, ki je hkrati tehnološko, kulturno in ekološko umeščena. *Nova humanologija* tako odpira prostor za razmislek o identiteti, etiki, ranljivosti in odgovornosti ter predstavlja nujen teoretski okvir za oblikovanje bolj vzdržne in pravične prihodnosti za človeka in druge prebivalce planeta.

Pospešeno uvajanje umetne inteligence (UI) in digitalnih tehnologij temeljito preoblikuje tako družbo kot ekosisteme. Čeprav se digitalizacija pogosto predstavlja kot orodje za doseganje trajnosti, kritični avtorji opozarjajo na njen znaten okoljski odtis, ki vključuje energetsko potratne podatkovne centre, izkoriščanje redkih naravnih virov ter naraščajoče količine elektronskih odpadkov. Noreen Herzfeld (2025) poudarja, da umetna inteligenca in digitalne infrastrukture niso etično nevtralne, saj imajo njihova zasnova, uporaba in obseg delovanja daljnosežne ekološke posledice, ki zahtevajo skrbno in sistematično presojo.

S povezovanjem ekofeministične kritike z analizo tehnologije prispevek presega polarizirane narative, ali digitalizacija uničuje ali rešuje planet ter stremi k poglobljenemu razumevanju, ki upošteva relacijske, etične in ekološke odgovornosti. Pri tem koncept kiborga in so-postajanja (Donna Haraway) prispeva ključne teoretske okvirje: so-postajanje poudarja medsebojno

prepletenost človeka, tehnologije in naravnih ekosistemov. *Nova humanologija* pa nudi normativna merila in reflektivna orodja za usmerjanje trajnostnih praks umetne inteligence, kar omogoča usklajevanje tehnoloških inovacij z odgovornostjo do stvarstva. Ta integrativni pristop poudarja nepogrešljivo vlogo etične presoje pri oblikovanju digitalne prihodnosti, ki resnično podpira ekološko trajnost in priznava soodvisnost vseh živih in neživih entitet.

Nova humanologija se torej osredotoča na človeka, ki živi na stičišču digitalizacije in ekološkega uničenja. Raziskuje, kako lahko zavest o ranljivosti, etična refleksija in kulturna praksa oblikujejo odgovorno interakcijo s tehnologijo in naravnim svetom. Ta pristop spodbuja prehod od kulture potrošništva in eksploatacije k kulturi trajnosti in kulturne ekologije, ki povezuje etiko, ekologijo in tehnologijo v enoten okvir.

Ranljivost v času ekološke krize in digitalne transformacije in pomen nove humanologije

V sodobnem svetu, zaznamovanemu s poglobljajočo se ekološko krizo in vse večjo odvisnostjo od digitalnih tehnologij, smo še bolj izpostavljeni ranljivosti in posledično le-ta dobiva nove razsežnosti. Etimološki izvor pojma ranljivost (lat. *vulnus* – »rana«) nakazuje na povezavo med fizično ranljivostjo in širšimi čustvenimi in družbenimi dimenzijami tega pojma. Ranljivost se pojavlja v različnih kontekstih: ekonomskem, geopolitičnem, čustvenem ter označuje tako krhkost telesa kot tudi psihološke odzive, kot so strah, zmedenost in sočutje, ki izhajajo iz zavedanja skupnega utelešenja. V kontekstu ekološke krize ranljivost odraža tako izpostavljenost posameznikov in skupnosti posledicam podnebnih sprememb, degradacije okolja in socialnih neenakosti kot tudi sposobnost odziva na te spremembe.

Psihoanalitičarka, filozofinja in feministka Julia Kristeva ranljivosti primarno ne razume kot posledice teles, ki se lahko poškodujejo, temveč kot stanje, ki izhaja iz človeške umeščenosti med biti in pomenom, med telesi in jezikom. V vrzeli med telesno izkušnjo in njenim jezikovnim izražanjem se vzpostavlja rana, ki postane sedež naše ranljivosti. Srečanje z drugim, človeka neposredno sooča z lastno ranljivostjo, kar lahko vodi v empatijo, lahko pa tudi v zaničanje in izkoriščanje ranljivosti drugih (Kristeva, 2012, 115). Tako se ranljivost manifestira kot sistem prepričanij, podob in narativov, ki implicirajo možnost fizične ali čustvene prizadetosti.

V zadnjem desetletju pa na našo ranljivost močno vpliva tudi tehnološka, digitalna transformacija. Digitalne tehnologije in spremembe v medosebnih, družbenih ter ekoloških odnosih se odvijajo neposredno pred našimi očmi, pogosto pa paradoksalno ostajajo neopazene. S tem se povečuje nevarnost, da človek v naletu tehnoloških in potrošniških inovacij izgublja zavest o lastni humanosti, ki bi morala delovati kot etični in sočutni okvir

delovanja. S sklicevanjem na koncept *pharmakon* Bernard Stiegler trdi, da digitalna tehnologija predstavlja bistveno razliko od prejšnjih tehnoloških oblik, saj prinaša tako doslej neznana tveganja kot tudi nove možnosti. Kot *pharmakon* digitalna tehnologija nosi dvojno potencialnost: lahko deluje bodisi kot strup bodisi kot zdravilo oziroma, natančneje, zajema kontinuum vplivov, ki so lahko bodisi koristni bodisi škodljivi za naše načine življenja, mišljenja in medsebojnega povezovanja. Ključna naloga je torej kritično prepoznati, kateri učinki prevladujejo in pod kakšnimi specifičnimi pogoji (Stigler 2013, 20). Stiegler preučuje klasično derridejansko interpretacijo *pharmakona* kot nečesa, kar ni zgolj zdravilo niti zgolj strup. Tehnologije, zlasti digitalne, namreč združujejo oboje: kot zunanje entitete podpirajo resnico, kulturo in individvacijo, hkrati pa lahko na kratek rok skrajšajo refleksivne procese in kritično mišljenje. Po Stieglerju človeško stanje ni neodvisno od arbitrarnega uma; pozornost je psiho-socialen pojav, ki se gradi skozi interakcijo z zunanjimi tehničnimi in sociokulturnimi sistemi (oblike transindividuacije). V digitalnem okolju se te relacije hitro preoblikujejo v površinsko prilagajanje, kar zmanjšuje globino refleksije (Stigler 2012).

Kar loči digitalne tehnologije od njihovih predhodnic, je njihova sposobnost eksteralizacije, pospeševanja in predvidevanja človeških kognitivnih in vedenjskih procesov. Značilen primer predstavljajo algoritmični sistemi, ki jih uporabljajo korporacije, kot sta Amazon in Google, ki spletne vsebine kreirajo na podlagi preteklega vedenja uporabnikov. Ti prediktivni mehanizmi, usmerjeni s komercialnimi interesi, ogrožajo našo sposobnost avtonomne refleksije in kritične presoje.

Kot odgovor na to dinamiko lahko verske tradicije nudijo nasprotno silo. Sklicevanje na temporalne, prostorske in obredne prakse, usmerjene k kontemplaciji in samotranscendenci, lahko delujejo kot oblika odpore proti kognitivnemu prekinjanju, ki ga sproža digitalni kapitalizem. Kot predlaga Stiegler, imajo takšni refleksivni prostori, primerljivi s sanjami ali trenutki eksistencialnega preloma, sposobnost, da se izmuznejo zunanjim nadzorom, in lahko tako služijo kot generativna mesta za alternativne oblike mišljenja in izkušnje (Stigler 2012).

Z razvojem umetne inteligence in biotehnologije se meje med človekom in strojem vse bolj zabrisujejo, pri čemer koncept kiborga postaja močan okvir razumevanja človeških odnosnosti.

V digitalni dobi, zaznamovani z algoritmizacijo, avtomatizacijo in globalno tehnološko transformacijo, postaja nujno, da posamezniki/ce in družbe ohranjajo kritičen, kreativen in etičen temelj delovanja. Tak temelj omogoča ne le refleksijo nad tehnologijo in njenimi učinki, temveč tudi oblikovanje etičnih strategij, ki usmerjajo človekovo delovanje v razmerju do drugih ljudi, narave in širšega družbenega konteksta. Humanistične znanosti pri tem igrajo ključno vlogo, saj razvijajo sposobnosti, ki so digitalnim tehnologijam inherentno nasprotno – kritično mišljenje, ustvarjalnost, empatijo in refleksivno presojo.

Martha Nussbaum (2010) poudarja, da so mehke veščine, kot so empatija, etično presojo in sposobnost razumevanja izzivov drugih, bistvene za oblikovanje »dostojne svetovne kulture« in ohranjanje demokratičnih vrednot. Študij zgodovine, filozofije, literarnih in umetniških praks omogoča razvoj globalnega državljanstva, medtem ko filozofija krepi kritično mišljenje in sposobnost postavljanja vprašanj o smislu, vrednotah in posledicah tehnoloških sprememb. Ustvarjalne umetnosti spodbujajo eksperimentiranje, alternativno mišljenje in empatijo, ki sta ključna za razumevanje in odzivanje na kompleksne družbene in ekološke izzive.

V digitalni dobi humanistične znanosti tako postajajo gradniki koncepta *nove humanologije* – interdisciplinarnega pristopa, ki združuje humanistični uvid, etično refleksijo in tehnološko pismenost. *Nova humanologija* ne le analizira digitalne in tehnološke spremembe, temveč aktivno razvija kompetence za kritično in kreativno sodelovanje z digitalnimi sistemi, pri čemer ohranja etično zavest in humanistični okvir. *Nova humanologija* se v tem kontekstu ukvarja s prepoznavanjem in razumevanjem naših ranljivosti in odgovornosti v digitalnem in ekološkem svetu. Poudarek daje etični zavesti, kulturi empatije in odgovornosti do narave, tehnologije in drugih ljudi. V osrčju razvija idejo o prehodu od kulture potrošništva in eksploatacije k kulturi trajnosti in kulturne ekologije. *Nova humanologija* se torej osredotoča na človeka, ki živi na stičišču digitalizacije in ekološkega uničenja. Raziskuje, kako lahko zavest o ranljivosti, etična refleksija in kulturna praksa oblikujejo odgovorno interakcijo s tehnologijo in naravnim svetom. *Nova humanologija* ponuja okvir za razumevanje sodobnega človeka kot ranljivega, vendar tudi odgovornega bitja, ki živi na stičišču digitalnega in ekološkega sveta. Sprememba zavesti, *metanoia*, ki vključuje etiko, empatijo in kritično refleksijo, je nujna, če želimo oblikovati trajnostno, človeško in etično prihodnost.

Kiborg Donne Haraway: Filozofska in teološka motnja patriarhalnih binarnih opozicij in normativnih ontologij ter nova figuralizacija relacijsko povezanega sveta v hiperpovezani dobi

Kot poudarja Valerija Vendramin, je kiborg Donne Haraway kibernetiski organizem, hibrid med strojem in organizmom, bitje socialne realnosti in hkrati fiktivna stvaritev. Nikoli ni zgolj ena ali druga stvar, temveč vedno oboje. Kiborg v tem okviru deluje kot ironičen politični mit in hkrati kot prostor stalne napetosti med dobesednim in metaforičnim pomenom. Čeprav se fiktivni mit kiborga na površinski ravni lahko zdi soroden in lahko združljiv s ciljem transhumanističnega gibanja, ki stremi k preseganju človeških bioloških omejitev z uporabo tehnološke nadgradnje, je ključnega pomena, da prepoznamo, da je kiborg Donne Haraway vse prej kot to. Nasprotno, primarno deluje kot metafora. Kot koncep-

tualno orodje, ki omogoča paradigmatški premik (Vendramin 2020). Kot metafora služi kot kritično orodje za preizpraševanje in destabilizacijo patriarhalnih binarizmov: narava/kultura, človek/stroj, moški/ženska, razum/čustvo, ki so zgodovinsko strukturirali hierarhična razmerja moči v zahodni paradigmi. Ta figurativni pristop omogoča ponovno preučevanje ontoloških meja, osvetljuje asimetrije, vtakane v binarne, patriarhalne sisteme, in opozarja na hierarhične vrednostne strukture, ki jih ti dualizmi ohranjajo.

Cilj kiborga torej ni ponuditi model za integracijo človeka in stroja, temveč spodbuja iskanje novih metanarativov in razumavanja identitete, utelešenja in odnosnosti onkraj rigidnih kartezijanskih binarizmov. Izziva nas, da preučimo predsodke, sheme in oblike, skozi katere razumemo sebe in svet, ter spodbuja bolj vključujočo in konceptualno preobrazbo le-teh.

Iz tega vidika deluje kiborg Donne Haraway kot močna filozofska in teološka metafora, ki dekonstruira utrjene binarne opozicije in rekonstruira identitete onkraj esencialističnih kategorij. Njena posthumanistična vizija predstavlja globok izziv tradicionalnim strukturam vključno z religijo, patriarhatom in tehnokapitalizmom.

Skozi fiktivnega kiborga Donna Haraway preizprašuje in dekonstruira neenakomerno porazdelitev moč, vtakano v hierarhične binarizme, in razkriva vrednostne sisteme, ki taka hierarhična razmerja ohranjajo in legitimirajo. Njeno prebojno delo *Kiborški manifest*, sprva del vplivne zbirke *Opice, kiborgi in ženske: reinvencija narave (1990)*, odpira nove poti za razumevanje kompleksnih prepletov med ljudmi, živalmi in tehnologijo.

Njena intervencija hkrati predstavlja ostro kritiko določenih tokov (eko)feminizma, ki ženske implicitno umeščajo kot inherentno povezane z naravo in eksplicitno nasprotujejo tehnologiji. Haraway zavrača romantiziranje narave ter razvija vizijo, v kateri so meje porodne, relacijske identitete pa se stalno porajajo prek materialnih in tehnoloških medsebojnih so-odvisnosti.

Tako kiborg ni le orodje dekonstrukcije ampak hkrati predstavlja konstruktivni okvir za zamišljanje novih oblik relacijskosti, odnosnosti in obstoja v hiper-povezanem, tehnološko nasičenem svetu. Hkrati prekinja podedovane tradicije in ponuja semena novih teoloških, ekoloških in socialnih imaginarijev, ki presegajo rigidne ontologije in binarno logiko.

Zaključek

Kvantni preskok v tehnološkem razvoju je temeljito preoblikoval človeštvo. Podobno kot neolitska revolucija tudi sodobne tehnološke spremembe spreminjajo našo psihofizično konstitucijo, odnose z drugimi ljudmi, nečloveškimi vrstami in Zemljo ter celo naše samora-

zumevanje. Čeprav tehnologija izhaja iz človeške ustvarjalnosti, vse bolj oblikuje bivanje na vseobsegajoče in nepredvidljive načine. Digitalni sistemi ne delujejo več zgolj kot sredstva za shranjevanje podatkov, temveč podatke zajemajo, interpretirajo in aktivno vplivajo na vedenje. Ker se meja med biološkim in mehanskim vse bolj zabrisuje, so ljudje globoko prepleteni s tehnologijami, ki so jih sami ustvarili.

Prispevek opozarja, da sodobni človek živi na presečišču dveh globokih in medsebojno prepletenih kriz: ekološkega uničenja in pospešene digitalne transformacije. Obe dinamiki ne vplivata zgolj na zunanje pogoje bivanja, temveč posegata v samo jedro človeške identitete, utelešenja, odnosnosti in etične orientacije. V tem kontekstu se koncept *nove humanologije* izkaže kot nujen in produktiven teoretski okvir, ki omogoča celostno razumevanje človeka kot ranljivega, a hkrati odgovornega bitja, umeščenega v kompleksne mreže tehnoloških, ekoloških in kulturnih soodvisnosti.

Kratka analiza ranljivosti je pokazala, da ta ne predstavlja zgolj pomanjkljivosti ali šibkosti, temveč temeljno ontološko in etično kategorijo, ki razkriva medsebojno povezanost ljudi, nečloveških bitij, tehnologij in okolja. Digitalne tehnologije, zlasti umetna inteligenca, to ranljivost hkrati poglobljajo in preoblikujejo: delujejo kot *pharmakon*, ki lahko podpira človeško ustvarjalnost, refleksijo in skupnost, obenem pa ogroža avtonomijo, pozornost in kritično mišljenje. *Nova humanologija* se v tem smislu ne postavlja v pozicijo zavračanja tehnologije, temveč zahteva njeno etično, kulturno in ekološko umeščanje.

Osrednjo vlogo pri tem igrajo humanistične znanosti, ki v digitalni dobi ne predstavljajo obrobne dodatka tehnološkemu razvoju, temveč njegov korektivni in orientacijski temelj. Kritično mišljenje, etična presoja, empatija, kreativnost, simbolna imaginacija in sposobnost refleksije so kompetence, ki jih tehnologija ne more nadomestiti, so pa ključne za oblikovanje odgovornih praks v času planetarne, ekološke krize. *Nova humanologija* tako humanistike ne razume zgolj kot predmet raziskovanja, temveč kot aktivno kulturno in etično prakso, usmerjeno v prehod od potrošniške in eksploatacijske paradigme k paradigmi trajnosti, skrbi in kulturne ekologije.

V tem okviru figura kiborga Donne Haraway deluje kot pomembna filozofska in teološka (kritična) motnja ustaljenih binarnih ontologij. Kiborg kot metafora omogoča preseganje patriarhalnih, kartezijanskih in antropocentričnih delitev ter odpira prostor za razumevanje sveta kot relacijskega, poroznega in so-postajajočega. Ne gre za tehnološki ideal prihodnjega človeka, temveč za kritično figuralizacijo, ki razkriva razmerja moči, razgrajuje esencialistične identitete in omogoča zamišljanje novih oblik sobivanja ljudi, tehnologij in ekosistemov.

Prispevek tako zagovarja stališče, da je za soočenje z izzivi digitalne in ekološke dobe potrebna globlja sprememba zavesti, metanoia, ki presega tehnične rešitve in zahteva etič-

no, kulturno in duhovno preobrazbo. *Nova humanologija* v tem smislu ne ponuja dokončnih odgovorov, temveč vzpostavlja reflektivni prostor, v katerem postane mogoče na novo misliti človeškost, odgovornost in prihodnost skupnega sveta. Prav v tej odprtosti, relacijskosti in etični zavezanosti se kaže njen ključni prispevek k sodobni znanstveni in družbeni razpravi.

Ta prispevek je sofinanciran s strani Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) v okviru raziskovalnega programa *Konstruktivna teologija v dobi digitalne kulture in antropocena* (P6-0434) ter raziskovalnega projekta *Teologija in digitalizacija: antropološki in etični izzivi* (J6-60105).

Bibliografija

- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. London: Routledge, 1990.
- Herzfeld, Noreen. Gromozanski okoljski odtis umetne inteligence in z njo povezanih tehnologij. V: *Izrazi religijskega v dobi digitalne kulture in antropocena*. Koper: Annales ZRS, 2025, 123–133.
- Kristeva, Julia. *Hatred and Forgiveness*. Colombia: Colombia University Press, 2012.
- Nussbaum, Martha. *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton Univ. Press, 2010.
- Stiegler, Bernard. *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology*. Cambridge, UK: Polity, 2013.
- Stiegler, Bernard. "Relational Ecology and the Digital Pharmakon." *Culture Machine*, 13 (2012). Dostop 30.5. 2025, from Culture Machine: <https://culturemachine.net/wp-content/uploads/2019/01/464-1026-1-PB.pdf>
- Vendramin, Valerija. "Umetnost pripovedovanja znanstvenih zgodb: Ob 35-letnici Kiborškega manifesta." *Alternator*, no. 55 (2020). Dostop 10.12. 2021. <https://www.alternator.science/sl/daljse/umetnost-pripovedovanja-znanstvenih-zgodb-ob-35-letnici-kiborskega-manifesta/>

O načinu komunikacije danes: resnične spremembe v virtualni dobi

Gašper Pirc

Povzetek

Članek obravnava spremembe v načinih komuniciranja, ki jih je v sodobni družbi povzročil razmah digitalnih in spletnih medijev. Avtor izhaja iz filozofske tradicije preučevanja jezika ter ugotavlja, da tehnološke spremembe – od razcveta kratkih sporočil do prevlade platform, kakršna je Twitter – niso le preoblikovale forme jezikovnega izražanja, temveč vplivajo tudi na vsebino idej in na samo razumevanje sveta. V okviru teorije lingvističnega pragmatike in pojma logokracije Hannah Arendt pokaže, kako semantično zaprt, čustveno nabit diskurz brez zgodovinskega konteksta tlakuje pot teorijam zarot in eroziji zaupanja v temeljne institucije. Pandemija covid-19 je te procese le potencirala in jih napravila bolj razvidne.

Ključne besede: jezik, digitalna komunikacija, logokracija, teorije zarot, lingvistični relativizem

Že dalj časa je v filozofiji široko pripoznano, da jezik ni zgolj opisen – je tudi performativen; ima zelo konkretne učinke. Po viharnem začetku drugega mandata Donalda Trumpa na mestu predsednika ZDA se je ameriška vladna politika v marsičem prelevila v nepredvidljivo igro po vzoru večigralskih videoiger, kjer sta memifikacija in banalizacija trpljenja, negotove usode in vrednosti človeških življenj redna pojava. Z normalizacijo političnega kaosa in vihro komaj verjetnih potez, ki so sledile Trumpovemu ponovnemu prevzemu oblasti, v veliki meri omogočene in gnane s pomočjo spletnih medijev in digitalnih rešitev, se zdi, da se vrednost človeškega življenja na napačni strani političnega spektra iz dneva v dan manjša, čeprav tisti, ki še ohranjajo pripoznanje temeljne človečnosti drugemu, tvorijo protiutež razčlovečujoči politiki v času hipnih sprememb.

Družba je po letu 2000 – gotovo po usodnem 11. septembru 2001, dogodku, ki je izrazno izpostavil globoka svetovna in zgodovinska trenja – vstopila v specifično razvojno fazo, ki jo zaznamujejo vse hitrejše spremembe, povečevanje napetosti v svetu in vse večja digitalizacija. Sprva še razmeroma počasi, a zanesljivo je internet in z njim povezani spletni diskurz prevzemal veliko, pozneje vodilno vlogo pri javnem prenosu informacij in v medijski panorami družbe. S tem je v slednjo vnesel tudi drugačne smernice razumevanja, kar se vse bolj izrazito izkazuje v vsakdanjem življenju.

V prvem desetletju 21. stoletja se je pod vplivom tehnoloških sprememb vidno spremenil način komunikacije, zlasti spričo razcveta kratkih sporočil, ki so narekovala jednat način izražanja in optimizacijo tehnike sporočanja. Znan je primer podjetja Mobitel, ki je v valu navdušenja nad kratkimi telefonskimi sporočili in njim prirejeni značilni komunikaciji izdala brošuro Slovar mini slovenščine, s katero je po vzoru nekaterih drugih držav vzpostavila t. i. »slovenski kratkopis« (Telegraf 2001). Med razlogi, ki so posebej vplivali na nastanek specifičnega jezikovnega koda, so raziskovalci omenjali prodornost in vse večjo življenjskost spletnega okolja, angažiranost mladih s svojo specifično govorico pri spletnih dejavnostih, pomen angleščine kot lingue france digitalnega sveta in strukturno omejitev pisanja na 160 znakov (Mihelizza 2008, 151). Pri tem je zanimivo, da so številni elementi, ki so vplivali na razvoj nove komunikacije, že poznani iz preteklih obdobij, kulminirali in začeli součinkovati pa so v času tehnološkega preboja.

Kasneje se je težnja po komunikacijski lakoničnosti in poenostavljajoči osredotočenosti na povedno bistvo še dodatno družbeno ustalila s prihodom popularnih spletnih omrežij, kakršen je Twitter (kasnejši X) – čeprav z nekoliko višjo količino dovoljenih znakov, je imel spričo vloge pri dinamiki politične komunikacije in informacijskega značaja še bolj instrumentalno mesto pri predrugačenju komunikacijskih poti in politične panorame. Kakor kažejo številne raziskave, so družbeni mediji vse bolj pomemben del mozaika političnega uspeha, kar pa zahteva dodatno angažiranost in poznavanje pritikin spletnega okolja (glej denimo Reveilhac in Morselli 2023).

Prav politični element je tisti, ki se bo izrazil kot posebej relevanten v zvezi s spremembami pri dojemanju in sprejemanju tako družbe kot znanosti in pravno-politične strukture institucij oziroma političnih entitet. V družbi, v kateri se vsakdanja govorica vse bolj politizira, ta pa ostaja semantično zaprta ter se veže na emocionalna in oportunistična sidrišča, je moč opazovati razvoj vezi med radikalizacijo političnih stališč in mankom zaupanja v temeljne institucije in strukture vednosti.

V času pospešenega razvoja na jedrnatosti in prodornosti novic temelječih množičnih družbenih omrežij, kakršen je Twitter, tako vrsta diskurza, ki je spodbujala učinkovitost in točnost v obliki lakonske kratkosti, ni postala prevladujoča le na družbenih omrežjih, temveč se je razpasla tudi v administrativno-birokratski komunikaciji, družbenem in političnem diskurzu, zlasti v načinih posredovanja informacij in karakteristik socialne dispozicije javnosti.

Okoli let 2011–2012, v obdobju nekako od relativnega konca finančne krize v zaključku prvega desetletja 21. stoletja naprej, so predstavitve razlogov za družbeno nelagodje, ki vzbujajo intenzivne skupne in skupnostno usmerjene čustvene odzive – denimo v zvezi s posledicami migracijske krize – pričele prevladovati v politični komunikaciji na relaciji med oblastjo in javnostjo.

Drugi dejavnik, ki je pripomogel k spremembi politične in družbene atmosfere, je upad zaupanja v znanstveno resnico. Res je, da so že avtorji raznolikih filozofskih usmeritev 20. stoletja, kakršni so Adorno, Marcuse, Debord, Foucault in Lefort, storili precej za to, da se prepotentnost in občasna naivnost razsvetljenstva razgradita; toda tehnološki razvoj je javnosti razkril možnost manj utemeljene kritike spoznanja ter jo povezal s teorijami zarot in agresivno populistično politično retoriko in s tem še bistveno bolj razvodenel napore stroge znanosti, da ohrani funkcijo avtoritete. Krhanje avtoritete resnice se odraža tudi v ideologiji tehnološkega preporoda. V tem zanikanje resničnosti ni nujno kritika dediščine razsvetljenstva, temveč prej populistična zloraba le-te.

Nezaupanje v znanost in zlasti v javno izpostavljena strokovna mnenja, kar bi lahko razumeli skozi prizmo postfaktične javne sfere, se zdi bolj posledica političnih odločitev, osredotočenih na intenzivna čustva, kakršna so strah, sram in tesnoba, kot pa resnične ali namerne nevednosti družbenih akterjev. Čeprav legitimno priznanje neposredne povezave med razumom in normativno identiteto morda zahteva sprejetje določene oblike moralnega kognitivizma, se zdi vsaj verjetno, da obstaja povezava med zavestnim zanikanjem znanja, čustvenimi in moralističnimi zaznavami in potrebami ter tehničnimi spremembami v javnem diskurzu, ki med drugim sprožajo vzpon bolj radikalne politike, ki se zdi, da zagovarja populistične in pogosto protiznanstvene agende.

V zvezi s postdejstvenostjo družbe je morda na tem mestu vredno predočiti danes malo prepoznan izraz logokracija, ki ga je leta 1954 predlagala politična filozofinja Hannah Arendt. Za Arendt je logokracija specifična značilnost vladnega ravnanja v totalitarnih državah, kjer v načinih javnega diskurza prevladujejo logični procesi, v katerih oblika povedanega zasenči pomen oziroma vsebino idej (Arendt 1954, 34). Ta pojem je presenetljivo skladen s posledicami, ki sledijo Lefortovemu umevanju vloge ideologije kot glavnega proizvajalca družbene vednosti prek mehanizma domnevne primarnosti pri dostopu do narave, znanosti ter navsezadnje objektivnosti in resnice diskurza (glej npr. Lefort 1978, 327). V današnji družbi nenehnega pospeška, problematičnih družbenih razmerij in okostenelosti politične komunikacije, kjer postdejstveno morda prehaja v postrazumno, je izrazje, ki sta ga raziskovala zgoraj omenjena avtorja v svojih obširnih razpravah o totalitarizmu, še posebej na mestu.

Obstaja določen način razmišljanja, ki bi lahko pojasnil nenadne premike v politiki, ki temeljijo na spremembah v vzorcih javnega diskurza. Ko se besede – izrazi, koncepti – kot abstrakcije zgodovinske angažiranosti družbe neustrezno uporabljajo v konkretnih življenjskih okoliščinah, vedno obstaja nevarnost, da se razprava o vsebini povedanega trivializira v semantično razpravo o goli obliki izjave. Če uporabimo terminologijo J. L. Austina (Austin 1962), postane ključnega pomena predvsem perlokucijski učinek izjave – torej dejanje, izvedeno kot posledica povedanega – in ne racionalna razprava o pomenu posameznih konceptov v življenjskem svetu, v katerem nastajajo govorna dejanja.

Družbeni jezik lahko predpostavimo s pomočjo mreže, v kateri je povezan z različnimi načini doseganja strateškega nadzora nad družbenimi akterji in družbo kot celoto. V tako kompromitirani družbi je lahko učinek izključitve iz sodelovanja pri oblikovanju vrednot in ocenjevanju resnice sorazmeren z de facto izključitvijo iz javne sfere, pretrganjem intersubjektivnih vezi in reifikacijo družbenih odnosov.

Kolikor trivializacija in problematična standardizacija komunikacije, ki se dogaja tako na politični kot medijski ravni, obnavlja logiko postvarjenih odnosov v družbi, bi lahko rekli, da je oblika političnega prepletana z življenjem v skupnosti kot odtujitev, v kateri se lahko koncepti družbene in politične pravičnosti, svobode ali priznanja reducirajo na svoje zgolj formalne dvojnike v tem, kar bi lahko imenovali estetizirana zavest. Razvrednotenje odnosa med resničnim in neresničnim, resnicoljubnim, nevednim in zavajajočim, se razkriva v afirmativni drži posameznikov, ki odobravajo problematičen politični diskurz in delovanje, in kjer so mehanizmi družbene reprodukcije osredotočeni na namišljene predmete ali ideje, ki posameznikom in skupnostim dajejo obliko identitete.

Trenutne raziskave o spremembah v znanstvenem dojemanju namigujejo na opažanje, da je v vse bolj digitalizirani in virtualizirani družbi večje nezaupanje v znanstveno

veljavnost, zlasti kadar so znanstveni podatki pridobljeni ali predstavljeni z raziskavami s pomočjo umetne inteligence (Christen 2019, 207). Vendar pa obstaja tudi politična in do neke mere moralna razsežnost nezaupanja v trditve strokovnjakov o veljavnosti ter splošne spremembe v vzorcih javnega komuniciranja.

Vprašanje jezika v digitalni dobi

Vprašanje jezika – ne zgolj kot orodja, temveč kot bistvenega medija, ki omogoča vsakršno sporazumevanje in s tem bistveno definira človeka – je že od t. i. jezikovnega obrata v 20. stoletju v središču filozofije. Kljub temu nam je o jeziku še veliko neznanega.

Zanimivo je spremljati, kaj se dogaja s samo formo jezika. Že precej dolgo nazaj je Hannah Arendt izpostavila, da živimo v obdobju logokracije, ki je značilna za totalitarne družbe – to je obdobje, v katerem prevladuje forma idej, pozablja pa se vsebina za njimi. Zdi se mi, da smo se temu spet vse bliže. V zadnjem času vse bolj pozabljamo na vsebino idej, kar se kaže v vzponu twitter politike, spremembah v celotni politični komunikaciji, tehnoloških spremembah in vplivu spletnih omrežij. Med epidemijo se je to še potenciralo: zdi se, da smo se jeziku spletnih omrežij povsem privadili.

Vprašanje, kako komuniciramo – pri čemer je jezik le eden od načinov komunikacije –, je postalo v letu 2021 še bolj pereče, saj smo morali pri sporazumevanju vzpostaviti medsebojno razdaljo. Zastavljajo se vprašanja, kako nove oblike komunikacije vplivajo na politiko in na razvoj umetne inteligence, kako družbena omrežja vplivajo na naše razumevanje sveta in ne nazadnje, kako so te spremembe vplivale na teoretske pristope k razumevanju jezika in sporazumevanja.

Selitev komunikacije na splet

Primorani smo se bili prilagoditi specifičnim zahtevam nastopov prek Zooma in podobnih spletnih orodij, ki zahtevajo drugačno obliko govornice. Zdi se mi, da je vse bolj poudarjen čim jasnejši izraz bistvenega: vizualne stike smo nadomestili z bolj jasnimi stavčnimi strukturami. Kot predavatelj opažam, da je pri izobraževanju prek spleta prišlo do velike redukcije na najbolj bistveno in najbolj razumljivo.

Selitev na splet je svet tudi mnogo bolj povezala. Orodja, kot je Zoom, so sicer obstajala že prej, a šele z epidemijo nam je postalo samoumevno, da se predavatelji in študentje iz celega sveta medsebojno srečujejo ne glede na geografske omejitve. Morda je ta učinek

nekakšna kompenzacija za težko obdobje, ki ga preživljamo. A prav zato, ker je bilo še toliko bolj potrebno najti skupni jezik, razumljiv vsem, smo se še bolj začeli osredotočati zgolj na bistvene podatke. Opažam, da jezik postaja vse manj izumetničen, hkrati pa vse bolj udaren – kar je značilen učinek spletnih medijev, ki se v najbolj radikalni obliki kaže v twitter politiki.

Pandemična kriza, ki nas je prisilila, da s svetom komuniciramo prek domačega ekrana, je potencirala transformacijo jezika, ki pa se je že dogajala. Da bi z gotovostjo govorili o neposrednih učinkih pandemije na jezik, je sicer še prezgodaj. Z gotovostjo pa vemo, da komunikacija prek spletnih medijev zahteva prilagoditve in drugačne poudarke kot sporazumevanje v živo. Pri tem bi rad poudaril, da v slovenskem okolju s prilagoditvami v marsičem še zaostajamo. Zlasti pri družboslovju opažam, da prehod na splet in sporočanje svojih misli v spletnem okolju marsikateremu kolegu še predstavlja težave, saj komunikacije še niso prilagodili zahtevam spletnih medijev. Koronakriza nam je naložila, da se moramo kot družboslovci nujno resneje začeti ukvarjati z digitalizacijo in njenimi učinki.

Jezik, razumevanje sveta in tehnika

Ali ta težnja po sporočanju zgolj bistvenega na čim jasnejše in udarnejše načine vpliva tudi na razumevanje sveta? Na nek način gotovo. Obstaja že precej stara teorija o lingvističnem relativizmu, ki je od devetdesetih let dalje postajala vse bolj popularna in je danes do neke mere splošno sprejeta, po kateri jezik določa naše razumevanje sveta. Dobro jo je orisal film *Prihod* iz leta 2016, ki je skozi znanstvenofantastično zgodbo prikazal, kako so naše možnosti razumevanja in mišljenja odvisne od jezika. Jezik sam torej določa, kako razumemo svet – ne le kako oblikujemo misli, ampak tudi kako jih sprejemamo. Spremembe v jeziku nedvomno vplivajo tako na sporazumevanje kot na razumevanje.

Vprašanje je torej, ali se jezik – na primer na Twitterju – prilagaja razumevanju naslovnikov, ali se naslovniki prilagajajo jeziku. Menim, da gre za obojestranski proces, pri katerem pa moramo upoštevati tudi oblastna razmerja in tehnološke zahteve, ki vplivajo na to komunikacijo.

Skoraj vedno, ko se ukvarjamo z jezikom, ga vežemo na govorico oziroma izjave, pisava pa je bila tradicionalno razumljena kot nekaj sekundarnega. Derrida je tako denimo opozoril, da je pisava tisto, kar ostaja skrito pri našem razumevanju. Na vprašanje tehnike je bila vedno vezana pisava, a v resnici je tudi jezik tehnika – ni nekaj naravnega, razumeti ga je treba kot tehnični preboj. Tehnično obvladovanje jezika je vselej povezano z razumevanjem. Že v 17. stoletju je Leibniz želel ustvariti univerzalni jezik; logični pozitivizem je temeljil na zamisli, da

bi ustvarili jezik, ki bi lahko razložil vse temeljne stavke sveta, torej resnice o njem. Vprašanje ustvarjanja in tehničnega obvladovanja jezika, s katerim bi prišli do resničnih sodb, bo verjetno vedno prisotno. S tem, ko umetna inteligenca postaja samoučljiva, bodo verjetno nastali tudi novi načini tehnološke komunikacije. Že v devetdesetih letih je Mobitel s svojimi reklamami in predlogi okrajšav za besede izražal težnje po nekakšnem novoreku. Jezik omogoča tehnološki razvoj, obenem pa je sam najbolj dovzeten za tehnološke spremembe.

Teorije zarot in kriza zaupanja

Med epidemijo so teorije zarot postale stvar vsakdanjega diskurza, hkrati pa se je razkrila kriza zaupanja v nekatere javne diskurze. Potencializacija sekundarnih učinkov krize je sprožila nov val nezaupanja: mnogi bolniki so zaradi preobremenjenosti zdravstva ostali brez ustrezne nege, številnih boleznih se med epidemijo ni diagnosticiralo in zdravilo, povečalo se je število psiholoških težav in samomorov. Vse to je skupaj z nepravilnostmi v zdravstvu prispevalo h krhanju zaupanja v zdravnike v ljudski zavesti. Hkrati je vlada z zmedo neprestano spreminjajočih se odlokov prispevala k padcu zaupanja v politiko. Pomembno vlogo igra tudi spletno okolje, kjer ima vsakdo glas in lahko širi nepreverjene trditve ter s tem zasaja dvom.

Vsaka svetovna kriza – ali že zgolj val nelagodja – sproži nove teorije zarot. Že pred epidemijo jih je bilo prisotnih nemalo in za pričakovati je bilo, da se bodo nemudoma pojavile tudi ob njej. Do oblike civilnih iniciativ, kakršne so bile razne iniciative pravnikov in zdravnikov, je prišlo šele v začetku leta 2021, ko so se zarotniške ideje, uvožene iz ZDA, prepletele z rastočim nezaupanjem v slovensko zdravstvo in v politiko. Zaskrbljujoče je, da teorije zarot postajajo vse bolj splošno sprejete in so že del politične igre.

Rad pa bi poudaril, da družboslovci v tem trenutku ne smemo prevzemati vloge naravoslovne znanosti, kar se žal dogaja. Nismo specialisti za medicino in zato moramo zaupati v znanstveno metodo – to je edino pošteno. Problematično se mi zdi, da so se v Sloveniji začeli javno oglašati nekateri družboslovci, ki za svoje sodbe o medicinskih vprašanjih nimajo ustrezne izobrazbe. Ni naloga filozofov, da bi sodili medicino; tudi Sokrat ni bil zdravnik.

Filozofija pa ima o teorijah zarot vendarle kaj povedati. Pojem logokracije, ki sem ga že omenil, opisuje ravno tisto, kar je teorijam zarot inherentno: visokoleteče izraze se izpostavi brez konteksta in se jim odvzame zgodovinska vsebina. Teorije zarot operirajo s pojmi, ki so izrazito ideologizirano razumljeni in nastopajo brez zgodovinskega konteksta. Vse pogosteje takšni v vsakdanji govorici postajajo izrazi, kot so »farmacevtski lobi«, »komunisti«, »liberalci«, »strici iz ozadja« ali, na levici, »neoliberalizem«.

Ko se te pojme vzame iz zgodovinskega konteksta, postanejo označevalci, s katerimi je mogoče identificirati vzroke za svetovne krize in zarote. Kadar so pojmi uporabljeni na tak način, govor ne gre v smeri prevpraševanja in razumevanja, temveč je debata usmerjena v retorično bojevanje in premagovanje nasprotnika. Ker je pomen pojma na tak način zaprt, dobi nekakšno mitično veljavo in zlahka vodi v teorije zarot. V resnici se te navadno začnejo iz napačne uporabe nekega pojma ali iz nesporazuma. Poleg tega spletno okolje ponuja izredno količino problematičnih podatkov, ki že s svojo količino hitro zasejejo dvome.

Splošna digitalizacija in razvoj spletnih skupnosti v virtualnem ter spoznavno in vrednostno pretežno nejasnem okolju sta med drugim prinesla preobrazbo družbenih struktur, načinov komunikacije ter obdelave in posredovanja podatkov, in končno načinov oblikovanja subjektivnosti v svetu, kjer spletni avatar ni le preprosta virtualna preslika fizične subjektne reference. Razumevanje teh sprememb zahteva prevetren znanstveni aparat, ki v ozir vzame pomen tako spoznavnih kot normativnih razsežnosti in njunega prežemanja, zaradi česar je spoznavanje resničnosti internetnega sveta kompromitirano brez vpogleda v normativno strukturo predmeta raziskave, vrednostno razumevanje pa ključno prepleteno z označevalci spoznavnih premis. Čeprav ustrezno kompleksen hermenevtični uvid podaja pomemben doprinos vsaki raziskavi o stanju digitalne družbe in sveta, pa je treba za celosten vpogled v ogrodje družbe digitalne dobe upoštevati preplet opisnih in normativnih raziskav, ki razkrivajo morebitno prisotnost in formativno vlogo ideoloških in strukturnih mehanizmov družbenega nadzora ter manipulacije z vidno vsebino, kar je še posebej pomembno v okolju, kjer se subjektiviteta odvisno vzpostavlja kot le ena izmed možnosti, ki jih sooblikujejo platformske omejitve, spletni normativi in algoritmični povratni vplivi.

Identiteta, nasilje in pristnost: zagate »površinske« kulture v digitalni dobi¹

Bojan Žalec

1. Potrošništvo in »površinska« kultura

Zygmunt Bauman in Thomas Leoncini v knjigi *Tekoča generacija: spremembe v tretjem tisočletju* (2018) svoje razpravljanje o sodobni družbi in kulturi razdelita na tri glavne tematske sklope: 1: spremembe na koži: tetovaže, plastična kirurgija, hipsterji; 2. spremembe v nasilnosti: nasilništvo; 3. spremembe v spolnosti in ljubezni: razpad tabujev v dobi spletne trgovine s čustvi. Govorita o današnjih »obsedenostih«, med katere poleg plastične tetovaže uvrščata nogomet, fenomen brade, in še kaj. Kako jih lahko razložimo? Gotovo moramo upoštevati sodobno potrošniško družbo.² Potrošniško gospodarstvo cveti oziroma preživi s pomočjo »trika«, da možnost spremeni v obveznost oziroma ponudbo v povpraševanje. Pri tem je zelo pomembno, da to »čudežno« spreminjanje »nemoteno poteka«, kar terja odsotnost refleksije. Zato je za naš svet značilna zamenjava pristnega, globokega razumevanja z »brskanjem« (ang. *surfing*). Tudi obsedenost s kozmetično-farmaceutsko-kirurškimi posegi in obsedenost s tetovažami prav tako zadevata površino. (22) Danes takšno poplitvenje le redki kritizirajo. Bauman je glede razlage obeh omenjenih obsedenosti zapisal: »V temelju obeh modnih smernic/muh/navdušenj najdemo dialektiko pripadnosti in samoopredelitve ter logiki mode in *embodimenta*.« Toda takoj napotuje na še bolj temeljni dejavnik, ki je potrošniško gospodarstvo, ki ga vodi želja po dobičku in zato stalno išče nova tržišča in tržne niše. Temu so podrejeni trenutni modni trendi, kar implicira, da lahko prej ali slej pričakujemo njihov zasuk. (23)

¹ Ta prispevek je rezultat raziskav v okviru raziskovalnega programa Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269) in temeljnega raziskovalnega znanstvenega projekta Teologija in digitalizacija: antropološki in etični izzivi (J6-60105), ki ju sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

² Današnje identitete ni mogoče razumeti brez konteksta sodobne potrošniške družbe. Toda obenem ne pozabimo na Taylorjevo opozorilo in pojasnitev (Taylor 2000), da ideal pristnosti ni plitek. Toda kako je z idealom pristnosti danes, v kulturi spletnega brskanja in površine, če ne že kar površinskosti?

2. Proces (de)civiliziranja, univerzalna in partikularna usmerjenost, morala in etika

Glede nasilja Bauman opozori na delo Norberta Eliasa, ki je l. 1939 skoval izraz »proces civiliziranja« (Elias 2000-2001). Ta izraz ni meril toliko na to, da bi iz naših življenj odstranili agresivnost, brutalno prisilo in nasilje, to je utopično, ampak, da bi jih pometli pod preprogo, jih umaknili z oči »civiliziranih oseb«. Šlo je za prizadevanje za odpravo vedênj, ki so bila ocenjena kot surova, groba, barbarska, prostaška, neotesana ipd., skratka neomikana in neprimerna za civilizirane osebe; za njih so bila tudi ponižujoča in ugled jemajoča, če so jim podlegle. Eliasova študija je bila objavljena na predvečer enega najbolj barbarskih izbruhov nasilja v zgodovini. Ko se je »neciviliziranost« vrnila v salone in javnost, so začeli nekateri Eliasovi učenci govoriti o procesu deciviliziranja, vendar niso bili kaj prida uspešni pri pojasnitvi tega preobrata. Nekateri so šli še dlje in so govorili o zatonu Zahoda (Spengler).³ (29-30)

Glede razlagalnega pristopa Bauman opozori na dve interpretacijski usmeritvi: prvo, usmeritev v globino in višino in drugo, prozaično usmeritev. Za prvo so značilne sublimne in sofisticirane višine in globine, ki so po svojih namenih univerzalistične v duhu *Geschichtsphilosophie*. Drugo usmeritev zanimajo tuzemski, posvetni in omejeni dejavniki, ki, v primeru zanimanja za razumevanje naše kulture, oblikujejo razvoj naše kulture, miselnosti in vedênjskih vzorcev. Bauman in Leoncini v knjigi gojita drugi pristop. (31) Ta pristop je danes na splošno bolj popularen.

Lahko bi dejali, da je prva usmerjenost univerzalistična, druga pa partikularistična. Habermas razlikuje med etiko in praktično filozofijo (2005; Žalec 2019b). Etika se ukvarja z bivanjskimi vprašanji, kot so smisel in pristnost življenja, primeren način življenja, pa tudi s solidarnostjo. Tvorijo jo oblike bivanjskega samorazumevanja. Drugače od etike, ki je partikularistična, je praktična filozofija, ki vključuje teorijo pravičnosti, univerzalistična. Po Habermasu je solidarnost partikularne, pravičnost pa univerzalne narave. V tem lahko vidimo (potencialno) nasprotje med njima, četudi Habermas trdi, da je solidarnost »hrbna stran pravičnosti«. Razlikovanje med usmeritvama spominja na distinkcijo med (kulturno) antropologijo in filozofijo. Danes je bolj popularna prva od druge.

³ Prehod iz (duhovne) kulture v (posvetno, materialno, konkretno, praktično) civilizacijo se je po Spenglerju (2009-2010) zgodil okrog 1800. (Bauman in Leoncini 2018, 31) »Kulturni človek živi navznoter, civilizirani pa navzven v prostoru, med telesi in ,dejstvi!.« (Spengler 2009, 503)

3. Nasilje, lahkotna individualnost in gledalec, cinizem in naključno oziroma ravnodušno zlo, bivanjska kriza

Leoncini Baumanu zastavi vprašanje: kam gre kulturni razvoj v naši moderni? Baumanov odgovor: midva naj bi spremljala razvoj, katerega značilnost je vračanje nasilja, zatiranja, ter prisile, na škodo dialoga in razprave, pri reševanju sporov, katerih namen je dosega (vzajemnega) razumevanja in »s pogajanji spet vzpostaviti modus co-vivendi.« (32) Pri tem je že imela, ima in bo imela pomembno vlogo »tehnologija računalniško posredovane komunikacije« (ibid.), toda ne kot njen vzrok, ampak kot njen ključni pripomoček. Ko razmišljata o vzrokih in razlogih za nasilništvo, Bauman izpostavi dva vzroka oziroma dejavnika (33-36): 1. za identificiranje potrebujemo razlikovanje »mi/oni«. »Oni« pomeni izključevanje, ki se (pogosto) izvaja po nasilni poti; 2. bivanjska stiska. To sta temeljna razloga. Motivom, ki jih navajajo nasilneži, Bauman ne pripisuje prevelike teže. Motivi se menjajo v skladu z modo, eksistencialna stiska in potreba po »mi«, ki implicira »oni«, pa ostaja. Zato Bauman ni ravno optimist glede možnosti družbe brez nasilja. »Potreba po nasilništvu in zlasti po njegovih objektih in motivih obstaja od nekdaj in nikoli ne bo minila.« (36) V različnih časih in družbah krivdo za nasilništvo pripisujejo različnim krivcem: od hudiča, spolnih zlorab staršev, spolnega nadlegovanja v otroštvu s strani učiteljev in duhovnikov, potrebe po slavi do, danes, istospolno usmerjenih. Bauman posebej izpostavi migrante, ki puščajo za sabo vse druge kandidate.

Leoncini (37) navaja primer Kitty Genovese, ki je bila 1964. v New Yorku, pred njenim stanovanjem, do smrti posiljena in zabodena. 37 ljudi je bilo priča, a nihče ni posredoval. Ta primer se v literaturi pogosto navaja kot dokaz za to, kako smo ljudje nagnjeni k prelaganju odgovornosti s sebe na kolektiv. Če bi gledal en sam, bi bilo bolj verjetno, da bi pomagal, kot ko jih je prisostvovalo 37. Videti je, da številčnost pogosto ustvarja spremembo individualnosti v neko lahkotnejšo individualnost. Bauman pravi, da je ob primeru Genovese prvič slišal za pojem gledalca, človeka, ki je priča hudodelstvu, a pogleda stran in ne stori ničesar. (38) Opozori, da je primer sprožil razpravo, ki je trajala izredno dolgo zaradi moralne panike, ki jo je primer porodil. Dodaja, da je koncept gledalca takoj sprejel kot morda najpomembnejšo teorijo, ki je manjkala pri študijah in razlagah genocidov. Ta teorija je kar kličala po tem, da jo nujno upoštevamo pri obravnavah genocida, je zapisal. Bauman opozarja, da se je primer Genovese zgodil na začetku kulturne revolucije, ki je prevrednotila ključne vrednote. To je povzročilo, da se je (»razgledana«) javnost lahko posvetila novi temi in opustila razpravo o primeru Genovese, psiholog Gordon Allport pa izjavil, da v družboslovju o problemih samo dolgo razpravljamo, toda nobenega ne rešimo. Pri tem je pozabil povedati, pripominja Bauman, da so nekateri problemi nerešljivi (39)

Primer Genovese je osvetlil tudi fenomen naključnega in ravnodušnega zla (39), ki je oblika cinizma. Morilec je razkril, da ni imel posebnega motiva, da je napadel žensko. Izbral jo je preprosto zato, ker je ženske lažje napasti, in se ne upirajo. Cinizem in odsotnost namena, pravi Bauman, sta onkraj razumevanja in razumskih pojasnitev »vzrok-posledica«. Navede primer Brejvika. Opozarja, da je bil po Brejvikovem zapisu poglavitni motiv za pokol reklama za njegov manifest. (41) Izkoristil je način današnjega razmišljanja – bolj ko je stvar neumna in škandalozna, bolj vzbuja zanimanje in večji so posledično zaslužki. V manifestu Brejvik rohni proti islamu in feminizmu, ki naj bi bila kriva za »evropski kulturni samomor«. Najbolj pa je pri vsem osupljivo, da ni nobene vzročno-posledične povezave med islamom in feminizmom na eni strani in žrtvami na drugi. Dodatno skrb vzbuja dejstvo, da se na tako nelogično, popolnoma nedoumljivo stanje po tiho privajamo. (42) Brejvik po Baumanu nikakor ni »napaka narave« in izjema. Opozori na dogajanje na šolah, v študentskih naseljih, na javnih prireditvah, na kinematografe, knjižne uspešnice itd. Povsod smo zelo izpostavljeni prizorom »naključnega, neosnovanega nasilja, brez vsakršnega motiva – nasilja zaradi nasilja brez vsakršnega drugega namena.« (Ibid.) Zlo se je popolnoma zbanaliziralo. Najhuje je, da bomo zanj in njegove manifestacije kmalu (popolnoma) neobčutljivi. Za povzročanje zla motivi niso več potrebni. Ali se ni nasilništvo in zlo že preselilo z dejanj storjenih z določenim ciljem, in tako doumljivih, na prijetno preživljanje prostega časa (za naraščajoče število gledalcev)? (Ibid.)

K zgornjemu morda velja pripomniti dvoje: 1. po Vilému Flusserju (2011) je za dobo tehničnih slik značilna potreba po posnetosti (in torej gledanosti). Ali je naraščanje nasilja brez razloga povezano s tem dejstvom, ki ga je opazil Flusser oziroma s tehnološko družbo?; 2. večja je bivanjska stiska ljudi, več je nasilja brez razloga. S tem se sklada dejstvo, da se je primer Genovese zgodil na začetku kulturne revolucije. Do kulturnih revolucij pride zaradi eksistencialne oziroma duhovne krize. Epohalen primer je tako imenovana osna doba, kot ena največjih kulturnih revolucij v zgodovini človeštva (Armstrong 2005, 75-94). Nasilje je povezano z identiteto, njenim oblikovanjem in utrjevanjem. Ravno v času duhovne in bivanjske krize pa je identiteta problem.

4. Osebna identiteta in pomembnost pristnosti za zahodno svobodno demokracijo

Osebna identiteta je izraz, pod katerim lahko razumemo več različnih stvari. Usmerimo našo pozornost na globinsko identiteto posameznika, lahko bi rekli tudi na njegovo bit. Globinska identiteta nam ni v celoti pregledna, prosojna, transparentna, in je bolj stvar občutenja kot kakšnega razumskega ali intelektualnega dožemanja. Globinske identitete si ne

izbiramo, ampak smo v njo rojeni. Vendar pa to dejstvo kot tako ne onemogoča korenite človekove preobrazbe. Se pa moramo ob tem zavedati, da taka preobrazba ne poteka na praznih polah človeških osebnosti in iz absolutnega začetka, ampak se vedno cepi že na obstoječo osebnost. Tisti človek, ki biva v skladu s svojo globinsko identiteto, tisti biva pristno, avtentično. Menim, da je lahko samo tista oseba, ki biva v skladu s svojo bitjo, se pravi avtentično, zares zadovoljna in srečna. Zato je temeljna etična naloga vseh nas, da omogočamo ljudem, da lahko bivajo pristno.

Ideal pristnosti se je pojavil že v 18. stoletju, v času romantike. V šestdesetih letih 20. stoletja je na Zahodu postal ideal množične kulture (Taylor 2005). Takrat je prodril v predstavnost, imaginarij naše kulture. Z besedo imaginarij ne menim samo kakšnega teoretskega stališča, ampak tisto gledanje, doživljanje in čutenje, ki prežema ljudi neke družbe ali kulture na vseh ravneh njihove osebnosti, ne samo na kakšni teoretski ali intelektualni ravni, ampak tudi in morda predvsem na afektivni, čustveni, nezavedni, kar pomeni tudi na izrazito telesni ravni (Žalec 2019a). Imaginariji so ključni sestavni deli naših globinskih identitet.

Vrnimo se k idealu pristnosti. Kot že rečeno, je v 60-ih letih 20. stoletja ta ideal prodril v imaginarij ali imaginarije naše, zahodne družbe. Naša množična kultura je postala kultura pristnosti. To je s seboj prineslo mnoge pasti in zato je ideal pristnosti postal tarča kritike mnogih, predvsem konservativnih krogov, češ da gre za plitkost, razvajenost, individualizem potrošniške generacije, egoizem in podobno. Vendar, kot je pokazal kanadski filozof Charles Taylor (2000), te kritike niso povsem pravične do ideala pristnosti, saj ga zamenjujejo s popačenjem ali deformacijo oziroma poplitvenim idealom pristnosti. To pa ni pravi ideal pristnosti. Bistvo ideala pristnosti je, da zahteva od človeka, da živi v skladu s svojo edinstvenostjo. V tem pogledu bi lahko nanj gledali kot na sekulariziranega naslednika ideala »biti božja podoba«. Pristnost od posameznika zahteva, da je to kar je oziroma da postane to kar je. Njegova dobra plat je, da dopušča, da lahko vsak od nas živi življenje, ki je njemu primerno. Nasprotuje vsaki uravnalovki in uniformiranosti. Ne gre pa pri njem kot takem niti za individualizem v negativnem smislu, kaj šele za egoizem. Na to nas opozarja že stališče temeljnega evropskega misleca, ki ga povezujemo z idealom pristnosti, danskega krščanskega filozofa in teologa Sorena Kierkegaarda. Jürgen Habermas je zapisal, da je Kierkegaard prvi pometafizični etik (2005; Žalec 2019b). Kaj to pomeni? V sodobnem času je postalo jasno, da se filozofija ne more več postavljati v položaj, da bi odločala, katero stališče o tem, kaj je dobro ali pravilno življenje, je pravilno. Glede teh vprašanj lahko filozofija kaj pove, odločati pa o njih ne more. Njena pravilna drža v tem pogledu je vzdržnost, saj je vsakršno pokroviteljstvo v teh vprašanjih z vidika naše sodobne morale nesprejemljivo. Tisti, ki sprejemajo takšno vzdržnost, sprejemajo pometafizično držo. Tisti, ki se ne držijo omenjene vzdržnosti, pa ostajajo na metafizičnih etičnih stališčih. Kierkegaard se je zavedal, da metafizična utemeljitev etike ni več mogoča, zato je bralce prepričeval s psihološki-

mi in teološkimi prijemi. Kljub temu, da je bil pometafizičen mislec, pa ni bil poreligiozen, ampak nasprotno, globoko krščansko veren. Bil je slovničar krščanske vere, ki je teologijo razumel kot slovnico, ki pove, kaj je krščansko in kaj ne, ne kaj je prav in kaj ne na splošno. (Žalec 2020) Če si kristjan, moraš živeti tako in tako, npr. moliti krščanske molitve. Molitev je zahteva slovnice krščanske vere. Kljub globoki religioznosti pa je bil Kierkegaard izredno zanimiv ne samo za kristjane ali verne, ampak tudi za prepričane in tako rekoč metodološke ateiste, kot so bili Heidegger, Sartre, Adorno in mnogi drugi. Od živečih velja omeniti Habermasa (2005). Razlog je v tem, da je ideal pristnosti dovolj formalen, da se ga da uporabiti tako v teističnem kot v ateističnem okvirju. Tako se v točki, da mora človek živeti pristno, strinjajo goreči vernik Kierkegaard, kritik ontoteologije Heidegger, angažirani ateist Sartre ter Habermas, ki je izšel iz frankfurtske šole kritične teorije družbe, ki je marksističnega porekla. Ti misleci se strinjajo, da biti pristen še zdaleč ni stvar človekove poljubnosti, čeprav je človek za njeno doseganje odgovoren. Skratka, če me vprašate, kaj je to globinska identiteta, je moj najkrajši odgovor pristnost, avtentičnost. Naloga človeka in pravzaprav smisel njegovega življenja je doseganje pristnosti, zorenje v lastni pristnosti. To pa ni mogoče dosegati v kakem vakuumu, ampak samo v določeni življenjski obliki, ki ima svojo slovnico. Zato doseganje pristnosti predpostavlja odločitev za določeno življenjsko obliko oziroma slovnico v kateri človek šele lahko zori v svojo pristnost. Človek ne more biti vse stvari, je dejal Kierkegaard, ampak samo eno, tisto edinstveno, unikatno, ki je lastno samo njemu. Krščansko gledano zoreti v pristnosti pomeni postajati božja podoba, podoba, ki jo je vsakemu od nas namenil Bog. Vrednota ali ideal pristnosti je postal del naše zahodne družbene slovnice. To ne preseneča, če se zavedamo, da naša zahodna družba ni več krščanska, je pa še vedno pokrščanska. Na ideal pristnosti lahko gledamo kot na sekularizirano različico ideala božje podobe.

Ideal pristnosti je temeljni gradnik naše moralne slovnice, tudi politične, se pravi liberalne demokracije. To se vidi tudi po tem, da je čas, ko je ideal pristnosti postal množični ideal, 60-ta leta dvajsetega stoletja, hkrati vsaj približno tudi čas, ko je zahodni kapitalizem postal zares demokratičen. To je čas, ko si je utrla pot splošna volilna pravica, socialna država itd. Ideal pristnosti se ne sklada samo s temeljnimi vrednotami evropske moderne, ki so svoboda, enakost in solidarnost, ampak dejansko prežema naše razumevanje oziroma interpretacijo teh vrednot. Ideal pristnosti se sklada in prežema pluralistično stališče, ki ga na Zahodu, za enkrat še večinsko, sprejemamo kot pravilno.

Že iz doslej povedanega je razvidno, da globinske osebne identitete ne moremo razumeti ločeno od posameznikovega širšega konteksta, okvirja, vključno z njegovo preteklostjo, zgodovino in njegovimi aspiracijami in projekcijami, iztezanji oziroma ekstazami v prihodnost. Človekova bit je vedno bit v svetu, utelešena bit. Ta bit ni utelešena samo v telesu posameznika, ampak tudi v družbenih institucijah, skupnostih, normah, praksah, oblikah

življenja itd. (Žalec 2010) Zato so tisti poskusi, ki poskušajo reševati probleme človekove biti oziroma pristnosti na individualistični ravni preozki in nujno neuspešni. Polege tega se moramo zavedati specifičnosti posameznih ravni in institucij, njihove narave itn. Tako država nikoli ne more biti družina in tisti ideali, ki bi radi državo preobrazili v družino, se na družbeno-politično in zgodovinski ravni neizogibno blamirajo. Podobno velja za stališče, da se da probleme reševati na izolirani družinski ravni. Družina vsekakor je temeljnega pomena in je osnovna celica, vendar pa je njen domet premajhen in na njo samo vpliva širše okolje. (MacIntyre 2006) Brez vidikov, ki presegajo individualistično raven razmišljanja, netrivialna osebna identiteta ni zamisljiva saj se posameznik ne more netrivialno definirati brez upoštevanja širših obzorij (Taylor 2005). Lahko sem edini človek na svetu, ki imam določeno število las na glavi, a to je trivialna individuacija. Netrivialno pa se lahko definiram samo v odnosu do naroda, vere ali nevere, zgodovine, kulture, Boga itd., to pa so obzorja, ki so presegajo individualistični horizont.

Dejal sem, da je ideal pristnosti temeljni gradnik naše zahodne moralne slovnice. Zato vsi tisti pojavi, ki ga ogrožajo, s tem spodkopavajo tudi same temelje naše sodobne zahodne morale. Teh pojavov pa ni malo. Nekateri so povezani z razvojem sodobne tehnologije in so si jih pred tem razvojem lahko predstavljali le redki, danes pa so tako rekoč v marsikaterem pogledu že resničnost. Prvi tak primer je vprašanje liberalne evgenike, to je stališča in prakse, ki poseganje v genom zarodka, torej v dedni segment nerojenega, prepušča presoji drugih oseb, primarno staršev. (Habermas 2005; Žalec 2019b) Ne gre zgolj za posege, ki bi preprečili veliko in z gotovostjo napovedljivo trpljenje nerojenega, ampak tudi za »izboljšavo« nekaterih njegovih lastnosti na račun drugih, na primer matematičnih sposobnosti na račun atletskih. Vprašanje je, ali je v primeru tako programiranih oseb še možno oziroma smiselno govoriti o idealu pristnosti. Drug primer je možnost kloniranja, »kopiranja« ljudi. V filmu Andreja Tarkovskega *Solaris* je zgodba znanstvenika, ki se vrne na vesoljsko postajo. Ponoči ga obišče njegova žena, ki je ni že dolgo videl. Pove mu, da je bila dematerializirana in ponovno materializirana. Znanstvenik ji odgovori, da bi jo ljubil, tudi če bi bila tisoča kopija. Kaj bi storil, če bi ga obiskalo sedem kopij/klonov njegove žene? Katero bi ljubil, s katero bi se ljubil, katero bi izbral? Bi imel harem? Podobne dileme se nam porodijo ob gledanju filma *Šesti dan*, v katerem Arnold Schwarzenegger igra staromodnega moškega, ki mu klon ukrade identiteto. Po življenju mu strežejo zločinci, ki pa se jih ne more znebiti, saj tudi če jih ubije, jih takoj znova klonirajo.

Kako govoriti o pristnosti, če človek ni več smrten? Pristnost je nasprotje zapadlosti v nihilizem, ki je doživljajsko stanje osebe ali skupine, lahko kar cele kulture, v obzorju katere so vse stvari vrednotno izravnane (Žalec 2010). Nihilizem je odsotnost smisla, odsotnost smeri, kot je zapisal Nietzsche. Ali se je moč izogniti nihilizmu, če nismo smrtni? Pristnost

in smisel zahtevata nalogo⁴, življenjski projekt, ki osmišlja življenje. Kakšen projekt je možen na človeški ravni, če človek ni smrten, če se lahko klonira in neskončno popravlja?

Britanski filozof Derek Parfit (1987; Žalec 2010) je predstavil slovit miselni eksperiment, s katerim je dokazoval, da človeku ne gre za osebno nesmrtnost, ampak za to, da preživijo nekakšni njegovi dvojniki, imenoval jih je preživce. V miselnem eksperimentu oseba doživi nesrečo, katere posledica je cepitev možganov, a obe polovici preživita in tako dobimo dve osebi, ki sta naslednici ponesrečenca. Če bi šlo ponesrečencu za osebno preživetje, bi uničil eno osebo, tako, da bi osebno preživel. To pa je nesmisel, ki kaže, da nam ne gre za osebno preživetje, ugotavlja Parfit. Ne glede na pravilnost Parfitovega stališča, se pojavi vprašanje o osebni kontinuiteti ponesrečenca. Na to vprašanje ni odgovora na logični ali znanstveni ravni. V vsakem primeru imamo dve (»novi«) osebi. Nas pa ta zgodba usmeri na zadnji vidik osebne identitete, ki je ključen za njeno razumevanje in s katerim bom zaključil. To je narativnost, pripovednost. (Žalec 2010) Osebne identiteto so poskušali razložiti nepripovedno. En kandidat je človeško telo, identiteta telesa ali dela telesa, npr. možganov. Že iz Parfitovega miselnega eksperimenta vidimo, da je to problem. Drug primer so bila psihološka stanja, največkrat temelječa na spominu. Toda kaj je z osebami, ki so prizadete v pogledu relevantnih duševnih funkcij, na primer spominske, ali potem niso iste osebe skozi čas? Pokaže se, da je edino, kar lahko da enotnost osebe ustrezna pripoved: če imamo pripoved, ki povezuje šestletno Natalijo, ki se je leta 1970 igrala pred hišo v ljubljanski Šiški z Natalijo, ki je danes ugledna andragoginja, potem lahko govorimo o identiteti Natalije kljub njenim telesnim in psihološkim spremembam ali celo morebitnim disfunkcijam. Če mi, ali Natalija sama, take pripovedi nima, potem imamo mi ali pa ona sama problem z njeno osebno identiteto skozi čas.

5. »Protislovje« našega časa in »sprava« s tehnološkim razvojem

Bauman je knjigi *Tekoča generacija* opozoril, da sodobna tehnologija omogoča deindividuacijo. Ta deindividuacija je vir nasilja, kot dokazujejo Zimbardovi eksperimenti, primer Genovese itd. Tudi (sodobni) (verski) fundamentalizem je povezan s problemom identitete. Sodobna tehnologija in splet omogočata deindividuacijo, ki je v določenem smislu brez primere. Zato sta nevarna z vidika nasilja. Poleg tega pogosto ne prispevata k vključevanju v

⁴ Kjer je naloga, tam je smisel, je zapisal Kierkegaard v *Evangeliju trpljenja* (1993). To je ena ključnih podlag njegove teodiceje, upravičevanja človekovega trpljenja v obzorju krščanske vere, ki Boga razume kot vsemogočno bitje, ki ljubi vsakega človeka in je ljubezen in hkrati postavka, ki daje smisel dogmi, da je vsak človek grešen. Ker smo grešni, imamo vedno nalogo, postati boljši. Če bi ne bili grešni, ne bi imeli bivanjske življenjske naloge in naše življenje ne bi imelo bivanjskega smisla. Naša inherentna grešnost je potreben pogoj bivanjskega smisla našega življenja in pogoj, da je Bog ljubezen. Oboje, da imamo nalogo in vera, da je Bog ljubezen, sta po Kierkegaardu odločilna temelja, da lahko človek svoje življenje doživlja kot smiselno in ne zgrmi v brezno nihilizma. (Žalec 2020).

družbo, ampak se izkoriščata za umik iz javnosti in koloniziranje javne sfere z zasebnim.⁵ Pri tem igra veliko vlogo dialektika skupnosti in samoafirmacije posameznika, ki je ključnega pomena za razumevanje identitete.

Želel sem pokazati, kako pomemben je pojem oziroma ideal pristnosti z vidika osebne identitete in tudi z vidika moralne in politične slovnice naše zahodne družbe, saj je njen osnovni gradnik in prežema razumevanje ostalih njenih gradnikov. Razvoj tehnologije in ideologije, ki jih le-ta spodbuja, npr. radikalni transhumanizem, predstavljajo velik izziv za vzdržnost tega ideala (Žalec 2023), s tem pa ogrožajo same temelje naše etike in morale, vključno z družbeno in politično ravni. To je nasprotje, »protislovje« našega časa, ki ga bomo morali rešiti, če želimo ohraniti našo moralo svobode, enakosti, solidarnosti in pluralizma. Potrebno bo najti »spravo« s tehnološkim razvojem. Tega ni mogoče ustaviti zato utopična drža ali kakšen ludizem nista prava pot. Lahko pa postavimo določene omejitve pri uporabi možnosti, ki jih ponuja tehnologija. To bo bržkone nujno. Vsekakor so stvari, ki jih z vidika skupnega dobrega ne moremo prepustiti (samo)volji posameznih subjektov.

Viri

Armstrong, Karen. 2005. *Kratka zgodovina mita*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Bauman, Zygmunt in Thomas Leoncini. 2018. *Tekoča generacija: spremembe v tretjem tisočletju*. Ljubljana: Družina.

Benjamin, Walter. 1998. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Elias, Norbert. 2000-2001. *O procesu civiliziranja: sociogenetske in psihogenetske raziskave*. Dva zvezka. Ljubljana: Založba /*cf.

Flusser, Vilém. 2011. *Into the Universe of Technical Images*. Edition Kindle.

Habermas, Jürgen. 2005. *Prihodnost človeške narave. Verjeti in vedeti*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Kierkegaard, Søren. 1993. *The Gospel of Sufferings: Christian Discourses*. V: isti, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, 213-341. Princeton: Princeton University Press.

⁵ Pričakovanje, da bo internet povezal ljudi je bilo tako naivno, kot da bi pričakovali, da bo velemestno življenje bolj povežalo ljudi zato, ker je gostota prebivalstva večja. V resnici se je z velemestnim življenjem zgodilo ravno nasprotno (Benjamin, »Flaneur«, v isti 1998). Tudi Simmel in France Veber sta izrazila opažanja v tej smeri. Leoncini, v Tekoči generaciji, pravi, da se je danes nemogoče povzpeti po družbeni lestvici, če nisi na omrežjih. Bauman ob tem dodaja, da si mora človek najprej ustvariti ime, da ga bi ljudje brali, opazili in prislunili njegovim zamislim itd. Danes je vsekakor lažje objavljati. Včasih so te morali sprejeti uredniki medijev, založbe itd. Če ti niso hoteli objaviti, se nisi mogel uveljaviti. Danes pa lahko vsak objavlja na spletu, na svojem blogu itd. Kot že rečeno, si moraš pa tudi danes ustvariti ime, da ljudje sploh začnejo spremljati tvoje prispevke. Nekako moraš pritegniti pozornost v morju objav na spletu. Mnogi za to žrtvujejo svojo zasebnost, tržijo ne samo sebe, ampak celo svoje najbližje.

- MacIntyre, Alasdair. 2006. *Odvisne razumne živali: zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba.
- Parfit, Derek. 1987. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon.
- Spengler, Oswald. 2009-2010. *Zaton Zahoda*. Dva zvezka. Ljubljana: Slovenska matica.
- Taylor, Charles. 2000. *Nelagodna sodobnost*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan. 2010. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2019a. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:411-423. <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Zalec> (5. 4. 2025).
- . 2019b. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:629-641. <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Zalec> (5. 4. 2025).
- . 2020. *Kierkegaard o ljubezni in preizkušnjah: krščanska antropologija tesnobe, nasilja trpljenja*. Ljubljana: KUD Apokalipsa in Srednjeevropski raziskovalni inštitut Søren Kierkegaard.
- . 2023. *Človečnost v digitalni dobi: izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike*. Ljubljana: Teološka fakulteta. https://www.teof.uni-lj.si/uploads/Zalozba/ZnK86-Zalec-clovecnost_elektronska.pdf (5. 4. 2025).

Skupnost in družba danes

Drugost narave v antropocenu: razmisleki o teoriji resonance Hartmuta Rose

Ciprian Bogdan

Uvod

Medtem ko so se Adorno, Horkheimer ali Marcuse ukvarjali z dialektiko med družbo in naravo, so naslednje generacije kritične teorije svojo pozornost preusmerile k intra-družbenim razmerjem ter se poglobljeno ukvarjale z analizo komunikativnega delovanja (Jürgen Habermas), družbenega priznavanja (Axel Honneth) ali utemeljevanja (Rainer Forst) (Rosa, Henning in Bueno 2021, 1). Poleg nedvomnih pridobitev takšne preusmeritve je obstajala tudi pomembna omejitev: ti pretežno sociocentrični pristopi niso bili zmožni oblikovati verodostojnih alternativ kot odgovor na sodobne ekološke izzive (Vogel 2011; Nelson 2011). Hartmut Rosa, ki ga nekateri uvrščajo v četrto generacijo kritične teorije (Peters in Schulz 2017, 9), je v zadnjih desetletjih razvil ambiciozno intelektualno sintezo, ki med drugim omogoča vrnitev k naravi in ponovno navezavo na nekatere ideje, ki jih je razvila prva generacija kritične teorije (Adorno, Horkheimer idr.). Pričujoči članek si prizadeva ovrednotiti Rosovo artikulacijo razmerja med družbo in naravo v kontekstu ekološke krize, povezane s človekovim vstopom v antropocen.

Po minimalni definiciji antropocen označuje novo geološko epoho, v kateri ljudje nimajo več zgolj lokalnega, temveč globalni vpliv na okolje, ki prizadeva zemeljske naravne sisteme (Crutzen in Stoermer 2000; Chakrabarty 2009; Braje 2016). Čeprav geologi izraza še niso sprejeli zaradi pomanjkanja jasnih stratigrafskih dokazov, obstaja soglasje glede ogromnega vpliva človeških dejavnosti, ki ustvarjajo in pospešujejo pojave, ki destabilizirajo ekološke procese na globalni ravni. Onkraj teh pojavov pa je antropocen pomenil tudi spodkopavanje zelo močne kulturne predpostavke moderne: ontološke ločnice med družbo, razumljeno kot področje človeške volje in svobode, ter naravo, dojeta kot domeno fizikalne vzročnosti (Bonneuil in Fressoz 2017; Bauer in Bahn 2018). Kot posebej dobro poudarjata Bonneuil in Fressoz, antropocen ta dualizem spodkopava s tem, da v ospredje postavlja prepletenost med družbenim in naravnim – dejstvo, da je narava »prežeta« z izjemno moč-

nimi družbenimi institucijami (kapitalističnimi, tehnološkimi, vojaškimi), medtem ko je družba s svoje strani prisiljena organizirati se, da bi se spopadla s tokovi snovi, energije in informacij, ki prihajajo iz naravnega sveta (Bonnieuil in Frescoz 2017, 36–37).

Ta zavest o globoki povezanosti med družbo in naravo pa je sprožila dva temeljna odgovora: monistični in dualistični (Cassegård 2021; Saito 2022). Monistična interpretacija zagovarja stališče, da je ta prepletenost tako globoka, da je vsak poskus nadaljnega razlikovanja med družbo in naravo obsojen na neuspeh. Obstajajo vsaj tri monistične različice: »geokonstruktivistična« (Neyrat 2019), ki naturalizira družbeno dimenzijo in hkrati zagovarja geoinženiring kot rešitev ekoloških problemov (Steffen et al. 2011); konstruktivistična, ki trdi, da je narava z družbenimi praksami tako temeljito preoblikovana, da ne obstaja več kot avtonomna domena (Smith 1990; Castree 2005; Vogel 2011); ter nazadnje relacijska različica, ki obsoja privilegiranje bodisi narave bodisi družbe ter namesto tega predlaga razumevanje antropocena kot izraza mešanega in hibridnega značaja obeh polov (Bennett 2010; Moore 2016; Latour 2017; Bauer in Bhan 2018).

Dualistična interpretacija nasprotno zagovarja potrebo po ohranjanju razlikovanja – analitičnega (Foster, Clark in York 2010; Napoletano et al. 2019; Saito 2022) ali celo transcendentnega (Neyrat 2017) – med družbenim in naravnim, pri tem pa v celoti priznava tesno povezanost med obema. Po tem stališču bi opustitev vsakršnega razlikovanja med tema domenama lahko paradoksalno okrepila prav tisti dualizem, ki ga monistične perspektive želijo preseči, saj bi legitimizirala družbene (kapitalistične) posege, ki ohranjajo izkoriščanje narave (Cassegård 2021; Saito 2022).

Kot bom poskušal pokazati v tem članku, Rosa razvija teorijo resonance, ki je bližja relacijsko-monistični poziciji, a vsebuje pomembno dualistično predpostavko – namreč, da mora narava ohraniti svojo alteriteto v razmerju do družbene sfere, da bi bil resonantni odnos med obema poloma sploh možen. Moja osrednja teza je, da Rosova ambiciozna teoretska sinteza kljub njegovim nameram ne more v celoti utemeljiti Drugosti narave nasproti družbenemu okolju. V prvem delu članka ponujam razmeroma jedrnat prikaz Rosove relacijske ontologije, osredotočene na pojem resonance, s posebnim poudarkom na razmerju med družbo in naravo. V zaključnem delu bom izpostavil dve pomembni napetosti znotraj tega projekta, ki po mojem mnenju slabita Rosovo trditev o ohranjanju alteritete narave v antropocenu.

Od pospeševanja k resonanci

V delu *Družbeno pospeševanje: nova teorija moderne* Hartmut Rosa projekt kritične teorije preusmeri stran od kritik instrumentalne racionalnosti (Adorno, Horkheimer), izkrivljanja

komunikativnih praks (Habermas) in praks priznavanja (Honneth) ter ga usmeri k sistematični kritiki družbenega pospeševanja. Rosa skozi kompleksno in obsežno analizo pokaže, kako se družbeno pospeševanje v moderni pojavlja v številnih domenah ter se nato zliva v »zaprt, samogoneč proces« (Rosa 2009, 89), ki temelji na »dinamični stabilizaciji« (Rosa 2020a, 16). Z drugimi besedami, sodobna kapitalistična družba se reproducira zgolj s stalnim pospeševanjem in intenzifikacijo, od kulture do tehnologije in gospodarstva. Hkrati je analiza pospeševanja kot primarnega vira družbenih patologij nagibala k marginalizaciji narave, ki je bila večinoma dojeta kot razmeroma pasivna podlaga, ki jo procesi družbene intenzifikacije ekološko destabilizirajo. S tega vidika je podnebna sprememba razumljena kot produkt »desinhronizacije« med družbenimi procesi pospeševanja in počasnejšimi naravnimi procesi, ki jim ne zmorejo slediti (Rosa, Dörre in Lessenich 2017).

Rosov projekt doživi pomemben premik z delom *Resonanca. Sociologija našega razmerja do sveta*, kjer je narava artikulirana na bistveno bolj substancialen način, kar njegovi analizi omogoča, da se neposredneje spopade s sodobnimi ekološkimi izzivi. Z Rosovega lastnega vidika teorija resonance ne pomeni preloma z njegovim zgodnejšim delom, temveč ponuja rešitev problema pospeševanja samega (Rosa 2019, 1). Za upiranje intenzifikaciji torej ni potrebno pojemanje, temveč reartikulacija našega razmerja do sveta. V skladu s tem Rosa v tej knjigi razvija ambiciozen in preišljen kritični projekt, ki sloni – zanimivo – na »relacijski ontologiji« resonance, navdihnjeni pri avtorjih iz teoretskih tradicij zunaj kritične teorije: od Heideggra ali Husserla do Merleau-Pontyja ali Charlesa Taylorja. Ne da bi poskušal ta projekt v celoti rekonstruirati, se bom osredotočil le na nekatere vidike, ki nam bodo omogočili ugotoviti, da je Rosa znotraj sodobnih razprav o razmerju med družbo in naravo bližje monizmu, čeprav vključuje dualistične ideje.

Rosova relacijska ontologija si prizadeva izogniti dvema filozofskima skrajnostma: po eni strani filozofskemu realizmu, v katerem je svet zasnovan kot »povsem neodvisen« od človeka, in po drugi konstruktivizmu, v katerem je svet ustvarjen s »subjektivnostjo (ali intersubjektivnostjo)« (Rosa 2019, 32). Poskusi posredovanja med tema dvema pozicijama, ki si prizadevata zajeti tako subjekt kot objektivni svet, s katerim se sreča, so enako problematični, saj ne razložijo, kako je sploh mogoče razmerje med njima (Rosa 2019, 32). Za Roso je rešitev v tem, da idejo razmerja v celoti vključimo v teorijo, ki »ne predpostavlja, da subjekti naletijo na vnaprej oblikovan svet, temveč postavlja, da sta oba pola – subjekt in svet – prvič oblikovana, uobličena in dejansko konstituirana v njunem medsebojnem razmerju in skozi njega« (Rosa 2019, 32–33). To razumevanje razmerja predpostavlja obstoj temeljne ravni resonance, na kateri ni delitve med subjektom in objektom (Rosa 2019, 35). V tem primeru resonanca ustreza preddifrencirani relacijski plasti, na kateri razlike še niso nastale. K tej temeljni ravni pa se pridružuje še ena, na kateri so razlike že konstituirane in subjekt in svet nastopata kot dva ločena pola. Razlika med preddifrencirano in difrencirano resonantno

razmerjem je za Rosa ključna, saj njegovo naknadno analizo oblikuje odločitev, da se v veliki meri osredotoči na slednje, tako pri definiranju resonance kot pri preučevanju njenih pojavnih oblik. Rosa se ne odpoveduje možnosti, da bi objekti vstopali v resonantna razmerja na ontološki ravni, a raje ostaja agnostičen glede tega vprašanja ter svojo analizo omejuje na človeški subjekt, ki deluje na diferencirani relacijski ravni (Hoppe 2017, 168; Rosa 2017, 324). Ta korak utemeljuje s tem, da prek fenomenologije identificira dve značilni antropološko-psihološki lastnosti subjekta: zmožnost doživljanja izkušenj in zmožnost intencionalnega nanašanja na okoliški svet (Rosa 2019, 34). Naslanjaje na Charlesa Taylorja Rosa nadalje trdi, da analiza razmerja subjekt–svet naslavlja vmesno raven, ki se nahaja med ontologijo in psihologijo (Rosa 2017, 324). Medtem ko preddificirana raven resonance ostaja čisto ontološka, diferencirana raven tvori hibridno domeno, ki združuje ontološka razmerja ter nastajajoče psihološko-antropološke kakor tudi kulturne distinkcije. Glede kulturnih distinkcij Taylor spet služi kot osrednje izhodišče za Rosa, zlasti pri poudarjanju vloge kulturnih meril ali »močnih vrednotenij« pri oblikovanju tega, kako subjekti interpretirajo svoje razmerje do sveta. V nasprotju z »željami«, ki ustrezajo »šibkim vrednotenjem«, močna vrednotenja vzpostavljajo temeljne vrednote in meje – tiste stvari, ki posamezniku znotraj dane družbe zares štejejo (Rosa 2019, 132–138). Te so lahko »Bog (ali bog) ali zgodovina, razum, razred ali celo narava ali umetnost« (Rosa 2019, 134, naš poudarek). Rosa poleg tega uvaja še eno razlikovanje, ki je ključno za pričujočo analizo: svet ni zvedljiv na naravno realnost, temveč vključuje subjektivni svet, intersubjektivni svet (družbo) in objektivni svet (naravo) (Rosa 2019, 36). Medtem ko subjekt lahko vstopa v razmerja s katerokoli od teh dimenzij, so ta ontološka razmerja vedno interpretirana skozi prevladujoča merila kulturnega konteksta, v katerem je subjekt umeščen.

Kljub temu kulturnemu pluralizmu Rosa trdi, da obstajata dve transverzalni modaliteti, prek katerih se subjekt lahko nanaša na naravni svet: odtujitev in resonanca. Z invokovanjem odtujitve si Rosa prizadeva obnoviti pojem, prisoten pri prvi generaciji kritične teorije, ki je bil kritiziran zaradi implicitne predpostavke o človeški biti, ki jo kapitalizem izkrivlja. Naslanjaje na Rahel Jaeggi odtujitev razume kot »razmerje brez razmerja« (Rosa 2015, 108). V tem smislu odtujitev ni bistvo, temveč neuspelo razmerje – takšno, v katerem subjekt narave ne zaznava več kot nasprotni pol z lastnim glasom, temveč kot inertno snov, ki jo je treba »nadzirati« pod pritiski stalnega kapitalističnega pospeševanja (Rosa 2020b, 30).

Nasprotna modaliteta je resonanca, ki predstavlja »vrsto razmerja do sveta, oblikovanega skozi vplivanje in čustvo, intrinzično zanimanje in zaznavno samoučinkovitost, v katerem sta subjekt in svet medsebojno prizadeta in preoblikovana« (Rosa 2019, 174). Rosa nadalje identificira štiri potrebne pogoje za nastanek resonantnega razmerja: subjekt mora biti v nečem v svetu ganjen ali dotaknjen (vplivanje); subjekt se na tisto nečesa odzove (čustvo in samoučinkovitost); oba – subjekt in svet – sta skozi njuno interakcijo spremenjena (preobrazba); in nazadnje, resonance ni mogoče namerno ustvariti ali reproducirati (»nenadzo-

rovana») (Rosa 2020a, 2). Resonanca zahteva še nekaj za svoje delovanje, namreč občutljivo ravnovesje med istovetnostjo in razliko. Oba pola – subjekt in (naravni) svet – morata biti po eni strani »dovolj odprta, da se lahko medsebojno prizadeneta ali dosežeta« in po drugi strani ohraniti svoja ločena »glasova« (Rosa 2019, 174). Z drugimi besedami, da bi subjekt resoniral z naravo, mora biti ta hkrati znana in nedosegljiva, določena in nedoločena. Če je nasprotni pol identičen subjektu, tvegamo padec v odmevnico. Če je nasprotno povsem nedosegljiv, se razmerje sesede v togi dualizem. Rešitev je sinteza, ki spominja na Heglovo, v kateri »subjekt in svet medsebojno prizadeneta in prežameta drug drugega, ne da bi se zlila ali pomešala« (Rosa 2019, 316; poudarek v izvirniku).

Taylorjev pomen za Roso je razviden tudi v njegovih zgodovinskih analizah, kjer obnavlja romantično zapuščino, ki jo je sprožil Herder v nasprotju z razsvetljenstvom. Rosa sam je pogosto povezan z »romantičnim obratom« znotraj kritične teorije, ki je v veliki meri ostala zvesta razsvetljenski tradiciji, tudi v svojih najostrejših kritikah (kot pri Adornu in Horkheimerju). Zgodovinsko se Rosa naslanja na Taylorjevo idejo kulturnega premika znotraj zahodne moderne, ki je vzpostavil togostno ločnico med družbeno in naravno domeno. Medtem ko je bila v predmodernem svetu meja med družbo in naravo zelo tekoča, je moderna razsvetljenstva in moderna znanost prišla do razumevanja narave kot inertne snovi, ki jo je mogoče spoznati s fizikalnimi zakoni in izkoriščati s tehnologijo. Toda prav ta nova kulturna meja ustvarja potreben pogoj za preobrazbo narave v »osrednjo sfero resonance«, nepogrešljiv pol za individualno samospoznavanje, kot je to ilustrirano v romantičnem gibanju (Rosa 2019, 270).

Čeprav je romantizem imel znaten vpliv na zahodno kulturo, je razsvetljensko gibanje bistveno globlje oblikovalo družbo. Njegova najudarnejša zapuščina je razširjena težnja, da se z naravo ravna kot s pasivnim področjem, dostopnim za neskončno izkoriščanje – sprva v znanstvene namene, a predvsem za ekonomski dobiček – težnja, ki je temelj naše sodobne ekološke stiske v antropocenu. Z zamenjavo običajne perspektive Rosa trdi, da antropocena ni mogoče zreducirati na katastrofalne materialne učinke, ki jih povzročata podnebna sprememba. Medtem ko vpliva človeških dejavnosti na globalne ekološke procese ni mogoče zanikati, Rosa zatrjuje, da je v igri bolj globoka posledica: sodobna družba tvega izbris narave kot pola resonance in njeno preobrazbo v golo podaljšek človeških želja (Rosa 2019, 274). Kot Rosa sam pravi, narava v antropocenu ne bo: »imela nam več ničesar povedati, saj bomo sami lahko določili, kaj želimo biti in kaj naj bi narava bila. Naša lastna narava in zunanja narava se bosta tedaj zdeli ne več dani, temveč narejeni.« (Rosa 2019, 274; poudarek v izvirniku).

Ta kratka rekonstrukcija Rosovega teoretskega projekta nam omogoča, da ga umestimo znotraj sodobnih interpretacij antropocena. Prizadevajoč si izogniti se tako konstruktivizmu ali monizmu, ki naravo reducira na naracije ali kulturne prakse, kot realizmu ali dualizmu, ki naravo obravnava kot zunanjo družbi, Rosa izrecno zagovarja ontologijo, ki je blizu relacijske-

mu monizmu (Rosa 2017, 324; Rosa 2019, 31). Izvirnost Rosovega stališča pa je v združevanju tega monizma z obliko dualizma: resonantno razmerje z naravo je možno le, če narava ohrani svojo Drugost, če ostane pol, ki je hkrati domač in nedosegljiv, določen in nedoločen.

Drugost narave?

Vprašanje, ki ga obravnavam v tem zaključnem delu članka, je naslednje: ali Rosova relacijska ontologija, osredotočena na resonanco, res zmore ohraniti Drugost narave v kontekstu antropocena? Z drugimi besedami, ali je Rosov relacijski monizem zmožen prisvojiti dualizem na način, ki utemeljuje njegovo trditev, da narava ne bi smela postati golo podaljšanje sodobnih kapitalističnih procesov, temveč bi morala ostati pol resonance za družbo? Kljub izvirnosti in prefinjenosti Rosove sinteze je moj odgovor v glavnem nikalen: zatrjujem, da ima njegov intelektualni projekt vsaj dve med seboj prepleteni ranljivosti, ki tvegata spodkopavanje alteritete narave.

Prva ranljivost zadeva način, kako Rosa artikulira razmerje med ontološko ravno razmerij in analitično ravno distinkcij. Kot smo videli, Rosa razlikuje med ontološko ravno, ki prehaja delitev med subjektom in objektom, na kateri razmerja še niso ustvarila ločenih polov, ter diferencirano ravno, na kateri se ontologija prepleta s psihologijo, antropologijo in kulturo. Slednja izkazuje nastajajoče distinkcije, ki so specifične za socializirane subjekte, kot sta zmožnost doživljanja izkušenj ali orientacije po močnih vrednotenjih. Težava nastane, ker Rosa resonanco definira na diferencirani ravni in zahteva kontekste, v katerih obstajata dva pola – denimo subjekt in narava – z robustnimi in ločenimi glasovi. To ustvarja nihanje med dvema stališčema: po eni strani so distinkcije kontingentne, zgolj učinki temeljnih ontoloških razmerij; po drugi strani se distinkcije kažejo kot nujne za nastanek resonance. Trditi, za Taylorjem, da imamo opraviti z vmesnim prostorom, v katerem se ontologija prepleta s psihologijo (antropologijo, kulturo), ne razreši problema, temveč prikrije naslednji dilemi: če so distinkcije, ki jih resonanca zahteva, čisto psihološke, tvega resonanca sama redukcijo na psihološki pojav; če pa so te distinkcije nasprotno temeljne, potem relationalnost preneha biti ontološka raven, ki jih konstituira.

Druga ranljivost izhaja iz prve. Z poudarjanjem pomena distinkcij za razumevanje resonance Rosov okvir ustvarja neravnovesje v načinu, kako se subjekt nanaša na svet, vključno z naravnim svetom. Drugi komentatorji so opazili to težnjo in trdili, da Rosa pade v »subjektocentrično past« – ki se ji njegova »sociologija razmerij« izrecno skuša izogniti – s tem, da za izhodišče artikuliranja resonantnih razmerij do sveta jemlje izkušnje subjekta (Van Boxtel et al. 2023, 7). Podobno Rosov agnosticizem glede možnosti, da bi imeli objekti izkušnje, skupaj z njegovim izključnim osredotočenjem na subjektovo razmerje do sveta, ilu-

strira »subjektosredinčen« pristop (Hoppe 2017, 168). To kritiko je mogoče razširiti, ko upoštevamo Rosovo prisvajanje Taylorjevega robustnega kulturalizma. Subjektovo razmerje z naravo oblikujejo ne le psihološke in antropološke zmožnosti, temveč tudi močna vrednote-nja. Kot je bilo omenjeno, narava postane pol resonance šele v moderni, ko je vzpostavljena toga meja med družbo in naravno domeno. V predmodernosti je bila nasprotno meja med družbo in naravo bistveno bolj tekoča in narava se ni kazala kot globalna, ločena realnost, s katero bi družba lahko vstopala v resonantna razmerja. Težava je v tem, da kljub Rosovemu izrečnemu zanikanju reduciranja narave na človeške projekcije – poteza, ki bi spodkopala možnost resonance – njegovo zanašanje na kulturalizem tvega ustvarjanje oblike sociocen-trizma, v kateri kulturna merila navsezadnje diktirajo, kako je mogoče razumeti naravo. V tem scenariju je Drugost narave spodkopana: namesto da bi imela lasten glas – hkrati domač in nedosegljiv, določen in nedoločen – tvega narava, da bi bila reducirana na prazno posodo za prevladujoče kulturne norme dane družbe.

Zaključek

Hartmut Rosov teoretski projekt je nedvomno eden najambicioznejših in najizvirnejših poskusov revitalizacije kritične teorije v zadnjih desetletjih. Ena ključnih prednosti njegove artikulacije je, da kritični teoriji omogoča premik onkraj strogo intersubjektivnega fokusa (Habermas, Honneth, Forst) in vrnitev k razmislekom o razmerju med družbo in naravo (Adorno, Horkheimer), s čimer jo znova poveže z ekološkimi izzivi, ki jih postavlja antropocen. Hkrati Rosov prizadevek za sintezo intelektualnih tradicij, ki so včasih globoko različne – Heideggrova ontologija, Husserlova fenomenologija, Taylorjev kulturalizem in kritična teorija – neizogibno ustvarja določene napetosti. Kot sem argumentiral, obstajata vsaj dve napetosti, ki omejujeta zmožnost njegovega okvira, da naravo ohrani kot resnično ločeni pol v razmerju z družbo. Kljub temu projekt Harthuma Rose ostaja eden najspodbudnejših poskusov reartikuliranja kritičnega pristopa do sveta, v katerem živimo.

Bibliografija

- Bauer, A., and M. Bhan. 2018. *Climate without Nature. A Critical Anthropology of the Anthropocene*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bennett, J. 2010. *A Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Bonneuil, C., and J-B. Fressoz. 2017. *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*. London: Verso.

- Braje, T. J. 2016. Evaluating the Anthropocene: is there something useful about a geological epoch of humans? *Antiquity* 90, no. 350: 504–518.
- Cassegård, C. 2021. *Toward a Critical Theory of Nature. Capital, Ecology, and Dialectics*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Castree, N. 2005. *Nature*. London: Routledge.
- Chakrabarty, D. 2009. The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry* 35, no. 2: 197–222.
- Crutzen, P. J., and E. F. Stoermer, 2000. The “Anthropocene”. *IGBP Newsletter* 41: 17–18.
- Foster, J. B., B. Clark, and R. York. 2010. *The ecological rift: Capitalism’s war on the earth*. New York: Monthly Review Press.
- Hoppe, K. 2017. »The World Kicks Back« Hartmut Rosas Soziologie der Weltbeziehung als »material turn« der Kritischen Theorie? In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, eds. Christian Helge Peters, Peter Schulz, 159–177. Bielefeld: Transcript.
- Latour, B. 2017. *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Moore, J. W. 2016. Introduction. In *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore, 1–14. Oakland: PM Press.
- Napoletano, B. M., J. B. Foster, B. Clark, P. S. Urquijo, M. K. McCall, & J. Paneque-Gálvez. 2019. Making Space in Critical Environmental Geography for the Metabolic Rift. *Annals of the American Association of Geographers* 109, no. 6: 1811–1828.
- Nelson, E. S. 2011. Revisiting the Dialectic of Environment: Nature as Ideology and Ethics in Adorno and Frankfurt School. *Telos* 155: 105–126.
- Neyrat, F. 2019. *The Unconstructable Earth: An Ecology of Separation*. New York: Fordham University Press.
- Peters, C. H., P. Schulz. 2017. Einleitung: Entwicklungslinien des Resonanzbegriffs im Werk von Hartmut Rosa. In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, eds. Christian Helge Peters, Peter Schulz, 9–26. Bielefeld: Transcript.
- Rosa, H. 2013. *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- Rosa, H. 2015. Escalation: The Crisis of Dynamic Stabilisation and the Prospect of Resonance. In *Sociology, Capitalism, Critique*, eds. Klaus Dörre, Stephan Lessenich, Hartmut Rosa, 311–338. London: Verso.
- Rosa, H. 2017. Für eine affirmative Revolution. Eine Antwort auf meine Kritiker_innen. In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, eds. Christian Helge Peters, Peter Schulz, 311–331. Bielefeld: Transcript.
- Rosa, H. 2019. *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press.

- Rosa, H. 2020a. Beethoven, the Sailor, the Boy and the Nazi. A reply to my critics. *Journal of Political Power*: 1–18.
- Rosa, H. 2020b. *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Rosa, H., C. Henning, and A. Bueno. 2021. Introduction. Critical Theory and New Materialisms – fit, strain or contradiction?. In *Critical Theory and New Materialisms*, eds. Hartmut Rosa, Christoph Henning and Arthur Bueno, 1–17. London: Routledge.
- Rosa, H., K. Dörre, S. Lessenich. 2017. Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization. *Theory, Culture and Society* 34 1: 53-73.
- Saito, K. 2022. *Marx in the Anthropocene. Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, N. 1990. *Uneven Development. Nature, Capital and the Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.
- Van Boxtel, B., F. Suárez-Müller, I. De Groot, L. Ten Kate. 2023. Resonance as Pluralism: Toward an Existential-Phenomenological Approach to Relational Plurality, in Dialogue with Rosa and Arendt. *Religions* 14, no. 957: 1–13.
- Vogel, S. 2011. On Nature and Alienation. In *Critical Ecologies. The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*, ed. Andrew Biro, 187–205. Toronto: Toronto University Press.

(prevod: Gašper Pirc)

Predstavljanje novega?

Chiara Bottici

Obstajajo trenutki v zgodovini, ko se potreba po radikalnih prelomih, po družbenih preobrazbah, ki temeljito preizprašujejo dano, občuti na posebej močan in razširjen način. V takem trenutku živimo. Težke sence kolonialnega izkoriščanja, patriarhata in heteronormativnosti pritiskajo na nas kot železo. Tudi obljube modernosti, s svojo privlačnostjo novega začetka, so se spremenile v še eno železno kletko, ki nad nekaterimi telesi in regijami sveta izvaja nasilje, medtem ko druge podpira. Želimo se odtrgati od preteklosti – toda ali nam to sploh lahko uspe? Ali si lahko sploh zamislimo nekaj povsem novega? Imaginacija lahko deluje *ex nihilo*, lahko ustvarja prelome in predlaga nove začetke; ne more pa delovati *cum nihilo* ali *in nihilo*, torej brez upoštevanja, preoblikovanja ali celo zavračanja (in s tem predpostavljanja) tradicije, ki nas bremeni. Poleg tega: kaj se zgodi z našo sposobnostjo zamišljanja v poznih kapitalističnih družbah, kjer mora biti vsak produkt prodan »ravno ob pravem času«, še preden je sploh proizveden? Ali se lahko še vedno zanašamo na geslo »vsa oblast imaginaciji« v družbi, kjer je produkcija novega že od vsega začetka vpeta v kapitalistični imperativ neskončne kreativnosti? Kaj je ta imaginacija, ki nas priklepa na preteklost ravno v trenutku, ko obljublja, da bo ustvarila novo?

Ko rečemo: »to je plod tvoje domišljije«, bolj ali manj implicitno predpostavljamo, da je imaginacija zmožnost predstavljanja tistega, česar ni – nečesa popolnoma drugega: naj bo to halucinacija, ali projekcija sveta, ki šele prihaja. Toda ali je to res koristen način razumevanja imaginacije? Ali imaginacija po definiciji pomeni proizvajati tisto, česar ni, in s tem nekaj novega?

Če pogledamo genealogijo pojma imaginacije – vsaj tako, kot se je razvijala v zahodni filozofski tradiciji – naletimo na dva ključna preloma in z njima povezane napetosti. Prvi je zajet v prehodu od starogrškega izraza *phantasia* k latinskemu *imaginatio* in angleškemu *imagination*. V zgodnjih starogrških virih izraz *phantasia* označuje zmožnost produciranja podob v najširšem smislu besede in ni sistematično povezan z idejo odsotnosti tistega, kar je predstavljeno. Na primer Aristotel, ki je trdil, da vedno, ko mislimo, mislimo skupaj s podobo (ali *phantasma*), je včasih uporablja izraz *phantasia* za označevanje tistega, čemur bi danes rekli »resnično videnje«. V odlomku iz *De Caelo* (297b 31, 294 a7), kjer razpravlja o naravi zvezd in Zemlje, se sklicuje na našo *phantasia* o njej – pri čemer misli prav na tisto, kar dejansko vidimo – da bi razblinil ugovore svojih nasprotnikov. To očitno povzroča velike težave prevajalcem, saj ideje resničnega videnja ne morejo preprosto prevesti z angleškim

izrazom »imagination«, še manj pa s transliteracijo »fantasy«. Kaj je izvor takšne vrzeli? Zakaj tega odlomka ne moremo preprosto prevesti z našimi ustreznimi pojmi?

Prav v modernem obdobju – po velikih kritikah »domišljije« v sedemnajstem stoletju, ki so jo obravnavale kot vir motenj v metodičnem delu razuma – se izrazi *phantasia*, *imaginatio* in njihove moderne izpeljanke začnejo sistematično povezovati s predstavljanjem tistega, česar ni, in posledično tudi z novo konstituirano sfero estetike. Toda povezati »domišljijo« z odsotnostjo objekta reprezentacije ali celo z »nerealnim« pomeni že od samega začetka predpostaviti, kaj je realno in kaj ne, kaj je odsotnost in kaj prisotnost. Tako nastane prva napetost: ali je imaginacija povezana z realnim ali z nerealnim? Ali je znak prisotnosti ali odsotnosti?

Drugi ključni prelom v zahodni genealogiji pojma imaginacije je prehod od »imaginacije« k »imaginarnemu«. Kritiki teorij imaginacije kot individualne zmožnosti so poudarili, da takšne teorije ne zajamejo intrinzično družbene narave naše sposobnosti zamišljanja – dejstva, da si vedno zamišljamo v skladu z vzorci tradicije, ki smo jo podedovali. Moira Gatens in Genevieve Lloyd sta v tem smislu govorili o imaginaciji kot procesu »kolektivnih predstavljanj« (1999). Pojem imaginacije kot individualne zmožnosti se je zdel preveč ujet v predpostavke problematične evropocentrične filozofije subjekta. Kot odgovor so različni avtorji predlagali zamenjavo pojma imaginacije s pojmom »imaginarnega«, razumljenega kot kontekst. Kot relativno nov izraz, izpeljan iz substantiviziranega pridevnika, ima pojem imaginarnega funkcijo poudarjanja, da se ljudje vedno rodimo znotraj določenih tradicij in s tem znotraj danih imaginarnih pomenov. Kot je prepričljivo pokazala psihoanaliza in druge discipline, je naša socializacija kot človeških bitij odvisna od naše sposobnosti, da ponotranjimo družbeno priznane imaginarne pomene in jih naredimo za svoje. Skratka: če je imaginacija individualna zmožnost, ki jo posedujemo, je družbeni imaginarij tradicija, ki poseduje nas. Ta trditev povezuje teorije, ki jih navdihuje psihoanaliza, in tiste, ki izhajajo iz različnih oblik družbenega organicizma.¹ Vsem je skupen poudarek na kontekstu – bodisi psihološko, sociološko ali zgodovinsko obravnavanem. Če parafraziramo Stegerja in Jamesa, lahko rečemo, da so imaginariji v teh perspektivah razumljeni kot »sklicevanja na družbeno celoto s strukturnimi vzorci«, kot globoko zakoreninjeni načini razumevanja, ki zagotavljajo večinoma »predrefleksivne parametre«, znotraj katerih si ljudje zamišljajo svoj obstoj (Steger in James 2013: 23). Z drugimi besedami plod imaginacije lahko dojemamo kot nekaj radikalno novega, vendar se lahko izkaže, da je le reprodukcija istega.

Težava, ki se tu pojavi je, kako pojasniti svobodno imaginacijo. Zgodovina je pokazala, da tudi znotraj zelo represivnega družbenega imaginarija, tudi takrat, ko tradicije postanejo železne kletke, vedno obstaja možnost, da se individualna svobodna imaginacija osvobodi.

¹ Tukaj združujem zelo različne teorije in pristope k imaginaciji, ki segajo od tako različnih avtorjev, kot sta Charles Taylor in Jacques Lacan (Taylor 2003 in Lacan 1999). S tem ne želim poenotiti tako raznolikih pristopov, temveč zgolj opozoriti na splošni trend, ki ga nakazuje sprememba besednjaka.

Poleg tega, čeprav pojem imaginarnega pripomore k premagovanju pomanjkljivosti evropocentrične filozofije subjekta, obstaja nevarnost, da ga nadomesti enako problematična metafizika konteksta. Samo dejstvo, da lahko govorimo o družbenih imaginarijih v množini, kot da bi šlo za družbene celote, ki jih lahko za primerjavo postavimo drugo ob drugo, nakazuje, da bi takšne oblike družbenega organicizma lahko reproducirale isti metodološki individualizem na večji ravni, pri tem pa se metodološki individualizem zlahka preobrazi v zastarele oblike metodološkega nacionalizma.

S tem se pojavi krožna napetost: če začnemo z »imaginacijo« kot individualno zmožnostjo, je problem, kako pojasniti odločilno vlogo tradicij in družbenih kontekstov pri oblikovanju individualne imaginacije. Če pa začnemo s pojmom družbenega imaginarija, je problem, kako ga uskladiti s svobodno imaginacijo posameznikov. Zdi se, da je ta problem nerešljiv, in dejstvo, da večina filozofov imaginacije/imaginarnega nenehno reproducira isto dihotomijo individualnega proti družbenemu, kaže, da iz nje ni lahkega izhoda.

Sledeč uvidom Cynthie Fleury (Fleury 2006) in njenemu ponovnemu prisvajanju sufijske filozofske tradicije (Corbin 1979) predlagam premik k teoriji imaginalnega – pozabljenemu in morda tudi le napol izoblikovanemu besedišču, ki pa obeta izhod iz dihotomije družbenega proti individualnemu ter iz metodološkega individualizma, ki ga ta predpostavlja. V nasprotju tako z »imaginacijo« kot z »imaginarijem« pomeni »imaginalno« preprosto tisto, kar je sestavljeno iz podob. Zato je lahko produkt individualne zmožnosti, družbenega konteksta ali pa kompleksne interakcije med obema, ki se izmika vsaki enostavni opoziciji. Henry Corbin je francoski izraz »imaginal« uvedel v filozofski besednjak s ponovnim odkritjem uvidov perzijskih in muslimanskih sufijskih filozofov, ki so se osredotočali na pojem *alam al-mithal*, ki ga Corbin prevaja z latinskim izrazom *mundus imaginalis* (Corbin 1979). Izbira latinskega izraza je motivirana z neustreznostjo obstoječega besedišča: »imaginarij« takoj sugerira idejo nerealnosti svoje vsebine, medtem ko je imaginacija prepogosto povezana z zahodnim individualizmom. S tem Corbin postavlja pod vprašaj evropocentrizem večine zahodnih genealogij imaginacije/imaginarnega, ki spregledajo prispevke perzijskih in arabskih tradicij. Z izjemo nekaterih psihoanalitikov in zgodovinarjev filozofije je pojem *alam al-mithal*, *mundus imaginalis* dolgo ostal v razpokah evropocentrizma, šele nedavno pa je bil predlagan kot tretja možnost med teorijami imaginacije in imaginarnega (Fleury 2006). V nasprotju z imaginacijo in imaginarijem izraz »imaginalno« poudarja osrednjost produkcije podob, ne pa zmožnosti ali konteksta, ki jih proizvaja. Zato ne predpostavlja niti individualnega niti družbenega značaja naše sposobnosti zamišljanja – niti, kar je še ena ključna prednost – odsotnosti/prisotnosti in realnosti/nerealnosti njegove vsebine.

V sedanjem kontekstu, razvijati pojem imaginalnega pomeni podati se v dvojno kopernikansko revolucijo: onkraj filozofije subjekta (imaginacija kot individualna zmožnost), a tudi onkraj enako problematične metafizike konteksta (imaginarij kot dan družbeni kontekst).

Izhodišče ni niti subjekt, ločen od sveta, niti svet, neodvisen od subjekta, temveč preprosto podobe. Razlog, zakaj je to boljše izhodišče, je preprost: brez podob za nas svet ne more obstajati, vendar to ne pomeni, da moramo vnaprej odločiti, ali je izvor procesa zamišljanja individualen ali družben.

Podobe so tu razumljene kot *(re)prezentacije, ki so lahko tudi prisotnosti same na sebi*. To pomeni, da podobe niso zgolj re-prezentacije nečesa drugega, kar bi bilo odsotno v njih samih, temveč so lahko tudi popolnoma prisotne same sebi, v svoji čisti imanenci. Tako razumljene podobe uživajo prednost *vis-à-vis* jezikom in argumentativnim mišljenjem. Pojavijo se pred jezikom in vsebujejo presežek pomena, ki ga pogosto ni mogoče v celoti prenesti v jezikovne opise – kar je še posebej jasno, če upoštevamo, da pojem imaginalnega vključuje tudi nezavedne podobe. Podobe se torej ne pojavijo le pred jezikom, ampak jih je včasih tudi nemogoče prevesti v besede. Pogosta izkušnja je namreč, da obstajajo podobe, ki jih ni mogoče popolnoma izraziti v jezikovnih opisih, bodisi zato, ker bi bili opisi nepopolni ali zato, ker bi pomenili izdajo podob samih. Menim, da je prav v tem posebna moč imaginalnega: je prvobitno, ker je dano skupaj s samo psiho, torej precej prej pred pojavom uma in zavestnim propozicionalnim mišljenjem. Kaj je namreč psiha, če ne predvsem tok podob, razumljenih kot *(re)prezentacije, ki so hkrati tudi same prisotnosti?*

Imaginalno tako pomaga preseči napetost med družbenim in individualnim, saj je lahko produkt obojega. Poleg tega se, v nasprotju z »imaginarijem«, ki je pogosto povezan z nerealnim in fiktivnim, »imaginalno« ne zavezuje nobeni ontoloških predpostavk glede realnosti podob, ki ga sestavljajo, niti glede prisotnosti ali odsotnosti tistega, kar predstavljajo. Poleg latinskega izraza *mundus imaginalis* je to še posebej jasno v angleščini, kjer po *Oxford English Dictionary* »imaginal« označuje tisto, kar se nanaša na podobe, medtem ko »imaginary« predvsem pomeni tisto, kar obstaja zgolj v imaginaciji in nima realnega obstoja ter je nasprotje »realnega« ali »dejanskega«. Povedano brez olepševanja, medtem ko sta tako imaginacija kot imaginarij pogosto povezana s pomanjkanjem, je imaginalno vedno znak *obilja* – obilja zmožnosti proizvajanja podob, ki je prvobitna, ker je dana skupaj s samo psiho. To obilje imaginalnega je zakoreninjeno v kreativnosti nezavednega, ontološko utemeljeno v nataliteti. To je čudež, ki nas lahko potencialno reši pred prikaznijo sveta popolnih subjektov. Kot je poudarila Hannah Arendt, je čudež, ki nas lahko reši takšne prikazni, navsezadnje prav dejstvo natalitete – rojstvo novih ljudi, ki ontološko zagotavlja možnost novega začetka (Arendt 1958, 247).

Tako se pojavi vprašanje kaj se zgodi z imaginarnim v svetu kakršen je naš, ki je tako nasičen s podobami. V zadnjih nekaj desetletjih smo bili priča globoki preobrazbi imaginarnega, ki je hkrati kvantitativna in kvalitativna. Kvantitativna sprememba zadeva povečanje števila podob, ki posredujejo naše bivanje v svetu. Če na primer pomislimo, kaj je politika pomenila pred obsežno razširitvijo medijev, ne moremo spregledati eksponentne rasti števila podob, ki vstopajo

v sodobno politiko. Danes si je nemogoče predstavljati politiko zunaj neprestanega toka podob, ki vstopajo v domove milijonov gledalcev po vsem svetu. Toda ni bilo vedno tako. V preteklosti navadni ljudje skoraj niso imeli vizualnega stika s svojimi vladarji. Ta kvantitativna porast je takšena, da določa tudi kvalitativni preskok. Dejansko je tekmovanje med podobami tako močno, da je treba opraviti izbor in uvesti merilo izbire: na prizorišču lahko ostanejo le tiste podobe, ki so sposobne pritegniti pozornost ljudi. Od tod težnja k *spektakularizaciji politike*, kot se jasno kaže v dobro znanih pojavih, kot so personalizacija politike, njena naraščajoča senzacionalističnost in predvsem ogromno zanašanje na tehnike množičnega marketinga ter družbena omrežja.

Poleg kvantitativnega porasta obstaja tudi neposredna kvalitativna sprememba, ki je posledica uvedbe novih tehnik pikselizacije pri izdelavi podob. V dobi Photoshopa in pametnih telefonov podobe niso več objekti, temveč procesi, ki so podvrženi nenehnemu vzdrževanju. Kakšne so posledice takšne kvalitativne spremembe? Medtem ko sta tako tradicionalna fotografija kot film še vedno ohranjala vez s *hic et nunc* (tukaj in zdaj), tako da je bilo še mogoče razlikovati med izvirnikom in ponaredkom, med avtentično podobo in fotomontažo, je to izgubljeno z virtualnimi podobami. V dobi digitalnih medijev podobe niso le *reproduktibilne* v industrijskem merilu, temveč tudi *spremenljive* do te mere, da nima več smisla razlikovati med izvirnikom in ponaredkom. Ni več začetnega »tukaj in zdaj« in zato tudi ni avtentičnosti, ki bi jo bilo treba ohraniti. Virtualne podobe niso objekti, ustvarjeni enkrat za vselej, temveč procesi.

Kako ta sprememba imaginarnega, z njegovo naraščajočo spektakularizacijo in virtualizacijo, vpliva na fenomenologijo podob samih? Rousseau je nekoč zapisal, da »ljudje mislijo, da se povežejo v spektaklu, a prav tam so izolirani« (Rousseau 1960, 16–17). Po eni strani je naš svet preplavljen z imaginarnim: ne več zgolj v podobah, ki jih gledamo v kinodvoranah ali na televiziji, temveč na naših zaslonih, naših urah, naših profilih na družbenih omrežjih. In vendar se zdi, da svetu, ki je poln podob, primanjkuje domišljije — razumljene tukaj, kot zmožnost postaviti pod vprašaj to, kar je dano.

Problem postane še resnejši, če skupaj z Guyem Debordom (1994, Teza 4) upoštevamo, da spektakel ni zgolj zbirka podob, temveč »družbeno razmerje med ljudmi, posredovano s podobami«. Kot je Debord (1994, Teza 34) zapisal v svojem značilnem lakoničnem slogu, spektakel ni nič drugega kot »kapital na takšni stopnji akumulacije, da postane podoba«. Ko kapitalistična eksploatacija doseže skrajni prag celotnega planeta, mora kapital sam postati spektakel, da bi ustvaril nove imaginarne trge. Zato spektakel ne more biti več zgolj oblika zabave, dosežena z zbirko podob, temveč je postal »družbeno razmerje med ljudmi, posredovano s podobami«, s čimer označuje trenutek, ko je blagovna forma dosegla popolno okupacijo družbenega življenja (ibid., tezi 4, 42). Posledično spektakel ni več le ključna sestavina fetišizma blaga in s tem trenutka kapitalistične potrošnje. Veliko radikalneje je razmerje, ki prežema vse družbene odnose v pozno-kapitalističnih družbah.

Ko je Debord pisal v šestdesetih letih, je bil sposoben prepoznati ključno spremembo v naravi sodobnega kapitalizma, ki je privedla do eksponentnega porasta imaginarnega, ki ga mnogi povezujejo z globalizacijo in vzponom tako imenovanega kognitivnega kapitalizma. Ob komentiranju Debordovih slutenj je Berardi zapisal:

»Situacionistično gibanje se je razkrojilo, ko so se po Parizu začeli pojavljati grafiti ‚moč domišljiji‘. Leto 1968 je uresničevalo sanje zgodovinskih avantgard, dadaizma in nadrealizma: sanje o odpravi umetnosti in rutine vsakdanjega življenja ter predvsem o zlitju obeh, sanje o življenju, v katerem bi razlika prevladala nad ponavljanjem. Toda, kot smo kasneje ugotovili, se je domišljija kristalizirala v Podobi in prevlada Podobe je ohromila domišljijo. Stroji homologirane produkcije Podobe so se infiltrirali v kolektivni um in ga ožičili z uvajanjem psihičnih, jezikovnih in relacijskih avtomatizmov. To moramo priznati: resnična družba si ni več sposobna zamisliti ničesar, kar ne bi bilo proizvedeno v laboratorijih Globalnega homologiranega sistema. V svojem najslavnejšem delu je Debord ta homologirajoči učinek imagina(c)ije imenoval »Spektakel«. Spektakel je tisto, kar mora biti vidno, a nikoli živeto.« (Berardi 2011)

S svojo prerokbo, da bo družba spektakla zadnji produkt kapitalizma, je Debord tudi zgodaj napovedal, da je uporništvo šestdesetih let obsojeno na neuspeh. Podeliti vso moč domišljiji ni dovolj, kadar so to domišljijo kolonizirali stroji homologirane produkcije podob. Medtem ko je Marcuse, ki ga je predvsem zanimal fordistični način produkcije, torej način produkcije, ki je odtujljiv, ker človeško delo reducira na mehansko ponavljanje enega samega giba na tekočem traku, še lahko v domišljiji in umetnosti videl izhod iz »enodimenzionalne« družbe (Marcuse 1991), je Debord šel en korak dlje. V tem pogledu je bil Debord vizionar spremembe v sami naravi kapitalistične produkcije, spremembe, ki jo nekateri povezujejo s postfordističnimi transformacijami kapitalizma: prav v tej fazi kapitalizma fetišizem blaga preneha biti ključna sestavina zgolj procesa potrošništva in postane osrednji del tudi za sam proces produkcije.

Teoretiki postfordističnega kapitalizma poudarjajo, da je bila fordistična produkcija utemeljena na odtujitvenem ponavljanju nemega delavca, po tem obratu pa komunikacija, podobe in sama kreativnost postanejo ključne sestavine samega produkcijskega procesa. To je bil odgovor kapitalizma na kritiko, ki so jo podala družbena gibanja šestdesetih let. Ta so kapitalizem kritizirala, ker je delavski razred odtujeval s ponavljajočim, nemim delom, ter so kot možno orožje proti takšni odtujitvi priklicala »moč domišljije«. Postfordistični kapitalizem pa je ta izziv sprejel tako, da je postal fleksibilen in kreativen ter tako sistematično vključil te zmožnosti v tako imenovani »participativno vodenje«.

To ne pomeni, da je postfordistični kapitalizem uresničil težnjo po osvoboditvi od odtujitve, ki so jo zagovarjali v šestdesetih letih. Prav nasprotno: če ima Berardi prav v zgoraj citiranem odlomku, lahko rečemo, da je takšno emancipacijo naredil še težje dosegljivo kot prej.

Zdaj, ko je obsesivno razmnoževanje podob izsušilo našo zmožnost ustvarjanja novih, ker je postalo neločljivo povezano s samim produkcijskim procesom, se zdi še težje najti izhod.

Dejansko participativno vodenje, mreže in kreativnost ne odpravljajo niti odtujitve niti družbenega antagonizma. Nasprotno, kapitalistični način produkcije postaja še bolj avtoritaren, ker »kreativnost« na koncu postane imperativ v kontekstu, kjer so njene možnosti že vnaprej določene: izdelek mora biti prodan še preden je proizveden, najučinkovitejši način za to pa je slediti trendom, kot so nam pokazale tehnike množičnega marketinga. Od tod težnja k množenju števila podob v naših življenjih, pa tudi naša naraščajoča težava pri ustvarjanju radikalno novih podob.

Prav ta transformacija sodobnega kapitalizma je izpolnila Debordovo prerokbo, a je hkrati celoten proces pripeljala še na višjo stopnjo. Zaradi nove osrednje vloge, ki jo produkcija podob igra ne le v trenutku potrošnje blaga — kot v klasičnih diagnozah fantazmagorije blaga — temveč tudi v sami produkciji je družba spektakla, ki jo je prerokoval Debord, postala izrazitejša kot kadarkoli prej: spektakel ni več zgolj oblika zabave za nekatere, temveč družbeno razmerje, ki prežema družbo kot celoto.

Vendar pa, kot se pogosto zgodi, uresničitev te prerokbe na neki način napoveduje tudi njeno preseganje, tako da se pojavi potreba po ponovnem premisleku nekaterih Debordovih predpostavk. Specifično uvodni tezi njegove *Družbe spektakla* sledi odlomek, v katerem Debord (1994, Teza 1) zapiše: »vse, kar je bilo neposredno živeto, se je oddaljilo v reprezentacijo.« Nasprotje med reprezentacijo in realnostjo, oziroma med spektaklom in realnostjo, prežema njegovo celotno delo; vendar je ideja, da lahko reprezentacijo še vedno postavimo nasproti sami realnosti, danes zelo vprašljiva. Družba spektakla je postala *globalna* ne le zato, ker je uničila geografsko razdaljo, temveč tudi zato, ker ni več mogoče postaviti nasprotja med njo in realnostjo dejstev. Povedano naravnost: glede na spektakel »zunaj« ne obstaja več.

Če je spektakel postal družbeno razmerje, iz katerega ni mogoče pobegniti, kako se mu lahko upremo? Kje lahko najdemo vire za nasprotovanje odtujitvenim in izolacijskim učinkom spektakla, če je spektakel postal nič manj kot družba sama? Prejšnji ovinek k Debordu je lahko razsvetljuječ. Specifičen način, na katerega so se Debord in *Situationist Internationale* borili proti spektakularni naravi sodobnega kapitalizma, je bil prav prek spektakla samega. Prav zato, ker je spektakel postal razmerje, ki prežema vse družbene odnose, iz njega ne moremo pobegniti, lahko pa se proti zlu borimo z njegovimi lastnimi orožji, tako da na spektakel odgovorimo z drugim spektaklom. Od tod poudarek na taktiki *détournement*: iz spektakla ne moremo izstopiti, lahko pa njegove že obstoječe elemente uporabimo v novem sklopu, ki spodkopava, destabilizira, *détourne* prevladujočo spektakularno logiko. Predlagam, da to poimenujemo »homeopatska strategija«: uporabiti spektakel, da bi se borili proti spektaklu (Bottici 2015).

Spektakel je *pharmakon* demokracije v starogrškem pomenu besede: je hkrati strup in zdravilo. Spektakel nas izolira, a je tudi spektakel tisti, ki lahko potencialno spodkoplje odtujitvene učinke spektakularne logike moderne družbe in tako prispeva k tisti vrsti skupnosti, ki je pogoj možnosti za vznik demokracije. Drugače rečeno, spektakel je ključna sestavina homeopatske terapije, ki uporablja zlo proti zlu samemu, vendar to počne tako, da vsakič oblikuje specifično zdravilo, prilagojeno posameznemu pacientu. Ali naj torej sklenemo, da je homeopatija rešitev za spektakularizacijo in virtualizacijo imaginarnega?

V *Predgovoru k Narcisu* je Rousseau zapisal: »Človek, ki si je z nepremišljeno rabo zdravil pokvaril temperament, se je primoran zanašati na zdravnike, da ostane živ.« (Rousseau 1997, 103) Morda je to tudi naše sedanje stanje. Tako kot ta človek smo tudi mi, omamljeni s spektaklom sodobnega kapitalizma, morda brez druge možnosti pobega, kot da poskusimo uprizoriti drugačen, upajmo manj smrtonosen spektakel.

Reference:

- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berardi, F.B. 2011. *The premonition of Guy Debord*. <http://www.generation-online.org/t/tbifodebord.htm>.
- Bottici, C. 2015 »Democracy and the Spectacle: On Rousseau's Homeopathic Strategy«, v *Philosophy and Social Criticism*, 2015, vol. 41 (3), pp.235-248.
- Corbin, H. 1979. *Corp spirituel et terre céleste*. Paris: Buchet-Chastel.
- Debord, G. 1994. *The Society of the Spectacle*. New York: Zone Books.
- Fleury, C., ed. 2006. *Imagination, Imaginaire, Imaginal*. Paris: PUF.
- Gatens, M. and Lloyd, Genevieve. (1999) *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London, Routledge.
- Lacan, J. 1999. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- Marcuse, H. 1991. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press.
- Rousseau, J.J. 1960. *Politics and the Arts. Letter to d'Alembert on the Theatre*. Ithaca: Cornell University Press.
- Steger, M. B. in James, P., 2013, »Levels of Subjective Globalization: Ideologies, Imaginaries, Ontologies«. V *Perspectives on Global Development and Technology*. 12 (1-2): 23.
- Taylor, C. 2003. *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press.
- (prevod: Gaja Lukacs Čufer)

Utopije in uhronije: o vrednosti hilijastičnega mišljenja v sodobni družbi

Boshko Karadjov

Povzetek

V prispevku raziskujem vztrajno relevanco utopičnega in uhronijskega mišljenja v sodobni družbi in pri tem poudarjam njihovo vlogo kot jedra hilijastične politične imaginacije. Opirajoč se analize Fukuyame, Bella, Rortya in Žižka v študiji raziskujem zaton ideološkega angažmaja in političnega romanticizma v post-historičnih družbah. Razpravo razširim na sodobne distopične okoliščine, ki jih ponazorim s pomočjo leposlovja, risoromanov in zgodovinskih primerov, s čimer pokažem, kako se je utopična misel zmožna zoperstaviti vzponu avtoritarizma, tehnološkega determinizma in družbeno-politične ravnodušnosti. V prispevku zagovarjam, da utopija in uhronija služita kot kritični orodiji zamišljanja alternativnih družbenih resničnosti in omogočata transformativno politično imaginacijo ter povratek ideološke zavesti. Slednjič pa pozivam k prenovljeni politični filozofiji, ki sprejema imaginacijsko svobodo, pluralizem in zasledovanje nemogočega kot bistvenih sestavin družbenega in političnega napredka.

Ključne besede: utopija, uhronija, hilijastično mišljenje, post-zgodovina, distopija, ideologija, Fukuyamova past, radikalna imaginacija, alternativna zgodovina

Uvod

Pomemben tok sodobne misli zagovarja, da že nekaj desetletij živimo v, kakor se to pogosto imenuje, post-ideološki družbi in post-zgodovinskem svetu. Vendar pa preostaja vprašanje, kaj ti pojmi resnično označujejo? Menim, da sledeči odlomek iz Fukuyamovega članka *Konec zgodovine* to dobro ponazarja in razloži:

Konec zgodovine bo resnično zelo nesrečen čas. Boj za pripoznanje, pripravljenost tvegati lastno življenje za povsem abstrakten cilj, svetovni boj, ki je na plan privedel pogum, domišljijo, drznost in idealizem, bodo zamenjali ekonomska računica, neskončno reševanje tehničnih težav in zadovoljevanje prefinjenih potrošniških potreb. (Fukuyama 1989, 17–18)

To je v resnici opis našega časa v tako imenovani po-zgodovini. Fukuyama nadaljuje: »V post-zgodovinskem obdobju ne bo ne umetnosti ne filozofije ... v sebi in v drugih okoli sebe lahko čutim močno nostalgijo za časom, ko je obstajala zgodovina.« (Ibid.)

Ravno ta nostalgija po času, ki ga zaznamujeta pogum in domišljija nudi razlago, zakaj so ti politično-filozofski pomisleki še vedno relevantni. Menim, da je ta silovita nostalgija po zgodovini v osnovi nostalgija po ideologiji. Ta pa je v osnovi nostalgija po *utopiji oziroma utopični misli*. Po-historični trenutek se lahko tako razume tudi kot po-ideološki trenutek, v katerem utopija ni bila zgolj diskreditirana, temveč razglašena za mrtvo. Utopična misel ni zgolj plačala velike cene ampak je postala tudi nekaj nevarnega in globoko nečloveškega – kar predstavlja razvoj dogodkov, ki, kot opazuje Ruski filozof Nikolaj Berdjajev, zastavlja novo in zaskrbljujoče vprašanje: kako lahko preprečimo njegovo udejanjanje? (Berdjajev 1935, 187–188).

Kljub temu se sodobna družba nahaja v post-zgodovinskem času, izpraznjenem vsakršne napredne razsežnosti v svojih političnih diskurzih. Utopične politične sanje, družbeno-ekonomski programi in strategije novih političnih svetov so simptomatično izginile v zadnjih desetletjih. Politični filozofi postopoma opuščajo politična razodetja in hilijastična videnja. Danes je stara politična strast do teh zamrla. Natančneje, politični filozofi so prenehali sanjati nemogoče sanje in težiti k udejanjenju nemogočega. Kot opazuje nemški filozof Jürgen Habermas: »Ko se utopične oaze izsušijo, se razširi puščava banalnosti in nemoči.« (Habermas 1986, 1–18). Politična filozofija v 21. stoletju je močno zamejena z lastno ideološko impotenco, kar omejuje njene pojmovne in normative pretenzije po bolj urejeni družbi in moralno višjim oblikam družbenih ureditev. Prav zaradi teh okoliščin se bomo osredotočili ne le na iskanje razlogov zatona političnega romanticizma, ampak tudi na reafirmacijo vrednosti in nuje utopičnega in uhronističnega mišljenja kot najčistejše oblike hilijastične ideološke zavesti.

Fukuyamova past

Najprej se vprašajmo, kaj bi lahko razložilo ta zaton političnega romanticizma? Zakaj smo prenehali sanjati o utopičnih družbah? Prve teorije oz. pojme, ki zadevajo konec ideologije in propad utopičnega mišljenja je ponudil Ameriški sociolog Danielu Bellu v svoji knjigi *Konec ideologije* (1960)¹. V tej je zagovarjal, da se je doba ideologije na Zahodu končača, stare ideologije pa so se izčrpale. Politika se je začela ukvarjati zgolj s tehničnimi rešitvami, živimo brez vizije prihodnosti. Kot enega izmed dejavnikov Bell omenja razgradnjo (?; deformiranje) socializma. Upošteva tudi transformacijo (preoblikovanje) kapitalizma v tako imenovano državo socialno državo, vendar poudarja, da je stvaritev nove post-industrijske družbe glavni razlog konca ideologije (ibid.).

Drugo razlago tega, zakaj ne sanjamo več o političnih utopijah lahko najdemo v delu ameriškega filozofa Richarda Rortya. V knjigi *Achieving Our Country* (Rorty 1988) je Rorty zagovarjal, da je ameriška levica povsem izgubila stik z delavskim razredom in z ekonomskimi, delavskimi in izkoriščevalskimi razsežnostmi, ki so izvirno tvorile jedro levičarskih političnih programov – in predstavljajo sam izvir marksističnih utopičnih idej (ibid.). Po Rortyu, ima ta preobrat daljnosežne posledice. S tem, ko je opustila tradicionalne ekonomske in razredno osnovane temelje utopične misli, kulturna levica ni izgubila le svojega utopičnega jedra, ampak nevede ustvarila prostor, v katerem bi lahko zopet vzniknila nevarna ideja »velikega vodje« oz. avtoritarne figure. Izguba dejavnega odnosa do materialne družbene stvarnosti slabi kritično, v prihodnost usmerjeno razsežnost politične imaginacije, medtem ko družba postaja dojemljiva za simplistične in karizmatične rešitve, namesto skupnostnih, utopičnih projektov.

Tretjo teorijo predstavlja odgovor Slavoja Žižka, ki Francisa Fukujamo okrivi za to, da je prepričal vse, da je imel povsem prav. Žižek trdi, da je sodobna politična filozofija nedvomno ujeta v, kakor jo imenuje, Fukuyamovo past. Minilo je več kot trideset let odkar je Fukuyama objavil svoj esej *Konec zgodovine?* V reviji *The National Interest*, v kateri je preroško zatrdil: »... to (liberalna demokracija) je končna točka ideološke evolucije človeštva.« (Fukuyama 1989, 3–4)

Takrat so bile njegove trditve sprejete s silovito kritiko, in to velja še danes. Kritiki nasprotujejo, da se zgodovina ne more zaustaviti, da je Fukuyama napačno razumel Hegla, in da je spregledal vztrajno silno trpljenje in podjarmljenje v družbi. Filozofi kot so Jacques

¹ Politično-religijski pojem, ki ga uporabljamo - hiliastično mišljenje, oz. verjetje v tuzemsko tisočletno obdobje miru in blaginje, ki se včasih povezuje z Jezusovo vrnitvijo, je navdihnila Bellova ideja, da lahko utopije razumemo kot oblike politične eshatologije kot teorija, da nebeško kraljestvo, kot politična soteriologija, kot teorija odrešenja. Religijsko rečeno, se svet začne in konča z utopijo. Problem leži v vmesju, v katerem se danes nahajamo.

Derrida, v *Marxovih duhovih* (Derrida 1994) in Perry R. Anderson v *Ameriška zunanja politika in njeni misleci* (Anderson 2015) zagovarjajo, da Fukuyamova ideja konca zgodovine služi zgolj kot »intelektualno« upravičenje zahodne prevlade².

Kljub temu, ti kritiki pogosto zgrešijo preprostost in vznemirljivo koherentnost Fukuyamove osrednje ideje. Za Fukuyamo je prizadevanj v zvezi z osnovnimi načeli človeške politične skupnosti konec. Trdi, da so zgodovinski dosežki liberalne demokracije načelno nepresegljivi. Liberalna demokracija predstavlja končno obliko najpravičnejšega družbenega in političnega reda. Noben politični svet, ki bi bil v temelju drugačen ali boljši, ni mogoč. Krivičnost za Fukuyamo obstaja zgolj v obliki odklonov od načel, ne kot pomanjkljivosti v njihovih ideoloških ali notranjih temeljih. Fukuyama ne govori o dogodkih ali o »koncu zgodovine« v smislu kronološke trditve, niti ne o potrebi po univerzalizaciji liberalne demokracije. Navezuje se na konec pojmovnih in ideoloških pretenzij po višjih oblikah družbenega reda. Zahodne liberalne demokracije, z njenim ravnotežjem med svobodo in enakostjo, ni mogoče preseči. Evolucija ideološke zavesti je dosegla svoj najboljši možni izid – in to je znak konca³.

Vendar pa je Fukuyamova ideja tudi pojmovna past z daljnosežnimi posledicami – in sicer ne zgolj za filozofsko refleksijo o politiki, temveč tudi za družbena razmerja in vrednote. Žižkova misel, da živimo globoko v Fukuyamovi pasti pomeni, da smo prepričani, da smo dosegli, če že ne najboljšega, pa vsaj najmanj slabega izmed političnih sistemov. Prepričani, da je nastopil »konec zgodovine«, menimo, da so izboljšanja v družbeni ureditvi mogoča samo znotraj trenutnega sistema. Posledično ne mislimo več utopičnih misli. Sami sebe smo prepričali, da je imel Fukuyama popolnoma prav.

V svoji knjigi *Trouble in Paradise*, Slavoj Žižek ponuja poantirano kritiko Fukuyamove trditve, da liberalna demokracija označuje »konec zgodovine« (Žižek 2015, 10–40). Fukuyama zagovarja, da je ideološki razvoj človeštva svoj vrhunec dosegel v liberalni demokraciji in to predstavlja kot dokončni in nepresegljivi model politične in družbene ureditve. S tem, ko liberalno demokracijo povzdigne v status končnega dosežka, Fukuyama zoži horizont politične misli, kar poraja določeno obliko nekritične ravnodušnosti, ki korenini v mišljenju, da ne more obstajati noben v temelju boljši ali drugačen sistem. Žižek trdi, da tak vidik zapira politično imaginacijo v meje obstoječega liberalno-demokratskega okvira. Ta mišelnost omejuje zmožnost družbe, da bi si zamislila korenito drugačne pristope, ali da bi se spustila v pristno transformativna politična prizadevanja. Tako imenovana »Fukuyamova

² Celo nekdanji venezueski predsednik Hugo Chavez je v svojem govoru generalni skupščini ZN v letu 2006 izzval Fukuyamovo tezo in pri tem navajal Noama Chomskega ter poudarjal, da je Venezuela ovrgla idejo konca zgodovine.

³ To stališče je precej podobno znameniti opazki Winstona Churchilla, da je »demokracija najslabša oblika vladavine, razen tistih, ki smo jih do sedaj preizkusili.«

past« se tako razteza onkraj teoretske debate in postane praktična ovira: tako državljanke/e kot intelektualke/ce socializira v sprejemanje *statusa quo* kot neizogibnega, medtem, ko uto- pične možnosti odriva na obrobje.

Nastop distopičnih okoliščin

Danes resnično izkušamo položaj, ki so ga predstavili Bell, Rorty in Žižek, ko so trdili, da se je doba ideologije končala in da živimo brez vizije prihodnosti. Vendar resnično ži- vimo v nevarnih časih, v svetu, v katerem se pričenjajo uresničevati distopični scenariji. Tu ne gre zgolj za domnevo ali golo spekulacijo. Danes ena izmed najbolj prodajanih majic s politično-filozofskim sporočilom, kakor nekakšen grafit, nosi napis: »O, da bi bil Orwell spet samo fikcija.«⁴

Osrednjo debato v politični filozofiji danes sproža vprašanje, ali današnji svet spomi- nja na Orwellovo delo *1984* (totalitarni nadzor s pomočjo strahu in zatiranja) ali Huxleyjev *Krasni novi svet* (nadzor s pomočjo udobja, zabave in tehnologije).⁵ Obenem se humanistič- na izobrazba – književnost, zgodovina, filozofija – postopoma opuščajo ali premalo cenijo, medtem ko se povečujejo industrijska pedagogika in primat tehnične in tehnološke izo- brazbe, kar spominja na Julesa Vernovo podobo Pariza 20. stoletja (Verne 1994).

Medijska krajina, ki jo zaznamuje obilica korupcije in zlorabe moči čedalje bolj spomi- nja na distopično mesto v stripu *Transmetropolitan* Warrena Ellisa (Ellis in Robertson 1997–2002). Med Covid krizo smo bili priča oblikam bionadzora in bioplitike, ki je bil vznemirljivo podoben napovedim Belgijskega distopičnega stripa *SOS Bonheur* Griffa in Jean Van Hamma (2001). V knjigi Neala Stephensona *Snow Crash* (1992) so na pogubo obsojeni vsi reveži oz. Tisti, ki ne premorejo tehničnih veščih – to stvarnost odraža 40.000 makedonskih študentov, ki niso mogli sodelovati pri spletnem pouku med pandemijo, saj niso imeli računalnikov ali internetnega dostopa (NETPRESS 2020). Philip K. Dick in Alan Moore nas v svojih delih *Človek v visokem gradu* (1962) in *V kot vendeta* (1982–1989) opozarjata na povratak avtokracije. Toda mar ne začenjamo biti priča odvijanju teh procesov?

⁴ Slogan »napraviti iz Orwella spet fikcijo« odraža rastočo skrb, da so se distopična opozorila v Orwellovem *1984* - nadzor, cenzura in avtoritarni nadzor - postajajo del vsakdanje resničnosti. Če so bili zamišljeni kot svarilna pripoved se ti elementi zdaj zdijo čedalje bolj otipljivi, kar sproža željo, da bi ostali povsem fikcijski. Fraza se pojavlja na majicah, nalepkah in na spletu, tako v obliki kritičnega komentarja kot klic k opreznosti. Služi več namenom, kot žalostinka za svetom, v katerem so bili neprenehni nadzor in nadzorovanje misli omejeni na fikcijo, kot opomnik, da se je potrebno upirati avtoritarizmu, po- manjkljivi obveščenosti in grožnjam svobodi govora in kot kritika sodobne družbe, v kateri lahko politična in tehnološka moč odražata zatiralske strukture, ki si jih je Orwell zamislil.

⁵ Ta vrsta mišljenja in uvida se pojavlja v delih več vplivnih mislecev, kot so Neil Postman (1985), Yuval Noah Harari (2014) in Shoshana Zuboff (2019).

Nova zapoved politične filozofije

Brez utopije družba polzi proti distopiji; brez vzorov, ki bi ju lahko vodili, politično in družbeno življenje stagnirata. Danes smo priča odvijanju tega v vzponu populističnih gibanj, rastoče izključevalnosti in povečujoče netolerantnosti. Zato verjamem, da je sodobna politična filozofija soočena z novo zapovedjo: ustvarjanje ideoloških platform za novi politični romanticizem. Ta zapoved vključuje ponovni premislek nemogočega in intenziviranje radikalnih diskurzivnih praks, kakor tudi utopično in uhronistično mišljenje, kot *telos* politične zavesti. Naloga prenovljene politične filozofije je ravno ta, da premisli to, kar naj bi bilo nemogoče. Njen ideološki imperativ mora sestojiti v tem, da se izmakne pasti »konca zgodovine« in vzpostavi ideološke platforme za novi politični romanticizem in prenovljeno radikalno politično refleksijo.

Nujna dobrodelnost, ki jo lahko razumemo kot obliko metaforične sentimentalnosti, nas potiska v napačno dilemo: hrana ali teorija. Toda nobenega praktičnega problema se ne da razrešiti brez filozofske refleksije. Humanizem in svoboda nista mogoča brez pogleda naprej, politična vrlina brez pojmovne strogosti pa je naposled neučinkovita. Danes se oglašča vztrajna potreba po novem, uporniškem političnem romanticizmu – po ideologiji ali sistemu idej, ki bi zmogla usmerjati tako voljo posameznika kot skupnosti, proti bolj vzvišeni prihodnosti. Utopija tvori *telos* ideološke zavesti. Ideologija brez utopije je politično brezsmiselna. Politična filozofija lahko torej ubeži, pogosto tako imenovani, Fukoyamovi pasti samo z intenziviranjem diskurzivnih praks, se pravi, z obuditvijo utopičnega mišljenja. Ko se opusti nemogoče, se politična filozofija neizogibno predstavlja kot izmuzljiva in nepraktična. Toda politična filozofija postane gola domišljija ravno takrat, ko si preneha zamišljati nove podobe; ko opusti nerealno postane nerealistična. V tem smislu, politična filozofija ni možna brez nemogočega.

Zato predlagam, da naj filozofi ponovno pričnejo govoriti o »starih« političnih sanjčih. Svojo pozornost moramo nameniti temu, kar se danes zdi nemogoče. Ne smemo dopustiti, da bi utopična misel, ki predstavlja najčistejšo obliko hilijastične zavesti, izginila. Filozof ne sme prenehati sanjati, saj je ena izmed najbolj bistvenih nalog zaupanih filozofiji graditi gradove v oblakih in sejati raznolikost ter množstvo možnosti. Ne moremo spregledati dejstva, da se anti-utopizem nazadnje izteče v abdiciranje kritične zavesti in deluje kot ravnodušni spremljevalec grozot sedanjosti. V nasprotju s tem, utopično mišljenje ni samo oblika intelektualne samo-obrambe; predstavlja prvi odločen korak kritične zavesti proti sedanjosti – in onkraj te. Zastavlja pa ključno vprašanje: kakšno vrsto utopije naj bi zagovarjali in oživljali danes, in zakaj jo mora spremljati uhronija?

Uhronija: Zamišljene časovnosti in vrednost mišljenja »Kaj pa če...«

Zagovarjal bom, da se poleg utopičnega mišljenja javlja tudi vse večja potreba po uhroničnem mišljenju. Paul Ricoeur je v delu *Čas in pripoved* (1984–1988) vpeljal pojem izkustva zamišljene časovnosti – izkustva, ki je utemeljeno v narativni igri s časom, ki se prične s temeljnim vprašanjem: *kaj pa če...?* Uhronija oz. uhronično mišljenje lahko razumemo skozi dva ločena vendar medsebojno povezana diskurzivna tipa: enkrat, kot literarno zvrst (*alternativna zgodovina*), in drugič, kot epistemološko–metodološki model razlage (*protidejstvena zgodovina*).

V sodobni literarni teoriji pojem uhronije označuje posebno zvrst leposlovja v kateri se zgodovinski dogodki odvijajo v skladu z zamišljenim potekom, ki se razlikuje od dejanskega poteka zgodovine. Pojem izvira iz staro-grške predpone *ou-*, ki pomeni »ne«, »nikjer« ali »nikoli«, združene s *chronos*, kar pomeni čas. Kot neologizem, je uhronija vzporedna pojmu utopije – tvorjene iz *ou-* in *topos* (kraj) – tako, da namesto kraja nastopa čas⁶. Prvi širše priljubljena uhronistična pripoved devetnajstega stoletja – natisnjena v velike številu in ki jo je bralo široko občinstvo – je bilo delo Louisa Geoffroya, *Zgodovina svetovne vladavine: Napoleon in osvojitve sveta* (1812-1832), v katerem je Napoleon v Rusiji in Angliji zmagovit in združi svet pod svojo vladavino⁷.

Do 80-tih let, je uhronija ostala sorazmerno obroben in nepoznan žanr, kljub njegovi dolgi in zapleteni literarni pred-zgodovini, ki sega do prehoda iz srednjeveške v moderno dobo. Po 80-tih letih pa je alternativna zgodovina doživela pomenljivo priljubljenost – posebno zgodbe, ki so predstavljale namišljeno zgodovino Nacizma v drugi svetovni vojni, tako kot v delu *Domovina* Roberta Harrisa in *Človek v visokem gradu* Philipa K. Dicka. V zadnjih desetletjih, so se uhronijske pripovedi razširile tudi v intermedijskih oblikah, vključno z video igrami, stripi in risanimi romani.

Drugi pomembnejši primer uhronijskega mišljenja se javlja v obliki epistemološko–metodološkega modela razlage. Razumeta v tem smislu, je uhronija pripoved in analitični pristop, ki se prav tako prične z vprašanjem *kaj če...?* Sestoji iz zgodovinskih hipotez in zgodovinopisnih eksperimentov, ki raziskujejo kaj se ni, vendar bi se lahko zgodilo. Kot pro-

⁶ Sam izraz je predlagal francoski filozof Charles Bernard Renouvier leta 1876. Kljub temu pa literarno imaginacijo, ki jo označuje lahko sledimo veliko dlje. Eden izmed najzgodnejših proto-uhronijskih besedil je 11. knjiga dela *Ab urbe condita* rimskega zgodovinarja Tita Livija v kateri špekulira o tem, kaj bi se lahko zgodilo, če bi Aleksander Veliki preživel Babilon in pričel pohod na Rim. Skozi celotno zgodovino literature se pojavljajo podobne časovne spekulacije. V enajstem stoletju je delo kardinale Petra Damiana *De divina omnipotentia* postavilo teološko vprašanje ali božja vsemočnost obsega spreminjanje same preteklosti. V petnajstem stoletju je viteški roman *Nuana* (Joanotaa) Martorela *Tirant lo Blanch* upodobil uspešno obrambo Konstantinopla proti osmanskim Turkom (Urošević 1988).

⁷ V angleški literaturi se korespondenca Nathaniela P. Hawthorna (1845) pogosto dojema kot temeljno delo žanra, saj prikazuje alternativno leto 1845, v katerem figure kot so Robert Burns, Lord Byron, Percy Bysshe Shelley, John Keats, Edmund Kean in George Canning še živijo. Proti koncu devetnajstega stoletja pa je roman *Aristopia* Castella Holforda predstavljala še eno različico alternativne zgodovine, saj je upodabljala socialistično utopijo, ki uspeva v Virginiji.

tidejstvena zgodovina, uhronijsko mišljenje služi zgodovinarjem kot hevristično orodje za razumevanje same zgodovinske vednosti, kakor tudi model za ovrednotenje pomena posameznih dogodkov, odločitev ali zgodovinskih osebnosti. Protidejstvena zgodovina se ukvarja s celotnim družbenim položajem z znanstvenega vidika, skladno z zamišljenim modelom (kaj bi se zgodilo če, in če...) in vsebuje logiko znanstvenega odkritja, ki je v osnovi logika, v skladu s katero delujejo odvisni pogojniki, oz., četudi je *P* napačen, bi bil *Q* resničen, če bi bil resničen tudi *P*.

Protidejstvena zgodovina, kot model zgodovinske razlage podpira utopično mišljenje s tem, ko razširja horizont možnega onkraj tega, kar se je dejansko zgodilo. S tem, ko sistematično raziskuje alternativne izide, razkriva prigradnost družbenih ureditev in slabi ozračje neizbežnosti, ki obdaja obstoječe institucije. Na ta način, protidejstveni premislek ponuja metodološki most med zgodovinsko analizo in utopijsko imaginacijo, ki je utemeljena v razumski verjetnosti, namesto čisti fantaziji. Uhronija v utopičnem mišljenju deluje kot ideološko orodje, ki na novo zasnuje zgodovino kot odprto, nedokončano in dojemljivo za korenito spremembo smeri. S tem, ko pripoveduje o alternativnih preteklostih, uhronijski diskurz upravičuje alternativne prihodnosti in izziva prevladujoče zgodovinske teleologije. Kot ideologija, uhronija destabilizira prevladujoče narative s tem, ko pokaže, da so sedanje strukture moči posledice prigradnih izbir, ne pa naravne nujnosti. S tem goji kritično zavest, ki se sklada z utopičnimi projekti, ki merijo na družbeno spremembo. V tem smislu, se uhronija ne izmakne zgodovini, ampak jo politizira in s tem preobrača zgodovinsko imaginacijo v normativni vir zamišljanja emancipatornih alternativ.

Utopija, uhronija in hilisijatično jedro politične imaginacije

Ob vodilu teh premislekov skuša ta filozofski prispevek ponovno dati veljavo utopijskemu in uhronijskemu mišljenju skozi dvojni analitični pristop. Najprej razišče različne vrste utopij, posebno razliko med kolektivističnimi in individualističnimi modeli. Radikalno filozofsko mišljenje, utopijska govorica in uhronijska imaginacija skupaj tvorijo jedro hilisijatičnega mišljenja. Utopijska in uhronijska misel presegata obstoječo družbeno stvarnost, s tem ko odpirata prostor nešteti možnosti – odprti horizont razmisleka, v katerem oblike svobode nikoli ne morejo biti povsem izčrpane. Smisel politične filozofije, razumete kot utopijska in uhronijska govorica – kot načina misli, ki zavestno presega stvarnost – leži v njeni zmožnosti, da omogoča in oživlja prostor politične in libidinalne težnje. Če ne pustimo svobode imaginaciji, posamezniki in družbe ostajajo za vselej zaprti v zatiralske, prisilne in nehotene družbene oblike. V takih pogojih, ostajamo ujeti v dani politični in družbeni red, nezmožni, da bi si zamislili prave alternative.

Kot obliki hilijskega mišljenja, utopija in uhronija delujeta kot nujna načina zavesti, da bi lahko prepoznali globoko vrednost in pomen politične imaginacije in družbene fantazije. Filozofija v tem smislu naj ne bi služila kot pasivno ogledalo stvarnosti, ampak kot kladivo, ki je to zmožno oblikovati in preoblikovati. Utopija in uhronija sta nasprotna stvarnosti natanko kolikor se upirata njeni naturalizaciji in navidezni neizbežnosti. Misлити nemogoče tako postane *veščina upora*.

Pomen utopične misli ne leži zgolj v težnji k spremembi prihodnosti, ampak prav tak otudi v želji spremeniti sedanost. Ta sprememba implicira spremembo v načinu življenja, zasledovanju novih resnic in globljih oblik vednosti ter bolj odprte držje do stvarnosti in možnosti. Razumeta na ta način, utopija prevzema vlogo korektiva stvarnosti: vsako iskanje idealnega neizogibno spreminja dane pogoje, tudi če ideal sam ostaja nedosežen.

Pojem »konca ideologije« temelji v tezi, da je napočil čas, da opustimo radikalni kriticism temeljnih družbenih razmerij. Ta misel se pogosto pojavi kot odziv na navidezni neuspeh utopičnih idealov, kar se izteče v obliko de-utopizacije same utopije – to pa predstavlja nevarno naivnost, ki razorožuje kritično misel. Ta redosled proizvede vsaj dve problematični posledici. Prva je nekaj, kar bi lahko opisali kot utopijsko de-utopizacijo: zvajanje utopije na nejasno metaforo ali navdihujoči rek. Izrazi kot so »utopija kot pot, ne kot kraj« ali »utopija ni cilj, ampak usmeritev«, se lahko zdijo retorično vabljiv, vendar naposled nevtralizirajo rušilno silo utopične misli, s tem ko ji odrekajo določno vsebino in politično nujo. Ponotranjenje političnega *agona* je privedlo do ideje da, ker ne moremo zrušiti oblasti z revolucionarnim dejanjem, se mora vsak/a posameznik/ca sam/a, z ločenim osebnim dejanjem, v zasebni in notranji izkušnji – soočiti z mehanizmi nadzora in manipulacije, usidranih v njihovem lastnem umu (beri: *ubij policista v svoji glavi*). Na ta način je politična revolucija preoblikovana v osebno revolucijo, prenesena iz *javne* v *zasebno* sfero. Ta premena je docela uničujoča, saj se politična sprememba zgodi samo takrat, kadar zasebno postane javno. To je očitno v zgodovinskih primerih politične emancipacije marginaliziranih skupin – Afro-Američanov, žensk in homoseksualcev. Danes lahko brez dvoma trdimo, da je naivno pričakovati, da bi obrat vase sam po sebi proizvedel novo sebstvo, in da bi to novo sebstvo samo porodilo novi »mi«, novo družbo.

Druga posledica leži v razširjenji težnji, da bi utopijo povezovali izključno z levičarsko ideologijo. Toda, kot je predlagal že Daniel Bell, konec socialistične ideologije ne pomeni – in ne bi smel pomeniti – konca utopije kot take. Socialistične ideologije nimajo na monopola nad utopičnim mišljenjem. Nasprotno, upravičeno se javi vprašanje, ali so socialistične ideologije same sploh utopične?

Tretja problematična zadeva v zvezi z utopijo pa se pokaže, ko utopija postane samo-uničujoča utvara ali odrešiteljska utopija. V tej primerih, utopija ne deluje več kot kritični horizont, ki prevprašuje resničnost, ampak kot zaprta in absolutna vizija prihodnosti.

S tem, ko obljublajo popolno odrešitev ali končno harmonijo, odrešiteljske utopije zatirajo množstvo, nestrinjanje in zgodovinsko prigradnost. Namesto, da bi opolnomočile človeško dejavnost, pogosto zahtevajo podreditev bojda neizbežnemu koncu zgodovine. Posledično, utopija paradoksalno zanika lastni emancipatorni potencial.

Kar se prične kot vizija osvoboditve, je tako izpostavljeno nevarnosti, da postane upravičenje gospodovanja in izključevanja. Ko utopija zavzame odrešiteljski značaj, se predstavlja kot edina legitimna prihodnost in s tem ukinja alternativne možnosti. Take utopije kritično imaginacijo nadomeščajo z dogmo in sprevrtajo upanje v obvezo. Prihodnost ni več odprta za demokratično dogovarjanje, ampak vsiljena kot vnaprej določena usoda. Na ta način, utopijsko mišljenje preneha biti prostor svobode in postane mehanizem nadzora. Nasposled, obljuba odrešitve deluje proti sami človeški zmožnosti presoje in odgovornosti, ki naj bi jo utopija navdihnila⁸.

Razprava o utopiji se lahko obnovi samo, ko se posameznice in posamezniki ovejo skritih nevarnosti in notranjih protislovij same ideologije. Samo takrat lahko utopija in uhronija ponovno zadobita svojo izvorno funkcijo – ne kot obljube odrešenja, ampak kot kritične prakse upora in imaginacije, ki so zmožne ponovno odpirati politične možnosti.

Ideologije pogosto nastopajo kot »hude poenostavitve«, prepričane v to, da je družbeno stvarnost mogoče zvesti na pred-pripravljene obrazce. Potrebno je zgolj vreči žeton v ideološko napravo, in vnaprej izgotovljeni pogovor se pojavi. Ko so take poenostavitve prepojene z

⁸ Makedonska utopična ideja Evrope predstavlja značilen primer tega problema. V makedonski politični imaginaciji ideja Evrope deluje kot oblika političnega in kvazi-religijskega psevdo-odrešiteljstva. Evropa je zamišljena kot še ne doseženi raj - obljubljeni dežela, ki bo naposled razrešila temeljne družbene patologije. Pričakuje se, da bo zamišljeni raj prinesel red, učinkovitost in dostojanstvo javnemu sistemu zdravstva, napredek in kakovost izobraževalni sferi, konec družbeni revščini in stratifikaciji in dokončno rešitev institucionalne korupcije in politične zločinskosti. V tem smislu makedonska ideja Evrope deluje kot obvladujoči narativ »drugega prihoda Evrope«. Zato bi jo lahko ustrezno opisali kot socialno *parousijo*: pričakovani prihod rešenika in finančno božje kraljestvo, ki naj bi sledilo po nastopu EU. Drugi prihod se predstavlja kot trenutek odrešitve, ki ga zaznamujejo razcvet investicij, pomoč donatorjev, finančne spodbude, pristopna sredstva, denarna podpora in neprenehni priliv sredstev. Toda nobena posebna analitična zmožnost ni potreba, da bi prepoznali, da se taka pričakovana naslanjajo na fanatično naivno in nekritično prevzeto propagando. Makedonska utopična ideja Evrope se tako izkaže kot politični in eshatološki privid. Ta privid precej spominja na zgodnejše socialistične eshatologije – najpomembnejše obljubo brezrazredne družbe kot zgodovinske neizbežnosti. Struktura verjetja ostaja nespremenjena, zgolj paternalistično središče se je iz Beograda prestavilo v Bruselj sčasoma je bila ta velika zgodba drugega prihoda blaginje ponotranjena ne zgolj kot politična ali kvazi-religijska dogma, ampak kot poslednji izvir smisla za sam makedonski politični obstoj. Evropa postane transcendentalni horizont skupnega smotra, onkraj katerega se zdi, da si ni mogoče zamisliti samostojnega političnega smisla. Iz tega razloga ne makedonska ideja Evrope postala globoko problematičen in potencialno nevaren narativ. Politične elite neprenehoma reciklirajo in instrumentalizirajo to eshatološko zgodbo in jo spreminjajo v uporabno ideološko iluzijo. Na ta način znova in znova reproducirajo paternalistično politično kulturo, ki so jo nasledili od osmanske in jugoslovanske tradicije, kulturo, ki je pogojena, da zasleduje rešitve skozi zunanje posege namesto skozi individualno iniciativo, institucionalno odgovornost in notranjo reformo. V tem smislu makedonska utopična ideja Evrope deluje kot pojmovna ost, ki omogoča zadrževanje v politični in ekonomski stagnaciji. Evropa, zamišljena kot *parousija* blaginje, združena s paternalistično družbeno dediščino, proizvaja kronično nezmožnost obnoviti politično odgovornost in pravni red od znotraj. Vsakršna razumska politična filozofija Evrope v makedonski javni razpravi se mora torej začeti z rigorozno dekonstrukcijo te velike zgodbe. Taka kritika se mora soočiti s konkretnimi oblikami politične patologije, ki ga vzdržuje: kulturo nekanončnosti, sistemsko krivičnosti, ekonomsko neproduktivnost ipd. Ti fenomen niso slučajni, predstavljajo neposredne posledice odrešiteljske vere v Evropo kot eshatološko utvaro in kot obkiko politične soteriologije – Evrope kot odrešenja. V luči Prespanskega sporazuma in razprave z Bolgarijo, se EU odrešenstvo vse bolj izkazuje kot EU-topija, kot eshatološka utvara. Kar se je nekoč zdelo kot EU-odrešiteljstvo se zdaj pretvori v EU-tanazijo – »dobro smrt« imena, tradicije in pravice do kolektivne identitete.

apokaliptično ali odrešiteljsko vročico, ideje same postanejo orodja korenite politične škode – kar lahko opazamo v raznih sodobnih ideoloških fantazijah, vključno z naivnimi utopističnimi napovedmi nadnaravne odrešitve. Moderne posameznice in posamezniki živenci v kompleksnih družbah torej potrebujejo ideološko kritiko ravno tako kot utopijo. Brez vizije lastnih možnosti, ne morejo združiti strasti in razumnosti v smiseln politični projekt. Toda lestev, po kateri se mora sodobno človeštvo vzpenjati ne more več biti lestev verjetja – odrešiteljskega, kolektivističnega ali dogmatskega – ampak lestev racionalizma: individualističnega, analitičnega in kritično reflektivnega. Utopija in uhronija vzeti v tem smislu ne smeta zastirati usmeritve, ampak jo morata razjasnjevati. Nakazovati morata ne le, da je drugačen svet mogoč, ampak tudi kam gremo in kako.

Zaključek: Utopija brez velikega »U«

To nas privede k ideji utopije brez velikega »U« – skromne, ne-totalizirajoče vizije, ki je utemeljena v individualni svobodi namesto v skupnostni prisili. Z individualističnega in libertarnega vidika, taka utopija ne poseduje zgolj moralne legitimnosti ampak, kot je mogoče zagovarjati, tudi večjo moralno težo. V kolektivističnih utopističnih idealnih svetovih, se posameznicam in posameznikom, ki se identificirajo kot drugačni, pogosto odreka pravica eksistirati kot oporečni akterji. Svoboda posedovati lastnino, misliti neodvisno, izražati nestrinjanje in svobodno zborovanje se obravnavajo kot ovire, ki jih je potrebno odstraniti. To poraja temeljno vprašanje: lahko utopijo, ki zatira individualno svobodo resnično imenujemo utopijo? Če idealni svet zahtev a zatiranje, da bi se vzdrževal, tedaj reproducira ravno pogoje, za katere trdi, da jih presega. Nasprotno, individualistična utopija dopušča razcvet pluralizma. Kdor se oprijema kolektivističnih idealov ima še naprej svobodo graditi svoje lastne skupnosti, komune ali kooperativne oblike življenja – dokler ne omejujejo enakovredne svobode drugih, da živijo drugače. V tem načelu odmeva klasični liberalni uvid, ki ga je artikuliral John Stuart Mill: *omejitev svobode leži v svobodi drugega* (Mill 1859., 13–16).

V tem smislu, utopija brez velikega »U« ne obljublja odrešitve ali zgodovinske dokončnosti. Namesto tega ohranja odprti prostor svobode, eksperimentiranja in koeksistence – kar predstavlja protistrup tako ideološkemu absolutizmu kot novim, normaliziranim oblikam fiskalnega in pravnega zaslužnjenja. Sledeč vodilu teh premislekov, skušam v tej sekciji ponovno ovrednotiti enega izmed najbolj radikalnih političnih in filozofskih predlogov (?) moderne misli: demonopolizacijo in delno privatizacijo države, vključujoč njene varnostne funkcije. Najbolj sistematično in provokativno artikulacijo te ideje najdemo v zadnjem velikem delu političnega romanticizma, *Anarhija, država in utopija* (1974) ameriškega filozofa Roberta Nozicka (1938–2002).

Jedro Nozickovega argumenta tvori zavrnitev univerzalne ali skupne utopije. Zagovarja, da ni nobene določene stabilne družbene ureditve, v kateri bi se vsi odločili vztrajati, in nobenega pojmovanja dobrega življenja, ki bi bilo lahko enako primerno za vse. Da bi ilustriral to trditev, nas Nozick znamenito povabi, da si zamislimo izredno raznolik nabor posameznic in posameznikov – filozofinj/ov, umentic/ikov, religiozних osebnosti, atletinj/tov, revolucionark/jev, podjetnic/ikov in običajnih ljudi – in se vprašamo, ali bi lahko v resnici obstala neka življenjska oblika, ki bi bila najboljša za vsako in vsakega izmed njih. Kot meni Nozick, je odgovor očitno nikalen.

Za Nozicka so utopije torej same v sebi osebne: individualizirane, subjektivne vizije zaželene prihodnosti. Ni politične utopije z velikm »U«, zgolj množstvo osebnih utopij. Po svoji naravi utopija ne more biti zatiralska. Noben posameznik ali posameznica ali skupina nima pravice vsiljevati svojih idealov drugim ali jih siliti živeti v skladu z določeno predstavo dobrega. Svoboda lahko v tem smislu obstaja samo kot osebna utopija – v kateri se svobodna posameznica ali posameznik avtonomno odločata, pod katerimi pogoji in s strani koga bosta varovana, zdravljena ali izobraževana. Ta vizija svobode, ki je zajeta v Nozickovem normativnem izreku – »od vsakega, kakor se jim zahoče, vsakemu, kolikor spada med izbrance« (*from each as they choose, to each as they are chosen*) – ostaja utopija, ki si jo je vredno zamišljati.

Literatura

Anderson, Perry R. *American Foreign Policy and Its Thinkers*. London: Verso, 2015.

Badiou, Alain. *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*, transl. by Gregory Elliott, New York: Verso, 2012.

Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Glencoe, IL: Free Press, 1960.

Berdyayev, Nikolai. *The Philosophy of Freedom*, trans. R. M. French. London: Geoffrey Bles, 1935.

Derrida, J. *Specters of Marx: State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. London: Routledge, 1994.

Dick, Philip K. *The Man in the High Castle*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1962.

Ellis, Warren, and Darick Robertson. *Transmetropolitan*. New York: Vertigo (DC Comics), 1997 2002.

Fukuyama, F. „The End of History?“, *The National Interest* (Summer 1989) : 3-18.

Фукујама, Ф. Крајот на историјата и последниот човек. Скопје: Култура, 1994.

Fukuyama, F. „A Reply to My Critics“. *The National Interest* 17 (1989): 21-28.

- Habermas, Jürgen. "The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies". (trans. Phillip Jacobs). *Philosophy and Social Criticism* 11.2 (1986): 1-18.
- Harari, Yuval Noah. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. New York: Harper, English edition 2014.
- Mill, John Stuart. *On Liberty*. London: John W. Parker and Son, 1859
- Moore, Alan, and David Lloyd. *V for Vendetta*. New York: Vertigo (DC Comics), 1982 1989.
- Муҳик, Ф. Логос и хиерархија. Скопје: Круг, 2001
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell Publishers Ltd, 1974.
- Postman, Neil. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Viking Penguin, 1985.
- Ricœur, Paul. *Time and Narrative*. 3 vols. (trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer). Chicago: University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988.
- Rorty, R. The Eclipse of the Reformist Left. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, 39-72.
- Silver, Steven H. "Uchronicle." Helix, <http://www.helixsf.com/404.html>.
- Stephenson, Neal. *Snow Crash*. New York: Spectra Bantam Books, 1992.
- Urošević, V. *Games with Time: Uhronia and Parallel Worlds. Demons and Galaxies*. Skopje: Macedonian Book, 1988,
- Van Hamme, Jean, and Griffo. *S.O.S. Bonheur*. Brussels: Dupuis, 2001.
- Verne, Jules. *Paris in the Twentieth Century*. Paris: Written 1863; published posthumously, Hachette, 1994.
- Younkins, Edward W. "Robert Nozick's Libertarian Framework for Utopia", *Le Quebecois Libre*, Montreal, 13., april, 2002, No. 102. < <http://www.quebecoislibre.org/020427-13.htm> >
- Žižek, Slavoj. *Living in the End Times*. London: Verso Books, 2010.
- Žižek, Slavoj. *Trouble in Paradise: From the End of History to the End of Capitalism*. London: Penguin Books Ltd., 2015.
- (prevod: Marko Markič)

Hobbes o razmerju med državo in srednjimi telesi

Aljoša Kravanja

Uvod

V članku razpravljam o vlogi srednjih teles v politični teoriji Thomasa Hobbesa. S srednjimi telesi razumem vse tiste kolektive, ki se nahajajo med posameznikom (ali posamezno družino) in državo. Se pravi, srednja telesa so društva, podjetja, šole, lokalne skupnosti, univerze, birokratske organizacije, verske skupnosti in korporacije. Srednja telesa so pomembna. V mladosti preživljamo velik del svojega časa v šolah; v odraslosti svojo identiteto povezujemo s pripadnostjo organizaciji, v katerih delamo; in vse življenje smo člani srednjih teles, npr. v lokalnih skupnostih in ljubiteljskih društvih. V zgodovini so verske skupnosti, kot je katoliška cerkev, in korporacije, kot je bila Britanska vzhodnoindijska družba, igrale ključno vlogo. Če politična filozofija ne upošteva takšnih srednjih teles, je torej pomanjkljiva. Spregleda bistven segment našega družbenega življenja.

Za Hobbesovo politično teorijo običajno velja, da zakrivi prav to napako, da torej ne upošteva srednjih teles. Kot je dejal Norberto Bobbio, je po tradicionalni podobi Hobbes »eliminiral vso vmesno sfero med posameznim individuom in državo ter tako anticipiral monistično teorijo države« (Bobbio 1989, 170). Ta podoba še ostaja, saj v nedavnem članku beremo: »Hobbes je ustvaril državo s pogodbo med izoliranimi posamezniki in suverenom, brez kakršnihkoli vmesnih korakov« (Kong 2025, 11).

V prispevku bom pokazal, da ta teza ne drži povsem. Razmerje med srednjimi telesi in državo je pri Hobbesu kompleksno, celo paradokсно. Ta paradoks lahko opišemo na naslednji način: res je, da Hobbes podredi vsa srednja telesa državi. Meni, da morajo biti korporacije, verske skupnosti in univerze podrejene državni avtoriteti. V tem pogledu je Hobbes etatistični monist. Ampak hkrati Hobbes razume državo po modelu srednjih teles. Na ontološki ravni ima po Hobbesu država podoben status kakor univerza ali podjetje. Ta revolucionarna teorija države nasprotuje tezi, da Hobbesova teorija ne upošteva srednjih teles.

Načrt članka je naslednji. Najprej komentiram 22. poglavje *Leviatana*, kjer Hobbes razvije svojo teorijo sistemov. Ta teorija, ki je zametek hobbesovske sociologije, nam pokaže, da je Hobbes vsa srednja telesa politično podredil državi. V drugem koraku se vprašam, kaj je po Hobbesu sploh država, ter zagovarjam (sicer pogosto) tezo, da je Hobbes državo razumel po zgledu srednjih teles. V zaključku komentiram implikacije tega dvoumnega razmerja med državo in srednjimi telesi pri Hobbesu.

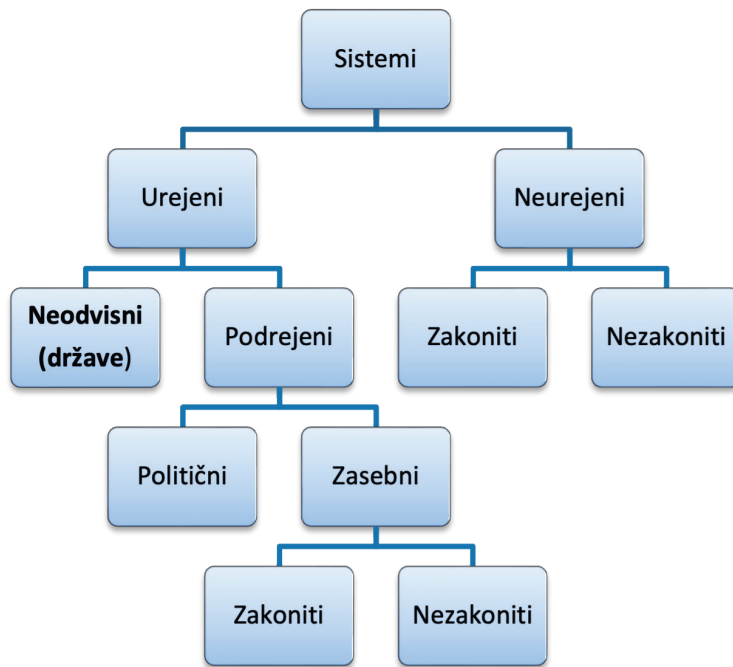
Sistemi pri Hobbesu

Najjasnejši odgovor na vprašanje, kakšen položaj imajo srednja telesa pri Hobbesu, najdemo v 22. poglavju *Leviatana*. V tem poglavju Hobbes uvede izraz »system«. S to besedo Hobbes razume vse družbene skupine, tako družine in države kakor tudi srednja telesa, kot sta univerza in cerkev. Torej, v Hobbesovi angleščini ima »system« podobno nevtralnno in vključujočo vlogo, kot jo ima termin »social group« v sodobni sociologiji ali »koinonía« in »societas« v grščini in latinščini (Bobbio 1989, 178). Termin izhaja iz predpone »syn« (skupaj) in glagola »histánō« (postavljam), dobesedno pomeni skupaj postavljeno. Približno takšen je tudi smisel besede v Hobbesovi angleščini: *systems* so skupaj postavljeni ljudje. Med sisteme Hobbes prišteva tudi tista združenja, ki bi jih danes opisali kot »nesistematična« (npr. naključna množica ljudi na trgu). Ta včasih nesistematična narava Hobbesovih sistemov nekoliko oteži prevod termina v sodobne jezike. V Mikuličovem prevodu v hrvaščino je termin tako preveden kot »sustav«,¹ v Tricaudovem klasičnem francoskem prevodu pa kot »organisation«. Nedavni slovenski prevod prevaja termin kot »sestav« (Hobbes 2025, 142); zaradi nazornosti pa v tem članku uporabljam kar termin »sistem«. Hobbesova rabe tega izraza je sicer neznačilna tako za njegov čas kakor tudi nestalna v njegovem opusu; v *Leviatanu* Hobbes uporablja ta termin samo v 22. poglavju, kasneje ga opusti; v *Elementih* in *De cive* ga sploh ni.

V 22. poglavju Hobbes razvije kategorizacijo vseh sistemov. Se pravi, razdeli klasifikacijo družbenih skupin, v katero lahko uvrstimo družino, državo in tudi to, kar tukaj imenujemo srednja telesa. Preden pa se posvetimo Hobbesovi klasifikaciji, je na mestu opozorilo, da Hobbes sam ne uporablja izraza srednje telo. Prav tako ne uporablja sistematično tistih izrazov, ki so bili v njegovem času (npr. pri Bodinu ali Althusiusu) razširjeni za imenovanje srednjih teles (ti izrazi so bili *universitates*, *collegia*, *consociationes*, pa tudi *corporationes*). Torej, Hobbes ne navede izrecno mesta, ki ga v kategorizaciji zasedajo srednja telesa; takšen sklep pa bomo naredili mi.

¹ Prim. Mikuličev komentar v prevajalski opombi: »Očitno je, da Hobbes uporablja izraz v izvornem grškem smislu, ki mu v hrvaščini bolj ustreza termin 'sustav' v smislu zveze sestavnih delov; govorimo o skupini ljudi z različnimi smotri združevanja« (Hobbes 2004, 155). Za izčrpen komentar k zgodovini francoskega prevajanja tega termina (eden od prevodov se odloča celo za »organe«) prim. Foliotovo prevajalsko opombo v Hobbes 2002, 53.

Za lažjo orientacijo navedimo shemo Hobbesove kategorizacije sistemov iz 22. poglavja *Leviatana*:



Najprej bomo podrobneje komentirali razliko med urejenimi in neurejenimi sistemi, ki se bo pokazala za pomembno v nadaljevanju besedila. Urejeni so po Hobbesu tisti sistemi, ki imajo predstavnika, neurejeni sistemi pa so po Hobbesu sistemi brez predstavnika. Verska skupnost je urejena, saj jo predstavlja npr. škof ali imam; neurejena je naključna množica ljudi na trgu, saj je brez predstavnika.

Za Hobbesa vprašanje predstavnštva ni obrobno, temveč je z vidika njegove socialne ontologije ključnega pomena. Predstavniki namreč sploh omogoča skupini, da deluje *kot enotna skupina*. Vzemimo množico pripadnikov neke vere. Želje in interesi članov te množice so različni: eden si želi postaviti več svetišč, drugi si prizadeva za večjo toleranco do te vere v javnosti, tretji bi rad uvedel novo dogmo. Vzemimo, da eden od njih vzame stvari v svoje roke in reče: »Postavili bomo več svetišč«; »Od države zahtevamo več tolerance« ali »Sprejemamo novo dogmo.« Ostali člani lahko pobudniku odvrnejo: »Kdo si ti, da bi govoril v imenu vseh nas? Smo te kdaj avtorizirali za predstavljanje naše skupine? Ne – torej tvoja pobuda velja samo zate, ne pa za vse pripadnike naše vere.« To pomeni, da brez predstavnika takšna skupina *sploh ne more delovati kot skupina*, saj lahko vsak član zanika veljavnost pobude kateregakoli drugega člana.

Če pa ima verska skupnost predstavnika, ki so ga za predstavljanje avtorizirali vsi člani, lahko ta predstavnik izvaja dejanja te skupine *kot skupine*. Škof lahko upravičeno reče: »Postavili bomo novo svetišče« ali »Sprejeli bomo novo dogmo«, saj se člani cerkve strinjajo s tem, da lahko sklepa dejanja in govori v imenu vseh. Torej predstavnštvo omogoči delovanje skupine. Predstavnik po Hobbesu ni nekdo, ki deluje *namesto* skupine ljudi, temveč funkcija, zaradi skupina *sploh lahko deluje*.²

Na bolj metafizični ravni bi lahko tudi rekli, da fizična oseba predstavnika »posodi« skupini lastnosti, ki so nujno potrebne za izvajanje dejanj, v prvi vrsti hotenje in govorjenje – kajti dejanje lahko izvedemo samo tako, da ga hočemo in da znamo artikulirati razloge zanj. Množica ne more dobesedno hoteti in govoriti, lahko pa vsak član množice pooblasti posameznika, da deluje v njegovem imenu; in s pomočjo takšnega predstavnika dobi množica voljo in govor, nujna pogoja slehernega dejanja.

Hobbes to konstitutivno vlogo predstavnika povzame takole:

Množica ljudi postane *ena* oseba, ko jih en človek ali ena oseba predstavljata, kar je storjeno s soglasjem vsakogar v tej množici posebej. Kajti zaradi *enotnosti* posameznika, ne pa *enotnosti* predstavljenega, je oseba *ena*. (*Leviatan* 16, str. 106)

Zato je delitev med urejenimi in neurejenimi sistemi tako pomembna za Hobbesa. Če po eni strani za urejene sisteme velja, da s predstavnikom dobijo zmožnost delovanja, velja po drugi strani za neurejene sisteme, da so vselej na robu biti. Množica na trgu se razblini tako hitro, kot se je zbrala, liga držav (Hobbesov primer neurejenih sistemov) je prav tako neobstoja in zmedena, saj nima skupnega predstavnika.

Če ostanemo na levi strani naše sheme, Hobbes razdeli urejene sisteme deli na neodvisne in podrejene. Neodvisni so tisti sistemi, ki imajo za svojega predstavnika suverena. »Suveren« je Hobbesovo tehnično ime za predstavnika, ki so ga člani sistema avtorizirali za oblast nad seboj. Takšna oblast vključuje vsa dejanja, nujna za civilni mir, kot so kaznovanje, vojaško poveljstvo in zbiranje davkov. Torej so neodvisni sistemi enakovredni temu, kar sicer imenujemo države. Na drugi strani imamo podrejene sisteme. V podrejenih sistemih velja, da predstavnik članov sistema *ni* njihov suveren. Denimo, rektorja so profesorji in študenti avtorizirali za dejanja, omejena na vodstvo univerze, niso pa ga avtorizirali za pravosodje ali zbiranje davkov, torej za oblast nad seboj; univerza je potemtakem podrejen sistem. Univerza je podrejen sistem tudi zato, ker je sam rektor (torej predstavnik univerze) kot državljani podrejen državnemu suverenu; medtem pa za

² Hobbes poudarja, da je lahko predstavnik tudi zbor več fizičnih oseb (npr. upravni odbor ali mestni svet), toda ker bodo te osebe dosegle skupno odločitev z glasovanjem, bodo pravno gledano delovale kot ena sama oseba – in to enotnost bodo nato posodile skupnosti, ki jo predstavljajo.

državnega poglavarja velja, da ni podrejen nobeni drugi osebi – razen Bogu, kot včasih doda Hobbes.

Dalje, podrejeni sistemi se delijo na politične in zasebne. »Politični sistemi« je Hobbesov neposrečen izraz za tiste sisteme, ki jih je dal ustanoviti suveren. Kolidž Svete Trojice v Cambridgu, na primer, je ustanovil Henrik VIII; torej spada to univerzitetno telo med politične sisteme. Primer zasebnega sistema bi bila obrtniška delavnica. Takšen sistem je nastal po svobodni volji obrtnika; toda kot sistem je še vedno podrejen, saj so njegovi člani (vajenci) in predstavnik delavnice (obrtnik mojster) podaniki svojega državnega poglavarja.

V zadnji vrstici na levi strani se zasebni sistemi naposled delijo na zakonite in nezakonite. Zakoniti sistemi so skladni s suverenovo voljo, izraženo v zakonih, nezakoniti pa ji nasprotujejo. Kot primer zakonitega sistema Hobbes navede družino. Družina ni ustanovljena po suverenovi pobudi, vendar suverenu prav tako ne nasprotuje. Po Hobbesu ima družina svojega predstavnika, običajno očeta; torej družina, če zapišemo v polni formulaciji, spada med urejene, podrejene, zasebne in zakonite sisteme. Na drugi strani rubrike zasebnih sistemov imamo nezakonite sisteme: primer takšnega sistema bi bila nedovoljena verska skupnost (ne pozabimo, da je imel Hobbesov suveren pravico omejevat i religiozno združevanje).³

Vidimo lahko, da je Hobbesova razdelitev sistemov izčrpna. Shema določi mesto ne samo državi in družini, temveč tudi srednjim telesom, torej univerzam, korporacijam in verskim skupnostim. Srednji sistemi na prvi ravni kategorizacije spadajo med urejene sisteme, saj imajo predstavnika. Univerzo vodi rektor, korporacijo direktor in versko skupnost škof. In ker ti predstavniki srednjih teles niso suvereni – kajti nad člani svojih sistemov nimajo oblasti – morajo srednja telesa spadati tudi med podrejene sisteme. Nadaljnje stopnje Hobbesove kategorizacije (politični ali zasebni; zakoniti ali nezakoniti) omogočajo natančnejšo diferenciacijo srednjih teles.

Tako lahko vidimo, da Hobbesova teorija predvidi mesto za srednja telesa. Torej ne drži »tradicionalna podoba«, po kateri je Hobbes »eliminiral vso vmesno sfero med posameznim individuom in državo ter tako anticipiral monistično teorijo države« (Bobbio 1989, 170).«

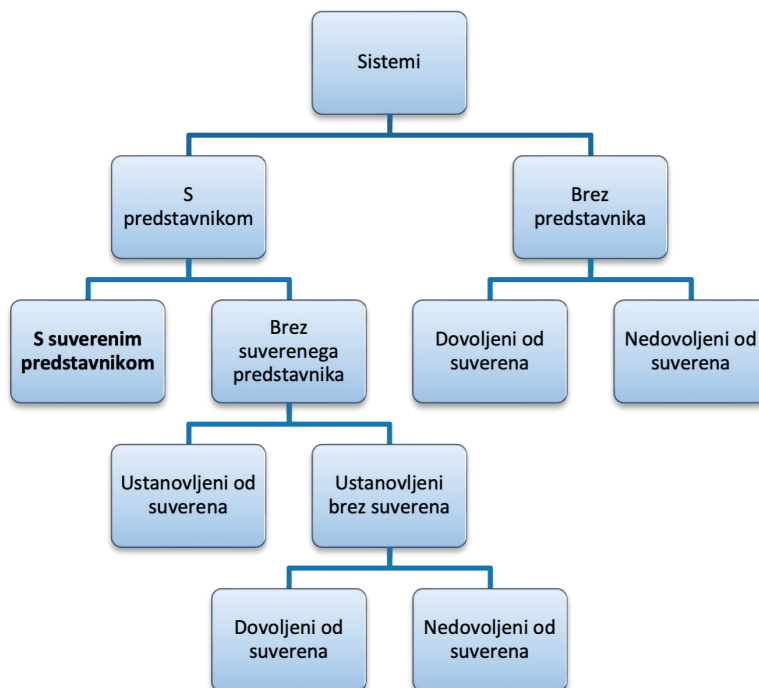
Toda to ne spremeni dejstva, da Hobbes srednja telesa podreja državi. Kajti če premislimo Hobbesovo teorijo podrobneje, lahko opazimo, da je za vsako od kategorij sistemov – in posledično za vsa srednja telesa, za vse oblike kolektivnosti – bistveno vprašanje, v kakšnem razmerju je do države. Prvič, podrejene sisteme Hobbes definira s tem, da so državi podvrženi; politične sisteme s tem, da jih država ustanovi; zasebne sisteme

³ Naj v opombi pod črto še navedemo, da se na desni strani sheme tudi neurejeni sistemi delijo na zakonite in nezakonite. Množica obiskovalcev na sejm u je brez predstavnika, torej je neurejena; a ker je v skladu s suverenovo voljo, izraženo v zakonih, je zakonita. Množica razgrajacev, ki zahteva linč, je prav tako brez predstavnika in zatorej neurejena; vendar je nezakonita.

s tem, da ne nastanejo po državni pobudi; in naposled, med zakonitimi in nezakonitimi sistemi Hobbes ločuje v skladu s tem, ali jih dovoljujejo državni zakoni. Ali kot pravi Norberto Bobbio:

Vsa družbena telesa, tako javna kot zasebna, spadajo v veliko kategorijo podrejenih teles, se pravi, podrejenih državi, ki je edino neodvisno družbeno telo. (Bobbio 1989, p. 190)

Država torej ni samo eden od sistemov v Hobbesovi razdelitvi (in sicer »neodvisni sistem«), temveč je sistem, čigar oblast določa mesto vsakega drugega sistema. Na primer, za družino smo dejali, da spada med (1) podrejene, (2) zasebne in (3) zakonite sisteme v Hobbesovi razdelitvi. Toda to z drugimi besedami pomeni, da družina sodi med sisteme, ki za svojega predstavnika (1) *nima suverena*, ki je (2) *suveren ni ustanovil* in ki je (3) *skladna s suverenimi zakoni*. Da bi torej uvrstili družino v primerno kategorijo, jo moramo trikrat opredeliti v njenem političnem razmerju do državnega suverena. Država je absolutna referenčna točka, v odnosu do katere Hobbes definira vse druge oblike človeške kolektivnosti; je os, okoli katere se vrtil njegovala teorija sistemov. Centralni položaj, ki ga ima država v tej teoriji, postane očitna, ko shemo sistemov prepisemo tako, da imena sistemov (npr. podrejeni sistem) nadomestimo z njihovo definicijo (npr. sistem, podrejen suverenu):



Analogija med državo in srednjimi telesi

Zdi se torej kot na dlani sklep, da je Hobbes etatistični monist, saj vse oblike človeške kolektivnosti podredi državi.⁴ Najjasnejšo potrditev takšnega monizma najdemo v 29. poglavju *Leviatana*, kjer Hobbes pravi, da so korporacije (torej srednja telesa) »nekakšne manjše države v črevesju večje, podobne črvom v drobovju naravnega človeka« (*Leviatan*, 208) – in te črve je treba imeti pod političnim nadzorom.⁵

Ampak to je samo ena plat zgodbe. Res je, da Hobbes vsa srednja telesa podredi avtoriteti državnega suverena. Ampak do zdaj se nismo vprašali, kako Hobbes definira samo državo – torej, kako razmišlja o njej izven ožjega konteksta 22. poglavja *Leviatana*, kjer jo umesti v kategorizacijo sistemov. Privzeli smo, da je Hobbesov koncept države bolj ali manj podoben konceptu države drugih političnih filozofov iz zgodnjega novega veka, kot sta bila Bodin ali Harrington. Še več, implicitno smo privzeli, da mora biti njegov pojem države soizmerljiv s konceptom države, kot je v rabi danes.

Toda to ne drži, saj je Hobbes radikalno preoblikoval pojmovanje države – in se je tega tudi zavedal. Njegov pojem države je izjemen zaradi analogije, ki jo Hobbes zariše *med državo in korporacijo*. Hobbes to analogijo prvič formulira v XXVII. razdelku *Elementov prava*, torej v svojem prvem daljšem delu iz politične teorije:

The error concerning mixed government hath proceeded from want of understanding of what is meant by this word body politic, and how it signifieth not the concord, but the union of many men. And though in the charters of subordinate corporations, a corporation be declared to be one person in law, yet the same hath not been taken notice of in the body of a commonwealth or city, nor have any of those innumerable writers of politics observed any such union.

⁴ Hobbesov etatizem je prav tako opazen, če ga primerjamo s teorijo srednjih teles pri drugih novoveških političnih mislecih. Johannes Althusius (1563–1638), pomembna referenca v zgodovini razumevanja zadrug in pristaš federativizma, v svoji *Politici* (1603) razvije naslednjo teorijo združenj (*consociationes*) oziroma srednjih teles: »Althusius razdeli združenja na dve kategoriji: javne in zasebne. Privatna združenja posamezni člani ustvarijo s pogodbenimi sporazumi (*pactum*) zavoljo zagotavljanja »nujnih in koristnih« dobrin in storitev. Številna zasebna združenja se poenotijo v politično združenje, zvezo ali skupnost (*universitas*). Ta združenja pa se nato spet zberejo in sodelujejo v širšem okviru, dokler se ne poenotijo v federacijo, torej v skupnost skupnosti (*comunitas communitatum*). Brez zasebnih združenj ni mogoče ustvarjati ali ohranjati drugih združenj« (Kong 2025, str. 8). Vidimo lahko, da je Althusiusova členitev združenj genetična. Zasebna združenja, ki nastanejo za zagotavljanje preživetja, se združujejo v skupnosti, te skupnosti pa se nato povežejo v federacijo ali v »skupnost skupnosti« – torej v državo. Takšen genetičen način razdelitve združenj, poznan najmanj od Aristotela, pa že v izhodišču onemogoča, da bi lahko začetna in zato temeljna združenja – denimo družino – definirali v razmerju do države, saj je le-ta logično in časovno drugotna. In podobno: celo Jean Bodin (1530–1596), čigar delo se pogosto vzporeja s Hobbesovim, prisodi neprimerno večji pomen srednjim telesom: »In zatorej, spraševati se, ali so skupnosti [communitatés] in kolegiji [collèges] nujni za državo [République], je isto kot spraševati se, ali je državo mogoče ohranjati brez prijateljstva, brez katerega se celo sam svet ne more ohraniti« (Bodin 1993, 184).

⁵ Zaradi te podreditve srednjih teles državi je Hobbes v tridesetih letih prejšnjega stoletja zlasti med francoskimi katoliškimi intelektualci obveljal za filozofskega predhodnika totalitarizmov: »Leviathan zahteva suvereno vodenje dela in narodne ekonomije. Produkcija, distribucija, korporacija, posedovanje bogastev – le on je pristojen za te naloge in le on ima tu vso pravico. Hobbesov sistem je vnaprej izpeljal načelo, ki ga danes prevzema etatizem pod imenom planskega gospodarstva in državnega korporativizma« (Vialatoux 1936, 201). Za poskus uveljavljanja srednjih teles proti takšnemu etatizmu glej zlasti Maritain 1951.

Hobbes tukaj kritizira klasično Aristotelovo, Polibijevo in Machiavellijevo idejo mešane ustave, torej politične ureditve, ki bi iskala ravnovesje med elementi demokracije, monarhije in aristokracije. Takšna ureditev, pravi Hobbes, prinaša kvečjemu usklajenost med državljanji. Toda politično telo mora biti ne le usklajeno, temveč poenoteno kot pravna in simbolna entiteta. Prav ta pogoj enotnosti, kritično nadaljuje Hobbes, spregledajo zagovorniki mešane ustave in sploh vsi pisci politične filozofije. Ključen pa je zdaj naslednji Hobbesov korak: *bralca opozori na dejstvo, da je pravna enotnost samoumeven pogoj za obstoj podrejene ga telesa, kot je korporacija*. Delniška družba, denimo, lahko obstaja samo tako, da družba kot enotno telo razpolaga z vsoto vložkov vlagateljev.

Enotnost države, predlaga Hobbes, je dosežena na enak način: država postane enoten subjekt tedaj, ko se podaniki se inkorporirajo v eno telo. Tako kot so družbeniki Moskovske družbe (ene od prvih velikih angleških družb za zunanjo trgovino) avtorizirali družbo za upravljanje z vloženim kapitalom in se tako poenotili v en subjekt, tako so prebivalci Anglije avtorizirali monarha za izvajanje oblasti nad vsemi in se tako konstituirali kot enotna država. Ko Hobbes v *Elementih*, svojem prvem delu iz politične teorije, razvije pojem države, ga torej prikaže v analogiji z neko korporacijo oziroma delniško družbo. Ali kot pri branju paragrafa izpostavi Mansel:

Hobbes claims originality in reasoning by analogy from the joint-stock company to the state: “though in the charters of subordinate corporations, a corporation be declared to be one person in law, yet the same hath not been taken notice of in the body of a commonwealth or city”. It has therefore been argued persuasively that Hobbes modelled his theory of the state on the corporation and not vice versa (Mansel 2025, 1998).⁶

Podobno smer razlage najdemo v *Leviatanu*. V 16. poglavju Hobbes razvije idejo predstavnika, torej zamisel o osebi, ki poenoti množico ljudi v urejen sistem. Pomenljivo je, da v tem poglavju še ne govori o suverenu, temveč najprej kot primere predstavnika navede »zastopnike, namestnike, nadomestke, zagovornike, pooblaščenice, oskrbnike« (*Leviatan*, 104). To so nazivi za predstavnike srednjih teles, kot sta »bolnišnica in cerkev« (105), in ne držav. Šele v naslednjem poglavju pa Hobbes prenese zaključke analize predstavnštva na suverena, se pravi na predstavnik države.

Če povzamemo, Hobbes je nastanek države interpretiral po zgledu srednjih teles in korporacij, kot je bila delniška družba.⁷

⁶ Za podobno oceno glej Claasen 2021, str. 111: »Suveren (ena sama oseba ali zbor) je umetna oseba, ki državi omogoči, da deluje. Drugič, z imenovanjem suverena zaveza združi sicer nepovezano skupino v enoto, v novo osebo, ki jo Hobbes imenuje »politična skupnost« ali »država« To je stvaritev fiktivne osebe, analogne bolnišnici [glej *Leviatan*, str. 105]. Dve novi osebi sta težno povezani: samo z imenovanjem osebe lahko obstaja država. To pa ni specifično za državo, temveč velja za kolektivne akterje v splošnem. Da bi lahko zaživel v socialni praksi, potrebujejo neko strukturo s pooblaščenimi odločevalci.«

⁷ Kot opozarjata Mansel (2025, 191) in Jessen (2012, 58), je bil Hobbes v dvajsetih aktivni delničar Virginijske družbe. Izkušnje z zastopstvom je imel tudi kot predstavnik družine Cavendish pri njihovih poslih (Martinich XXXX, YY). Hobbes je torej imel natančen vpogled v delovanje predstavnštva v »srednjih telesih«, kot so bile korporacije ali interesi plemiške družine.

Ta ugotovitev pa nas postavi pred paradoks. Pri analizi Hobbesove teorije sistemov smo videli, da je Hobbes razdelil nedržavne sisteme v skladu z njihovo relacijo do države. Zato smo dejali, da je vse sisteme, vključno s srednjimi telesi, podredil državi. Toda ko Hobbes razmišlja o sami državi, jo razume po vzoru srednjih teles. Gre za uganko kure in jajca. Kaj je primarno in kaj drugotno? Srednja telesa (univerze, delniške družbe ...) prejmejo svoj položaj od države, toda država je določena v analogiji s srednjimi telesi. Vse je podrejeno suverenu, toda nastanek suverena je razložen po analogiji s tem, kar mu je podrejeno.

Ampak to morda sploh ni paradoks. Razmerje med državo in srednjimi telesi pri Hobbesu bi lahko povzeli tudi drugače. Rekli bi lahko takole: Hobbes začne teorijo z neko minimalno socialno ontologijo. Kot smo videli, ta ontologija pravi, da lahko ima skupina ljudi zmožnost delovati *kot* skupina le tedaj, ko njeni člani sprejmejo skupnega predstavnika, sistemi brez predstavnika pa so na robu biti. Ta pogojnik velja za sisteme nasploh, kar Hobbesu omogoča, da v svojo hierarhijo umesti vse človeške skupine: družino, srednje sisteme in državo. Hobbes pa je očitno menil, da lahko splošno logiko predstavništva najbolje ilustrira tako, da bralce spomni na delovanje srednjih teles. Za korporacijo, kot je delniška družba, vsi priznavamo, da delničarjem omogoči skupno in enotno delovanje le tako, da jih predstavlja direktor (ali *governor*) družbe; to splošno resnico o socialni ontologiji, poziva Hobbes, pa moramo aplicirati tudi na druge skupine, zlasti na državo. Na ravni socialne ontologije je Hobbesova ontologija skupin povsem ploska: enak ontološki status prisoja korporacijam, družinam, verskim skupnostim in državam. Tudi država je le skupina ljudi, ki prejme svojo bit od osebe, avtorizirane za predstavljanje teh ljudi.

Toda po drugi strani ima suvereni predstavnik države izjemen položaj na normativni in politični ravni. Kot pravi Hobbes v *De cive* (X, V; 90), se v civilnih osebah, kot je »združba trgovcev«, ljudje združijo v eno osebo z avtorizacijo »določenih stvari«, v državi pa se podredijo volji skupnosti »nasploh in v vseh stvareh« (*simpliciter et in omnibus*). Korporacija sme odločati le o tem, kako naj uporablja vloženi kapitala trgovcev, ne more pa npr. odplačevati svojih dolgov z zasebnim imetjem investitorjev. Na prvi pogled je tudi cilj države omejen. Država je tu zato, da zagotavlja civilni mir. Ampak ta cilj v resnici pripíše državi skoraj brezmejne pristojnosti. Če namreč sprejmemo idejo, da je ohranjanje miru omejena pristojnost, ki suverena avtorizira samo za nekatere vrste dejanj (npr. kaznovanje prestopnikov in obrambo meja), za druga dejanja pa ne, potem to implicira, da mora obstajati nek močnejši subjekt, ki bo lahko suverenu preprečeval nedovoljena dejanja. Ampak v tem primeru bi suvereno oblast imel ta močnejši subjekt – ali pa med suverenom in tem drugim subjektom obstaja potencialni konflikt, kar pa nasprotuje civilnemu miru. (To je bil seveda tudi glavni politični problem v času med pisanjem *Elementov*, saj je parlament Karlu I. odrekal pristojnost za nalaganje novih davščin). Iz tega razmisleka Hobbes sklene, da lahko oblast deluje le tedaj, ko zgolj sam suveren odloča o vprašanju, kaj mora storiti za uresničevanje civilnega

miru. Ko torej pooblastimo neko osebo za zagotavljanje civilnega miru, ji ne podamo pooblastila le za »določene stvari«, temveč se ji »podredimo nasploh in v vseh stvareh«. ⁸

Očitno pa je, da bo takšen sistem, ko ga bodo ljudje enkrat vzpostavili – in morajo ga vzpostaviti, saj drugače padejo v vojno stanje – temeljito posegel v status vseh drugih sistemov. Ko se bodo verske skupnosti, korporacije, politične stranke, društva in drugi sistemi znašli v istem normativnem in političnem prostoru kot sistem z vrhovno oblastjo, jih bo začela določati relacija do tega neodvisnega sistema. Državni suveren bo lahko sisteme ustanavljal, jih prepovedoval ali dovoljeval, v skladu s svojo presojo, kaj služi civilnemu miru. Država je z vidika Hobbesove socialne ontologije sicer sistem kot vsak drug. Je množica ljudi, njeno bit pa zagotavlja predstavnik. Toda hkrati ima njena moč preveliko težo, da ne bi ukrivila celotnega političnega prostora sistemov. Hobbesova teorija sistemov iz 22. poglavja *Leviatana* je opis učinkov te teže.

Sklep

Hobbes je srednja telesa politično podredil države. Njegovi kritiki iz 20. stoletja, kot sta bila Joseph Vialatoux in Jacques Mariatain, zato Hobbesa pravilno imenujejo za etatista. Toda Hobbesa od običajnega etatizma ločuje pomembna podrobnost. Državi ni prisojal posebne narave, ločene od narave srednjih teles. V nasprotju z Aristotelom ali Heglom ni menil, da z vstopom v državo človek dovrši svoje poslanstvo ali da je politično delovanje odlikovana vrsta človeške aktivnosti. In drugače kot Rousseau ni verjel, da s članstvom v politični skupnosti človek privzame možnost nove moralne identitete, imenovane »obča volja«. Hobbes je konstitucijo države primerjal z nastankom srednjega telesa, korporacije ali delniške družbe. Na ravni njegove ontologije je država eden od sistemov. Je nosilec absolutne moči; vendar ni nosilec poslednjega pomena.

⁸ Prim. Jessen 2012, str. 72: »In to gospostvo [suverena] se je tudi razširilo na razna združenja in korporacije znotraj države ravno zato, ker so vsa združenja sledila istemu modelu, država in vsa druga združenja pa so bila zatorej strukturno podobna. Zatorej je za vsa združenja obstajalo tveganje, da postanejo neodvisne entitete in s tem grožnja absolutni suverenosti države.«

Problem nasilja v sodobni družbi

Nasilje dialoga. Avtoriteta, tradicija in medvernost v postbizantinskem kulturnem prostoru

Milan Đorđević

Povzetek

Kljub nedavnih izzivom, s katerimi se sooča multikulturalizem, ideja, da dialog kot tak prispeva k notranji trdnosti družbe ostaja sprejeti aksiom. Dialog je tako razumet kot orodje za spravo in izgradnjo družbe, pri čemer sta njegovo prevraščevanje in problematizacija pogosto zavrnjena kot nazadnjaška poskusa ponovno vzpostaviti meje in očitano apokatastazo hierarhije moči iz nekih temačnih obdobj preteklosti. V tem krajšem prispevku se bom oddaljil od tega vidika, tudi če bi to lahko bilo razumeto kot ‚heretično‘. Razpravo bom umestil v področje religije na področju nekdanjih vzhodno-mediteranskih cesarstev, bizantinskega in osmanskega. Ravno na teh področjih namreč opažamo izjemno raznolikost religijske sfere skozi mnoga stoletja. Obenem pa ta interreligijska paradigma kategorično zavrača prevladujoči pojem dialoga, razumetega kot ‚odkrivanje in izkustvo verskih vrednot drugega, da bi obogatili, poglobili, obnovili in popravili lastno vero‘. Razen tega, da religijski inkluzivizem, ki je bil prevladujoč v zadnje pol stoletja ostaja absolutno neprenosljiv na obravnavano epoho, sam trpi za tolikšno notranjo nekonsistenco, da *de facto* deluje kot tipična religijska ideologija. V svoji razpravi kritično pretresem sodobne poskuse, da bi medreligijsko dinamiko preteklih obdobj prikazali kot osnovo za sodobni multikulturalistično osnovani dialog med verstvi. V nasprotju s prevladujočimi trendi dokazujem, da so bili poskusi vstopanja v dialog o zadevah verskega nauka v preteklosti odvisni od redistribucije položajev moči znotraj družbe. Še več, sodobni pojem dialoga v prvi vrsti vkoreninjen v dialektiki moči, namesto v deklarativnih izrazih dobre volje in vzajemnega sprejemanja.

Pričel bom z razpravo o zgodovinski osebnosti enega izmed zadnjih bizantinskih cesarjev, Manuela II. Paleologa (vladal: 1391–1425). Razen številnih pomembnih poglavij iz njegove politične kariere, je ohranjeno tudi krajše besedilo, ki ga v svoji vplivni študiji omenja Anastasios Yannoulatos, nekdanji profesor zgodovine verstev na Univerzi v Atenah in

do nedavnega nadškof Albanske pravoslavne cerkve. Naslov študije je *Bizantinski in sodobni grški pravoslavni pristopi k islamu*, v angleškem jeziku pa je bila prvič objavljena v *Journal for Ecumenical Studies* leta 1996. V študiji si avtor prizadeva vpeljati vključujočnostni medreligijski model v pravoslavni krščanski teologiji in pokazati, kako ta pristop korenini v tradiciji.

Sodobna filozofija religije začrta tri možna medreligijska stališča: religijski ekskluzivizem (ki trdi, da je lastna vera edina prava), religijski inkluzivizem (ki zagovarja, da lastna vera poseduje polnost resnice, medtem ko druge to vsebujejo v sledovih) in religijski pluralizem (ki trdi, da so vse religije enako resnične ali lažne). Opazimo lahko, da se drugo stališče, religijskega inkluzivizma, sklada z uradnim stališčem Rimske katoliške cerkve po drugem Vatikanskem koncilu. Yannoulatos si prizadeva ta model aplicirati v pravoslavnem kontekstu in trdi, da obstaja določena zgodovinska »evolucija« v odnosu vzhodnega pravoslavja do različnih verstev in da sodobni pojem medreligijskega dialoga predstavlja najvišjo obliko medreligijske komunikacije. Kot očiten primer takega pristopa omenja ravno Mihaela II. Paleologa. Sklicuje se na njegov znameniti spis z naslovom »Šestindvajset dialogov z izobraženim Perzijcem«, kot primer »uravnoveženega kriticizma in objektivnega ovrednotenja islama« ter avtorja spisa opisuje kot iskreno zainteresiranega za vstopanje v pristen in resen dialog.

Besedilo je kasneje navajal neki drugi sodobni krščanski učenjak, znani profesor iz Tübingena in nekdanje prefekt Kongregacije za nauk vere – Josef Aloisius Ratzinger, oz. Papež Benedikt XVI. Navezujem se na njegovo predavanje v Regensburgu v letu 2006 in na popoln kaos, ki mu je sledil, namreč nasilne islamske izgrede po vsem svetu, vključno z zahodno Evropo. Motiv vsega tega kaosa je bil en sam navedek iz tega bojda »zmernega, objektivnega in iskrenega« pisanja bizantinskega cesarja Manuela. Kljub temu, pojasnila, ki so zatrjevala, da gre zgolj za akademski navedek in ne za osebni nazor predavatelja, niso zadostovale. Nazadnje je papež moral izdati javno opravičilo (National Catholic Reporter 2025).¹

V sklopu tega uvodnega primera lahko opazimo, kako se isto srednjeveško besedilo lahko interpretira v dveh povsem nasprotnih smereh: kot prvinska oblika notranje motiviranega inkluzivizma (Yannoulatos) ali kot islamofobno svetoskrunstvo (izgredniki). Zdi se, da sta obe interpretaciji povsem napačni. Nadškof Yannoulatos se kar najbolj potrudi, da bi našel nek delček besedila znotraj tega izročila, ki bi lahko služil kot zgodovinski argument v prid prevladujočemu pojmu dialoga, razumetega kot »odkrivanje in izkustvo religijskih vrednot drugih, da bi se obogatila, poglobila, obnovila in popravila lastna vera«. Razen Manuela II. Paleologa, navaja še druga velika bizantinska imena kot so Gregor Palamas in Genadij Sholarij, pri čemer vztraja, da so »v zadnjem stoletju Bizanca, Bizantinci razvili

¹ »Pokažite mi, kaj je Mohamed prinesel novega in našli boste le zle in nečloveške stvari, kakor njegovo zapoved širiti z mečem vero, ki jo je prerokoval.«

zanimanje in naklonjenost k dialogu z muslimani«. Omenjeni avtorji so bili resnično zelo previdni, da ne bi užalili druge strani in so celo poskušali podati pozitivne izjave o nekaterih religijskih praksah muslimanov. Kljub temu ostaja dejstvo, da je Palamas svoje razprave o islamu spisal v času svojega ujetništva v Mali Aziji (Turki so zahtevali zanj odkupnino) in jo dobili dve leti pozneje). Genadij sam je bil prvi grški patriarh po padcu Konstantinopla, ki ga je imenoval neposredno Osmanski sultan. Skratka, v omenjenih primerih stežka lahko govorimo o notranjih religijskih motivih za medreligijski dialog. Nasprotno, ta dialog je bil zgolj posledica zgodovinske nujnosti in nenaklonjenega položaja, v katerem so se znašli Bizantinci. Zagovarjanje »resnosti« poznobizantinskega krščansko-islamskega dialoga se zdi utemeljeno zgolj v upadu in izgubi njihove politične in družbene moči.

Srednjeveška srečanja med bizantinskim krščanstvom in islamom imajo zelo malo skupnega z dandanes prevladujočim pojmom dialoga. Vendar pa to ne pomeni, da ljudje različnih verstev niso mogli sobivati. V istem času, kot je bil zahodni del celine razklan s krutimi verskimi vojnami med katoliki in protestanti, so vzhodna središča osmanskega cesarstva naseljevala ljudstva različnih verstev in kultur. Verska pripadnost je bila prosto izražana skozi sam videz ljudi, npr. skozi različne vrste oblačil itn. Sefardski Judje, ki so prebegnili pred špansko inkvizicijo leta 1492 so nov dom našli v območju Makedonije pod oblastjo Osmanov, kjer so dobili dovoljenje za naselite v v mestnih predelih in ohraniti svojo vero, jezik in kulturo do druge svetovne vojne (Lehmann 2005, 15–30; Lebel 2008, iv–xxi)

Kljub temu je obstajala osnovna predpostavka tega vzhodnega »multikulturnega« modela, načelo, ki je uravnavalo odnos med različnimi verstvi in javno sfero. Molk o »notranjih« in »duhovnih« vidikih drugih verstev je namreč zagotavljal komunikacijo, sobivanje in strpnost v vsakdanjem življenju. Vsakršen poskus izrecnega dialoga o verskih prepričanjih drugih je bil dojet kot nasilen poskus vsiliti se v »notranji in sveti« prostor skupnosti. Temelj, na katerem je bil zgrajen vzhodni medreligijski model ni bil dialog, ampak ravno njegovo nasprotje (Kapriev 2012, 111–113). To nudi dodaten kontekst za izjemno občutljivost sodobnih muslimanov v primeru Tübinškega predavanja, kakor tudi skepticizem In nezaupanje do ekumenskega dialoga, ki jim je skupno s pravoslavnimi kristjani.

Z današnjega vidika se učinkovitost modernega pojma medreligijskega dialoga zdi samoumevna. Vendar pa lahko izpostavimo druge modele, ki so se v danih zgodovinskih in družbenih razmerah izkazali za enako učinkovite. Vzhodni »dialog molka« je bil pogojen s posebno družbeno stvarnostjo v danem času in družbi, enako kot je bil sodobni pojem »medreligijskega dialoga« izoblikovan v družbenih razmerah našega časa. V tem vidiku se zdi nekoliko predrzno govoriti evoluciji dialoga. Namesto tega lahko govorimo o stalni odvisnosti dialoških modelov od zgodovinsko-političnih, kulturnih in družbenih okoliščin. Če to drži ni nikakršne potrebe po tem, da bi upravičili sodobno sodelovanje v medreligijskih

forumih s tem, da bi to pripisovali preteklim avtoritetam, kot to počne Yannoulatos. Upravičeno je samo po sebi.

Druga oporna točka osmanskega družbenega modela je bil njihovo dojetje identitete, v skladu s katerim je bila etnična pripadnost v prvi vrsti določena z religijo. Ta identiteta se je imenovala »milet«, kar je označevalo posebno versko skupino, ki jo je priznala država. Vodja vsake verske skupne, imenovan »miletbaši« je posedoval tako duhovno kot posvetno oblast nad svojo skupnostjo. Vsak »miletbaši« je neposredno odgovarjal sultanu, ki ga je lahko s svojo avtoriteto imenoval ali zamenjal. Vzporedno s to hierarhijo moči v osmanski državi so bila verstva tudi medsebojno hierarhično razvrščena. Na vrhu te hierarhije je bil islam, kot religija vladajočega turškega ljudstva in samega sultana². Spreobrnjenje iz islama v katero koli drugo religijo je bilo strogo prepovedano in nezakonito, ta omejitev pa ni zadevala nasprotnih situacij.

Etnična identiteta je bila tako globoko zvezana z versko pripadnostjo, da je bilo spreobrnjenje videno kot popolna prekinitev vez z lastnim ljudstvom in celovito vključitev v skupnost druge vere. Od tod izvirajo kasnejši govor o poturčevanju in »turški veri« – kristjan, ki bi sprejel vero Turkov ne bi postal zgolj musliman, ampak bi postal Turek, t.p., bi bil »poturčen.« V primerjavi z verskim, so bili drugi etnični označevalci so bili razumljeni kot drugotni. Za podjarmljena ljudstva je vera tvorila temeljno plast njihove identitete in služila kot zagotovilo njihovega nadaljnega obstoja kot posebnih skupnosti. Poglavitno sredstvo ohranjanja identitete je bilo ohranjanje verske pripadnosti. Neposredna posledica, ki je izšla iz ene izmed takih družbeno-religijskih zvez je bil pojav obrambnega samo-zaprtega v kulturne meje lastne etno-religijske identitete. Vsakršna razprava o verski identiteti bi ležala izven meja politično ustrezne komunikacije. Drugim je kot takim pripadalo spoštovanje . kot drugačnemu – in celo hvala, tako zasebno kot glede njihove vere (prim. ohranjeni rek v južno-slovanskih jezikih »*halal ti vera*« (naj bo tvoja vera *halal*), toda ne več kot to.

Vsakršen poskus dialoškega primerjanja verskih nauk in praks je bil dojet kot prestop meje v ustreznih odnosih med *milleti*. Milleti sami so v lokalnem pravu sankcionirali, kar je bilo zakonsko prepovedano za vladajoče Turke. Spreobrnitev in vsaka oblika družbene interakcije, ki bi lahko vodila k spreobrnitvi je bila globoko nezaželena in v praksi prepovedana. Za eno skupno je bila kazen smrt, za drugo, ekskomunikacija iz skupnosti, kazen, ki je bila v nekaterih primerih razumeta kot hujša od smrti.

Prej omenjeni pozno-bizantinski avtorji so bili resnično primer obdobja, v katerem se je dogodil prenos oblasti. To se je zaključilo z Genadijem Sholarijem in njegovim kratkim delcem »Razlaga pravoslavne krščanske vere«, ki ga je izročil sultanu Mehmedu II.. Osva-

² Kljub ugotovitvam sodobnih raziskav, da to predstavlja kasnejšo inovacijo, ima ta sistem etno-religijske organizacije države vendarle svoje korenine že v obdobju sultana Mehmeda I (prim. Bruice 2008, 383–384; Stephanov 2009, 266–267).

jalcu. Besedilo je vse kaj drugega kot primer »dialoga« med patriarhom in sultanom. V resnici je predstavljal preprost pravni dokument, ki je bil nujen za »registracijo« pravoslavnih kristjanov kot enega izmed »milletov« cesarstva. Med tem, kar je počel Genadij in tem, kar počnemo danes skratka ni mogoče vzpostaviti nobene kontinuitete. Lahko bi sicer vztrajali pri opisu omenjenih avtorjev kot predhodnikov modernega medreligijskega dialoga. Toda tega ne bi smeli razumeti v smislu evolucije »dialoga« iz neke začetne v popolnejšo obliko, iz nevednosti o islamu k njegovemu razumevanju, ali od predsodkov k pristnemu ovrednotenju vere drugega. Omenjeno je treba razumeti v kontekstu dveh zgodovinskih načinov vedenja pravoslavnih kristjanov v nemočnem položaju. V prvem načinu, je bil položaj moči osvojen s strani nasprotujoče religije, medtem, ko se v drugem (sodobnem) načinu, obe religiji, ki sodelujeta v dialogu nahajata v nemočnem položaju v razmerju s potrošniškim sekularizmom, ki mu pripada prevladujoči položaj.

Sedanje razmere pa vsebujejo bistveno posebnost, ki jih razločuje od predhodnih primerov, kjer je eni religiji izrecno pripadal prevladujoč položaj, ostale pa so ji bile podložne. Religija, ki sprejema sekularni model medverske komunikacije, ki se pravi sprejema verski pluralizem ali vsaj inkluzivizem in obsoja ekskluzivizem kot *a priori* napačen, sam pridobi višji položaj moči v primerjavi s tistimi verstvi, in verskimi gibanji, ki izrecno ali implicitno ne sprejemajo takega modela. Drugače rečeno, religije in konfesije vzpostavljajo svojo družbeno moč na osnovi stopnje svoje »udeležbe« v sekularno-potrošniškem konceptu medreligijskosti. Religije, ki se predstavljajo kot »odprte« za druge udeležence sodobnega »trga religij« in poudarjajo svoje »razumevanje« zanje, si zagotovijo višji položaj moči v primerjavi z drugimi. Natančneje, taka retorika služi temu, da zagotovijo višjo (paternalistično in zaščitniško) vlogo tistih, ki to religijo prakticirajo.

Za izpeljavo te teze bi se bilo koristno posvetiti kritiki ideologije, ki jo je predstavil še en sodobni avtor, Slavoj Žižek. V zvezi s tem je temeljnega pomena Žižkov pojem "inherentne transgresije", ki ima formativno vlogo v oblikovanju raznih ideoloških sistemov. Ideologija deluje ravno takrat, ko posameznik misli, da ni povsem prepojen z njo, da lahko ožranja določeno distanco, da ni "del pogona". Ne-identificiranje z ideologijo je v resnici pogoj njenega nezadržnega delovanja. Žižkova teza trdi, da vsaka ideologija značilno poseduje neki element, ki ni povsem "ideološki", da ima vsaka ideologija neko "trans-ideološko jedro, prav to jedro pa je tisto, ki omogoča funkcioniranje te ideologije (Žižek 2008, 24–35).

V kontekstu naše razprave lahko kot ponazoritev predstavljene teze izpostavimo medreligijski in medkonfensionalen diskurz Katoliške cerkve po drugem vatikanskem koncilu. Na eni strani ta poudarja "razumevanje" in "odprtost" do drugih religij in konfesij. Na drugi strani pa se ne odpoveduje svojemu vzvišenemu položaju v primerjavi z njimi, kot religija, ki vzebuje polnost Božjega razodetja in prisotnosti v svetu (enako intuicijo lahko zasledimo v

razpravi nadškofa Yannoukatos). Napetost med tezo pluralizma in antitezo ekskluzivizma je notranja inkluzivističnemu modelu, ki preprečuje popolno identifikacijo s katerim koli od skrajnih stališč. Ravno s pomočjo tega primera lahko opazimo, da predstavljena skrajna stališča predstavljajo dve strani iste ideološke matrike: ekskluzivizem kot notranja transgresija pluralizma in pluralizem kot notranja transgresija ekskluzivizma nista odpravljena v inkluzivizmu, ampak delujeta vzporedno, kakor da si sploh ne bi nasprotovala. Vsakršna kritika inkluzivizma, ki mu pripisuje notranja protislovja v resnici spregleda to, da teza in njena navidezna antiteza tvorita mehanizem, ki omogoča nezadržno delovanje vsakega od ideolosko-religijskih sistemov.³ Nisem prepričan, ali so očetje drugega vaticanskega koncila predvideli tak izid, vendar tako ti pojmi delujejo znotraj okvirov našega postmodernega političnega diskurza. Sodobni politični inkluzivizem je na splošno strukturiran tako, da na eni strani izključuje prozelitizem iz izrecne sfere dialoga, medtem ko, na drugi strani močno poudarja nepopustljivo oprijemanje lastnih verskih prepričanj. Te “paternalistične” trditve neke religije, ki trdi, da “spoštuje vero drugega” in da “imajo verska izkustva drugega pristen značaj”, ter da “druga verstva posedujejo vsaj del univerzalne verske resnice” itn. V praksi predstavljajo družbeno sprejemljive zatrjevanja lastne distance do verstev drugih in zavračanje celote njihovega prepričanja. Na ta način, moderni dialog doseže nekaj, kar je diametralno nasprotno temu, kar pragmatično naznanja - s tem ko poudarja odprtost do religijskih izkustev in resnic drugih, cera, ki to izvršuje, grafi in ohranja lastni položaj moči in avtoritete (Žižek 2010, 95–96). S krščanskega vidika ta pristop spodkopava temeljni pojem cerkvenega vodstva, ki je osnovan v vrlinah služenja (διακονία) in pravičnosti (επιεικεία) in ji s tem varuje pred tveganjem zdrsa v religijsko ideologijo.

Sklenemo lahko, da mora, če želi krščanstvo ostati zvesti svojim evangelijskim in patrističnim koreninam (kar pogosto ne drži) odstopiti od logike moči in avtoritete ki tvori tako sekularne kot religijske ideološke sisteme. Tisto, kar Kristus ponazarja v Evangeliju in kar meništvo uteleša od časov, ko je bilo krščanstvo prepoznano kot uradna rimska religija, bi moralo služiti kot vodilno načelo modernih kristjanov. V *conditio humana* pa se lahko sosledje ideološkega strukturiranja resničnosti zdi neizogibno. Kljub temu eshatološka perspektiva krščanske asketske filozofije napravi korenit rez med vrhovnim položajem moči in metahistoričnim Božjim kraljestvom ter nemocnostjo kristjanov “v tem svetu”. Ne glede na to, da se to ne zdi nujno očitno, je odpoved moči in avtoriteti temeljno načelo, na katerem bi morala biti zgrajena krščanska prisotnost in poslanstvo v sekularni družbi. Asketsko načelo smrti in vstajenja lahko služi kot orodje dekonstrukcije obstoječih hierarhij moči in kot začetna točka krščanske *Ideologiekritik*.

³ Pojem »ideologije« je v obravnavanem kontekstu rabljen v splošnem pomenu, kot pojem, ki označuje oblike socializiranih zavesti, ki izvajajo dejanske ali želene politične, družbene in kulturne funkcije. Z »ideologijo« so tako mišljena vrednostna za- držanja, prepričanja in predsodki, ki jih določajo ideali znotraj določene družbene skupine (Guthoff in Landweer 2010, 1070).

Literatura

Cf. Matthias B. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Indiana University Press 2005, 15-30

Jennie Lebel, *Tide and Wreck: History of the Jews of Vardar Macedonia*, Avotaynu 2008, iv-xxi.

Georgi Kapriev, “The Dialogue between the Religions and the Importance of Silence”, *Christianity and Culture* (Георги Каприев, „Диалогът между религиите и стойността на мълчанието“, *Христичнство и култура*), 1 (68) / 2012, 111-113.

Bruice Masters, “Millet”, in: *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Gábor Ágoston, Bruce Masters (eds.), Facts On File, New York NY 2008, 383–384; Darin N. Stephanov, “Ruler Visibility, Modernity, and Ethnonationalism in the Late Ottoman Empire”, in: *Living in the Ottoman Realm. Empire and Identity, 13th to 20th Century*, Christine Isom-Verhaaren and Kent F. Schull (eds.), Indiana University Press, Bloomington IN 2009, 266–267.

Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London-New York 2008, стр. 24-35.

H. Guthoff / H. Landweer, “Habitus”, in: *Enzyklopädie Philosophie* 1, H. J. Sandkühler (ed.), Hamburg 2010, 1070

John L. Allen Jr., *Pope apologizes: ‘Medieval text does not express my personal thought’*, на: <http://www.nationalcatholicreporter.org/update/bn091806.htm> (accessed: 30.12.2025).

Anastasios Yannoulatos, “Byzantine and contemporary Greek Orthodox approaches to Islam”, во: *Journal of Ecumenical Studies*, 33/4, pp. 512-527.

Papst Benedikt XVI, Univ. Regensburg, 12-9-2006, <https://www.youtube.com/watch?v=x73Pz0ZPCIU>, accessed: 30.12.2025).

(prevod: Marko Markič)

Distorzija in zanikanje holokavsta v digitalnih okoljih v Romuniji. Študija primera sredstev korektivne pravičnosti na Facebooku: digitalna dediščina »viralne« kulture preklica

Oana Șerban

Povzetek

Ta članek preučuje razlike med korektivno in restorativno pravičnostjo v pohlakovskih kontekstih s poudarkom na njunih nenamernih prepletenostih s kulturo preklica. Raziskuje izzive »pravice do pozabe« pri odstranitvi kulturne dediščine, povezane z zatiralci ali skrajno desničarskimi osebnostmi, ne da bi se pri tem ponarejala zgodovina. Razprava se osredotoča na dva nedavna romunska primera: razveljavitev naziva *Doctor Honoris Causa* za fašističnega generala Antonescuja in odstranitev doprsnega kipa Mircea Vulcănescuja. Z analizo odzivov na Facebooku ugotavlja, da sta se distorzija holokavsta in antisemitizem na spletu okrepila. V odgovor na to predlagam pojem afirmativne biopolitike – »biopolitike 2.0« –, ki upravlja življenje z digitalnimi sredstvi, varuje moralno enakost uporabnikov in ščiti bios zgodovinsko marginaliziranih skupnosti. Biopolitika 2.0 poudarja, da sama restorativna pravičnost ni zadostna in da korektivna pravičnost ostaja ranljiva, saj spletni antisemitizem odvrta od javnega ukrepanja zoper deviantno vedenje.

Ključne besede: biopolitika 2.0, distorzija holokavsta, zanikanje holokavsta, antisemitizem 2.0, pravičnost, odpuščanje

Uvod. Zanikanje in distorzija holokavsta na družbenih omrežjih

Ta raziskava si prizadeva analizirati sovražni govor v zvezi z zanikanjem ali distorzijo holokavsta ter razprave o kulturi preklica ali korektivni pravičnosti na romunskih družbenih omrežjih (Facebook), da bi bolje razumeli dinamiko takšnega diskurza in način delovanja Facebooka v romunski digitalni javni sferi v navezavi na diskurz o holokavstu.

Moj interes za obravnavo antisemitizma na družbenih omrežjih izhaja iz nekaterih delovnih hipotez. Prvič, pripovedne konstrukcije, ki širijo zanikanje in distorzijo holokavsta, bodo sledene kot konstrukti, zmožni pritegniti odzive (všečki, nevšečki, kritike) in reproducirati (deljenje) antisemitska čustva ter povečevati družbeno polarizacijo med judovskimi in nejudovskimi uporabniki. Druga hipoteza je, da je Facebook bolj ranljiv v Vzhodni Evropi in bolj nagnjen k temu, da postane platforma z največ antisemitskimi incidenti – je primarno družbeno omrežje, ki ga uporabljata civilna družba in politični akterji, medtem ko Twitter le redko in pretežno akademiki. Tretja hipoteza je, da so novi mediji vzpostavili t. i. antisemitizem 2.0 (Oboler 2008), ki temelji na »kiberkulturni sovraštva« (Schwarz-Friesel 2018) in se v Romuniji širi prek Facebooka.

Te hipoteze bom preizkusila in poskušala razviti možne rešitve za boj proti digitalnemu antisemitizmu, zanikanju in distorziji holokavsta v biopolitičnem okviru, ne z analiziranjem objav različnih uporabnikov o takšnih travmatičnih dogodkih ob priložnostih komemoracij ali vsakodnevnih incidentov. Obseg analize bom omejila na zanimivo filozofsko dilemo: Kako se soočiti s situacijami, v katerih dejanja, izvedena v imenu korektivne pravičnosti in usmerjena zoper antisemitična ravnanja in stališča, postanejo oblika kulture preklica? Ali ta dejanja kakor koli prispevajo k okrepitvi antisemitizma ali k spremembi in distorziji pripovedne konstrukcije o holokavstu, ko bi morala imeti nasproten učinek? Najprej bi rada poudarila način, na katerega se tukaj ukvarjam z zaplenim pojmom »korektivne pravičnosti«, ki ga je v zadnjem času globoko zamegljilo soočanje različnih filozofskih tradicij, nato pa si bom ogledala nekatere posebne primere, v katerih so učinki dejanj, ki nalagajo korektivno pravičnost, privedli do kulture preklica.

I. Pohlolokavsna korektivna pravičnost – nesmisel?

Razumevanje korektivne pravičnosti opredeljujem kot (a) izraz opravičila; (b) gesto reparacije; in (c) posmrtno moralno korekcijo zgodovinskih krivic, zlasti takrat, ko zatiralci od žrtev ne prosijo odpuščanja.

Eden od rezultatov angažiranja biopolitičnega okvira je dejstvo, da ta preoblikuje pogoje odpuščanja in razumevanje dialektičnega tveganja, ki ogroža sprejem holokavsta kot zgodovinske resničnosti in se ga da kadar koli znova aktivirati v določenih pogojih skrajno desničarskih političnih režimov.

I.I. (Ne)mogoče odpuščanje, krivda in vprašanja moralne odgovornosti

Jankélévitch (1986) na primer meni, da so edini zgodovinski akterji, ki bi lahko odpuščali množične grozodejnosti, kakršen je holokavst, žrtve, ki jih ni več. Odpuščanje je torej utopično. A argumenti, kot je Jaspersov (2000) zagovor v prid tezi, da je odpuščanje mogoče, temeljijo na štirih vrstah krivde: metafizična krivda predstavlja univerzalno, zgodovinsko krivdo; moralna krivda zadeva tiste, ki so se dejavno udeležili priprave ali izvedbe vojnih zločinov in zločinov proti človeštvu; politična krivda zadeva tiste, ki so pasivno sprejemali zločine avtoritarnih in totalitarnih režimov; in kazenska krivda, ki jo je na sodišču obsodil nürnberški proces. Biopolitična reocenitev (gl. Šerban 2019) Jaspersovega stališča bi torej morala zatrjevati, da smo kot človeška bitja vsi odgovorni za holokavst, ker sprejemamo metafizično krivdo, in prav zato je spomin na holokavst splošna skrb. Ni treba biti sodoben holokavstu ali imeti politično moč za organizacijo množičnih grozodejstev, ki so ustavila biološko življenje Judov; dovolj je internalizirati holokavst kot zgodovinsko resničnost, ki je načeloma zmožno vsako človeško bitje. Ta perspektiva naše metafizične odgovornosti bi nam implicitno omogočila izvajanje dejanj korektivne pravičnosti. Razprava je zelo občutljiva, ker korektivna pravičnost v tem okviru nikoli ne bi mogla popraviti škode, povzročene žrtvam holokavsta. Vendar to ne pomeni, da bi bila njena neučinkovitost pri odpravi zla, storjenega judovskim skupnostim v preteklosti, enaka, ko gre za moč korektivne pravičnosti pri preprečevanju ponovitve takšnih travmatičnih dogodkov. Težava s korektivno pravičnostjo je, da je to oblika pravičnosti, ki jo izvajajo družbene sfere z moralnega stališča in ne izhaja iz sodnih dejanj – kar bi jo lahko naredilo, vsaj na prvi pogled, manj učinkovito. Dejansko se korektivna pravičnost uporablja kot orodje »moralnega napredka« (Cohen 2020, 6) za poholokavsne družbe in generacije. Kljub temu biopolitični okvir, ki ga angažira pričujoča analiza, razkriva, da ima korektivna pravičnost svoje omejitve vsakokrat, ko se jo uporabi v poholokavskem kontekstu, saj je ta zgodovinska travma med številnimi primeri kontekstov, »ki so imuni na kakršno koli popravilo z opravičilom« (Cohen 2020, 26), ker je povezana z neodpušljivimi dejanji. Zato so vsa dejanja korektivne pravičnosti, ki jih izvajajo sodobne generacije, izrazi moralnega obžalovanja in sankcij prejšnjih generacij, ki so orkestrale množične grozodejnosti, zgodovinsko zlo in uničenje.

I.II. Korektivna pravičnost med restorativno pravičnostjo in kulturo preklica

»Kultura preklica« zajema tako prakse preklica kot diskurze preklica ter »se uporablja kot analitski izraz, ne kot izraz, ki bi označeval določeno politično stališče« (Ng 2022, 6).

Ker imajo politični predstavniki težave z ustreznim naslavljanjem zgodovinske občutljivosti holokavsta, bi se javna sfera lahko zamislila nad dejstvom, da so geste, kakršni sta razveljavitev naziva doktor honoris causa, podeljenega Antonescuju skoraj 80 let po podelitvi, ali uničenje kipa romunskega filozofa Mircea Vulcănescu (Barberá 2023) – uglednega učenjaka, a nekdanjega pronacističnega ministra –, dejanja, ki se borijo med oblikami korektivne pravičnosti in oblikami kulture preklica, s posledicami tako za oprijemljivo kot za neoprijemljivo kulturno dediščino.

Razveljavitev Antonescujevega naziva DHC in porušitev Vulcănescujevega kipa sta bila dojet kot gesti preklicanega namenjeni popravljaju zgodovinskih krivic teh zgodovinsko odgovornih akterjev. Odziv na Facebooku je bil preplaven in je odrazil javno reakcijo na navdušeno kulturo preklica brez korektivnega učinka za žrtve ali njihove družine oziroma na distorzijo in zanikanje holokavsta.

Ker ukrepi korektivne pravičnosti lahko vodijo do »izpodbijanja dediščine«, vidimo, da te javne razprave izpostavljajo dva nova pojava: »novo vrsto neskladja, kar pomeni obratno izpodbijanje, ki temelji na izkrivljeni pripovedni konstrukciji«, in »novo teorijo, poimenovano ‚kultura preklica dediščine‘, ki označuje, da kultura preklica preide v kolektivni spomin« (Jelinčić 2002, 2732). Pomembno je razumeti spletne in zunajspletne perspektive na takšne situacije, saj konflikt perspektiv za to razpravo poraja številna tveganja: distorzijo in zanikanje holokavsta bi lahko izvajali tisti, ki bi radi zgodovinsko travmo minimizirali na »banalnost zla« ali gesto, med drugim; korektivna pravičnost bi lahko bila napačno razumljena kot psihološka sprostitev in zamera, kar vodi do okrepjene in reaktivne sovražnosti; in dediščina, povezana s spominom na žrtve in zatiralce, bi lahko padla pod dežnik »neskladne dediščine«, kjer se »upravljanje preteklosti kaže kot vir v konfliktu« (Tunbridge et al. 1996).

Ko gre za dediščino, je korektivna pravičnost za nekatere učenjake nedavno postala vprašanje »restorativne pravičnosti« (Krondorfer 2022). Važno je poudariti, da razumevanje korektivne pravičnosti ni aristotelsko – kar odraža dolžnost popravila, ki se nanaša le tedaj, ko krivec in žrtev še obstajata, kar v primeru pohlakovske zgodovine ni tako – temveč biopolitično, kar pomeni dejanja, izvedena z namenom razorožiti inoperativni značaj skupnosti, ki so pretrpele travmatično preteklost, okrepiti njihovo družbeno vključenost ter dvigniti javno zavest o potrebi po preprečitvi ponovitve takšnih grozodejstev.

Soočamo se torej z naslednjim scenarijem. Glede na namene je korektivna pravičnost instrument obnove dostojanstva žrtev. Glede na učinke pa bi lahko postala vir kulture preklica. Ali je biopolitika sploh na kakršen koli način zmožna ublažiti to napetost?

I.III. Filozofski okvir korektivne in restorativne pravičnosti. Ali ima biopolitika pri tem kaj opraviti?

Restorativna pravičnost velja za prakso, namenjeno podpori miroljubne družbene pogodbe med posamezniki in skupnostmi. Ima manj opraviti z »maščevanjem zoper storilce« (Minow 1998, 92) in prav zato jo je treba razlikovati od kompenzacijske pravičnosti, prakse, po kateri bi »krivci morali žrtvam plačati za izgube« (104). Če je namen popravljanja nekaj vzpostaviti nazaj v red, se zdi restorativna pravičnost ogrožena v primeru pohlakovskih kontekstov. Avtorji, kot sta Walker (2006, 377) in Brooks (2004), nakazujejo, da je restorativna pravičnost lahko moralno pomanjkljiva. Na kratko, izhajajo iz predpostavke, da je potrebno opravičilo zatiralcev, medtem ko je finančna odškodnina potrebna le za zagotovitev zanesljive narave javnih opravičil. Glavna težava pa je, da filozofsko razumevanje pravičnosti ponuja pregled moralnih okoliščin, v katerih je prišlo do dejanja, ki je vodilo k neenakosti, nepravičnemu konfliktu (Walzer 2015) ali travmatski zgodovini, da bi vzpostavili »reparacijo kot spravo«, medtem ko pravni paradigmi okvira pomen pravičnosti kot »restavrancijo« (Walker 2006, 378; Thompson 2002, 12).

Po mojem mnenju bo pravni okvir vedno vodil k utilitaristickemu pristopu. Reparacija kot restavrancija pomeni kvantificiranje povzročene škode, da bi se zasnoval moralna odškodnina in posledično čim večja možna sreča za ogrožene moralne akterje. Implicitno to pomeni, da bodo primeri z visokim številom žrtev bolj razvpiti in težje popravljivi, iz te utilitaristične logike pa bodo sčasoma nastale tekmovalne pripovedne konstrukcije trpljenja. Če vsako življenje šteje za eno, ta okvir ne bo vodil do t. i. moralnega napredka, ki ga Cohen išče v smislu restavrancije. Poleg tega bi rada izpostavila subtilno implikacijo tega argumenta: reparacija kot restavrancija bi lahko vodila k pozitivni diskriminaciji glede na obseg škode, ki jo je utrpela vsaka razred moralnih akterjev. Toda pravni okvir ima svoje prednosti, ki prispevajo k pozitivni biopolitiki: potomci žrtev bi morali biti zmožni zaupati, da so v sodobnih družbah dobrodošli ne glede na svoje izvore, vrednote in prepričanja.

Reparacije bi torej lahko spodbujale sodelovanje in državljansko zaupanje. Jasnejši in bolj praktičen pristop bi morda obravnaval korektivno in restorativno pravičnost kot rešitvi, ki delujeta le v določenih primerih, medtem ko restorativna pravičnost, čeprav je vedno uporabna v svojem pravnem okviru, sama po sebi ni zadostna. Čemu stremimo, ko naslavljamo korektivno pravičnost? Na prvi pogled korekciji domnevne moralne krivice. Posledično bi

bili učinki korektivne pravičnosti v smislu prilagajanja novih miselnosti, družbenih refleksov in občutkov moralne empatije ali solidarnosti videti nezaželeni, a dejansko je »morda vsaj umetno in morda nekoherentno naslavljeni zgodovine, dejanja ali oblike nepravčnosti, ki sestojijo iz radikalnega zanikanja moralnega statusa ali v neusmiljenem uveljavljanju razvrednotelega moralnega statusa posameznikov, zlasti kadar gre za sistemske pogoje, ki trajajo skozi daljša obdobja« (Walker 2006, 379).

In vendar, kadar prihaja do situacij, kakršne so politična preganjanja v avtoritarnih režimih, čeprav so dolgotrajna, odmevni učinek stališč in vrednot, ki so jih omogočila, obstaja tudi v demokratičnih časih in bi jih jih utegnil obnoviti bolj subtilno, zasidran v drugih sistemih moči, utemeljenih v sovraštvu, antisemitizmu, izključevanju. Prav zato restorativna pravičnost podpira vse druge oblike pravičnosti, saj je edina, ki zahteva vir oblasti za zagotovitev izvajanja reparacij in ustvarjanja družbenega okolja, v katerem so sankcije uvedene, ko ima kdo namen obnoviti takšno travmatično škodo. Za korektivno pravičnost potrebujemo čas; za restorativno pravičnost so ukrepi, sprejeti za odpravo moralne škode, lahko uresničeni takoj.

Če analiziramo, kako se je sovražni govor širil ali kako so bile v zadnjih letih izvajane distorzije holokavsta, bomo videli, da je čas, potreben za »popravo« vseh teh odklonskosti, sorazmeren s časom, potrebnim za spremembo miselnosti in vzgojo najmlajših generacij k moralnemu ravnanju. Korekcija bi v tem posebnem primeru torej pomenila: prepoznanje, moralno in družbeno podporo, kulturno prepoznanje, izobraževalno sodelovanje, komemoracijo. Navsezadnje zahtevajo podporo reparativnih ukrepov, ki prav tako zahtevajo čas za načrtovanje, izvajanje in spremljanje. V tem okviru aristotelski vpogledi v korektivno pravičnost ohranjajo svojo vrednost: korektivna pravičnost ne gre za vračanje nečesa, temveč za popravo okoliščin in spremenljivk, ki so to prikrajšanje omogočile.

Walker dodaja komentar, ki vpliva na koristnost in uporabo korektivne pravičnosti v situacijah, kakršni so pohlakovski konteksti: popraviti je mogoče le dejanja, ki presegajo standard moralnega sprejemanja škode. Ta »moralna meja« (2006, 382) je bila prestopljena, ko je holokavst postal resničnost. Kljub tej nesomernosti avtorji iz različnih področij – od moralne do pravne filozofije – trdijo, da korektivna pravičnost stremi k obnovi »moralne enakosti« (Gaus 1991, 94). Obnove enakosti za iste akterje v moralni situaciji ne bo nikoli – kar je v pohlakovskih kontekstih nemogoče –, bo pa za akterje, kakršni so oni. Če sledimo tej poti, bomo prišli do končnega zaključka: korektivna pravičnost služi obnovi moralne enakosti med akterji, restorativna pravičnost pa obnovi odnosov med skupnostmi zatiralcev in žrtev. Po eni strani popravljane zgodovine ne pomeni njene popravitve – sprejeti je treba nadaljnje ukrepe, da bi moralno opravičilo preoblikovali v družbeno zanesljivo in zaupanja vredno sfero sobivanja. Po drugi strani obnova odnosov ne pomeni, da so bile miselnosti, ki vodijo k diskriminaciji, marginalizaciji, zanikanju ali distorziji, takoj popravljene.

Ti pojmi so namenjeni medsebojnemu sopostavljanju z namenom uveljavljanja moralne in družbene enakosti med posamezniki. Kako biopolitični analitski okvir koristi od teh razlikovanj? Nadalje, v veselju biopolitike 2.0, v katerem je na primer stopnja širjenja antisemitskih stališč in diskurzov v spletnem prostoru večja in hitrejša od vzpostavljanja družbenih odnosov med moralnimi akterji v resničnosti, kako je mogoče zagotoviti sobivanje teh dveh procesov – korektivne pravičnosti in restorativne pravičnosti?

Najprej moram pojasniti, da z biopolitiko 2.0 ne mislim na posthumano postajanje posameznikov, ki bi angažiralo t. i. »afirmativno rabo bioloških metafor«, ki bi podpirala »ne-liberalne in konzervativne konotacije« in mešala teorije evolucije s potrebo po ponovnem premisleku o političnem telesu in imaginariju civilizacij (gl. npr. Chandler 2020, 14–20).

Izraz uporabljam za povsem drugačen pristop, ki si prizadeva biopolitiko preoblikovati v afirmativni projekt, z odpravljanjem vrzeli med varnostjo *zōe* (organskega življenja moralnih akterjev) v resničnosti in ranljivostjo *bios* (neorganskega/kulturnega življenja moralnih akterjev) v virtualnih okoljih. Naše življenje ni zgolj biološko telo: sega onkraj njega in se prepleta z diskurzi, tradicijami, interakcijami in prepričanji – ki bi jih Diana Taylor (2003) uvrstila med oprijemljivo dediščino ali arhive ter neoprijemljivo dediščino ali repertoar. V hibridnem svetu ustvarjamo spletna živa dejanja z dolgotrajnimi zunajspletnimi posledicami. Danes življenje ni zgolj biološko postajanje. V različnih virtualnih ekosistemih življenje uprizarjamo, živimo ga, naslavljamo javne diskurze, podpiramo vključenost ali nasprotno zagovarjamo diskriminacijo in izključevanje. Nekateri avtorji celo razpravljajo o t. i. »razširjenem deliberiranju« (Gordon et al. 2010), v katerega se posamezniki vpletajo v spletnih okoljih in s tem vplivajo na svoje politične standarde in družbene odnose.

Biopolitika 2.0 v moji perspektivi zadeva upravljanje življenja z virtualnimi sredstvi in si prizadeva zagotoviti moralno enakost uporabnikov kot moralnih akterjev s skrbnim opazovanjem, kako bi bilo mogoče *bios* »inoperativnih skupnosti« (Judov, Romov, Armencev itd.) zaščititi in uprizarjati tudi v smislu digitalnih kultur. Digitalna javna sfera mora slediti dejanski družbeni pogodbi med posamezniki: ne predpostavljam, da bi bila restorativna pravičnost ogrožena v spletnih okoljih, a verjamem, da je korektivna pravičnost tvegana. Interakcije med uporabniki bi morale biti kazalnik moralnega napredka. Ker sovražni govor, zanikanje in distorzija holokavsta nenehno naraščajo – obstaja celoten »antisemitizem 2.0« (Oboler 2018), ki širi »normalizacijo protijudovskih izjav« (Schwarz-Friesel 2020, 311) –, biopolitika 2.0 ni teoretična muha enodnevnica, temveč področje, ki bi ga morali skrbno razširjati in ga koristiti za iskanje rešitev za boj proti takšnim polarizacijam.

Nedavni konflikti med Izraelom in Palestino so okrepili judofobijo, ki je bila v resničnih družbah zgodovinsko prikrita in je bila med pandemijo znova obujena s prek različnih pripovednih konstruktov. Danes nas »izraelizacija antisemitizma« (311) sili k ponovnemu

premisleku o moralnih sledih zamerljivega odpuščanja in politični kritiki, ki jo povzročata anticionizem. Na prvi pogled je ogroženo družbeno sodelovanje in solidarnost med posamezniki. Toda z razširjanjem antisemitizma 2.0 bodo spletna ravnanja zavrnila kulturo spominjanja, ki jo je množično podpirala virtualna sfera, da bi dosegla čim večje število porabnikov. Obnova odnosov se zdi skoraj nemogoča, saj se sovražnost – osrednja čustvena vrednost digitalnih družb – širi in množi. Hkrati »kiberkult sovraštva« (Schwarz-Friesel 2018) ogroža korektivno pravičnost: zagotoviti moralno enakost judovskih in nejudovskih ljudi je skoraj nemogoče, ko sovraštvo postane viralno in je antisemitizem »vseprisoten« (Schwarz-Friesel 2023, 354).

Biopolitika 2.0 ima ključno pomembnost za dviganje zavesti, da restorativna pravičnost ne more delovati sama po sebi in da je korektivna pravičnost zelo ranljiva. Prav tako pojasnjuje, zakaj je *bios* še vedno ogrožen: strah pred sobivanjem bo za moralne akterje, ki so transhistorično obtoženi za stvari, ki jih niso storili niti oni niti njihovi predniki, vedno ostajal prisoten. Nekdo bi lahko rekel, da je *zōē* judovskih ljudi v digitalnih okoljih varna: a še naprej so marginalizirani, zatirani in izpostavljeni, in negativna ravnanja, usmerjena zoper njihova kulturna življenja v spletu, se utegnejo vedno znova pojaviti, prav tako kakor nasilje nad njihovimi organskimi življenji vztraja v resničnih interakcijah. Nazadnje bi lahko bila problematična tudi odpornost skozi komemoracijo na internetu: antisemitizem 2.0 bo z lahkoto preklical memorijalne vsebine. A pogledjmo, kako prehod iz spletne v zunajspletno biopolitiko deluje v določenih primerih, na primer v romunski družbi.

II. Romunija, država, ki je morala obsoditi holokavst dvakrat

Jasna potreba po ukrepanju v teh raznolikih smereh izhaja iz dveh nedavnih javnih škandalov. Prvi razkriva posebno nagnjenost k zanikanju holokavsta. 4. februarja 2021 je bil nekdanji obveščevalni uradnik prvič zaprt po romunskem zakonu o zanikanju holokavsta, potem ko je v vrsti člankov in knjig (med njimi *Holokavst, diabolična potegavščina*) holokavst opisal kot »goljufijo«. Samo v Romuniji je v holokavstu umrlo približno 380.000 romunskih in ukrajinskih Judov, skladno s študijo, ki jo je objavila ekipa strokovnjakov pod vodstvom Elieja Wiesela, romunsko rojenega Juda in Nobelovega nagrajenca za mir. V teh okoliščinah boj proti zanikanju holokavsta postaja prednostna naloga romunskih snovalcev javnih politik. Poleg tega je Romunija ena redkih držav, ki je zanikanje holokavsta prepovedala dvakrat: prvič leta 2002 z Odredbo 31/2002, ki je v odgovor sprožila naraščajoča gibanja za rehabilitacijo ugleda generala Antonescuja kljub njegovemu profašistični diktaturi, in drugič leta 2015, ko je romunska predsedniška uprava razglasila zanikanje holokavsta za nezakonito. Temu so sledila leta številnih valov distorzije in zanikanja, ki so jih spodbujali romunski

uradniki (kot Ministrstvo za javne informacije leta 2003, ki je izjavilo: »odločno trdimo, da znotraj meja Romunije med letoma 1940 in 1945 ni bilo holokavsta«).

Dejansko je »Paul Shapiro, direktor Mandelovega centra za napredne holocaustne študije pri Ameriškem spominskem muzeju holokavsta, dejal, da je del težave ta, da je bila odredba iz leta 2002 nejasna in ni mogla preprečiti skupinam, da bi zanikale holokavst ali javno uporabljale simbole fašistov iz druge svetovne vojne. Drugo pomembno vprašanje je bilo nesoglasje v Romuniji glede tega, kaj pomeni zanikanje holokavsta (...) Večina Romunov verjame, da se je holokavst zgodil, a mnogi še vedno menijo, da ga Romunija ni izvajala.« Wieselov inštitut zanikanje holokavsta ocenjuje kot redko: državna statistika za prvo polletje 2019 je razkrila dvainštirideset nerešenih primerov na nacionalni ravni pri Generalnem tožilcu, od katerih je bilo mnogo z antisemitskimi elementi.

Drugi škandal razkriva, da so nekatere javne oblasti osumljene angažiranja kulture preklica v poskusu izvajanja korektivne pravičnosti. Januarja 2023 je Elie Wieselov center obtožil uradnike romunske prestolnice kršitve zakona s tem, da so pustili monument Mircea Vulcănescuju, ki je služil v vladi Hitlerovega zaveznika Iona Antonescuja. Ker Vulcănescujevega intelektualnega stališča elita moderne Romunije ni nikoli izpodbijala, ga ni bil nikoli oprostil ali razrešil obtožb vojnih zločinov. Leta 1946 je Vulcănescuja povojne komunistične oblasti obsodile na 8 let zopora, saj so ga spoznale krivega za sodelovanje z nacistično Nemčijo, in bil zaprt do svoje smrti leta 1952.

Kljub temu različni učenjaki trdijo, da Vulcănescu ni bil radikalno nasprotoval Antonescujevemu režimu, a se je nekaterim njegovim ukrepom upiral, in posledično ostaja vojni zločinec, a mu ne moremo pripisati antisemitskih stališč (Florian 2018, 145). Na prvi pogled je odstranitev njegovega monumenta gesta korektivne pravičnosti. Toda dejansko bi bilo to isto gesto mogoče videti kot poskus ponarejanja ali distorzije zgodovinske resničnosti romunske politike ob koncu druge svetovne vojne. Marca 2023 je Univerza v Bukarešti – moja *alma mater* – sprožila sodni spor za razveljavitev naziva doktor honoris causa, podeljenega Ionu Antonescuju, saj je mogoče razveljaviti vsakršno počastitev, če je bila osebi, ki jo je prejela, izrečena sodba za zločine proti človeštvu. Sedanje vodstvo Univerze v Bukarešti je izjavilo, da je bil naziv podeljen pred 82 leti na podlagi načela akademske avtonomije, ki je bilo zdaj uveljavljeno za razveljavitev naziva. Gre za drugi razveljavljen naziv DHC, po nazivu, podeljenem Nikolaju Ceaușescuju, nekdanjemu komunističnemu diktatorju Romunije.

Čeprav se to zdi prava stvar, so nekateri javni odzivi to gesto dojeli kot obliko kulture preklica in jo obtožili, da ponareja pretekle politične in družbene zaveze institucije. Ti dve dogodki nakazujeta moralno dilemo: ali je mogoče, da praksa korektivne pravičnosti postane oblika kulture preklica? Kakšen vpliv imajo takšne spremembe na oblike (ne)oprijemljive kulturne dediščine v zvezi z reševalci, zatiralci in žrtvami holokavsta?

III. Vox populi. Romunski Facebook se spopada z dilemo korektivna pravičnost/kultura preklica

a) »Ponarejanje zgodovine«?

Poleg statistik, ki jih zagotavlja Inštitut »Elie Wiesel«, sem si sama ogledala javne odzive na romunskem Facebooku v zvezi z dvema dilematičnima primeroma – Antonescujevim nazivom DHC in Vulcănescujevo birčo.

Kar zadeva razveljavitev naziva DHC, podeljenega Antonescuju, so odzivi na Facebooku relevantni v smislu moralnega altruizma in odgovornosti. Objave v zvezi z odločitvijo senata univerze – ki je bila sprejeta z večino osemdeset glasov za, štirimi proti in osemnajstimi vzdržanimi –, vsebujejo številne odzive od navdušenja, ki opisuje korektivno pravičnost – »Čudovito, kakšna odlična novica«, »Pravilno, a prepozno« –, do nevtralnosti – »Pa kaj?« in razočaranja – »Klavrno, po 80 letih?«. Nekateri so hoteli vedeti, kdo točno je zavrnil glasovanje za ali proti – »Upam, da so tako ravnali iz strokovnih, ne čustvenih razlogov.«

Uradniki Yad Vashema so univerzi čestitali za prevzem »odločitve, ki pošilja močno sporočilo za natančno spominjanje holokavsta v Romuniji in drugod«. Pismo Danija Dayana, objavljeno na Facebooku, je sprožilo številne odzive: »Bilo je dejanje poguma« – drugi so vprašali: »Kakšen pogum, v časih svobode?« Le malo jih je razpravljalo o tanki meji med korektivno pravičnostjo in t. i. ponarejanjem zgodovine: »Nekoristna in sramotna gesta, več kot 80 let po podelitvi počastitve. Zgodovina ima lastna sredstva za vzpostavljanje hierarhij in ohranjanje spomina na dejstva. S to potezo senat Univerze v Bukarešti pozabljeno temo izvleče iz naftalina in ji podeli večjo simbolno vrednost, jo nestabilno posodablja. In vprašanje ni niti maršal niti njegovo stališče glede na njegovo zgodovinsko vlogo, temveč ugled univerze, ki je naziv enkrat podelila in ga zdaj prevzame nazaj in ga razveljavi. Kaj pa, če bi vojska prav tako odzela vse njegove vojaške čine? Ali šole, ki jih je končal. Ste slišali, da je to storila Vojaška šola v Saint-Cyrju?«

Akademsko integriteta je bila razložena kot nedoslednost. Drugi odzivi so razveljavitev naziva poklicali »trenutek pravičnosti!« in pričakovanje, da se enako stori s Ceaușescujevim nazivom (sicer pa je zgodaj februarja 2024 skupina romunskih aktivistov peticijala Univerzo na Dunaju za razveljavitev naziva DHC, podeljenega Nechiforju Crainicu. Uporabniki Facebooka so predpostavili: »To je zamera«). Le malo jih je opazilo, da je objava na Facebooku romunskega učenjaka izpostavila ključno napako: potem ko je eden od uporabnikov preiskal arhive za dokazilom, da je imel Antonescu naziv DHC, je pojasnil, da je »mogoče, da je Univerza v Bukarešti naredila veliko napako z razveljavitvijo Antonescujevega naziva doktor honoris causa. In ne mislim na etične ali zgodovinske premisleke. Po fotografiji spodaj je Antonescu prejel naziv

rektor honoris causa, to je počastitev rektorja. Z drugimi besedami, univerza je morda razveljavila naziv, ki ga Antonescu nikoli ni imel.« Posledično ni bilo ničesar niti popraviti niti popraviti.

Ta primer je relevanten za razumevanje, da je večina uporabnikov Facebooka na prvi pogled predpostavila, da korektivna pravičnost, ki se izvaja v časih svobode, ni bila pogumna. Predpogoj za korektivno pravičnost je imeti moralne akterje, zmožne sprejemati dejanja, ki bi utegnila popraviti travmatično preteklost. V tem posebnem primeru je naziv DHC vprašanje kulturnega kapitala – poveča ugled in prepoznavnost, a z njim ali brez njega bi Antonescu storil enake politične zločine. Moralno vprašanje je: v kakšni meri je ta gesta razveljavitve naziva DHC dejanje korektivne pravičnosti? Čeprav je to dejanje komemoracij holokavsta, razveljavitev ni bila storjena kot opravičilo žrtvam, temveč kot način pretrganja vez s politično podreditvijo, ki ji je bila izobraževalna ustanova izpostavljena. Bolj je dejanje reparatorne pravičnosti, storjeno v korist tistih, ki cenijo morale institucije. In kljub temu ljudje niso razumeli, zakaj bi se morali dve zgodovinski pripovedni konstrukciji institucionalnega spomina – ena totalitarna in ena demokratična – tekmovati in ne obravnavati kot izolirani preteklosti.

b) To ni kultura preklica, temveč pravica, da te pozabi zgodovina

Kar zadeva drugi primer, porušitev doprsnega kipa Mircea Vulcănescuja, so uporabniki Facebooka predpostavili, da ohranitev kipa »ga naredi mučenika«, »antisemitski zločini bodo postali banalnost zla in naše dobe«. Poleg tega so odzivi razkrili globoko skrb glede moralne odgovornosti – »Ali dejstvo, da ni z lastnimi rokami ubil nobenega Juda, pomeni, da je prost kakršne koli odgovornosti za katerikoli zločin? Ker je bila to Eichmanova obramba na sojenju v Jeruzalemu: jaz z lastnimi rokami nisem ubil nobenega Juda, torej sem nedolžen.« »To je kultura preklica, romunska različica«; »Z brisanjem zla preteklosti bodo tisti, ki ga ne poznajo, v prihodnosti ponavljali«; »Val kulture preklica je vstopil tudi v Romunijo. To je le začetek«; »Prosim, spomnite se, da je vodstvo Pravoslavne cerkve pred dvema letoma priporočilo duhovnikom, naj ne počastijo Mircea Vulcănescuja. Vodstvo BOR je v uradnem dokumentu spomnilo, da zakon kaznuje tiste, ki spodbujajo kult oseb, obsojenih za zločine proti človeštvu in vojne zločine.«

Drugi so se odzvali bolj odločno, ko je doprsni kip za nekaj tednov prevzela v hrambo nevladna organizacija:

»Enako se je zgodilo pred 20 leti z doprsnim kipom maršala Antonescuja, postavljenim na Piața Gării v Piatra Neamțu, od koder je izrekel slavni poziv: ‚Romuni, ukazujem vam, da prečkate Prut!‘« Nevladna organizacija se je zagovarjala: »Obveščamo vas, da bil je doprsni kip velikega kulturnika Mircea Vulcănescuja, ki je bil prej nameščen v prostorih istoimenske srednje šole v 4. okraju v Bukarešti, premeščen na sedež Fundacije Ion Gavrilă Ogoranu.

(...) Z veseljem smo sprejeli, da bo skulptura varno shranjena v sedežu Fundacije Ion Gavriila Ogoranu, stavbi, ki so jo zgradili nekdanji politični zaporniki sami.«

Predsednik Romunske akademije se je prav tako odzval na Facebooku s trditvijo, da je kultura preklica kot *damnatio memoriae* virulentna težnja, ki ignorira, da zgodovinska kontingentnost ni odvisna od javnih intelektualcev, ki so se naključno soočili z avtoritarnimi režimi, za katere je bila mogoča moralna, ne pa politična obtožba. Facebook je bil razdeljen: tisti, ki so trdili, da je birča Vulcănescuja simbolično dejanje hvaležnosti, ki ga javna sfera morda čuti do nekdanjega Antonescujevga ministra, in tisti, ki so trdili, da to ni korektivna pravičnost, saj ga nobeno sodišče ni moglo spoznati krivega genocida zaradi pomanjkanja dokazov. V primeru političnih voditeljev so razprave precej črnobelega, a ko gre za kulturne osebnosti, vsako dejanje cenzure lahko privede do naslednjega.

Zato bi uničenje Vulcănescujeve birče ali preimenovanje srednje šole iz Vulcănescuja – romunskega Eichmanna – v Popovicija – župana, ki je rešil več kot 20.000 Judov pred deportacijo v Bukovino –, utegnilo voditi do posplošenega pojava kulture preklica. Na primer, spisi o eksistencializmu, ki nimajo nobene zveze s skrajno desničarsko ideologijo, so bili umaknjeni iz učnih načrtov. Celo Vulcănescujeva zgodba – domnevno antisemitskega intelektualca, ki je umrl kot mučenik v komunističnih zaporih – je bila zvita, protislovna in čustvena. A problem ni v tem, da je bil Vulcănescu kontroverzen, temveč v tem, da je bilo veliko zgodovinskih osebnosti moderne Romunije, vključno z narodnim pesnikom Mihaiem Eminescujem, antisemitičnih.

Uporabiti korektivno pravičnost le v nekaterih primerih, ne v celoti, bi pomenilo prostovoljno uveljavljanje dvojnih standardov in izvesti še eno krivico, ki bi nas prisilila biti priča situaciji, v kateri so le nekateri antisemitski intelektualci podvrženi javni obtožbi ali preklicu. Razen če javna sfera ni zmožna doseči soglasja o enaki obravnavi vseh domnevnih intelektualcev z antisemitskimi prepričanji, bi bila odstranitev Vulcănescujevga doprsnega kipa preprosto preklicavanje kulture na kipih. A vprašanje je relevantno ne kot lokalna ali nacionalna pripovedna konstrukcija. Ali igramo z dvojnimi standardi? Ali je vredno »preklicati« *Bit in čas* po branju *Črnih zvezkov*? Ali nismo hinavci, cinični in nemoralni, ko trdimo, da so nekateri »manj antisemitski od drugih«?

Namesto zaključkov. Korektivna pravičnost, ki povzroča distorzijo holokavstva, kultura preklica, ki krepi zanikanje holokavstva?

Moje stališče zagovarja drugačno razlago celotne paradigme kulture preklica in gibanja »woke«. Odzivanje na nasilje z nasiljem bo le povečalo velikost Leviatana. Eno je pokriti kip, drugo ga uničiti. Eno je obtožiti nekoga, ki je delal za neznanega kriminalca, in eno je

obtožiti nekoga za strinjanje s kriminalci ali za zavrnitev obsodbe kriminalcev tedaj, ko so časi drugačni in demokracije dovoljujejo opravičilne in popravljalne geste, ki so prispevale k travmatični zgodovini različnih moralnih akterjev.

Vendarle nas te razprave vračajo k moralni problematiki nemogočega odpuščanja in biopolitičnemu okviru oblikovanja prihodnosti tistih »inoperativnih skupnosti«, kakor bi jih imenoval Nancy (1991), ki nimajo zagotovila, da se takšna grozodejstva nikoli ne bodo ponovila, celo v subtilnejših dispozitivih moči. Vredno je razpravljati o aporiji – konfliktu med tistim, kar trdimo v podbesedilu vseh teh gest kulture preklica, torej pravici, da te pozabi zgodovina, in potrebo po zaščiti zgodovinske natančnosti, boju proti distorziji in zanikanju holokavsta, da se ta nečloveška travma nikoli ne ponovi. Danes je mogoče počastitev ali kip z lahkoto odvzeti. Navsezadnje nismo mi tisti, ki smo podeleževali nazive ali postavljali javne kipe, temveč tisti pred nami; mi le »razlikujemo« svoja prepričanja od njihovih, čeprav si delimo isto *alma mater*, isto intelektualno izobrazbo, isto nacionalno zgodovino. Seveda obstaja tanka meja med razmejevanjem prepričanj in odrekanjem odgovornostim.

Metafizično smo vsi odgovorni za holokavst; zavzemam se za Jaspersovo stran. A kar ostane po teh simboličnih gestah, je okrepljeno javno širjenje sovraštva prek družbenih omrežij, ki so bila intenzivno oborožena z antisemitsko vsebino (Hübscher & von Mering 2022).

Napetost med korektivno pravičnostjo in kulturo preklica ogroža bodisi neodpuščljivi značaj holokavsta bodisi ustrezne diskurze o zlu, ki jih moramo naslavljati v pravih okvirih, kakor nas je skrbno opomnil Adorno. Biopolitika 2.0 digitalno dediščino »viralne« kulture preklica dviguje na novo raven: sovraštvo se hitreje reproducira, izključevanje podpirajo zaprte skupnosti ali skupine, ki delijo subtilne antisemitske pripovedne konstrukcije in stereotipe, in na koncu dneva se morajo judovski ljudje braniti dvakrat – pred resničnim in virtualnim napadom. Morda nismo ugotovili zakaj, a javni odzivi na Facebooku, zdi se, nakazujejo, da za zaskrbljujočo večino korektivna pravičnost lahko pomeni tudi distorzijo holokavsta, kultura preklica pa bi utegnila spodbujati zanikanje holokavsta.

Viri

Brooks, Roy L. (2004). *Atonement and Forgiveness: A New Model for Black Reparations*.

Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Cohen, Andrew (2020). *Apologies and Moral Repair. Rights, Duties and Corrective Justice*. New York: Routledge.

- Chandler, D. (2020). "Biopolitics 2.0: Reclaiming the power of life in the anthropocene." *Contemp Polit Theory* 19 (Suppl 1), 14–20 <https://doi.org/10.1057/s41296-018-0265-9>
- Gerald F. Gaus (2002). "Does Compensation Restore Equality?" in Roberts C. Rodney (ed.), *Injustice and Rectification*. New York: Peter Lang, 93-94.
- Hübscher, Monika, von Mering, Sabine (2022). *Antisemitism on Social Media*. London/New York: Routledge.
- Jankélévitch, Vladmiri & Hobart, Ann Hobart (1996). "Should We Pardon Them?" In *Critical Inquiry* 22, no. 3, 552-72. <http://www.jstor.org/stable/1344023>
- Jaspers, K. (2000). "The Question of German Guilt," translated by E.B. Ashton. New York: Fordham University Press.
- Krondorfer, Björn (2021). "Holocaust Memory and Restorative Justice: Competition, Friction, and Convergences." *CrossCurrents*, vol. 71 no. 4, 2021, 373-405. Project MUSE, <https://doi.org/10.1353/cro.2021.0043>.
- Minow, Martha (1998). *Between Vengeance and Forgiveness*. Boston: Beacon Press.
- Nancy, Jean-Luc (1991). *The Inoperative Community*, translated by Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney. Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.
- Ng, Eg (2022). *Cancel Culture. A Critical Analysis*. Palgrave Macmillan.
- Oboler, A. (2008). "Online antisemitism 2.0. Social antisemitism on the social web," *Post-Holocaust and Antisemitism Series*. JCPA, No. 67. [online] Available at: <http://jcpa.org/article/online-antisemitism-2-0-social-antisemitism-on-the-social-web> (last time accessed at May 6, 2023).
- Şerban, O. (2019). "On the Bio-Political Potential of Art. Transnational Motives in Postmodern Cinema: Žižek and Badiou on Udi Aloni's Forgiveness and Local Angel". In *Philosophy and Film: Bridging Divides*, eds. Christina Rawls, Diana Neiva, Steven Gouveia, Routledge, 2019, 298-315.
- Taylor, Diana (2003). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Duke University Press.
- Thompson, Janna (2022). *Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical Injustice*. Cambridge: Polity Press.
- Walker, M.U. (2006). "Restorative Justice and Reparations." *Journal of Social Philosophy*, 37: 377-395. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2006.00343.x>
- Walzer, Michael (2015). *Just and Unjust wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. Basic Books.

Spletni viri:

Bandler, Aron (2018). "New Software Monitors Anti-Semitic Posts". In *Jewish Journal*. Available at: <https://jewishjournal.com/israel/230159/new-software-monitors-anti-semitic-posts/> (last time accessed at May 14, 2023).

Barberá, Marcel Gascon (2023). "Bucharest city council rejects plan to remove bust of pro-Nazi minister". In *Times of Israel*. Available at: <https://www.timesofisrael.com/bucharest-city-council-rejects-plan-to-remove-bust-of-pro-nazi-minister/> (last time accessed at May 6, 2023).

Clej, Petru (2021). "Drepti între Popoare: Regina Mamă Elena, salvatoarea evreilor din România" (En. "Righteous among Nations". Queen Mother Helen, the saviour of Jews from Romania). Available on the website RFI – Radio France International, <https://www.rfi.ro/reportaj-rfi-130633-drepti-intre-popoare-1-regina-mama-elena-salvatoarea-evreilor-din-romania> (last time accessed at May 6, 2023).

Elie Wiesel National Institute for Holocaust Study in Romania (2018). "Countering online antisemitism and antigypsyism", First Intermediary Report. Available at: <https://www.inshr-ew.ro/wp-content/uploads/2018/06/Intermediary-Report-February-2018.pdf> (last time accessed at May 14, 2023).

Elie Wiesel National Institute for Holocaust Study in Romania (2021). National Survey November – December 2021, "Perceptions of interethnic relations and the Holocaust in Romania". Available at: https://www.inshr-ew.ro/wp-content/uploads/2018/01/Sondaj-INSHR_2021_engleza.pdf (last time accessed at May 14, 2023).

Elie Wiesel National Institute for Holocaust Study in Romania (2021). Monitoring Report, May 2020-April 2021. "The Antisemitism in the Street". Available at: <https://www.inshr-ew.ro/wp-content/uploads/2020/05/EN-Raport-monitorizare-2021.pdf> (last time accessed at May 14, 2023).

Elie Wiesel National Institute for Holocaust Study in Romania (2023). Monitoring Report, May 2022-April 2023. "20% Antisemitism". Available at: <https://www.inshr-ew.ro/wp-content/uploads/2020/05/Raport-monitorizare-20-IULIE-2023.pdf> (last time accessed at December 14, 2023).

Embassy of Romania to the State of Israel (2021). Unveiling of the Queen-Mother Helen of Romania Square in Petach Tikva. Available on the website of the Ministry of Foreign Affairs of Romania: <http://telaviv.mae.ro/en/node/1497> (last time accessed at May 6, 2023).

International Commission on the Holocaust in Romania (2004). *Final Report of the International Commission on the Holocaust in Romania. Presented to the Romanian President Ion Iliescu*. <https://www.ushmm.org/m/pdfs/20080226-romania-commission-holocaust-history.pdf> (last time accessed at May 6, 2023).

Mutler, Alison (2021). “Anti-Semitic Incidents Put Focus on Romania’s Dark Role During Holocaust”. Available on the website Radio Free Europe: <https://www.rferl.org/a/romania-anti-semitism-role-holocaust/31259818.html> (last time accessed at May 6, 2023).

Taylor, A. (2015). “Why Romania had to ban Holocaust twice”, in *Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/07/27/why-romania-had-to-ban-holocaust-denialtwice/> (last time accessed at May 6, 2023).

US Embassy in Romania (2019). Report on International Religious Freedom in Romania. <https://ro.usembassy.gov/2019-report-on-international-religious-freedom-romania/> (last time accessed at May 6, 2023).

[1] University of Bucharest, Faculty of Philosophy, Executive Director of CCIIF – Research Center for the History and Circulation of Philosophical Ideas.

[2] <https://unibuc.ro/the-university-of-bucharest-withdraws-the-title-of-doctor-honoris-causa-to-marshal-ion-antonescu/?lang=en>

[3] See <https://www.timesofisrael.com/bucharest-city-council-rejects-plan-to-remove-bust-of-pro-nazi-minister/>, last time accessed on April 21, 2023.

[4] See <https://unibuc.ro/universitatea-din-bucuresti-retrage-titulul-de-doctor-honoris-causa-maresalului-ion-antonescu/>, last time accessed on April 21, 2023.

[5] <https://jewishjournal.com/israel/230159/new-software-monitors-anti-semitic-posts/>

[6] <https://www.inshr-ew.ro/wp-content/uploads/2018/06/Intermediary-Report-February-2018.pdf>

Doksastični fašizem: k razpravi o epistemologiji fašizma¹

Boris Vežjak

Povzetek:

S svojo pojavnostjo je fašizem umazal tudi filozofijo: Giovanni Gentile velja za fašističnega filozofa Benita Mussolinija, skoraj nekaj podobnega se je zgodilo Martinu Heideggru in z naklonjenostjo, ki jo je gojil do nacizma. Hkrati se bolj kot kadarkoli prej se izrisuje potreba, da podrobneje opredelimo fašizem in njegove sodobne diskurzivne rabe. Smemo o njem govoriti kot o enkratnem zgodovinskem fenomenu ali je po drugi strani nekaj, kar aktivno pulzira tudi v sodobni družbi? Nastopa fašizem le še kot psotka za diskvalifikacijo političnega ali drugega nasprotnika, je morda postal promocijski in marketinški trik za pritegnitev pozornosti, ali pa ga morda vendarle definiramo preozko in se nad njim ljudje dejansko navdušujejo, uspeva najti svoje družbene manifestacije tukaj in zdaj? Lep zgled so bili obširni opisi politike Donalda Trumpa kot fašistične (Giroux, 2018, Stanley, 2018, Finchelstein, 2024) in vsa kontroverznost, ki je razpravo o tem spremljala – stališče še zdaleč ni enotno. Zagovarjal bom dve tezi: (a) da so nekatere sodobne definicije fašizma morda preširoke, vendar so velikokrat tudi preozke, kar preprečuje, da bi ga v družbeni analizi ustrezno zaznali in se posledično njegove nevarnosti tudi dejansko zavedali, in (b) da množice danes včasih dejansko delijo prepričanja, ki sta jih negovala zgodovinski fašizem in nacizem, zaradi česar imamo v primeru, če upoštevamo tisto, čemur pravim doksastični fašizem, dovolj dobre razloge verjeti, da oblike fašizma danes še vedno obstajajo med nami.

¹ Prispevek temelji na referatu *Digital and doxastic violence: how to think new forms of hatred and fascism*, ki je bil predstavljen na mednarodnem simpoziju Slovenskega filozofskega Ljubljani leta 2024 in je nosil naslov *Violence and interpretation*.

Uvod: zakaj potrebujemo pojem doksastičnega fašizma

V razpravah o sodobnih oblikah fašizma se pogosto pojavlja metodološka zadrega: klasične definicije so skoraj izključno vezane na zgodovinske režime, institucionalne strukture, organizirane politične projekte in postfašistična radikalna gibanja, medtem ko številni sodobni pojavi, zlasti na ravni vsakdanjih prepričanj, spletnih praks in medijskih diskurzov, teh kriterijev ne izpolnjujejo, a kljub temu reproducirajo prepoznavne fašistoidne vzorce mišljenja (Eco, 1995; Paxton, 2004; Stanley, 2018, Giroux, 2018). Posledica ni zgolj hermenevitična ali teoretska, temveč tudi politično-praktična: če sodobnih oblik fašizacije ne znamo konceptualno zajeti, jih praviloma prepoznamo prepozno ali pa jih jemljemo za nekaj drugega. Zagovarjal bom, da v teoretskem oziru nismo bili navajeni misliti fašizma v kategorijah prepričanj, mnenj in vrednostnih sodb, seveda pod določenimi postavljenimi pogoji, temveč predvsem kot režimsko, institucionalno in organizacijsko dejstvo (Arendt, 2003; Griffin, 1991; Payne, 1980).

V ta namen predlagam uvedbo koncepta doksastičnega fašizma, ki poskuša zapolniti prav takšno analitično vrzel. Izraz *doksastičen* izhaja iz starogrškega pojma *doxa* (δόξα), kar pomeni mnenje, nazor, prepričanje, ter označuje raven verovanj, sodb in sprejetih resnic, ki niso nujno sistematično reflektirane, ideološko konsistentne ali politično artikulirane. Doksastični fašizem, kot ga vpeljujem, zato ne opisuje političnega režima, organizacije ali gibanja, temveč specifično strukturo prepričanj in normativnih intuicij, ki delujejo fašistoidno, ne da bi se nujno manifestirale kot eksplicitna fašistična ideologija ali kot neposredna politična praksa (Finchelstein, 2024; Stanley, 2018).

Osrednja teza uvedbe pojma je, da fašizem ne obstaja zgolj kot institucionalna ali ideološka celota, temveč tudi kot epistemska dispozicija, se pravi kot način dojemanja sveta, vrednotenja družbenih razlik in razumevanja legitimne oblasti (Eco, 1995; Paxton, 2004). V nadaljevanju bom pojasnil, kaj motivira uvedbo tega pojma in zakaj doksastični fašizem predstavlja stabilno jedro fašistične ideje, ki lahko obstaja neodvisno od politične organizacije in se prilagaja različnim zgodovinskim in kulturnim kontekstom. Za konkretno empiričen dokaz in ilustracijo bom jemal prepričanja množic, v mojem primeru »običajnih« Facebook uporabnikov, ki so v primeru begunske krize širili obsežno sovraštvo proti migrantom v obliki antisemitskega jezika in v ta namen predlagali streljanje, zaplinjanje, uporabo koncentracijskih taborišč, kot je Auschwitz, zahtevali vrnitev Adolfa Hitlerja in se navduševali nad Tretjih rajhom (Vežjak, 2018). Trdil bom, da specifična raba antisemitske govornice in prepričanj predstavlja pojavnost doksastičnega fašizma, ki je večkrat repetitivna in pogosto imitira določene oblike historičnega fašizma, vendar to počne fragmentarno, selektivno in situacijsko.

Štirje tipi diskurza o fašizmu

Fašizem v sodobnem javnem in teoretskem diskurzu ne nastopa kot enoznačen pojem, temveč kot semantično in pragmatično raznolik označevalec, ki se pojavlja v več relativno stabilnih diskurzivnih tipih. Analitično je mogoče razlikovati vsaj štiri take tipe, ki jih je treba obravnavati ločeno, četudi se v konkretnih kontekstih pogosto prepletajo in medsebojno kontaminirajo: (a) klasični diskurz, v katerem se fašizem razume v njegovi zgodovinski pojavnosti in transformiranih, postfašističnih oblikah (Griffin, 1991; Paxton, 2004); (b) skeptični diskurz, ki problematizira samo rabo pojma fašizem in opozarja na konceptualno inflacijo ali odvečnost pojma (Orwell, 1944; Payne, 1980; Woolf, 1968); (c) imitacijski diskurz, v katerem fašizem in nacizem nastopata kot estetski, ironični ali pedagoški objekt (Sontag, 1975; Rosenfeld, 2015); (d) doksastični diskurz, v katerem fašizem ne deluje več kot udejanjena koherentna ideologija, temveč kot razpršeno polje mnenj, intuicij in »zdravorazumskih« sodb, od katerih nekatere neposredno povečujejo fašizem in ki lahko proizvajajo zelo realne normativne učinke brez strankarske ali institucionalne oblike (Stanley, 2018; Finchelstein, 2024). Prav iz zadnjega tipa izhaja moja teoretska elaboracija doksastičnega fašizma, vendar je za njeno razumevanje nujno najprej osvetliti tudi druge tipe.

Klasični diskurz o fašizmu

Ko govorimo o fašizmu, vsakič naletimo na težave z njegovo opredelitvijo. Klasične teorije poudarjajo elemente, kot so množična mobilizacija, mit nacionalnega preporoda, karizmatičnega vodjo, neko obliko politične religije, legitimiranje nasilja in avtokratsko oziroma totalitarno ambicijo (Griffin, 1991; Paxton, 2004). Definicija fašizma bi morala pojasniti pomen besede, zato največkrat govorimo o (a) intencionalni definiciji, ki poskuša podati bistvo pojma; (b) ekstenzionalni, ki našteva primere in dogodke; ali (c) ostenzivni, kjer na primere pokažemo. Nobena strategija ne zadošča sama po sebi, zlasti kadar poskušamo razumeti sodobne pojave, ki se ne ujemajo več s klasičnimi zgodovinskimi modeli fašističnih režimov.

Hannah Arendt fašizem (in nacizem) razume predvsem skozi prizmo totalitarne vladavine, ki združuje ideologijo, teror in množično mobilizacijo (Arendt, 2003). Čeprav je njena analiza nepogrešljiva, je stroga povezava fašizma s totalitarno državno formo omejujoča za razumevanje sodobnih razpršenih pojavov, kjer ta ne nastopa kot režim, temveč bolj kot nekakšna mentalna in diskurzivna praksa. Podoben premik omogoča Paxton, ki fašizem opredeli procesualno, tj. v fazah, ter s tem odpre možnost analize potencialnosti fašizacije še pred institucionalno realizacijo (Paxton, 2004). Tudi Kershaw (1987) pokaže, da specifičnost nacizma ni bila zgolj Hitlerjeva osebnost, temveč kombinacija karizmatične avtoritete,

mita o vodji in obljube nacionalnega odrešenja - torej proizvajanje fašistične legitimnosti skozi imaginarij »rešitve«. V tem smislu je fašizem mogoče misliti tudi kot način, ki naturalizira hierarhijo, izključevanje in nasilje na ravni prepričan in afektov, četudi ne nastopa kot politično-realni projekt (Eco, 1995; Paxton, 2004).

Eco je še opozoril, da se »ur-fašizem« (pra-fašizem) lahko vrača v prikritih, navidezno nevarnih oblikah, kot niz značilnosti, ki se pojavljajo fragmentarno. V digitalnem okolju sodobne družbe se temu pridruži dinamika normalizacije: ideje, ki bi bile prej diskurzivno izključene, se lahko prek viralnosti, memifikacije in ironičnega okvira postopno »udomačijo« in zanje ni treba prevzeta polne odgovornosti (Rosenfeld, 2015; Stanley, 2018; Giroux, 2018, Wodak, 2015).

Skeptični diskurz: fašizem kot etiketa in fetiš

Drugi tip je skeptični diskurz, ki temelji na radikalni skepsi do legitimnosti in analitične uporabnosti pojma fašizem. V tej perspektivi fašizem nastopa predvsem kot diskurzivno orožje, kletvica ali ideološka etiketa, namenjena moralni diskvalifikaciji političnih nasprotnikov. Osnovna predpostavka je bodisi, da sodobni pojavi ne ustrezajo strogim zgodovinskim kriterijem fašizma, bodisi ta, da raba pojma deluje kot zapora pred resno analizo družbenih antagonizmov (Orwell, 1944; Payne, 1980).

Skepticizem tukaj opozarja na nevarnost konceptualne inflacije ali pojmovno odvečnost. Orwell je že leta 1944 zapisal, da je v vsakdanji rabi beseda fašizem skoraj povsem izgubila pomen in pogosto deluje kot sinonim za »bully« (Orwell, 1944). Podobno Payne (1980) navaja, da je fašizem kot generičen izraz mogoče uporabljati za ceno izgube specifičnosti (Payne, 1980). S. J. Woolf (1968) je šel še dlje in predlagal, da bi bilo morda treba besedo začasno umakniti iz političnega besednjaka zaradi sistematičnih zlorab v svojem uvodu v zbornik. Vendar pa tu nastopi ključna napetost: ali je problem v pojmu samem ali v njegovi nekontrolirani rabi? Če pojem opustimo, izgubimo diagnostično orodje, ki je, ob ustrezni konceptualni disciplini, še vedno sposobno zajeti sodobne fašistoidne dinamike (Eco, 1995; Paxton, 2004; Stanley, 2018). Ravno zato je smiselno govoriti o postfašističnih konstelacijah in reartikulacijah, kjer se elementi fašizma obnavljajo selektivno, brez poimenovanja (el-Ojeili, 2018a, 2018b).

Žižkova intervencija je temu podobna: figura fašizma lahko deluje kot ideološki fetiš liberalne politike, ki omogoča projekcijo notranjih antagonizmov navzven. Žižek to v publicistični formi artikulira kot opozorilo, da demonizirana podoba »fašistične grožnje« lahko deluje kot fascinantna podoba, ki zakrije »pravi antagonizem« (Žižek, 2017). Iskanje grešnega kozla, kot bi dejala Arendt (2003) v svoji analizi antisemitizma, služi kot nekakšna zaslepi za družbena protislovja. Vendar pa je problem skeptične pozicije hkrati nasproten,

je njena potencialna simetrična slepota: če fašizem razumemo izključno kot retorično zlorabo, spregledamo procese, ki fašistoidne dispozicije dejansko sedimentirajo v vsakdanjih normativnih intuicijah. S skeptičnim diskurzom je povezan tudi *argumentum ad Hitlerum* in tako imenovani Godwinov zakon: verjetnost nacističnih primerjav v vsakem diskurzu narašča z dolžino spletne razprave (Godwin, 1994; Erk, 2011). A pretirano osredotočanje na napačne analogije lahko zakrije premik, kjer Hitler ne nastopa več kot opozorilo, temveč kot implicitna pozitivna referenca, kot učinkovit odrešenik pred družbenimi težavami.

Imitacijski diskurz: ironija, estetika in banalizacija

Imitacijski diskurz je tista raba pojma fašizma in nacizma, kjer nastopata kot estetski, satirični ali pedagoški objekt, pogosto brez namena politične rehabilitacije. S pomočjo ironije, parodije ali pretiravanja se razkrivajo nevarnosti fašizma in pričakovali bi, da se ne promovirajo. Teoretsko ga je mogoče zasidrati v razpravah o estetizaciji in banalizaciji zla. Sontag (1975) v eseju *Fascinating Fascism* pokaže, kako lahko estetska fascinacija z močjo, redom, telesnostjo in disciplino reproducira fašistoidne imaginarije tudi v navidezno kritičnih kontekstih. Rosenfeld (2015) analizira širšo kulturno normalizacijo nacistične preteklosti v sodobni popularni kulturi, kjer humor, citatnost in popkulturna cirkulacija lahko delujejo kot mehanizem depolitizacije. Tudi Eco opozori, da se fragmenti ur-fašizma (pra-fašizma) lahko pojavijo kot nedolžni in prav zato delujejo učinkovito (Eco, 1995).

Paradigmatičen primer imitacijskega diskurza v kombinaciji s satiro je dogajanje ob filmu *Er ist wieder da / Look Who's Back* (Wnendt, 2015), ki Hitlerja ob njegovem imaginarnem povratku postavi v sodobno Nemčijo kot satirično ogledalo medijske logike in latentnega avtoritarizma. A recepcija filma in samega firerja je pokazala na nepričakovano ambivalentnost: režiser je v intervjujih opozoril, da so se ljudje na ulici na glavnega igralca, oblečenega v Hitlerja, pogosto odzivali presenetljivo pozitivno, kar je rušilo enosmernost satire (The Guardian, 2015). Primerov je še več. V takem diskurzu zato Hitler nujno postane popkulturna ikona: kroži v obliki memov, parodij in vizualnih citatov, pogosto odlepljen od zgodovinske realnosti nacističnega nasilja. Učinek ni nevtralen, ponavljajoča se estetska raba lahko prispeva k banalizaciji in postopni normalizaciji osebe, ki bi morala ostati zgodovinsko radikalno negativna (Rosenfeld, 2015).

Doksastični diskurz

Na tej točki se imitacijski diskurz prelomi v najproblematičnejši tip: diskurz, v katerem fascinacija s Hitlerjem ni več ironična, temveč normativno najmanj ambivalentna ali celo

pozitivna. Firer tu ni več zgolj predmet šale ali kritike, temveč simbol učinkovitosti, reda ali odločnosti. Takšna fascinacija ne potrebuje eksplicitne fašistične ideologije; deluje na doksastični ravni kot mnenje, intuicija, zdravorazumska domneva, da je bil Tretji rajh družbeni in politični ideal, ki je deloval, zato iz tega izhaja nekakšno pogrešanje in fascinacija (Stanley, 2018; Finchelstein, 2024).

Tu se fašizem ne pojavlja kot koherenten in realen politični program, temveč kot način mišljenja in afektivno-kognitivna dispozicija, ki legitimira nasilje kot racionalno sredstvo reševanja družbenih problemov (Paxton, 2004). Zato je mogoče fašizem razumeti ne le kot politični režim, temveč kot doksastično formacijo, tj. kot stabilen sklop prepričanj, mnenj in normativnih intuicij, ki deluje tudi brez fašistične države ali stranke. Doksastični fašizem je lahko združljiv s formalno demokracijo, saj deluje spontano pod zastavo javnega mnenja, ne pa nujno na ravni zakonodaje ali institucij (Mudde, 2019; Stanley, 2018).

Zgoraj predlagana četverna tipologija diskurzov o fašizmu zato ni zgolj opisna, temveč zahteva teoretsko zasidranje v razpravah o naravi fašizma, ideologije, diskurza in politične subjektivacije. Skratka: fašizem ni izključno zgodovinski režim ali jasno omejena ideologija, temveč tudi dinamičen diskurzivni in doksastični pojav, ki se lahko reproducira onkraj institucionalnih in strankarskih oblik.

Empirična evidenca za doksastični fašizem

Za empirično evidenco doksastičnega fašizma jemljem tisto, kar seže do vsakodnevnih in »navadnih« uporabnikov Facebooka v Sloveniji. Omeneni proces sem podrobneje analiziral drugje (Vezjak, 2018), zlasti v povezavi z normalizacijo psevdoznanstvenih in dehumanizirajočih diskurzov ter s premikom sovražnega govora iz marginalnih subkultur v vsakdanje komunikacijske prakse na družbenih omrežjih. Kot sem nakazal, je izrecne pozitivne asociacije na Tretji rajh, plinske celice, streljanje beguncev, fascinacijo nad Hitlerjem, ki bo uredil razmere z migranti, če se bo vrnil, in rešitvami, ki spominjajo na holokavst, težko razumeti drugače kot obliko prepričanjskega in s tem doksastičnega fašizma. Zato že opravljeno analizo jemljem za izhodišče in se ne vračam k sistematični rekonstrukciji. Namesto tega se osredotočam na empirične indikatorje, ki ponazarjajo, kako se fascinacija s Hitlerjem in nacizmom artikulira v konkretnem slovenskem digitalnem kontekstu na podoben način, kot postfašizem na spletu obravnava že Fuchs (2017).

Obravnavane izjave so bile objavljene na Facebooku v obdobju med avgustom in decembrom 2015, usmerjene proti beguncem, torej v času vrhunca begunskega tranzita čez Slovenijo. Gre za selektiven in ilustrativen nabor izjav slovenskih uporabnikov, ki ni name-

njen kvantitativni generalizaciji, temveč kvalitativni analizi diskurzivnih vzorcev. Ključno je poudariti, da avtorji izjav niso nastopali anonimno in niso prikrivali svoje identitete. Prav tako izjave niso bile zbrane s profilov ali strani, ki bi bile izrecno namenjene širjenju ksenofobije, neonacizma ali organizirane skrajno desne propagande. Nasprotno: analiza osebnih profilov je pokazala, da gre za posameznike, ki se v digitalnem prostoru predstavljajo kot politično neizstopajoči in družbeno navadni uporabniki, brez očitnih znakov predhodne ideološke radikalizacije ali pripadnosti ekstremističnim gibanjem.

Prav ta okoliščina daje zbranemu gradivu posebno analitično težo. Obravnavani diskurzi ne izhajajo iz marginalnih okolij, temveč iz vsakdanjega komunikacijskega prostora, kjer se fascinacija nad historičnim fašizmom ne pojavlja kot zavestna ideološka identifikacija, temveč kot domnevno »pragmatičen« odziv na krizne kontekste. Obenem manjkajo elementi polno razvitega ideološkega fašizma: ni sistematičnega rasnega diskurza, ni eksplicitne politične mobilizacije, ni pozivov k organiziranemu institucionalnemu preoblikovanju družbe. Vendar odsotnost ortodoksije ne pomeni, da bi tak diskurz morali jemati za nevtralen, nasprotno: omogoča natančnejšo konceptualno opredelitev pojava, ki ga je smiselno razumeti kot priložnostni doksastični fašizem, tj. kot sklop vrednostnih sodb in pozitivnih ocen nacističnega in fašističnega režima, aktiviran *ad hoc* v specifičnih kriznih situacijah (Stanley, 2018; Finchelstein, 2024).

Doksastični fašizem kot epistemski predpogoj fašističnega mišljenja

Tip fašizma, ki ga uvajam, se loči od svoje zgodovinske oblike in postane nekakšen epistemski režim; ne gre več le za vprašanje, ali se fašizem vrača, temveč za možnost, da lahko fašistoidno mišljenje vztraja brez fašističnih institucij. Prav v tem smislu doksastični fašizem ne konkurira klasičnim teorijam fašizma, temveč jih dopolnjuje: pokaže, kako se fašizem lahko reproducira onstran politične formacije, vendar z realnimi družbenimi učinki (Vezjak, 2018, Paxton, 2004; Rosenfeld, 2015). Takšna doksastična formacija je pogosto instrumentalna: predpostavljena je predstava o redu, disciplini, avtoriteti in učinkovitem »reševanju problemov«, medtem ko se relativizira ali zanika zgodovinska realnost genocida, totalitarnega nasilja in uničenja pluralnosti. Taka selektivnost je ključna, ker omogoča normalizacijo fašističnega imaginarija brez potrebe po prevzemu njegove polne ideološke teže (Rosenfeld, 2015).

Begunci so v teh diskurzih pogosto konstruirani kot civilizacijski Drugi. Diskurz deluje skozi kulturne razlike in »obrambno« reinterpretacijo evropske identitete; s tem se navezuje na razprave o novem rasizmu (Van Dijk, 2000; Wodak, 2015). V določenih primerih se neposredno zateka v oblike starega rasizma, legitimirane s sklicevanjem na avtoritarne re-

žime in njihovo domnevno veliko učinkovitost. Doksastični fašizem se umešča pred, pod ali ob raven eksplicitno političnega delovanja: zanima ga področje kognitivnih, normativnih in čustvenih formacij, ki omogočajo, da fašistoidni elementi postanejo sprejemljivi, razumljivi ali celo privlačni. Deluje kot epistemsko-normativni okvir, ki reproducira načine mišljenja, vrednotenja in razsojanja, značilne za historične projekte fašizma in nacizma, ne da bi bil nujno politično realiziran (Eco, 1995; Stanley, 2018).

Znotraj takega okvira se vzpostavljajo koordinate politične imaginacije: kdo je legitimni nosilec oblasti (močan, karizmatičen vodja), katere rešitve so »učinkovite«, katere vrednote so »prave«, kdo sodi v skupnost »naših« in kdo je zunanja grožnja. Skupaj s tem se normalizira razmislek o sredstvih, vključno z nasiljem in izključevanjem. Doksastični fašist se praviloma ne opredeljuje glede celovitega programa; njegova drža je fragmentarna in pogosto notranje nedosledna, vendar stabilna v enem ključnem pogledu: v prepričanju, da so fašistični odgovori na krize učinkoviti, razumni ali nujni (Paxton, 2004; Finchelstein, 2024). Ključno je, da gre pri tem za verovanje, ne za argumentirano teorijo. Doksastični fašizem zato deluje na ravni samoumevnosti in čustvene gotovosti. Njegova moč ne izhaja iz koherentnosti, temveč iz ponavljanja, čustvenega naboja in navidezne očitnosti, s katero se stališča predstavljajo kot »naravna« ali »brez alternative« (Stanley, 2018).

V tem smislu doksastični fašizem ne zahteva razvite epistemološke teorije. Izraz *epistemski fašizem* bi označeval strožjo držo, povezano z oblikovanjem in upravičevanjem vednosti: katere vire in dokaze kdo priznava, katere interpretativne okvirje izključuje, ter kako se organizira sovražnost do pluralnosti znanj in metod. Tipični stavki epistemskega fašizma bi bili: »Vem, da je imel Hitler prav« ali »Holokavsta ni bilo«, kjer gre za zatiranje vednosti, ki izključuje dvom in diskurz. Razprava o doksastičnem fašizmu je zato v veliki meri epistemološka, vendar je uporabljeno poimenovanje bližje fenomenu, ki ga opisujem: gre za šibkejši pojem, zavezan obstoju fašistično obarvanih prepričanj, ne pa nujno celovitemu režimu vednosti. Prav v tej »šibkosti« pa se skriva njegova razširjenost.

Sklep: zakaj je nujno vpeljati pojem doksastičnega fašizma

Za analitično jasnost je nujno razlikovati doksastični fašizem od klasičnega, ideološko artikuliranega fašizma. Ideološki fašizem je sistematičen: vsebuje eksplicitno vizijo, zahteva organizacijo, vodstvo in program ter je usmerjen k prevzemu ali utrditvi oblasti (Griffin, 1991; Paxton, 2004). Doksastični ničesar od tega ne potrebuje: ne predpostavlja organizacije, nima programa, ni nujno usmerjen k institucionalizaciji. Je razpršen in ostaja na ravni prepričanj, intuicij in vrednostnih sodb.

Takšno razlikovanje ni vrednostno, temveč analitično. Doksastični fašizem zato ni blažja oblika v moralnem smislu, temveč predpolitična ali protofašistična forma, ki lahko v določenih okoliščinah potencialno preide v ideološko in institucionalno obliko, lahko pa ostaja zgolj nostalgichen in fasciniran nad preteklostjo. Njegova nevarnost ni v neposredni politični moči, temveč v normalizaciji prepričanj, zlasti v digitalnih okoljih, kjer fragmentacija informacij, čustvena dinamika in ironični okviri naracij pospešujejo širjenje ekstremnih stališč brez prevzemanja odgovornosti (Rosenfeld, 2015; Wodak, 2015). Epistemološko gledano doksastični fašizem pomeni tudi zamenjavo resnice z gotovostjo: pomembno ni več, ali so trditve utemeljene, temveč ali potrjujejo že obstoječa prepričanja in afekte (Stanley, 2018). Prav v tej zamenjavi se razkriva njegova temeljna nevarnost za demokratično in pluralno družbo.

Pomembno je poudariti, da tudi doksastični fašizem ni oznaka za politične nasprotnike, temveč analitično orodje, namenjeno natančnejšemu razumevanju sodobnih oblik avtoritarnega mišljenja. Njegova teoretska in normativna vrednost želi biti v tem, da opozarja na zgodnje, pogosto spregledane faze fašizacije, ki se ne odvijajo primarno na ravni institucionalne politike ali organiziranih gibanj, temveč na ravni prepričanj, mnenj in samoumevnih vrednostnih sodb. Gre za predpolitični prostor, v katerem se ustvarjajo pogoji možnosti, da bi se fašistični elementi lahko prevedli v politično prakso, ali pa vsaj v družbeno normalnost, ki takšno prakso omogoča (Eco, 1995; Paxton, 2004; Stanley, 2018).

Ključno spoznanje je, da je preozko definiranje fašizma analitično problematično in potencialno nevarno: če ga prepoznamo šele ob uniformah, simbolih in formalnih strukturah, ga prepoznamo prepozno. Fašizem se namreč ne začne z institucijami, temveč z mnenji; ne začne se z nasiljem, temveč z njegovim opravičevanjem; ne začne se z režimom, temveč z verovanjem, da so avtoritarne, nasilne ali izključujoče rešitve učinkovite, razumne ali celo nujne (Finchelstein, 2024; Stanley, 2018). Pojem doksastičnega fašizma omogoča, da ta proces mislimo tam, kjer je še mogoče poseči: na ravni epistemskih drž, družbenih norm in javnega diskurza. Njegova prednost ni v tem, da bi pojem fašizma razširil do nerazločnosti, temveč v tem, da konceptualno zajame vmesno območje med domnevno neškodljivim mnenjem in artikulirano ideologijo. Prav v tem območju se fašistoidni elementi pogosto razraščajo brez odpora, ker nastopajo kot nekakšna zdrava pamet, realizem ali legitimno prisotna frustracija (Mudde, 2019; Wodak, 2015).

Primerjava s sorodnimi pojmi in fenomeni, kot so ur-fašizem (pra-fašizem), banalizacija/estetizacija zla, avtoritarna osebnost in sodobna skrajna desnica, nam pokaže, da doksastični fašizem ni zgolj nova etiketa za znane pojave, temveč konceptualno samostojen pojem: ne opisuje niti ideologije niti psihološkega tipa niti političnega gibanja, temveč način verovanja, v katerem fašistični vzorci delujejo brez potrebe po koherenci, organizaciji

ali politični identifikaciji (Adorno in drugi, 1950; Eco, 1995; Rosenfeld, 2015; Stanley, 2018). Njegova normativna nevarnost ni v neposredni moči, temveč v normalizaciji: z razkrojem univerzalnih norm, človekovih pravic, enakosti, pravne države ustvarja okolje, v katerem postanejo izključevanje, avtoritarnost in nasilje razumljivi ter opravičljivi. Epistemološko pomeni premik od resnice h gotovosti: pomembno ni več, ali so trditve utemeljene, temveč ali potrjujejo že obstoječa čustva (Stanley, 2018). V tem smislu doksastični fašizem ni obrobni pojav, temveč simptom globljih kriz sodobnih družb: kriz zaupanja v znanje, pluralnost in demokratične postopke. Zato pojem ne služi moralni obsodbi, temveč analitični nuji: če želimo fašizem razumeti in mu nasprotovati pravočasno, ga moramo znati prepoznati, še preden postane politični projekt – najmanj tam, kjer obstaja kot na široko sprejeto mnenje, prepričanje in samoumevna resnica o uspešnosti zgodovinskega fašizma.

Literatura

- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (1950). *The authoritarian personality*. Harper.
- Arendt, H. (2003). *Izvori totalitarizma*. Študentska založba.
- Eco, U. (1995). Ur-Fascism. *The New York Review of Books*.
- el-Ojeili, C. (2018a). The spectre of fascism currently haunts liberal democracy: Reflections on post-fascism: Utopia and fear. *Counterfutures*, 6.
- el-Ojeili, C. (2018b). Reflecting on Post-Fascism: Utopia and Fear. *Critical Sociology*, 45(7-8), 1149-1166.
- Erk, D. (2011). *Wer war der Hitlervergleichshitler – vor Hitler?* Spletni dostop: taz Blogs » Wer war der Hitlervergleichshitler – vor Hitler?
- Finchelstein, F. (2024). *The wannabe fascists: A guide to understanding the greatest threat to democracy*. University of California Press.
- Forstnerič Hajnšek, M. (2016) *Potrebujemo več dogmatizma*, Večer, 26.2.2016.
- Fuchs, C. (2017). Fascism 2.0: Twitter Users' Social Media Memories of Hitler on his 127th Birthday. *Fascism: Journal of Comparative Fascist Studies* 6(2), 228–263.
- Giroux, H. A. (2018). *American Nightmare: Facing the Challenge of Fascism*. City Lights Books.
- Godwin, M. (1994). Meme, counter-meme. *Wired*, 2(10), 81–83.
- Griffin, R. (1991). *The nature of fascism*. Routledge.
- Kershaw, I. (1987). *The "Hitler myth": Image and reality in the Third Reich*. Clarendon Press.
- Mudde, C. (2019). *The far right today*. Polity Press.
- Orwell, G. (1944, May 19). What is fascism? *Tribune*.

- Paxton, R. O. (2004). *The anatomy of fascism*. Alfred A. Knopf.
- Payne, S. G. (1980). *Fascism: Comparison and definition*. University of Wisconsin Press.
- Rosenfeld, G. D. (2015). *Hi Hitler! How the Nazi past is being normalized in contemporary culture*. Cambridge University Press.
- Sontag, S. (1975). Fascinating fascism. *The New York Review of Books*.
- Stanley, J. (2018). *How fascism works: The politics of us and them*. Random House.
- Van Dijk, T. A. (2000) New(s) Racism: A Discourse Analytical Approach. V: S. Cottle [ed.], *Ethnic Minorities and the Media*, 33–49. Buckingham, Philadelphia: Open University Press.
- Vežjak, B. (2018). Radical hate speech and Islamophobia: The fascination with Hitler and fascism on the Slovenian webosphere. *Šolsko polje*, 29(5–6), 133–152. Spletni dostop: https://www.pei.si/ISSN/1581_6044/5-6-2018/1581_6044_5-6-2018.pdf
- Wnendt, D. (režiser in scenarist). (2015). *Er ist wieder da / Look Who's Back*. Mythos Film / Constantin Film.
- Wodak, R. (2015). *The politics of fear: What right-wing populist discourses mean*. SAGE.
- Wolf, S. J. (ur.). (1968). *Fascism in Europe*. Methuen.
- Žižek, S. (2018). *Like a thief in broad daylight: Power in the era of post-human capitalism*. Allen Lane.

Med analitično in kontinentalno filozofijo

Kakšen dejanski napredek je naredila metafizika v analitični in kontinentalni filozofiji od časov Aristotela in Descartesa?

Andrew Cutrofello, Univerza Loyola v Chicagu

V svojem nedokončanem odgovoru na nagrajeno esejsko vprašanje »Kakšen resnični napredek je naredila metafizika v Nemčiji od časov Leibniza in Wolffa?« Kant ne naredi nič več kot povzame vsebino *Kritike čistega uma*. V odgovoru na vprašanje »Kakšen resnični napredek je naredila metafizika v analitični in kontinentalni filozofiji od časov Aristotela in Descartesa?« ne bom naredil nič več, kot da povzamem vsebino dveh izjemnih nedavnih del: Moorove *Evolucije moderne metafizike* in Agambenove *Prve filozofije, zadnje filozofije*.

Dve uvodne opombi k vprašanju. Prvič, ker je »čas Aristotela in Descartesa« obdobje približno dveh tisoč let – torej bistveno daljše od stoletja med rojstvom Leibniza in smrtjo Wolffa –, bi se morda zdelo preohlapno, da bi tvorilo posebno metafizično dobo, kakršna je bila zlata doba klasičnega racionalizma. Descartes velja (tako pri Agambenu kot pri Mooreu) za prvega modernega filozofa, moderna filozofija pa velja za reakcijo na aristotelsko metafiziko (Moore 41–2). Toda, kot opozori Moore, je Descartes mogoče šteti tudi za »zadnjega velikega scholastika« (Moore 26), in kot opozori Agamben, naslov Descartesovih *Meditacij o prvi filozofiji* se ozira nazaj k Aristotelovi izvorni zasnovi tega, kar je bilo pozneje poimenovano metafizika (Agamben 3). Tako za Aristotela kot za Descartesa obstaja oblika filozofskega preiskovanja, ki je predhodna vsem drugim oblikam preiskovanja. Vsaj v tem meta-metafizičnem oziru ju je torej mogoče šteti za filozofska sodobnika. Ker sta poleg tega Aristotel in Descartes glavna zagovornika dveh temeljnih oblik substančne metafizike, ju je mogoče šteti za sodobnika tudi v tem doktrinarnem oziru. Iz teh dveh razlogov ne bo potrebno prav dosti raztezati ali krčiti, da bi Agambenova zgodba, ki se začne z Aristotelom, ustrezala Moorovi zgodbi, ki se začne z Descartesom.

Druga opomba: besedna zveza »v analitični in kontinentalni filozofiji« je le deloma namenjena sledenju razliki med Moorovo in Agambenovo zgodbo. Čeprav se Moore opredelju-

je kot analitični filozof (Moore xx), v svoji knjigi precej razpravlja o kontinentalni metafiziki. Nasprotno pa je zgodba, ki jo pripoveduje Agamben, najboljše razumeti kot pogled kontinentalnega filozofa na usodo metafizike v analitični tradiciji.

Moorova knjiga je izšla pred Agambenovo, toda ker Agambenova seže nazaj do Aristotela, je smiselno obravnavati jo najprej. Agambenova osrednja teza je, da Aristotelovo prizadevanje, da bi identificiral obliko preiskovanja, ki je temeljnejša od fizike in matematike, kaže, da je tisto, kar imenuje prva filozofija, dejansko druga oziroma zadnja filozofija. To je prepoznal Aleksander iz Afrodizije, ki opozori na ustreznost izraza »metafizika« (dobe sedno »za fiziko«) (Agamben 9–10). Čeprav je veda o bivajočem kot bivajočem prva v sebi – ali se vsaj pretvarja, da je –, je za nas druga. Vprašanje, ki ga zastavlja Agamben, je, ali Aristotelu uspe utemeljiti njeno domnevno prvost v sebi. Da mu to ne uspe, nakazuje njegova opredelitev bivajočega kot bivajočega kot negibnega in ločljivega. Po Agambenu je ta formula v bistvu kontrastivna: bivajoče kot bivajoče ni niti gibno in ločljivo, kakor predmeti fizike, niti negibno in neločljivo, kakor predmeti matematike. Agamben zaključi, da Aristotel nima neodvisne zasnove bivajočega kot bivajočega: »Kot definicija predmeta prve filozofije bi bila formula ‚bivajoče kot bivajoče‘ (on hēi on) prazna in splošna, ko ne bi bila postavljena v kontrast s ti fizike« (Agamben 5). To pomeni ponovitev Heideggrove teze, da Aristotel misli bivajoče na podlagi bivajočih. Agamben nadalje sledi Heideggro v zanikanju, da Aristotel deli prvo filozofijo na ontologijo in teologijo, kot sta trdila Paul Natorp in Werner Jaeger (Agamben 5–6). Če obstaja delitev v Aristotelovi zasnovi predmeta prve filozofije, ne leži med bivajočim kot bivajočim in Bogom, temveč med primarno in sekundarno substanco (v *Kategorijah*) ter med subjektom predikcije in bistvom (v *Metafiziki*) (Agamben 18, 21). Da anticipiramo Moorov način izražanja: če je prva filozofija oziroma metafizika »najsplošnejši poskus osmišljanja stvari« (Moore 1), potem je za Aristotela najsplošnejša oblika osmišljanja razdeljena med poimenovanje in predikcijo.

V srednjem veku je metafizika postala dekla teologije. Ko je v štirinajstem stoletju prišlo do poskusa potrditi njeno prvost, je bilo to storjeno z opredelitvijo bivanja kot transcendentalnega izraza, to je izraza, ki presega vse posebne kategorije bivanja, vključno s substanco. Agambenov prikaz tega razvoja je zelo strnjen, toda bistvo je, da teorija transcendentalij kulminira v rabi supertranscendentalnega *res* (italijansko *cosa*) – izraza, ki je tako splošen, da se nanaša na karkoli (Agamben 38–9). Z zanimivim povezovanjem tega razvoja z uvajanjem spremenljivk v moderni algebri, pri čemer je Descartes igral ključno vlogo, Agamben trdi, da je bilo bivajoče kot bivajoče v moderni dobi zreducirano na predstavljivost stvari (Agamben 65–6). Pri Kantu je transcendentalna filozofija veda o nujnih pogojih možne izkušnje. Po Kantu epistemologija nadomesti metafiziko kot prva – oziroma natančneje druga – filozofija (Agamben 77). Čeprav tega Agamben ne reče izrecno, bi Kantova odprava izraza »transcendentalni predmet = X« v drugi izdaji prve *Kritike* utegnila dopolniti to preobrazbo. Kar od

prve filozofije ostane po Kantu, je dekla ne teologije, temveč vednosti (Agamben 29). Ali pa dekla vednosti, ki jo preganja vztrajni privlak transcendentalne iluzije. Kajti človek ostaja *animal metaphysicum* – bitje, ki nikoli ne more v celoti zatreči svoje težnje po transcendenci (Agamben 97). Agamben to težnjo primerja z Don Kihotovim prizadevanjem, da bi znova začaral razčarani svet, kot tedaj, ko brivski umivalnik razume kot Mambrino čelado, preoblečeno v brivski umivalnik (Agamben 105–6).

Moore bi, domnevam, v prvi polovici te zgodbe našel marsikaj, s čimer bi se strinjal, in v drugi polovici vsaj nekaj. Potem ko metafiziko opredeli kot najsplošnejši poskus osmišljanja stvari, postavi tri vodilna vprašanja: Vprašanje transcendence, Vprašanje novosti in Vprašanje ustvarjalnosti (Moore 9). Prvo sprašuje, ali je mogoče osmisliti transcendentne stvari, drugo, ali je mogoče osmišljati na korenito nove načine, in tretje, ali je osmišljanje lahko ustvarjalno. Moore meni, da transcendentnih stvari ni mogoče osmisliti, da je osmišljanje na korenito nove načine mogoče in da je osmišljanje lahko ustvarjalno. Namesto da bi te poglede zagovarjal že na samem začetku svojega šeststo strani dolgega dela, nas do njih postopoma privede s potrpežljivo rekonstrukcijo zgodovine zahodne metafizike od Descartesa do danes. Skupaj obravnava dvajset ali enaindvajset filozofov (enaindvajset, če zgodnjega Wittgensteina ločimo od poznejšega).

Kakor Agamben tudi Moore meni, da Descartes postavi metafiziko v službo naravoslovnih ved (Moore 25–6). Za razliko od Agambena pa ne meni, da nadaljnja zgodovina metafizike sestoji iz enega dolgega nadaljevanja tega dejanja samopodreditve. Čeprav prizna, da en tok analitične tradicije kulminira v naturalizmu oziroma stališču, da »je pot osmišljanja stvari pot (naravne) znanosti« – stališče, ki ga pripisuje Quineu in Davidu Lewisu (Moore 305, 331–2) –, ne šteje naturalizma za alfa in omega analitične metafizike, tradicije, ki Agambenovi pripovedi ustreza najboljša. Kakor njegov učitelj Michael Dummett, kateremu protirealizmu posveti zadnje poglavje svojega razdelka o analitični tradiciji, Moore nagiba k široko wittgensteinovski zasnovi osmišljanja, po kateri najsplošnejša oblika osmišljanja vključuje osmišljanje mej jezika.

Ena od osrednjih wittgensteinskih tem v knjigi je, da meje jezika niso omejitve, za katerimi ležijo neiztočljive dežele. Kakor Wittgenstein utemeljuje v predgovoru k *Traktatu*, bi morali biti, da bi začrtali mejo (v smislu omejitve) osmišljanju, zmožni osmisliti obe strani te meje – kar je protislovje. Sprejeti ta »argument meje«, kakor to stori Moore sam, pomeni zanikati, da je mogoče ločiti vednost od metafizike na način, ki ga poskuša Kant, namreč z razlikovanjem med področjem imanentnih stvari, ki jih vednost osmisli, in področjem transcendentnih stvari, ki jih metafizika poskuša, a ne uspe osmisliti (Moore 135).

Kant poskuša argument meje zaobiti z razlikovanjem med tistim, kar Moore imenuje »debele« in »tanke« oblike osmišljanja (Moore 135 in nasl.). Debelo osmišljanje vključuje

uporabo temeljnih kategorij človeškega razuma na prostorsko-časovnih pojavih nepoznavnih stvari na sebi. Tanko osmišljanje vključuje omejitev kategorij človeškega razuma na prostorsko-časovne pojave. Upoštevajmo, da tanko osmišljanje ne vključuje uporabe kategorij na stvareh na sebi, zasnovanih kot noomeni. To je vrsta debelega osmišljanja, ki jo je poskušala zagotoviti srednjeveška teorija transcendentalij. Kantova transcendentalna filozofija zanika, da je mogoče debelo osmisliti karkoli transcendentnega. Kljub temu ohranja možnost – in celo nujnost – razlikovanja med imanentnimi pojavi in transcendentnimi stvarmi na sebi. Zanimariti to (tanko) razlikovanje bi pomenilo zamešati empirični realizem, na katerem sloni možnost vednosti, s transcendentalnim realizmom, h kateremu stremljiva transcendentalna metafizika. Takšna zamenjava bi po Kantovem prepričanju neizogibno vodila v metafizične dogme materializma, fatalizma in ateizma. Da bi ohranil (tanko) možnost spiritualizma, libertarianizma in teizma (zavez, za katere Kant meni, da jih potrebujemo za vzdrževanje naših praktičnih ciljev), moramo sprejeti razlikovanje med pojavi in stvarmi na sebi ter tako pogrešati transcendentalni idealizem – stališče, da je debelo osmišljanje omejeno na pojave.

Moore prizna, da Kantovo razlikovanje med debelimi in tankimi oblikami osmišljanja v veliki meri zaobide argument meje, a ugotovi, da je Kantov način zasnove transcendentalnih mej »v končni in globoki meri nezadovoljiv« (Moore 140). To izhaja iz dejstva, da je transcendentalno osmišljanje samo po sebi »niti povsem tanko niti povsem debelo« (Moore 137). Kant si pripisuje, da identificira nujne pogoje možnosti izkušnje – kar Moore metaforično označuje kot »prirojene očale«, skozi katere zaznavamo resničnost (Moore 120) –, toda ker ti pogoji niso niti imanentni predmeti, ki ležijo znotraj sfere možne izkušnje, niti transcendentni predmeti, ki ležijo zunaj nje, je njihov lastni status zagoneten, če ne celo nekoherenten.

Kljub tej negativni oceni Moore trdi, da je iz nauka transcendentalnega idealizma vredno rešiti neko idejo, namreč da odvisnosti določenih lastnosti sveta od naših načinov osmišljanja ni mogoče razložiti na podlagi teh načinov osmišljanja (Moore 142). Da bi to idejo ustrezno formulirali, moramo ugotoviti, kako misliti meje osmišljanja, ki niso tanke omejitve debelega osmišljanja. Tu pride v ospredje Wittgensteinovo delo. V *Traktatu* Wittgenstein jemlje logiko za tisto, kar postavlja meje, ki niso omejitve (Moore 233–4), medtem ko v *Filozofskih raziskavah* to vlogo pripisuje gramatiki (Moore 261 in nasl.). V *Traktatu* so logične meje jezika nesmiselne meje sveta, v *Raziskavah* pa so gramatične meje jezika življenjske oblike. Moore sočustvuje z obema stališčema, zlasti z drugim. Kar mu je pri zgodnjem Wittgensteinu všeč, je prostor, ki ga *Traktat* daje (ali zdi se, da daje) nepropozicionalnim oblikam osmišljanja, čeprav se dobro zaveda Ramseyjevega dovtipa, da tega, česar ne moremo povedati, ne moremo niti žvižgati (Moore 240). Njegova edina pomisleka glede poznejšega Wittgensteinovega terapevtskega postopka »vračanja besed z njihove metafizične rabe

k vsakdanji rabi« (frazo iz *Filozofskih raziskav*, ki jo Moore uporablja kot podnaslov desetega poglavja) je, da je videti konzervativna v smislu, da izključuje možnost osmišljanja na nove načine. Z drugimi besedami, ponuja negativen odgovor na Vprašanje novosti (Moore 276). Moore sam ne vidi razloga, zakaj ne bi mogli osmišljati na nove načine z »odvzemanjem besed iz njihove vsakdanje rabe v metafizično rabo« (Moore 275), zlasti ker na njegovem branju Wittgensteinovo zanikanje, da je osmišljanje stvar odkritja, pomeni pritrtilen odgovor na Vprašanje ustvarjalnosti »ustrezno zastavljeno« (Moore 276 op.). V zadnjem poglavju knjige (brez sklepa) Moore z navdušenjem pozdravlja Deleuzovo polnoglasen opredelitev filozofije kot ustvarjanja pojmov.

Značilno je, da z edino izjemo Carnapa (Moore 296) nobeden od analitičnih filozofov, ki jih Moore obravnava (vključno z Wittgensteinom), ne ponuja jasno pritrtilnega odgovora na Vprašanje ustvarjalnosti. Moore šteje Fregejev odgovor za jasno negativnega (Moore 221 op.), Quinovega, Lewisovega in Dummettovega pa za težko razberljive (Moore 319 op., 335 op., 367 op.). Nasprotno meni, da ne le Deleuze, temveč tudi Nietzsche, Bergson in Heidegger (s pridržki) ponujajo jasno pritrtilne odgovore (Moore 379, 427, 479–80), in čeprav se to morda bolj neposredno nanaša na Vprašanje novosti, meni, da Derrida ponuja izvirne zasnove govora in pisave (Moore 519). Glede na ta vzorec je naravno vprašati, ali je mogoče osmisлити razliko med analitičnimi in kontinentalnimi pristopi v metafiziki v smislu odgovorov na Vprašanje ustvarjalnosti.

Moore se zdi neodločen pri takšni posploševalni trditvi. Dejansko si zadaja trud, da bi se izognil osmišljanju – oziroma natančneje preveč osmišljanju – razlik med analitično in kontinentalno tradicijo. To stori s tem, da Collingwooda – nelagodno, kakor sam prizna (Moore 493) – umesti med svoji obravnavi Heideggra in Derridaja. To mu omogoča, da v podnaslov tretjega dela svoje knjige namesto izraza »kontinentalna tradicija« postavi izraz »neanalitične tradicije« (Moore 21–2). Medtem ko bi raba tega negativnega izraza utegnila tvegati zvedbo kontinentalne tradicije na status »druge« ali »zadnje« filozofije, to gotovo ni Moorova namera. Nasprotno, njegova motivacija je povsem hvalevredna. Kakor opozori v predgovoru, je v analitičnem/kontinentalnem razlikovanju nekaj »absurdnega« (Moore xix), ki nekako uspeva hkrati pomešati in prezreti pojmovne in geografske ločnice. To ne bi bil problem, če mnogi od tistih, ki se identificirajo z eno od obeh tradicij, ne bi nagibali k preziranju druge, kar je žalostno še vedno prisotno. Ko se ozremo, na primer, na to, da četrta izdaja *Metafizike: sodobnega uvoda* Michaela Louxa in Thomasa Crispa ne omenja niti enega kontinentalnega filozofa – niti Hegla niti Heideggra –, je Moorov ekumenski pristop pravi svež veter. Toda prav zato, ker igra škodljivo vlogo v poklicnih jezikovnih igrah, je pomembno jemati resno in filozofsko premisliti razliko med analitično in kontinentalno tradicijo. Moore prizna, da med njima obstajajo »pomembne razlike« (Moore xix) – vključno s splošnim nestrinjanjem o tem, ali dati prednost istovetnosti pred razliko ali razliki pred

istovetnostjo –, obenem pa opozori na pomembne skupne točke, kot je skupna skrb za osmišljanje smisla (Moore 22). Kakor smo ravnokar videli, nakazuje tudi, da analitični filozofi nagibajo k dvomenju o tem, ali obstaja prostor za ustvarjalnost v osmišljanju, medtem ko kontinentalni filozofi navdušeno vztrajajo, da ta prostor obstaja – kontrast, ki ga eksplicitneje izrazi v poznejšem eseju z naslovom »Osmišljanje s človekovega zornega kota«.

To nas privede nazaj k Agambenu. Kot sem omenil zgoraj, njegova razlaga podreditve filozofije vednosti analitični tradiciji ustreza bolj kot kontinentalni. Če odmislimo Wittgensteina in njegove naslednike, je velik del analitične tradicije vse do nedavna zvedel najsplošnejšo obliko osmišljanja na znanstveno osmišljanje, bodisi naturalizmo, kakor Quine, bodisi jezikoslovno, kakor Carnap. Dejstvo, da to stori Carnap, postavlja njegov pritrilni odgovor na Vprašanje ustvarjalnosti v novo luč. Carnap daleč od tega, da bi menil, da obstaja prostor za ustvarjalnost v metafiziki, meni, da v metafiziki ni prostora za kakršnokoli osmišljanje, ustvarjalno ali drugačno. To je razvidno iz njegove pripombe, da so »metafiziki glasbeniki brez glasbenih sposobnosti« (s čimer gre Ramseyju za korak naprej) (navaja Moore 297). Ustvarjalnost je možna le v vednosti, kjer smo svobodni izumljati nove jezikovne okvire. Carnapova razvpita (za kontinentalne filozofe) zavrnitev Heideggrove razvpite (za analitične filozofe) pripombe, da »Nič ... nič« (navaja Moore na strani 291), povzema tveganja analitično/kontinentalnega razkola. Kakor pravi Moore, Vprašanje ustvarjalnosti postavlja dilemo: »Če smo omejeni na izumljanje smisla, ki ga dajemo stvarjem, to zajezi naše bolj znanstvene pretenzije; če smo omejeni na iskanje smisla, ki ga stvari same že imajo, to zajezi naše bolj umetniške pretenzije« (Moore 14). Carnap pooseblja filozofske znanstvene pretenzije, medtem ko Heidegger – ki, kakor nas Moore opomni, »večkrat nakazuje, da bi morali metafiziki delovati kot pesniki« (Moore 480, poudarek izpuščen) – pooseblja njene umetniške pretenzije. Upoštevajmo, da je Agamben povsem na Heideggrovi strani tega vprašanja, kar je razvidno iz njegovega sočustvovanja z Vitezom žalostne postave. Upoštevajmo tudi, da bo način osmišljanja analitično/kontinentalnega razlikovanja delno odvisen od tega, kako odgovorimo na Vprašanje ustvarjalnosti. Kajti če obstaja prostor za ustvarjalnost v našem osmišljanju, obstaja prostor za to, da neko slabo razlikovanje osmislimo bolje, kot je osmišljeno zdaj.

Drug možen način osmišljanja analitično/kontinentalnega razlikovanja je v smislu alternativnih odgovorov na Vprašanje transcendence. Moore opozori, da je krhkost Kantovega razlikovanja med debelim in tankim osmišljanjem Fichteja privedla do tega, da je postavil ostro izbiro med idealizmom, za katerega nič ne presega naše zmožnosti osmišljanja, in dogmatizmom, za katerega jo (stvar na sebi) presega. Moore to reinterpreterira kot izbiro med transcendentalizmom in naturalizmom (Moore 147). Husserla šteje za »skrajnost transcendentalizma« (podnaslov poglavja 17) in Quinea za »skrajnost naturalizma« (podnaslov poglavja 12) – čeprav ugotovi, da je Quinov odgovor na Vprašanje transcendence prav tako

težko razberljiv kakor njegov odgovor na Vprašanje ustvarjalnosti (Moore 319). Fichtejev negativni odgovor odmeva pri Nietzscheju in Deleuzu ter bolj zadržano pri Husserlu, Heideggeru in Derridaju (Moore 386, 457, 479 op., 514–15, 578). Medtem ko so odgovori znotraj analitične tradicije mešani – pri čemer je Carnap znova površinsko usklajen s kontinentalci (Moore 296) –, je morda mogoče osmisliti analitično/kontinentalno razlikovanje (kakor ga dovoljuje pritrtilen odgovor na Vprašanje ustvarjalnosti) z njegovim zastavljanjem v fichtejskih okvirih. Za to bi potrebovali širši izraz od »naturalizma«, da bi označili tisto, kar Fichte imenuje dogmatizem. Morda bi ustrezal »realizem« – drugi izraz, ki ga Fichte uporablja – (ki bi Wittgensteina in Dummetta uvrstil med neanalitične filozofe). Cilj takšne vaje ne bi bil zadeti razlikovanje prav, temveč ga narediti prav, in obstaja mnogo načinov za doseg tega cilja. Tretje možnosti, ki jo nakaže Moore – namreč osmišljanja razlikovanja v smislu alternativnih odgovorov na Vprašanje novosti –, tukaj ne bom zasledoval.

Kakšen je torej dejanski napredek, ki ga je naredila metafizika v analitični in kontinentalni filozofiji od časov Aristotela in Descartesa? Odgovor na to vprašanje nas pripelje nazaj k Kantovemu odgovoru na vprašanje »Kakšen resnični napredek je naredila metafizika v Nemčiji od časov Leibniza in Wolffa?« Najpomembnejša stvar, ki se je v metafiziki zgodila ne le od Leibniza in Wolffa, temveč od Aristotela in Descartesa, je bila, da je Kant napisal *Kritiko čistega uma*, katere izid je privedel do delitve med analitično in kontinentalno tradicijo. V uvodnem stavku svojega poglavja o Kantu Moore piše: »Na tej točki pripovedovanja se zgodi nekaj izjemnega. Tako tisto, kar je prišlo pred, kot tisto, kar bo prišlo za tem, je v veliki meri razumeti glede na to, kar se dogaja tu« (Moore 107; prim. uvodni stavek poglavja o Deleuzu za drugi izjemni dogodek (542)). Za Agambena Kant označuje prelom med možnostjo in nemožnostjo prve filozofije oziroma metafizike (Agamben 1). Kant je metafiziko preobrazil z uvedbo pojma transcendentalnih pogojev možne izkušnje. Pojem transcendentalnega predmeta = X (ali negativnega noomna) omejuje našo zmožnost, da (debelo) osmislimo bivajoče. Ko je Fichte odgovoril na Kanta z delitvijo filozofov na idealiste in dogmatike (oziroma idealiste in realiste), je odprl dve poti, ki sta sčasoma razdelili kontinentalno in analitično tradicijo. Tu naj opomnim, da čeprav Fichteja implicitno opredeljujem kot kontinentalnega filozofa, tega Moore ne stori, medtem ko Agamben nakazuje, da Fichtejev pojem vede o vednosti (*Wissenschaftslehre*) označuje začetek podreditve metafizike vednosti (kar bi ga naredilo za prvega analitičnega filozofa) (Agamben 90). Morda najpomembnejša podlaga za mojo razlago je, da je bil prav Fichte tisti, ki je vpeljal temo »vzajemnega nerazumevanja« med zagovorniki tekmujočih filozofskih šol. Glede tega, kakšen resnični napredek je metafizika naredila v teh šolah od časov Kanta in Fichteja, Agamben nakazuje, da je Heidegger napredek dosegel s povrnitvijo k Aristotelu in njegovim predhodnikom ter z angažmajem s pesniki, medtem ko Moore nakazuje, da sta to storila Wittgenstein in Deleuze z vnovičnim osmišljanjem transcendentalnih meja, dajanjem prednosti razliki pred istovetnostjo in

opredelitvijo metafizike kot po svojem bistvu ustvarjalnega podviga. Kljub njunim očitnim razlikam obe razlagi kažeta k možnosti nepredstavnih oblik osmišljanja, kakršno je jemanje brivskega umivalnika za zlato čelado.

Opombe:

- [1] Immanuel Kant, »Kateri resnični napredek je naredila metafizika v Nemčiji od časov Leibniza in Wolffa?«, prev. Peter Heath, v *Teoretična filozofija po letu 1781*, ur. Henry Allison in Peter Heath, (New York: Cambridge University Press, 2002), 349–424.
- [2] A. W. Moore, *Razvoj moderne metafizike: osmišljanje stvari*, (New York: Cambridge University Press, 2012); Giorgio Agamben, *Prva filozofija, zadnja filozofija: zahodna vednost med metafiziko in vednostmi*, prev. Zakiya Hanafi, (Hoboken, NJ: Polity, 2024). Vse nadaljnje sklice na ti deli bom navajal v oklepajih v glavnem besedilu.
- [3] Michael J. Loux in Thomas M. Crisp, *Metafizika: sodobni uvod*, četrta izdaja, (New York: Routledge, 2017). Seveda je tudi Mooro-va obravnava le razmeroma ekumenična, saj je omejena na zahodne razvoje, a ni ničesar, do česar bi gojil prezir. Nasprotno, njegovo raje po odprti oznaki »neanalitične tradicije« namesto zaprte oznake »kontinentalna tradicija« je mogoče brati kot priznanje omejitve njegovega projekta (v nasprotju z njihovimi zgolj notranjimi mejami).
- [4] A. W. Moore, »Osmišljanje s človekovega zornega kota«, v *Človeški apriori: eseji o osmišljanju v filozofiji, etiki in matematiki*, (New York: Oxford University Press, 2023), 107–116, zlasti 110–13. Kot Moore nakazuje v svoji knjigi, ima razlika med njunimi negativnimi (ali skeptičnimi) in pritrtilnimi odgovori na Vprašanje ustvarjalnosti morda opraviti z relativno težo, ki jo analitični in kontinentalni filozofi pripisujejo pojmom reprezentacije in izraza. Po tem merilu bi bilo Descartesa mogoče šteti za prvega analitičnega filozofa, Spinozo pa za prvega kontinentalnega (Moore 42–3).
- [5] Scott Soames Kripkeju pripisuje zaslugo za obrnitev tega trenda z razlikovanjem nujnosti od analitičnosti in apriornosti. Glej Scott Soames, *Analitična tradicija v filozofiji*, 3. zvezek: *Boj za modalnost*, (Princeton: Princeton University Press, 2025), 182, kjer za označitev »toka, ki teče od Traktata prek Carnapa in logičnih pozitivistov do Quinea«, uporablja izraz »dekla znanosti«. Zanimivo je, da Agamben nakazuje, da se analitični/kontinentalni »spor« vrti okrog tega, ali je modalnost po Kantu zasnovana v logičnih ali ontoloških okvirih. Giorgio Agamben, *Raba teles: Homo sacer IV*, 2, prev. Adam Kotsko, (Stanford: Stanford University Press, 2015), 161.
- [6] To bi bilo ironično v primeru Dummetta, ki si je zadal toliko truda, da bi vzpostavil lastne analitične referenčne točke, z opredelitvijo analitične filozofije kot prizadevanja pokazati, da je strukturo misli mogoče osmisлити le z osmišljanjem strukture jezika (o tem Moore razpravlja na straneh 366–7).
- [7] Prim. Paul W. Franks, *Vse ali nič: sistematičnost, transcendentalni argumenti in skepticizem v nemkem idealizmu*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), 3, 332. Moore meni, da Hegel poskuša preseči nasprotje, ki ga je Fichte vzpostavil med transcendentalizmom in naturalizmom (Moore 190).
- [8] Ta prispevek je nastal iz seminarja, ki sem ga poučeval na Univerzi Loyola v Chicagu v jesenskem semestru 2025. Zahvaljujem se svojim študentom za miselno spodbudne pogovore tekom semestra. Zahvaljujem se tudi Gašperju Pircu za naročilo prispevka in njegov prevod v slovenščino.

Cavell in problem komunikacije dveh kultur

Darko Štrajn

Uvod

Ko govorimo o razlikah med kontinentalno in anglo-ameriško filozofijo, se pravzaprav soočamo s posplošujočo konstrukcijo, za katero je mogoče navesti veliko bolj ali manj verodostojnih utemeljitev. Oba »bloka« imata vsak svojo genealogijo v filozofijah, ki so reflektirale svojo pozicioniranost v procesih nastajanja meščanskega sveta in njegove prelomne kulture. V to zgodovinsko novost so bili vpleteni novi načini mišljenja o družbeni in naravni stvarnosti. Zadevni konstrukt razlike, torej nekakšen konceptualni ključ za vstop v dva različna mišljenjska univerzuma, nam implicitno sugerira predstavo o nenatančno določenem začetku, ko sta se oba tokova velikega dela novoveške filozofije ločila. Od takrat naj bi se vse težje sporazumevala. Določitve te točke se premikajo po novejši zgodovini filozofije od obdobja racionalizma in empirizma preko oblikovanja nemškega idealizma do časa pred in po drugi svetovni vojni. V 17. stoletju se je nemara začela tvoriti razlika, ki se manifestira v vzajemnih komentiranjih med filozofi, ki jih danes štejemo za predstavnike empirizma in racionalizma, ki pa sami sebe še niso videli v takih vlogah, kakršne so jim pripisovali mnogo kasneje v potekih dopolnjevanja konstrukcije razlike.

Hobbes Descartesa ni jemal preveč resno kot filozofa – bolj mu je imponirala Descartesova *Geometrija* – saj je ugotavljal, da *cogito* meša dve stvari: akt subjekta in naravo subjekta. Po Hobbesu namreč ni mogoč preskok od »mislim« k »jaz sem misel« (cf. Jolley 1992, 408). Toda pripadnik iste smeri mišljenja, torej empirizma, John Locke, je menil, da je Descartes »oče moderne filozofije« in se je identificiral z Descartesovo kritiko sholastike, koncepcijo vrojenih idej pa je štel za »dogmatizem« (cf. Ibid., 416 – 417). Celo v primeru postavljanja odločilne točke razlike na začetke nemške klasične filozofije, torej v Kantovo kritično filozofijo, v kateri se je dopolnil prehod iz Descartesovega »simplizma« s *cogitom* v transcendentalizem avtonomnega subjekta, se znajdemo v težavah, kajti Kanta je inspiriral Humov skepticizem. Enega od poglobitnih impulzov za temeljno filozofijo meščanske dobe je Kant torej dobil pri eminentnem škotskem predstavniku empirizma, ki je v veljavni shematiki postavljen na časovni liniji blizu začetku razcepa! V nadaljevanju nemškega idealizma s Fichtejem, Schellingom, Heglom in še vrsto drugih manj kanoniziranih

udeležencev v filozofskih razpravljanjih v tistem razburljivem času, se je distanca med filozofskima tokovima začela jasneje izrisovati. Vendar pa ni mogoče trditi, da sta bila oba bloka vsak zase kdove kako konsolidirana in brez notranjih razcepov. Tako so na kontinentalni strani uporniki proti mišljenjskemu »totalitarizmu« nemškega idealizma Kierkegaard, Schopenhauer in zlasti Nietzsche¹ sprožili ekspanzijo modusov razlikovanosti, ki se je s kasnejšim intenzivnim razvojem analitične filozofije poglobljala in se še vedno nadaljuje. Pri tem pa – kot je znano – geografska označevalca, ki namigujeta celo na etnični aspekt razlike – ponazarjata provizoričnost poimevanja obeh strani, saj na strani analitične filozofije najdemo vrsto nemških imen od Fregeja do Carnapa, in poljske filozofe kot sta Lukaszewicz in Tarski, če niti ne govorim o bogati tradiciji, ki se je na Poljskem začela že v drugi polovici 14. stoletja (Jadacki 2009). Na strani kontinentalne filozofije pa veliko prostora v knjižnicah zaseda še marksizem predvsem v formah, ki bi jih lahko šteli za materialistično nadaljevanje nemškega idealizma.

Oba filozofska bloka nadalje skupaj predstavljata *zahodno filozofijo*, kar nas lahko vodi v skušnjava, da bi razliko odpravili z ugotovitvijo, da gre za dve plati istega. Vendar pa upošteva besedila vrste filozofskih šol, posameznih vodilnih avtorjev – v zadnjem času tudi vse več avtoric – razlik ni mogoče ignorirati. Zahodna filozofija, ki se deli na dve komponenti: kontinentalno filozofijo in anglo-ameriško ali analitično filozofijo, se je v tej razdeljenosti bolj nazorno kazala v času vsaj od druge polovice 19. stoletja kot razlika med dvema »sistemoma« mišljenja, izraženima v formah diskurzov. V standardnih klasifikacijah filozofskih disciplin in v različnih kompendijih razlage in opisi govorijo o razlikah v metodologijah, v predmetih filozofskega raziskovanja, v odnosih z drugimi disciplinami in seveda v različnih slogih artikulacije filozofskih problemov. V poenostavljenih pa vseeno tudi verodostojnih razlagah je kontinentalna filozofija bolj poetična in manj formalna, odprta interdisciplinarnosti, bližje umetnosti, psihoanalizi in političnim konceptom, anglo-ameriška filozofija pa je bolj metodološko stroga in logična, bližje matematiki in eksaktnim znanostim. Filozofija v vseh svojih modalitetah, torej tudi v miselnih univerzumih onkraj same zahodne filozofije, temelji na svoji tradiciji, kar bi v terminologiji Deleuza in Guattarrija označili kot rizomski sistem (cf. Deleuze, Guattari 2005), vedno preizprašuje svoje pojme, gledišča in avtoritete. Zato se nikoli ne omejuje samo na determinacije preteklih sistemov. Analitična filozofija se tudi v tem oziru razlikuje od kontinentalne.² Razdeljenost zahodne filozofije je treba razumeti tudi kot posledico delitve dela, ki ponazarja več kot samo geografsko teritorialnost. Območja delovanja filozofije se spreminjajo, objekti njene refleksije jo vzvratno redefiniirajo, učinkujejo transformativno kot izviri epistemoloških prebojev in odpiranj za refleksijo v širših virtualnih prostorih kulture. Govoreč na tej ravni abstraktnosti

¹ V Nietzschejevih spisih najdemo vrsto ironičnih in kritičnih opazk na račun angleške znanosti (zaradi njene utilitarne drže), angleške psihologije, moralne filozofije in podobno. (Na primer: Nietzsche 1988, 215).

² »Medtem ko analitični filozofi verjamejo, da v filozofiji deluje napredek, tako kot v znanosti, kontinentalni filozofi z veseljem ponovno obiskujejo svoje predhodnike« (Lecerclé 2010, 12).

vidimo kako se definicije filozofije na različnih paradigmah vendarle medsebojno soočajo in sporazumevajo, kar pomeni, da se gibljejo skozi nestrinjanja, vzajemna zavračanja in poskuse oblikovanja konsenzov. In prav na ločnicah dveh filozofskih kultur zahodne filozofije se po navadi nepredvidljivo občasno sprožajo dialogi, katerih produktivnost se lahko prikaže v oblikah različnih izrazov samorazumevanja filozofije. Ko pa imamo opraviti s spodletelostjo dialoga, le-ta preostane v kulturnem spominu kot klica, ki kdaj drugič lahko vzklije v novem mišljenju in v okrepljeni sposobnosti tudi preusmerjene refleksije.

Cavell in Austin in Derrida

Primer *Stanleya Cavella* lahko vzamemo za značilno ilustracijo izmenjav med domnevno nespeljivimi filozofskimi nazori. Stanley Cavell ni bil edini filozof, ki delitve zahodne filozofije v binarni konstelaciji ni sprejel kot povsem nepremakljivo dejstvo, bil pa je eden izmed najbolj taktnih, prefinjenih in artikuliranih učenjakov z razumevanjem za paradigme obeh strani. Zadevno delitev je raje razumel kot zanimiv filozofski problem in tako je bil gotovo eden redkih filozofov, ki je iskal poti dialoga, in sicer tudi dobesedno osebno z enim od najbolj opaznih kontinentalnih filozofov, namreč z Jacquesom Derridajem.³ Cavellov poskus je v veliki meri omogočilo dejstvo, da se je v šestdesetih in sedemdesetih letih dvajsetega stoletja *filozofija jezika* pokazala kot območje, na katerem se je zgodilo srečanje obeh drž. Iz tega pa je izšel Cavellov prestop meje same filozofije kot discipline v teorijo, ki je konceptualizirala vsajenost obeh filozofij v kulturno okolje. S tem je prispeval k realizaciji zamisli strukturnega premika v formiranosti polja potencialne komunikacije dveh kultur z različnimi zgodovinskimi in družbenimi označevalci, kar pa je v krogotokih mišljenja in transformacij celotnega »eko-sistema« kulture in militarističnega tehnološko stopnjevanega barbarstva itn., filozofijo odprlo re-definicijam in predvsem neizbežnemu interdisciplinarnemu prepletanju z znanostmi in širšimi humanističnimi invencijami; le-te postajajo konstitutivno nujne tudi za konceptualizacijo družbenih transformacij v kompleksnih razmerjih dominacije v nasprotjih s perspektivami družbene emancipacije.

Najvidnejši dogodek v kontinentalni filozofiji sredi druge polovice dvajsetega stoletja je bil nedvomno pojav strukturalizma, ki se je v epistemološkem pogledu utemeljil v lingvistiki Ferdinanda de Saussura, kjer, med drugim, najdemo zamisel *semiologije*. Ta naj bi proučevala »življenje znakov v naročju družbenega življenja«, pri čemer je zanimivo, da avtor ni sugeriral povezave s filozofijo, ampak je semiologijo videl kot del socialne psihologije in s tem »obče psihologije« (Saussure 1997, 27). Vdor lingvistike v polje predvsem francoske filozofije je omogočil

³ Pozneje se je Cavellov premik, ki ni bil niti popolna apripracija niti zamenjava ene pozicije za drugo, ampak je postal smekaz za novo multidisciplinarno investicijo filozofije, pokazal na ravni mednarodnega sodelovanja institucij. V poznejših devetdesetih letih se je zblížal z Amsterdamsko univerzo, ki ga je l. 1998 počastila z nazivom *Spinoza Professor*.

raziskovanje novih možnosti komunikacije med blokoma v polju filozofije jezika. Sporazumevanje dveh filozofskih usmeritev, ki je nekaj časa v sedemdesetih kazalo na možnost zблиžanja, nemara kliče k posebni katalogizaciji in umestitvi v širši zgodovinski okvir. Naj bo kakorkoli že, ta flirt med obema stranema zahodne filozofije ni bil ravno dolgotrajen in se je bolj ali manj dokončal z Deleuzovimi in Badioujevimi zavračanja potencialnosti lingvističnih zamejevanj filozofije na francoski strani in z jedkimi izjavami Chomskega na račun »francoske filozofije« in »postmodernizma«, s katerimi je seznanjal tudi najširšo javnost preko *YouTuba*.⁴ Toda dialog je migriral preko ožje razumljenih meja filozofije, pri čemer je Stanleya Cavella treba šteti za pomembno referenco tega premika. Korak v tej smeri je, med drugim, bilo Cavellovo zanimanje za Derridaja zato, ker je Derridaja zanimal J. L. Austin.

Srečanje Cavella in Derridaja ni bilo v ničemer zares konkluzivno.⁵ Izhajajoč iz Cavellovega filozofskega pisanja, ki ga, kot je sam zatrdil, vedno označuje avtobiografska razsežnost (Cf. Cavell 1994, 10), je v resnici bežna komunikacija med filozofoma sledila zaradi momentov konjunkcije med tokovoma njunega mišljenja v zanimanju za delo Johna L. Austina. O kontaktu med njima vemo več iz Cavellovega poročanja o tem kot iz Derridajevega pisanja ali iz kakih drugih virov iz njegove bližine. Toda bistveno je to, da je Cavella k zanimanju za tako zgledno kontinentalnega filozofa kot je bil Derrida, gnal njegov študij Wittgensteina, ki je razviden iz njegove knjige *The Claim of Reason*. Iz tega obsežnega študija izvira njegova deklaracija o tem kako želi razumeti filozofijo: »Želel sem razumeti filozofijo ne kot niz problemov, temveč kot niz besedil« (Cavell 1999, 3). Ne gre za več kot detajl v obširnem pravem kompendiju, ki pa je vendar zelo pomenljiv. Označuje Cavellovo držo do različnih »filozofskih pojavov«, saj se zdi, da namiguje kako lahko beremo vsakršne tekste, tudi take, ki jih sprva ali pa tudi sploh nikoli – ne razumemo. Vprašanje »drugih umov« (*other minds*), ki ga je Cavell v več pomenih vezal na vprašanje skepticizma, je videti tako kot, da deluje v ozadju njegove naklonjenosti temu, da se kot v analitični filozofiji izšolani učenjak, sooči tudi s kontinentalnim umom. Ko se je ukvarjal z Wittgensteinom je že vedel za ta v resnici Austinov pojem, ki ga je v knjigi *The Claim of Reason* obravnaval v spektru vprašanj o odnosih do drugosti brez vnaprejšnjih predsodkov. »Če bi lahko našel enega med ne-ljudmi, ki bi kazal obsesijo s problemom drugih umov – mislim na druge avtomate ali druge zombije ... – potem bi ga morda preučeval, da bi ugotovil, ali bi lahko preživel določene različice skepticizma ali žalosti« (ibid., 414). Wittgenstein je, še bolj nazorno kot tako ali tako nasploh, v Cavellovem vpogledu videti manj enoznačno. Čeprav ga klasifikacije v zgodovinah filozofije uvrščajo na stran analitične filozofije, pa najbrž ni treba opozarjati

⁴ Na primer: https://www.youtube.com/watch?v=772WncdxCSw&ab_channel=PhilosophyInsights. To je eden izmed primerov njegove kritike vloge francoskih intelektualcev v politiki. Drugič ostro zavrača njihove poglede na znanost, se zgraža nad izumljanjem kompliciranega jezika zaradi akademskega prestiža itd.

⁵ Kot je mogoče razumeti iz navedb v *Autobiographical Exercises*, sta se Cavell in Derrida res srečala leta 1970 po izidu Cavellove knjige esejev *Must We Mean What We Say?*, toda na seminarju, kjer je bilo vidno, da ima Derrida knjigo pri sebi, med navzočimi ni bilo zanimanja za Austina. Kakega daljšega dialoga med filozofoma torej ni bilo. Se je pa Cavell še leta po tem ukvarjal s problemom Derridajevega dojetja Austina in Searla.

na mnoge reference z »druge strani«, ki so v njegovem pisanju in predavanjih zaznavale zaris meje, onkraj katere je Wittgenstein videl bodisi mistiko, bodisi metafiziko, bodisi tisti znameniti »objekt« *Sedme teze Traktata*, o katerem je treba molčati. Cavell se je v razpravljanje, ki je vključevalo njegovo srečanje z Derridajem, uvrstil predvsem kot Austinov »učenec« in je s te pozicije napredoval v konstrukcijo trikotnika med Wittgensteinom, Austinom in Derridajem. Ključna tema v tem trikotniku pa je bilo vprašanje navadnega (vsakdanjega) jezika (*ordinary language*) in – jasno – tu ne gre prezreti nikoli povsem rešljivega večnega problema metafizike. »Medtem ko Derrida in Wittgenstein vidita metafiziko in navadnost kot ujeta v kontrastu, pri Derridaju, drugače kot pri Nietzscheju in Platonu, filozofija ohranja dano realnost, avtonomno kulturno, intelektualno, institucionalno življenje, ki pri Wittgensteinu izgine« (Cavell 1994, 63). Dvoma o tem, da se je Wittgenstein s svojimi ključnimi izjavami vendarle vpisal na »anglo-ameriško stran« torej ne more biti, čemur pritrjuje tudi sam Cavell. Toda niza sklepanj, ki so Wittgensteina pripeljala do omenjenih izjav, ne gre pozabiti. Kajti ni se branil pred tem, da ne bi videl problema metafizike še preden se je potrudil, da bi se ga znebil. O tem se lahko prepričamo, če preberemo njegovo tezo 6.45 v *Traktatu*, v kateri zavrne možnost, da bi naziranje sveta kot celote bilo kaj drugega kot mistično naziranje. Če je Cavell upošteval vse to, kar mu tukaj pripisujem, je torej njegova komunikacija z Derridajem bila implicitna še preden se je začela dogajati v neposrednem kontaktu, v njunem približevanju in oddaljevanju ter naknadni refleksiji, ki zavzema pomembno mesto v Cavellovih *Autobiographical Exercises* in s tem v natrgani mreži odnosov med kontinentalno in anglo-ameriško filozofijo.

V svojih reminiscencah na srečanja z Derridajem je Cavell precej pozneje, v luči svojega napora dojeti Derridaja, razbral dogodek komunikacije med ameriško in evropsko kontinentalno filozofijo.

Večkrat so trdno – upam, da napačno – zatrjevali, da Derridajevo srečanje z Austinovim besedilom in nato, veliko obširneje, njegova izmenjava s Searlom, predstavljata največjo bližino, odkar sta se tradiciji francosko-nemške in ameriško-angleške filozofije uspeli podrobno pogovarjati med seboj (Cavell 1994, 60).

Kako leto za omenjenim seminarjem v Parizu je Derrida poleti na dogodku *Congres international des Sociétés de philosophie de langue française (ASPLF)* predstavil enega svojih najbolj znanih in najširše prediskutiranih besedil *Signature Event Context* (cf., Derrida 1982, 307 – 330). To zelo odmevno in znano besedilo, ki je bilo drugače tudi polemični obračun z Johnom Searlom, je vsebovalo komentarje predvsem na Austinovo pojmovanje navadnega jezika in na koncept performativa. S tem besedilom je Derrida bolj kot to, da je pokazal na »pomanjkljivosti« Austinove teorije, označil razliko med dvema – recimo temu tako – strukturama mišljenja. Vseskozi je jasno, da je Derrida kot filozof jezika, ki je v svoji teoriji postavljal primat pisave, izražen v njegovem osrednjem pojmu *écriture* –, zanikal tak status

navadnega jezika kot ga je hipostaziral Austin. Za Derridaja namreč pisava funkcionira v odsotnosti vsakega empiričnega naslovnika.

Austin ni upošteval tistega, kar v strukturi govornega dejanja (in torej pred kakršnokoli ilokucijsko ali perlokucijsko določitvijo) že nosi v sebi sistem predikatov, ki ga na splošno imenujem grafematični, kar zato zmede vsa poznejša nasprotja, katerih ustreznost, čistost in strogost je Austin zaman poskušal vzpostaviti (ibid., 322).

Nadalje je Derrida ugotovil, da Austinovo sklicevanje na kontekst kaže na »teoretsko negotovost«, kar velja tudi za pojem »*ordinary*«. Kot stvari vidi Derrida, ima ta negotovost metafizični izvor: »etični in teleološki diskurz zavesti« (ibid., 327).

Cavell je uvidel Derridajeve razloge za zavračanje Austina (in Searla), a pravzaprav ni pristal na dilemo ali ima prav ena ali druga stran, ampak je interpretiral neujemanje med obema stranema, ki na koncu interpretacije tega neujemanja re-instalira razliko, toda ne več isto razliko. Razlika med filozofskima držama ni nujno končno nemožnost sporazumevanja v komunikaciji; ne nazadnje, je to sporazumevanje lahko prepuščeno tudi tretjemu udeležencu – v danem primeru torej Cavellu. Ne bi šel predaleč s spekulacijo o tem kako je ves ta ples pojmov, kontekstov, pozicij in kontrapozicij spremljal Cavella v naslednjih približno dvajsetih letih, ko se je posvečal Wittgensteinu, Emersonu, Shakespearju in, ne nazadnje, filmu, ampak dejstvo je, da je svoje razmisleke o tematiki tukaj obravnavane razlike v bolj izkristalizirani verziji objavil v svoji avtobiografsko obarvani knjigi *A Pitch of Philosophy*, ki je izšla leta 1994:

Trdim, proti Derridaju, da Austin in Wittgenstein, ko razlikujeta med metafizičnim in običajnim jezikom, razlikujeta med tem, kar bi lahko imenovali metafizični in navadni glas; vendar ne razbirata škode v filozofskem uročenem metafizičnem glasu kot omalovaževanje pisanja (neomejena razlika, tujost, oddaljenost in tako naprej), temveč kot zadušitev vsakdanjega glasu (...). In ironija Derridajevega dela je, da prispeva k tej zadušitvi navadnega; imenujem ga nadaljevanje filozofskega bega pred navadnim (Cavell 1994, VIII).

In vendar je Cavell kljub temu ugotavljal podobne interese pri Derridaju in Austinu, saj je oba zanimala morala in politika jezika in oba sta se borila proti metafiziki. »Morda najpomembnejše pa je sprejemanje dejstva, da je Austinovo analizo performativa mogoče razumeti kot motivirano, prav kot napad na tisto, kar dekonstrukcija napada pod imenom logocentrizem« (ibid., 79). Seveda pa je, kot še v nepreštveno veliko drugih primerih, problem v razumevanju pomena pojma metafizike, kar pa je za pričujočo razpravo vse preveč neskončna tema. Poenostavljeno rečeno, gre za večni filozofski problem, ker ne moremo v mislih zajeti celote in hkrati ne moremo misliti brez predpostavke celote. S tem, da se odločimo za izrez iz imaginirane celote s pomočjo metodoloških »instrumentov«, kar je značilno za analitično filozofije, v pogledu z druge strani problema nismo rešili.

Zaključek: dve kulturi

Cavellov »dialog« ni bil kaka ambiciozna intervencija, ki bi stremela k »spravi« med obema stranema filozofskega uma, ampak ga je mogoče brati kot zainteresirano preudarjanje o skupnih točkah in ireduktibilnih razlikah. Pri tem se je Cavell zavedal, da je bilo to preudarjanje označeno z njegovo lastno ameriško akademsko perspektivo. Tako se je sočasno vračal k vprašanju o tem, kaj bi lahko bila ameriška filozofija in si je to, med drugim, skušal pojasniti s študijem Emersona, pri katerem je našel intelektualno podlago za odpiranje mišljenja v širšo interdisciplinarnost v ameriški intelektualni tradiciji. »Ameriškega transcendentalista« Emersona in njegovo generacijo je zanimala specifična ameriška razlika, ki naj bi temeljila zlasti na literaturi, vendar pa je to hkrati pomenilo tudi filozofijo. »Emerson je dejansko vzpostavil oba načina izražanja, nakazujoč, da bi za Ameriko filozofija in literatura oblikovali medsebojno razmerje, ki ga obstoječe izjemne filozofske tradicije v Angliji in Nemčiji niso predvidevale« (Cavell 2003, 3–4). Pri tem je za Cavella pomembno dejstvo to, da je Nietzsche zaznal Emersona kot najbolj nadarjenega ameriškega misleca. To je bil eden izmed impulzov, ki je najbrž Cavella nagnil k razmišljanju o razmerju dveh filozofskih umov, kakor lahko sodimo na podlagi njegovih življenj in kariero učenjaka povzemajočih memoarjev. Ko se je vrnil na Harvard po pariški izkušnji, je zapisal, da je »Derridajeva *Gramatologija* bila prevedena, Barthes, Foucault, Lacan in de Man pa so bili akademska novica v humanistiki, z izjemo profesionalne filozofije, kjer so ostali bodisi neznani bodisi prezirani, pogosto oboje« (Cavell 2010, 450). Torej ne samo, da je uvidel, kje se »na kontinentu« filozofija šele začne, ampak je ugotovil, da je »pozitivizem zavračal filozofijo« (ibid. 413). Če bi to vzeli preveč resno, bi se zdelo, kot da se je Cavell postavil na stran kontinentalne filozofije. A to bi bilo pretirano trditi. Cavell je predvsem zaznal samoomejevanje analitične filozofije z njenimi metodologijami, kar se je povezovalo tudi z učinkovanjem akademskih razmerij njenih zagovornikov. »Francozi so bili pogosto igrivi, vendar jih je le malo na tej strani oceana bilo v položaju, da bi se ustvarjalno in koristno igrivo odzvali v istih poljih« (ibid., 474). Takrat je – kot se spominja – že uvidel, da se kontinentalna filozofija vpleta v humanistične vede nasploh tudi v Ameriki. Če upoštevamo, da se je takrat že precej zavzeto ukvarjal z literaturo (zlasti s Shakespearjem) in še posebej s hollywoodskim filmom, lahko sodimo, da se je s tem razmišljanjem vpisal v temelje sodobnih interdisciplinarnih trendov v humanistiki. Cavell je v velikem in fascinantnem eseju pod naslovom *Little that I know* ugotovil, da je vsa kontinentalna filozofija, z vsemi svojimi tudi vzajemno nasprotujočimi si »brijantnimi« zastopniki (Od Batailla, Foucaulta in Barthesa do Lacana in Derridaja), ki se je odzivala na heglovske, husserlovske itn. nasledke v nemškem mišljenju, grozila, da bo zasičila »humanistično klimo v mojih predelih pokrajine«. Ob tem je pripomnil, da je ta filozofija »uspešno ignorirala« ne samo Fregeja in Carnapa, ampak tudi Wittgensteina in Austina (cf., ibid., 473). Cavell je torej diagnosticiral zavračanje dialoga in spregledovanje invencij na obeh straneh, a potem je po premisleku uvidel, da je morda dialog

treba videti nekje drugje kot tam, kjer naj bi domnevno bil. Gre torej za nenehno obnavljajoča se vprašanja »kaj je filozofija« in ali niso lahko na ravni filozofije tudi druge forme mišljenja, ki jih je mogoče označiti s terminom »diskurzi«, pa naj so zapisani kot besedila, ali pa so artikulacije tistega vmesnega prebliska med besedili, ki poudarjeno »izrečejo« kaj, kar besedilom umanjka?

S tem sem se sam ukvarjal v krajšem članku, ki sem ga l. 2016 objavil v *Conversations: The journal of Cavellian Studies* in, v katerem sem evociral svoje kratko osebno srečanje s Cavellom l. 1998 v Amsterdamu. Na Amsterdamski univerzi, kjer sem takrat gostoval kot »visiting scholar«, je Cavell opravil serijo predavanj v ožjem krogu, potem pa je tudi predaval veliko širšemu občinstvu kakih trestotih poslušalcev. V predavanju je pokazal na velik razpon diskurzov filozofov kot so Descartes, Hegel, Nietzsche, Heidegger itn. Potem je sebi in občinstvu zastavil vprašanje o tem ali je sploh mogoče, da take razsežnosti mišljenja kot v teh filozofijah niso bile navzoče tudi v anglo-ameriški kulturi? Odgovor, ki ga je takrat izrekel, je najprej sprožil nekaj hihitanja, odobravajoči smeh pa, ko je občinstvo v polnosti dojelo predavateljevo poanto. Da bi ilustriral svojo tezo, je predvajal odlomek iz filma Vincenta Minellija *The Band Wagon* (1953). V omenjenem članku iz leta 2016 sem v nadaljevanju povzel Cavellovo primerjavo med dvema filozofskima kulturama:

Ko je obravnaval omenjeno razmerje med anglo-ameriško in kontinentalno filozofijo, je izrecno postavil vprašanje vsebine misli, ki temelji na teh dveh različnih paradigmah. Ni treba posebej poudarjati, da to, kar so kontinentalni filozofi zasnovali v svojem delu, ni bilo odsotno iz anglo-ameriške kulture; ideje, ki jih empirične, pozitivistične in analitične filozofije – in poleg tega niso bile vse strogo »geografsko« ameriške ali britanske – niso zares upoštevale, so dobile »glas« v literaturi, v Shakespearovih tragedijah, v spisih transcendentalistov Emersona in Thoreauja, pozneje v romanih Henryja Jamesa in v hollywoodskih filmih. Da bi ponazoril svojo poanto, je Cavell izrecno primerjal Hegla s Fredom Astairom, s čimer je po svojih besedah strnil dialektiko »gospodar – hlapec«, razmerje med pojmi posebnega proti ideji totalitete ali celote, ameriško zgodovino, vprašanja estetike, ekonomije in metafizike. Tako, kot se je Cavell izrazil v nekoliko »provokativnem« tonu, sta ples in petje na filmu dejanja mišljenja in uprizarjanja filozofije (Štrajn 2016, 74).

Logiko tega sklepanja najdemo še v vrsti zlasti dveh tukaj največkrat citiranih del – *A pitch of Philosophy* in še izrecneje v *Little that I know* – in na tej podlagi lahko ugotovimo, da je Cavell nedvomno bil filozof obeh kultur ali tradicij. Ta njegova usmeritev, ki je bila v času, ko se je formirala še vedno anticipativna, za elitni Harvard, kjer je največ predaval, pa pogosto tudi sporna, se sicer ni legitimirala v kaki končni sintezi med obema filozofskima »blokoma«. Toda ta naravnost, ta smisel za različne možnosti razvitij filozofskih hipotez in vpogledov, se je nadaljeval v osamosvojeni agens transkulturnih dialogov. To pomeni, da je kontroverznost obeh paradigem delovala kot spodbuda k razširitvi problema iz nesporazumevanja dveh filo-

zofij na spoje raznolikih epistemoloških, estetskih in etičnih ravni. Transverzalne »znanosti«, kakršne so na primer ženske študije ali kritike kolonialnega pogleda in še vedno dopolnjujejo se kompleks post-humanizma, ponazarjajo te tokove ekstenzij filozofije. Vsaj, kar zadeva Cavella ne smemo spregledati njegovega prizadevanja, da bi ohranil navzočnost glasu (*voice*) filozofije. Skupaj še z vrsto »francoskih« filozofov, ameriških učenjakov na področjih humanistike ter zastopnikov vrste šol interdisciplinarnih študij na vseh kontinentih, je spoznal, da prepletanje filozofije z različnimi nivoji mišljenja v drugih razsežnostih, kot na primer v diskurzih reflektivnih vizualnih medijev, ravno pomeni krepitev glasu filozofije.

Bibliografija

- Cavell, Stanley (1999 [1979]). *The Claim of Reason. Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. New York in Oxford: Oxford University Press.
- Cavell, Stanley (1994). *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cavell, Stanley (2003). *Emerson's Transcendental Etudes*. Stanford: Stanford University Press.
- Cavell, Stanley (2010). *Little Did I Know. Excerpts from Memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Deleuze, Gilles in Felix Guattari(2005). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques (1982). *Margins of philosophy*. Brighton: The Harvester Press.
- Jadacki, Jacek (2009). *Polish Analytical Philosophy. Studies on its Heritage*. Varšava: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Jolley, Nicholas (1992). »The Reception of Descartes' Philosophy.« V: Cottingham J. (ur.) : *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, New York, Melbourne, 393 – 424.
- Lecerle, Jean-Jacques (2010). *Badiou and Deleuze Read Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1988). *Onstran dobrega in zlega / H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Saussure, Ferdinand de (1997). *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Štrajn, Darko (2016). »A Brief Encounter with Cavell in Amsterdam.« *Conversations: The Journal of Cavellian Studies* 4, 2016, 73 – 76.
- Wittgenstein, Ludwig (1976). *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Stil, nestrinjanja in gradnja mostov¹

Danilo Šuster

Povzetek

Nenad Miščević (1950–2024) je razvil izvirno teorijo o razkolu med analitično in kontinentalno filozofijo. Osredotočam se na njegovo tezo o stilu: kognitivni stil, jezikovni slog in metoda preučevanja domene D naj sledijo jezikovnemu stilu in načinu domene D same. Dokazujem da tisto, kar se zdi zgolj razlika v slogu, pogosto odraža globoka nestrinjanja glede temeljnih načel in okvirnih propozicij, ki zadevajo predpogoje epistemološke presoje. Čeprav nisem optimističen glede preseganja razlik, priznavam, da Miščević ponuja vpogled v silnice, ki so vodile do razkola, in nakazuje korake k premostitvi.

Gljučne besede: Miščević, analitična in kontinentalna filozofija, stil, globoka nestrinjanja

¹ Prispevek je bil predstavljen na 4. mednarodni konferenci SFD: »Med kontinentalno in analitično filozofijo«, 14.2. 2025. Besedilo je nastalo s podporo raziskovalnega program št. P6-0144, »Perspektive sodobne filozofije: med epistemologijo, etiko in politično filozofijo«, Oddelek za filozofijo, Univerza v Mariboru, ki ga je sofinancirala Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

1. Nenadova teorija

Nenad Miščević (1950-2024) je bil goreč promotor analitične filozofije v regiji in tretji predsednik evropskega združenja za analitično filozofijo (ESAP, 1996-99). S svojo karizmo in renesančno razgledanostjo je pripomogel k razbijanju stereotipa, da je ta pristop k filozofiji sholastičen, omejen, neživljenjski in brez resnične filozofske globine. Najprej pa je bil tako imenovani *kontinentalni* filozof (prim. Miščević 2012). Tudi kasneje je, vsaj tematsko, povezoval analitično in kontinentalno tradicijo (politična filozofija, nacionalizem in kozmopolitizem, populizem, Rousseau, dialektika gospodarja in sužnja ...), poudarjal pa je tudi pomen mostov med obema. V številnih člankih je razvil izvirno teorijo o tem razvpitem razkolu znotraj sodobne filozofije, ki močno presega standardne klišeje o razliki med znanstveno (analitično) in humanistično (kontinentalno) kulturo.

V tem sestavku se bom osredotočil na eno od tez njegove teorije. Kljub temu naj na kratko označim vse komponente njegove razlage. Omeji se na glavne avtorje t. i. visoko profilirane kontinentalne filozofije, ki so običajno na prvi bojni črti razkola (Hegel, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Levinas, Lacan, post-strukturalisti – Derrida, Deleuze, Foucault, Badiou, post-modernisti kot Lyotard ...). *Prva teza*, ki jih označuje, je *historizacija ontologije* (Miščević 2016, 19): »Za Hegla so veliki zgodovinski dogodki ključni dogodki v biografiji najbolj temeljne realnosti, Duha, za Heideggerja se dogajajo Biti sami, za nekatere francoske avtorje, kot je Badiou, pa zaznamujejo globoko ontološko realnost.« *Druga teza* poudarja a-racionalnost človeškega duha, njegov osrednji element je volja, želja, čustvo, volja do moči, seksualnost, ... (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Freud, Foucault ...). V skladu s prvo tezo, po kateri je antropološko in zgodovinsko globoko ontološko, se a-racionalnost razširi na celoten kozmos. Tako dobimo *tretjo tezo*: osnovna realnost sveta ustreza a-racionalnemu elementu človeškega duha (pozni Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Freudovci, Heidegger ...).

Najbolj intrigantna se mi zdi Miščevićeva tematizacija neargumentativnega ali celo izrazito antiargumentativnega načina filozofskega pisanja in razmišljanja v tradiciji radikalnega kontinentalnega profila. Kierkegarda njegov a-racionalizem vodi do spremembe v stilu pisanja in razmišljanja – strastni literarni slog ustreza obravnavani temi, Nietzsche piše aforizme, Heidegger slovi po »nekalkulativnem« načinu mišljenja in pisanja, Lacan zagovarja aluzivnost ... Tako dobimo tezo *egzemplifikacije*: »Stil filozofije naj egzemplificira a-racionalno naravo področja, o katerem govori filozofija; naj bo poetski, ne pa argumentativen« (Miščević 2015, 108). Včasih tezo predstavi kot: »Kognitivni stil, jezikovni stil in metoda preučevanja domene *D* naj sledijo jezikovnemu stilu in načinu same domene *D*« (prim. Miščević 2011, 14).

Mislim, da je prav zadnja teza najboljše izhodišče za razmislek o razdoru, saj razna vsebinska določila danes nimajo več odločilne teže. Filozofi so znani po zagovarjanju, recimo temu *ekstravagantnih tez*; omenim naj le nekatere, o katerih razpravljajo tudi na analitičnih oddelkih. Voda je počelo vseh stvari za Talesa. Eleati zanikajo obstoj gibanja, spremembe in množstva, po McTaggartu čas ne obstaja, skeptiki trdijo, da nihče nič ne ve, Churchland pa meni, da bo razvita znanost eliminirala pojem prepričanja, tako kot so izginile čarovnice. Za antirealiste stavki o preteklosti niso niti resnični niti neresnični, po Lewisu so vsi možni svetovi enako realni kot dejanski svet, Chalmers pa zagovarja resno možnost, da je dejanski svet samo računalniška simulacija. Morda manj eksotično kot, recimo, "kontinentalna" teza, da jaz kot substanca zajema celotni obseg vseh realnosti (Fichte), a za zdravi razum še vedno, kot pravi Ciceron: »*Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum.*«

Tudi standardne tematske delitve na logiko, jezik in znanost (analitični blok) ter, denimo, ukvarjanje s smislom življenja, ideologijo ali bitno-zgodovinskim mišljenjem danes nimajo več odločilne razločevalne vloge. Za vsak filozofsko izzivalen X (tomizem ali marksizem, feminizem ali fenomenologija, rasizem ali Schopenhauer, anafora ali slabšalnica, smisel življenja ali neoliberalizem, azijske filozofije ali pravice živali, ...) obstaja tudi analitična verzija X. Če je bil nekoč značilen jezikovni obrat, je danes aktualen »socialni« obrat, aplicirana filozofija in tudi »angažma« analitičnih filozofov, ki geografsko že dolgo niso več omejeni na anglosaksonski svet. Toda »druga« stran tovrstno tematsko širitev pogosto doživlja kot imperialistično kolonizacijo pokrajini čiste misli, zato moramo »zakopati« malo globlje.

Miščević (2012, 12), ki sam pravi, da je v nekem obdobju praktično postal deridovec, komentira naslednji odlomek uglednega pristaša Derridaja (Nancy 2012, 29):

Tisto, kar tvori drugost drugega, je prav njegovo »biti-izvor«. In obratno, izvornost izvora tvori njegov »biti-drugi« — vendar je to »biti-drugi«, ki je vsako bivajoče za vse bivajoče in skozi vse bivajoče. Izvornost izvora zatorej ni neka lastnost, ki bi določeno bivajoče razločevala od vseh drugih: kajti to bivajoče bi tedaj moralo biti še nekaj drugega, kot je ono samo, da bi lahko imelo svoj izvor.

Kot vedno je potrebna precejšnja previdnost pri odlomkih besedil, ki so iztrgani iz konteksta. Toda značilen je komentar Miščevića (2014, 964):

Kdo in kaj šteje kot drugi? Kaj pravzaprav pomeni drugost drugega? In zakaj bi bila drugost sploh povezana, ali celo istovetna z izvorom biti? ... Pomembno je, da ni ponujena nobena razlaga. Globoka ali vsaj globoko zveneča teza iz citiranega stavka ostane brez kakršnekoli diskurzivne opore.

Če nekoliko karikiram – ne razumem, kje so tu kaki argumenti. Zakaj bi sploh izgubljal čas z dešifriranjem takšnih mračnih besedil? To je značilen, nekoliko alergičen odziv

analitičnega filozofa ob trku s sodobnim kontinentalnim besedilom. Zato obtožbe, da naj bi Derrida zavestno prakticiral terorizem obskurantizma, vse skupaj je samo žargon, ki kar kliče k slepemu posnemanju, škandalom in potegavščinam (prim. afera Sokal).

2. Vaje v slogu

Miščević najpogosteje ponazarja svojo tezo o stilu z avtorji, pri katerih uvid v a-racionalne dimenzije realnosti narekuje odpoved tradicionalnim metodam raziskovanja in posredovanja spoznanj. V sodobnih »kontinentalnih« zagovorih zapletenega sloga res najdemo stališča, da mora jezik filozofije odražati dinamizem, morda celo nenatančnost in nedoločenoost predmeta preučevanja. Dejavnost filozofa in pesnika se prekriva v iznajdevanju novih slovarjev in načinov izražanja pri odstiranju razsežnosti, ki so zakrite v vsakdanjem diskurzu. Pogosto je tudi opozorilo na subverzivno vlogo pisave – zahtevno filozofsko besedilo s svojo vsebino in slogom izpričuje globok napad na naša površinska razumevanja, na vsakdanje načine bivanja in razmišljanja.

Zamislimo si zato dialog med analitičarko A.N., ki prebira zgornji odlomek iz Nancya in kontinentalko K.N. (pri njenih odgovorih se opiram na Marian 2024 in Hughes 2024).

A.N. Kaj vse to pomeni? Nič ne razumem!

K.N. Fiksirana si na zdravorazumsko, površinsko razumevanje. Toda filozofska misel je v svojem bistvu kritična in izzivalna, tudi na ravni sloga ne gre za enostavno prenašanje informacij o očitnih rečeh.

A.N. Ampak kaj ima večji kritični potencial – hermetični slog ali izražena vsebina?

K.N. Premagovanje težavnega in neznanega, morda tistega, kar je na meji, je bistveni del kritičnega mišljenja. In kdo sploh presoja, kaj so merila rigoroznosti? Kaj se pravi *misliti*?

A.N. Kaj pa razsvetljenski ideali razuma, argumentov in emancipatorna moč znanosti?

K.N. Že Herder je konec 18. stoletja izzval razsvetljenske ideale jezikovne jasnosti in geometrične metode. Jezik je v osnovi utelešen in afektiven, pluralen in nejasen, ne pa transparenten prenašalec univerzalnih pojmovnih shem. Zahteva po jasnosti in znanstveni strogosti je filozofska abstrakcija, intelektualni imperializem, ki izmaliči lastne korenine.

A.N. Chomsky je opozoril, da so kritični intelektualci, tudi tako prezirani logični empiristi, nekoč aktivno sodelovali pri osveščanju širše javnosti s populariziranjem

znanosti in razuma. Kot pravi (1993, 394–395): “Nenavadno je, da njihovi levi dvojniki dandanes pogosto želijo odreči delovnim ljudem ta orodja emancipacije in nam govorijo, da je “projekt razsvetljenstva” mrtev, da se moramo odreči iluziji znanosti in racionalnosti – kar bo samo razveselilo strukture moči, da bodo lahko monopolizirale ta orodja za lastno rabo.”

- K.N. Pogovarjava se o sodobnem raziskovalnem delu na področju humanistike in družboslovja. Chomsky je znan po tem, da pomembna področja sodobne (predvsem francoske) teorije odpravi kot šarlatanstvo, vendar ali ni to nepošteno? Raziskovalno delo na področju sodobnega naravoslovja je nestrokovnjaku povsem nedostopno, pa jih nihče ne diskreditira kot »terorizem obskurantizma.«
- A.N. Res je, članki z naslovi »Vrtinčasti vozli v prepletenih kvantnih lastnih funkcijah«² zvenijo popolnoma nedoumljivo. Znanost se specializira, a specializacija še ni zavestna obskurnost. Osnovna spoznavna načela so jasna, vsak jim lahko sledi in na kartezijanski način prehodi (zares dolgo) pot od osnovnih načel do zadnjih dognanj.
- K.N. Kako si naivna! Ne bom ravno rekla, da znanost *ne misli*, ampak, ali se zaveda svojih predpostavk? Ali se zaveda svojih implikacij?
- A.N. Tudi ta vprašanja so predmet filozofske refleksije. Ampak, kot je zapisal W. Pauli o treh ravneh kritike neke teze: »Napačno. Popolnoma napačno. Niti napačno ni.« Včasih se mi zdi, da stališča v kontinentalnem slogu niso niti napačna, saj so namerno predstavljena tako, da ne moreš razumeti razlogov, ki naj bi jih podpirali ali ovrgli.
- K.N. Zahteva po jasnosti in objektivistični rigoroznosti na vseh področjih je naivna in zelo značilna za kolonizacijske pretenzije sodobne analitične filozofije.
- A.N. Toda navajanje razlogov, upravičevanje, jasna eksplikacija stališč in oznaka pojmov, upoštevanje ugovorov, ... to je vendar osnova kakršnekoli razprave in razmišljanja!
- K.N. Se sploh zavedaš zgodovinske in politične situiranosti t. i. »racionalnosti«? Tvoja metoda že *predpostavlja* tisto, kar jaz zavračam.

Zadnja izmenjava nakazuje, da je vprašanje sloga le ena od komponent *globljega* nestrinjanja. Analitiki, ki obupujejo nad odsotnostjo argumentov in kontinentalci, ki prepoznavajo samo plehki računajoči um, izpričujejo vzajemno nezaupanje v izvore razlogov in dokazil, na katere se druga stran sklicuje, kar je značilno za *globoka* nestrinjanja.

² Taylor, Alexander J, and Mark R Dennis. 2016. “Vortex Knots in Tangled Quantum Eigenfunctions.” *Nature Communications* 7: 12346.

3. Globoka nestrinjanja

Globoka nestrinjanja (angl. deep disagreement), pri katerih vsaka stran neomajno vztraja pri svojem, so običajno temeljna politična, moralna in verska nesoglasja, ki se razširijo na širše sklope prepričanj in vrednot. Vendar ne gre le za velika svetovnonazorska nasprotja in znane politične polarizacije, v polemikah o cepljenju, denimo, so ključna povsem *epistemska* vprašanja o virih dokazil. Nekateri preprosto ne zaupajo metodam medicinsko-znanstvene skupnosti in opozarjajo na farmacevtsko-zdravstveni kompleks v službi profita in kapitala. Tudi v posebnem sporu med paleoantropologi o tem, ali je *Homo floresiensis* (mali človečnjak, katerega ostanke so našli na otoku Flores v Indoneziji) nova vrsta človečnjakov ali pa gre za pripadnika vrste *Homo sapiens* s prirojenimi motnjami rasti, gre za razlike v tem, kako interpretirati dokazila, saj vsak najdeni košček dopušča dve medsebojno izključujoči se interpretaciji.

Zdi se mi, da najboljši vpogled v jedro nestrinjanja med *A.N.* in *K.N.* ponuja razmislek o razlikah glede osnovnih metodoloških in epistemskih načel. Paleoantropologi so res sprti, a še vedno razpravljajo med seboj, sodelujejo na znanstvenih konferencah, kjer branijo svoja stališča, drugo stran pa štejejo za epistemskega partnerja v iskanju resnice. Tega ne moremo reči za razhajanja med analitičnimi in kontinentalnimi filozofi, kjer je dialog redek, prevladuje pa vzajemno nezaupanje v razloge in dokazila, na katera se sklicuje druga stran. Vsak je prepričan, da ima *epistemološko* prednost, ki je nasprotna stran nima. Ne gre zgolj za očitek, da uporablja slabe razloge, temveč za bolj temeljno, metaepistemološko vprašanje, kaj komu sploh pomenijo pojmi kot so prepričanje, razlog, dokazilo.

Vzemimo splošno načelo sprejemanja pričevanj (avtoritet, virov):

SP Za dejavnika *D* in priznано avtoriteto *A*, če *A* reče, da *p*, potem bi *A*, *ceteris paribus*, moral sprejeti, da *p* (Smith in Lynch 2020, 4).

Razlika bo, pričakovano, najprej v kanonskem seznamu avtoritet. Tudi če so na njem ista imena (na primer Platon, Aristotel, Descartes, Kant), je odnos do njih pogosto drugačen. Na kontinentalni strani pogosto naletimo na analitiku težko razumljivo globoko spoštovanje, skoraj čaščenje velikih besedil preteklosti. Seveda tudi pri analitičnih interpretih naletimo na projekte iskanja, kaj je kdo *zares* rekel ali mislil, odkrivanja globokega vpogleda, ki ga moramo izkopati iz množice izdanih in neizdanih del, pisem, zapiskov učencev, dnevniških zabeležk, itd. A tudi v tipičnih bitkah za *pravo* interpretacijo jih vodi iskanje konsistence, upoštevanje alternativ, obravnava ugovorov in drugačnih pojasnil. In druga stran? »Sklicevanja na avtoriteto velikih filozofov ali mislecev preteklosti (od predsokratikov, prek Platona, de Sada, do Heideggra) so redko predstavljena kot taka, temveč so prikrita kot sklicevanja na velike resnice, ki imajo skoraj mistično privlačnost, brez kakršne koli racionalne

razlage, zakaj bi morali zaupati, recimo, Heraklitu in ne Hrizipu ali pa Svetemu Pavlu in ne Celziju« (Miščević 2011, 14).

Tudi najbolj racionalni in zelo jasno pišočiči kontinentalni avtorji (na primer Žižek, ki mu ne moremo očitati niti zanemarjanja empiričnih podatkov) izpolnijo shematske črke načela SP na način, ki je za analitika epistemsko sporen. Na koncu domiselnih in duhovitih izpeljav se v bolj resnih, teoretskih pasusih pojavijo Hegel, Althusser, Freud, Lacan ... in njihov pojmovni aparat, brez kakršnih koli utemeljitev, kot nesporne avtoritete, veliki »mojstri« misli, ki jim slepo zaupamo. Zakaj prav takšne instanciacije A, kakšne so njegove ali njene epistemske poverilnice? Obravnave ugovorov, značilne za analitične razprave, tu ne bomo našli, prav tako ne alternativnih pojasnil, zato ostaja (pri analitiku) vtis arbitrarnosti.

Lynch (2016, 253) priznava, da temeljnih načel ne moreš upravičiti brez metode, ki jo to načelo samo utemeljuje kot zanesljivo, kar bo druga stran označila kot *zlo* krožnost. Kljub temu meni, da se iz epistemskih krogov lahko izvijemo tako, da se opremo na praktične razloge, ki naj bi govorili v prid osnovnim metodam *znanstvene* raziskave (indukcija, sklepanja, ipd.). V razsvetljenskem duhu je ta metoda zanj emancipatorna, saj nas osvobodi sklicevanja na "brutalno moč" avtoritete (prim. Lynch 2016, 256). To morda deluje pri standardnih primerih globokih sporov (npr. kreacionizem – evolucionizem), ne pa takrat, ko so na mizi temeljne norme in pojmi, ki šele omogočajo takšno ali drugačno epistemološko vrednotenje. Sklicevanje na metode znanosti je v tem primeru že predmet spora.

Vzemimo spet naši fiktivni razpravljavki, A.N. in K.N. Seveda gre za poenostavitev na obeh straneh, K.N. je sploh nek stvar, konglomerat zelo različnih pristopov (fenomenologija, marksizem in kritična teorija, eksistencializem, (post)strukturalizem, (post)modernizem, hermenevtika, dekonstrukcija, teoretska psihoanaliza ...). Toda tu mi gre za najširšo, precej abstraktno sliko in grob oris temeljnih nestrinjanj. A.N. kot dokazila sprejema podatke, intuicije, miselne eksperimente, jezikovno rabo, opazovanja, sklepanja, znanstvena spoznanja; K.N. se osredotoča na fenomenološke danosti, živo izkustvo, simptome, socialne prakse Za A.N. je, poenostavljeno, prepričanje propozicionalna naravnost, v kateri neko propozicijo sprejemamo kot resnično. Za K.N. so prepričanja prepletena s prakso, željami, fantazijo, ideologijo, utelešenjem Filozofsko razmišljanje po A.N. vodijo argumenti in zahteva po konsistenci, razlogi so, spet poenostavljeno, inferencialne relacije med propozicijami. K.N. pa opozarja na zgodovinsko situiranost, morda dialektične obrate, strukturalna protislovja, psihoanalitične uvide, fenomenološke opise, genealogijo, kritiko ideologije Kritična samorefleksija je za A.N. opozorilo na predsodke, nekonsistence, zmote, po »socialnem« obratu pa tudi predpostavke, perspektivčnost spoznanja, epistemsko nepravilnost K.N. pa poudarja razkritje nezavednih mehanizmov, odnosov moči, ideoloških (samo) prevar, pozabo »biti« Razlike v tem, kaj komu pomenijo osnovni pojmi, so pogosto del

samorazumevanja discipline same. Za ene je cilj filozofije reševanje problemov, pojasnilo, boljša teorija, jasnejša razlikovanja, konsenz o določenem vprašanju, za druge pa artikulacija živega izkustva, zgodovinsko samorazumevanje, emancipatorna kritika ali diagnoza struktur moči.

4. Mostovi?

Namenoma sem nekoliko karikiriral in zaostрил razlike, ker sem želel pokazati, da se pod tezo o stilu skrivajo globlja nesoglasja glede metodoloških in metafizofskih načel. Pa so ta nepremostljiva? Globoka nestrinjanja so ena od vročih tem sodobne (analitične) epistemologije, prevladujeta pa dve vprašanji: kako jih opredeliti in kako jih razrešiti. Fogelin pravi, da gre za spopad osnovnih normativnih načel, »kar so nekateri (Putnam) imenovali okvirne propozicije (angl. framework) ali kar je Wittgenstein imel navado imenovati pravila« (Fogelin 1985, 5). Pri tem izhaja iz problema konca racionalne argumentacije, njegovi glavni primeri pa izhajajo iz (bio)etike in politike (npr. upravičenost pozitivne diskriminacije). Vendar razlike v temeljnih političnih in etičnih načelih niso bistvene za nasprotja, ki jih obravnavam. Miščević je na primer osebno poznal Nancya in spoštoval njegov angažma ter podporo jugoslovanskim intelektualcem v času krvavega razpada države. Težko bi tu govorili o svetovnonazorskih ali celo političnih nestrinjanjih. In ne gre zgolj za vprašanje meja racionalne argumentacije, zato se mi zdi ustreznejša oznaka globokih nestrinjanj, ki temelji na osnovnih metodoloških načelih.

Nenad je v nekaterih besedilih zagovarjal gradnjo mostov (Miscević 2011, 20): »S tem bi celotna profesija pridobila na ugledu, študentje bi bili manj zmedeni, zgradili bi lahko skupne kriterije.« Mostovi naj bi temeljili na tem, kar je v obeh tradicijah najboljšo. Analitična stran bi razširila področja svojih zanimanj in s tem pritegnila tudi tiste, ki jih odvraca hladna in abstraktna analitična manira. Kot sem omenil na začetku, se je to že zgodilo, zanimivo pa bi bilo raziskati, kakšen vpliv je pri tem imela "druga" stran. Kontinentalni blok bi pridobil z jasnostjo ekspozicije in zavedanjem zahtev argumentacije. Če gremo po tezah: zgodovina filozofije dopušča veliko sodelovanja, saj si po mnenju Miščevića ta tema zasluži več analitične pozornosti. Druga teza (a-racionalnost kot osrednji element človeškega duha) sama po sebi »ne bi smela biti žaljiva za tabor analitikov, saj gre zgolj za dramatiziran humeizem o motivaciji in delovanju« (Miscević 2011, 20). Pri tretji tezi (osnovna realnost sveta ustreza a-racionalnemu elementu človeškega duha) ne vidi možnosti za produktiven dialog. Prav tako ne glede med slogovnimi ekstremi na obeh straneh, opozarja pa na sredino: racionalni Habermas in celo Rorty na eni strani ter stilisti, kot so pozni Wittgenstein, Austin in Bernard Williams na drugi strani. Predlaga pa, da bi morali analitiki sicer vztrajati pri

svojih značilnih kvalitetah (jasnost, logika, argument, pojasnilo) vendar razširiti toleranco do dvoumnosti, če želijo konstruktiven dialog z drugo tradicijo (Miščević 2006, 60).

Toda globoka nestrinjanja enostavno ne bi bila več *globoka*, če bi bila racionalno premostljiva. Opozarjal sem, da dvoumnost ni samo vprašanje sloga, saj zadeva temeljne norme, ki sploh omogočajo epistemološko vrednotenje in racionalni dialog. Seveda ni vse v normah racionalnosti, določena besedila in načini razmišljanja v nas vzbudijo nek poseben odmev, do drugih pa čutimo odpor. Zato sem manj optimističen glede skupnega okvira, še posebej ker so z redkim izjemami tudi filozofi danes ujeti v kolesje akademskega sistema – raziskovanje na ožjem področju, tudi zato je za filozofske tokove značilna mimobežnost, ki jo spremlja medsebojna ignoranca. Konec racionalne argumentacije pa še ni konec racionalnosti v nekem širšem smislu. *Razumevanje* tistega, s katerim se ne strinjaš, je predpogoj kakršnekoli razrešitve in Nenad, ki je bival na obeh bregovih, s svojim izvirnim in izzivalnim pojasnilom ponuja dragocen vpogled v silnice, ki so vodile in še vodijo k razkolu ter s tem prvi korak k gradnji mostov.

Literatura

- Chomsky, Noam. 1993. *Year 501: the conquest continues*. London: Pluto Press.
- Fogelin, Robert. 1985. "The Logic of Deep Disagreements." *Informal Logic* 7 (1): 1-8.
- Hughes, Joe. 2024. "Style wars pt 1: Style wars pt 2: Scandals and hoaxes." Interview by David Rutledge. ABC Radio National, The Philosopher's Zone, 16.4. 2024. Audio 31. <https://www.abc.net.au/listen/programs/philosopherszone/style-wars-pt-2-scandals-and-hoaxes/103683894>
- Lynch, Michael P. 2016. "After the Spade Turns: Disagreement, First Principles and Epistemic Contractarianism." *International Journal for the Study of Skepticism* 6, 2-3 (2016): 248-259.
- Marian, Jessica. 2024. "Style wars pt 1: Postwar France and a new philosophical mode." Interview by David Rutledge. ABC Radio National, The Philosopher's Zone, 19.4. 2024. Audio 33. <https://www.abc.net.au/listen/programs/philosopherszone/postwar-france-and-a-new-philosophical-mode/103656060>
- Miščević, Nenad. 2006. "Philosophy between Science and the Humanities." *Topoi: An International Review of Philosophy* 25 (1-2): 57-61.
- Miscevic, Nenad. 2011. "A Continental-Analytic Rift: A Guide for Travellers and Bridge-Builders." *Balkan Journal of Philosophy* 3 (1): 5-22.

Miščević, Nenad. 2012. "Autobiografija." V *Nenad Miščević – Sva Lica Filozofije*, edited by Petar Bojanić, Snježana Prijic-Samaržija, and Martina Blečić-Kavur. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Miščević, Nenad. 2014. "Philosophy as Literature: The non-argumentative tradition in continental philosophy." V *Liber Amicorum Pascal Engel*, edited by Dutant, J., Fassio, D., and Meylan, A. Genève: Université.

Miščević, Nenad. 2015. "Continental Philosophy and Analytic Philosophy Trails and Family Resemblances." *Anthropology & Philosophy* 12, 2015/16: 101-126.

Miscevic, Nenad. 2016. "History as the fundamental reality-limning the continental-analytic divide." V *On What It Is: Perspectives on Metaphilosophy*, edited by Megyer Gyöngyösi, Zsolt Kapelner, Zsófia Ádám, István Faragó-Szabó. Budapest: Eötvös József Collegium.

Nancy, Jean-Luc. 2012. *Singularna pluralna bit*. Ljubljana: Apokalipsa.

Smith, P. Simard, and Michael P. Lynch. 2020. "Varieties of Deep Epistemic Disagreement." *Topoi: An International Review of Philosophy* 40 (5): 971–82.

**SPOMINI PREDSEDNIKOV,
ČLANIC IN ČLANOV SFD;
IZ ZGODOVINE SFD**

Zapisi nekdanjih predsednikov Slovenskega filozofskega društva

Andrej Ule

Delo filozofov v sodobni družbi

Tale zapis je bolj skica kot izdelan sestavek, namenjen pa je premisleku o tem, kaj filozofi počnemo in kaj so osnovni okviri našega snovanja in početja v slovenski družbi. Pri tem se spominjam na svojo filozofsko dejavnost nekako v zadnjih petdesetih letih (tj. od sedemdesetih let prejšnjega stoletja), odkar sem v slovenski akademski in splošni javnosti prisoten kot filozof. Spominjam se tudi razmeroma skromnih okvirov delovanja Slovenskega filozofskega društva (SFD) v prvih desetletjih svoje filozofske prezenca, kar je bilo pogojeno tudi s tedanje družbeno-politično klimo v Sloveniji, ki filozofiji in filozofom nikakor ni bila naklonjena. Filozofi (zlasti mlajši) smo bili namreč dokaj kritični do tedanje politike in tudi do družbenega stanja na sploh v Sloveniji in Jugoslaviji, preveč smo namreč simpatizirali s tedanjim študentskih gibanjem in s kasnejšimi civilnodružbenimi gibanji v Sloveniji. Kolikor vem, tudi prej, tj. od šestdesetih let prejšnjega stoletja, kolikor sega historiat »novega« SFD-ja, ni bilo nič drugače, kvečjemu težje, ker je bil pritisk politike in vladajoče »marksistične« ideologije še močnejši. Pomemben korak k osamosvajanju filozofov je bil tudi začetek izhajanja splošno humanistične in družboslovne revije *Anthropos* na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, ki smo jo v glavnem urejali filozofi in je tako za kakih 15 let postala naša primarna strokovna revija. Kolikor se spomnim, so bili sploh mnogi koraki v razvoju filozofije v Sloveniji povezani z začetki izhajanja pomembnih filozofsko usmerjenih revij (npr. *Problemi*, *Časopis za kritiko znanosti*, *Nova revija*, *Poligrafi*, *Filozofski vestnik*, *Acta Analytica* in *Analiza*). Takšne revije so bile namreč praviloma povezane z oblikovanjem posebnih filozofskih usmeritev ali celo posebnih filozofskih društev. To kaže na živost naše filozofije in na potrebo po bolj artikulirani filozofski javnosti, res pa je, da se je to dolgo časa povezovalo z nekakšnim »zamiranjem« našega skupnega filozofskega društva. Zato lahko le pohvalim prizadevanje pomlajenega vodstva SFD za reaktivacijo društva in za oživljanje splošne filozofske dejavnosti v Sloveniji, še posebej v okoliščinah histeričnih zapiranja prostorov javnosti zaradi groženj trenutne pandemije. Toliko za uvod, sedaj pa k svoji temi, tj. k osvetlitvi mesta in vloge filozofije v sedanji slovenski družbi. Moram takoj pripomniti, da izraz

»slovenska družba« razumem kot okrajšavo za »družbo v sedanji Republiki Sloveniji«, ne pa kot izraz za kako »nacionalno« opredeljeno skupnost. Ne verjamem namreč v nobeno tovrstno skupnost, še manj pa verjamem v kako nacionalno opredeljeno filozofijo. Gre le za dejavnost strokovno kvalificiranih filozofskih avtorjev in avtoric na območju sedanje Republike Slovenije. Podobno ne verjamem tudi v nobeno širšo, npr. »evropsko« filozofijo ali »evropsko« družbo, le v »človeško« družbo in v filozofijo sedanjega človeštva. Vendar pa je vseeno relevanten problem, kako naj filozofsko razmišljujoči ljudje v Sloveniji usmerimo svojo dejavnost v razmerah, ki jih označuje pandemična in ekonomska kriza, nenehna nihanja med zapiranjem in odpiranjem družbe in drsenje države v populistično regresijo. 182delo filozofov v sodobni družbi Pojem »družba« pa razumem že malo bolj izostreno, namreč kot skupnost ljudi, ki se družijo, združujejo v nek zaokrožen krog medsebojnih odnosov, interesov, tudi konfliktov, vendar skušajo »ostati skupaj« in gojijo nekaj dolgoročno povezovalnih dejavnosti, ki dajejo tej skupnosti poseben značaj, prepoznaven tako članom te skupnosti kot tudi »tujcem«. Seveda je takšna povezovalna dejavnost največkrat kaka vodilna nacionalna kultura (jezik, umetnost, skupna zgodovina itd.), vendar ne le to, vsaj v Sloveniji je to tudi nacionalna država in njene institucije, pa omrežje ekonomskih, šolskih, medijskih, zdravstvenih, akademskih, strokovnih idr. institucij in dejavnosti, ki dajejo poseben ton in obraz početju in življenju ljudi na prostoru, ki ga zajema sedanja Republika Slovenija. Bistveno za obstoj družbe je, da je več kot le skupek posameznikov in njihovih dejavnosti na danem prostoru, da odpira skupni čas in prostor druženja in je to vsaj pri večini prebivalstva sprejeto kot neka vrednota in ne le kot neko dejstvo. Naj navežem nadaljevanje svoj prispevek na neko razpravo izpred par let v Nemškem sociološkem društvu, kjer so se mnogi udeleženci pritoževali nad upadanjem zanimanja in pomenljivosti družboslovja v Nemčiji. Pa je vstal eden od nemških sociologov in dejal nekako takole: »Pa kaj se sploh razburjate?! Saj nimamo več nobene ‚Gesellschaft,‘ povsod je le še samo ‚Society.‘ Kaj naj potemtaka tu dela ‚Gesellschaftswissenschaft,‘ saj je dovolj le ‚social science?« Prisotni so se zasmejali in grenko prikimali. Tole se seveda ne da dobro prevesti v en jezik, kajti vic je prav v tem, da meša nemške in angleške izraze za »socialno« združevanje. Vsekakor je pomenljivo, da so vsi udeleženci, ki so pripadali zelo raznolikim idejnim in političnim usmeritvam, zelo dobro in očitno podobno razumeli povedano in njegovo globljo poanto. To pomeni, da gre za dobro utrjeno in splošno razširjeno opažanje. Moram še dodati, da razlika med Gesellschaft in Society ni isto, kot že od prej znana razlika med Gesellschaft (družba) in Gemeinschaft (skupnost), ki jo je že v dvajsetih letih prejšnjega stoletja uvedel nemški družboslovec Ferdinand Tönnies, namreč razlika med povezavo med ljudmi, ki sloni na medosebnih povezavah, na skupnih čustvih, sorodnih izrazitih občutkih pripadnosti ter med povezavo, ki sloni na formalnih, neosebnih povezavah, brez izrazitih čustvenih vezi ali izrazitih občutkov pripadnosti. V našem primeru pa gre za razliko med povezavo med ljudmi, ki predvsem omogoča druženje ljudi ob določenih skupnih interesih, vrednotah, odpira skupni čas in prostor druženja in povezavo, ki je predvsem enotna institucionalna urejenost človeških dejavnosti na določenem

ozemlju. Seveda se oboje lahko prepleta med seboj, vendar lahko občutimo jasne razlike, če gre za bolj izrazite oblike enega ali drugega. Še se spomnim, ko smo v času študentskih gibanj vneto študirali tedanje »družbe«, in to predvsem ob pomoči nemške »Gesellschaftskritik« in »Kritische Theorie der Gesellschaft«, kasneje pa smo vse bolj prehajali na anglosaške avtorje in izvore, pa naj je šlo za »social sciences«, »social criticism«, »system theory« ali kaj drugega. Čeprav je šlo za na videz podobne zadeve in izraze, smo občutili pomenski pomik od bolj »znotraj evropskega« prostora, ki je še omogočal skupne in skupnostne boje 183anthropos 3-4 (263-264) 2021, str. 181-186 andrej ule za kvalitetnejše življenje in delo, k bolj anglosaškimi prostorom, kjer se je že močno uveljavljal neoliberalizem in privatistični individualizem. No, potem je prišla še eminentna neoliberalna političarka gospa Thatcher, ki je s svojim znamenitim ironiziranjem družbe in družbenega (da, celo society, kaj šele Gemeinschaft), češ, saj imamo zgolj posameznike in njihove interese in ničesar splošnejšega, kar bi jih povezovalo, tako rekoč manifestno pokopala vse eminentno družbeno. Tank neoliberalizma je po večjem delu sveta dejansko skoraj izvotlil vse družbeno in po vseh zahodnih in »tranzicijskih« državah so nam po večini preostale le institucije države, dela, trga in kapitala in množice posameznikov, ki se povsem partikularno in utilitarno vedejo drug do drugega in do institucij. Če kaj, je izbruh pandemije COVID 19 jasno pokazal na iluzornost takšnega prizadevanja, saj je jasno, da le vračanje eminentno družbenega prostora-časa, ne pa zanašanje na razne institucije, kaj šele zanašanje na »zainteresirane« posameznike, omogoči nujno potrebno solidarnost, prostovoljno in večinsko sprejeto odpuščanje določenim svoboščinam ter kontinuirano skrb za pomoči potrebne člane skupnosti. Menim, da takšne razmere neposredno prizadevajo vse razmišljujoče in iskreno čuteče ljudi, vsaj upam, da sem sodi tudi večina filozofov. Vidim predvsem tri naloge za sodobne filozofe, ne le v Sloveniji, temveč na sploh v sedanjem času. Mislim, da je ena od prvenstvenih nalog sodobnih filozofov ta, da vsak na svojem območju in načinu filozofiranja, prispevamo k ponovnemu osmišljanju in oživljanju dejansko družbenega, tako kot načina bivanja kot tudi prostorov-časov za druženje ob negovanju temeljnih sestavin človečnosti: so-bivanje, solidarnost, sodelovanje, soodgovornost za dobro posameznikov in skupnosti. Sam pri sebi vidim to nalogo kot reafirmacijo in reanimacijo specifično duhovnih kvalitet in duhovne naravnosti v pojmovanju, čutenju in ravnanju ljudi v raznih družbenih okoliščinah, vendar brez zavezanosti metafizično-spekulativnim koncepcijam duha. V sedanjih slovenskih razmerah je ta naloga še toliko bolj pomembna zato, ker smo se dolga desetletja srečevali in se še vedno srečujemo s pretežno ideologiziranimi oblikami povzdigovanja ali zametovanja duha. Prizadevanje za reafirmacijo in reanimacijo pojma duha kot bistvene sestavine polja družbenega imam za pomembno zato, ker je prav živ smisel in čut za duhovno prezenco v človeških dosežkih, delu, odnosih in življenjskih situacijah nujno potreben gradnik dejanske družbene vezi med ljudmi. Žal je pozna moderna s svojim pretežno kapitalskim in potem še tržno-tehnokratskim »modelom« razvoja izvotlila prav sposobnost ljudi vseh družbenih slojev, zlasti v tehnološko razvitih družbah, za dojetje duhovne prezenca in duhovnih kvalitet in nam namesto

tega ponuja (še bolje: »prodaja«) razne simulakre in nadomestke duha, npr. modno artificialne in estetizirane potrošniške produkte in usluge ali tržno, ideološko in politično uporabne popularne vrednote, ideje in smotre, ki se promovirajo po raznih medijih. Pravim, da gre za posebno obliko odtujitve, za odtujitev duha. Res je sicer, da je potrebno stremeti, kot bi dejal Marx (in še marsikdo), k globalni in temeljiti preobrazbi celotnega mehanizma družbene produkcije in reprodukcije (ali kot bi lepo po slo184delo filozofov v sodobni družbi vensko dejali »dela in življa«), ki je temeljni vzrok in dejavnik navedene odtujitve duha, vendar pa je znotraj prizadevanja po splošni preobrazbi dela in življa potrebno posebno pozornost in energijo posvetiti prav reafirmaciji in reanimaciji pristno duhovnih kvalitet in duhovne naravnosti ljudi v njihovem vsakdanjem življenju. Mislim, da je bil prav manko tovrstnega prizadevanja, celo odpor do njega, eden glavnih »krivcev« za katastrofalne pogoje skoraj vseh dosedanjih poskusov celostnih družbenih preobrazb. Druga ključna naloga filozofov v sedanjih razmerah umiranja družbene je prizadevanje za družbeno in kulturno osmišljeno spoznanje. Za sodobno družbo je značilno, da tovrstnega spoznanja skorajda ne pozna več in tudi ne ceni kaj dosti. Namesto tega pa toliko bolj goji in ceni sicer morda artificialno artikulirano, vendar partikularno spoznanje, ki se usmerja na doseganje pomembnih učinkov na naravo, družbo in človeka (npr. na proizvodnjo novega znanja, novih informacij, novih tehnik, spretnosti itd.), zanemarja pa človeški smisel vsega tega kot tudi zgodovinski in družbeni kontekst spoznavnega procesa. Temu pravim »eficientno spoznanje«. Ne morem reči, da gre za kako absolutno razliko ali za nujno nasprotje med obema spoznavnima usmeritvama, gre bolj za razliko v poudarkih, ki določajo značaj in usmeritev spoznavnega procesa. Zaradi svoje večje refleksivnosti in občutka za etično in spoznavno odgovornost in pritiska po čim bolj efficientnem spoznanju se zdi v našem času prizadevanje za osmišljeno spoznanje preprosto moteče in neskončno zastarelo. Sodobna družba namreč tudi sama izgublja spomin na svojo zgodovino, na svoj lastni proces nastanka in na svoje lastne kulturne in civilizacijske zasnove, namesto tega pa slepo proizvaja različne inovacije, običajno sledeč logiki dobička in drugih kratkoročnih koristi. Mislim, da lahko filozofi s svojo zmožnostjo razlikovanja med bistvenim in akcidentalnim, med dejanskim in virtualnim, med znanjem in verjetjem, argumentom in prepričevanjem ipd. pomembno pripomoremo k oživljanju interesa za družbeno in kulturno osmišljenim spoznanjem in motivirajo izobraženo javnost k temu, da se nakloni večja družbena podpora tistim okoljem, kjer se goji osmišljeno spoznavanje (in podobno, dejansko umetniški duh). Vendar moramo filozofi najprej doseči, da se sami naučimo razlikovati med tistimi filozofskimi uvidi, ki predstavljajo prispevke k substancialnemu spoznanju in onimi, ki predstavljajo spretno kombinatoriko različnih idej in podobno se moramo naučiti dobro razlikovati med argumenti, ki dejansko osvetljujejo in poglobljajo določeno tematiko in razpravo in artificialnimi psevdo--upravičenji ali psevdo-kritiko določenih tez. V slovenskih razmerah je takšno razlikovanje še toliko bolj zapleteno in zahtevno delo, ker se je v javnosti dokaj utrdilo prepričanje, da je filozofija zgolj nek spreten verbalizem, da ne rečem sofistika, morda sicer zunanje bleščeča, vendar dejansko brez teže. Mislim, da je takšno

stanje tudi posledica dejstva, da smo v Sloveniji praktično eliminirali kulturo argumentiranega soočenja nasprotnih mnenj in prav tako kulturo razvijanja teoretskih domnev ob navajanju možnih oporečnih mnenj ali dejstev. Namesto tega pa imamo opraviti s poplavo mimobežnih apodiktično izrečenih trditev, z redkim resnim soočenjem nasprotnih stališč. Medsebojna soočanja se praviloma odvijajo kot spopadi za vpliv in ugled. 185anthropos 3-4 (263-264) 2021, str. 181-186 andrej ule Sam se s svojim filozofskim delom trudim prispevati k substancialnim spoznanjem predvsem tako, da že dalj časa raziskujem oblike in vzorce znanstvenih razlag, oblikovanje znanstvenih modelov, hipotez in teorij in po možnosti promoviram dejansko racionalne oblike argumentacije v znanosti in v javni sferi. Pri tem me vodi osnovno vodilo, da je prizadevanje za substancialno spoznanje nadvse resno delo, ki je obenem nadvse osebno naravnano in splošno zavezujoče. Takšno delo se že po svoji »naravi« upira oblagovljenju, trženju in instrumentalizaciji. Prosto po Kantu predstavlja »splošno in javno rabo uma« v interesu razsvetljenja uma. Tretjo ključno nalogo filozofov vidim v tem, da s svojo sposobnostjo za bolj poglobljeno refleksijo problemov pomagamo eksplicirati in ozaveščati splošne norme in pravila praktične in teoretske racionalnosti, ki se ne zaustavlja na mejah klasične individualne ali ekonomske racionalnosti, niti ne beži od nje stran v domnevno svobodna, neomejena območja transracionalne ali absolutne gotovosti ali v domnevno svobodno menjavo različnih teoretskih kontekstov. To se mi zdi precej zahtevna in odgovorna naloga in nisem prepričan, da se je slovenski filozofi dobro zavedamo. Domnevam, da smo zato le šibko prisotni v preobrazbi slovenske družbe iz pozno moderne družbe tveganj v družbo znanja, da pa z bolj poglobljenim razmislekom o sebi in svojem delu lahko veliko prispevamo k tej preobrazbi. Veliko število dobro usposobljenih filozofskih ekspertov v Sloveniji morda kaže na velik, a neizkoriščen potencial racionalne refleksije in filozofskega znanja v Sloveniji. Sam se po svojih močeh trudim za teoretsko elaboracijo raznih oblik individualne in kolektivne racionalnosti, predvsem raznih oblik kolektivnega znanja in doseganja razumnega soglasja v okoliščinah negotovosti in raznih nasprotij. Menim, da je tu ključno ohranjanje svobode in človeškega dostojanstva vseh udeležencev v razgovoru in »ne-nevtraln« zagovarjanje temeljnih vrednot demokratične družbe, kajti le te nam lahko pomagajo vzpostavljati človeško življenje, ki je vredno življenja. Navedene tri naloge filozofov seveda ne izčrpajo možnosti in priložnosti za tvorno in emancipatorno delovanje filozofov v sedanjih družbenih razmerah v Sloveniji; so tiste, ki so mi stalno pred očmi in katerim sem se tudi sam v največji meri zavezal. Sodeč po svojih izkušnjah s filozofskim delom pa menim, da jih je vredno izpostaviti kot splošno pomembne filozofske zadolžitve, kajti v njihovem udejanjanju mora filozof pokazati tako svojo intelektualno prodornost in duhovno globino kot svojo človečnost. Mislim, da za resne filozofe še vedno velja Platonov nasvet, ki ga je dal v ob koncu devete knjige Države, namreč da je sicer vseeno, ali idealna država obstaja ali ne, ali morda bo obstajala ali ne: filozof se bo ukvarjal samo z zadevami te države in nobene druge (Država, 592b). Ali drugače rečeno, filozof naj se vede tako, kot da je odgovoren za »svojo« idealno državo in naj ne pristaja na to, da je podanik kake »koruptne« realne države.

Filozofija v matrici

Prvo polovico leta 2020 je bilo delovanje Slovenskega filozofskega društva zaznamovano z obeleževanjem 85. obletnice ustanovitve »Filozofskega društva« v Ljubljani, ki je duhovni predhodnik današnje organizacije, seveda pa tudi z izbruhom epidemije virusa SARS-CoV-2, zaradi katere so oblasti uvedle številne ukrepe, med drugim prepoved organiziranj javnih srečanj in premikov iz občin stalnega prebivališča. Zaradi slednjega se je društvo odločilo za pomemben in inovativen korak, saj je začelo pretočno predvajati svoje dogodke v aplikaciji Zoom (za članice in člane društva) ter na družabnem omrežju Facebook, in sicer v sklopu dogodkovnega niza »Filozofija v karanteni«. Ob vseh teh aktivnostih se je odvila še okrogla miza z naslovom »Manj družba misli, bolj prezira filozofe: o javnem položaju filozofije,« ki smo jo organizirali v Mariboru, kar je bil prvi društven dogodek v štajerski prestolnici po zelo dolgem času, ki ga lahko verjetno merimo kar v desetletjih. Oba dogodka – tako okroglo mizo ob ustanovitvi »Filozofskega društva« kot tudi Mariborsko prireditev –, v kratkem sporočilu spodaj opisuje kolegica Nataša Demirovič, zato bi se sam tukaj omejil le na nekaj manjših komentarjev. Okroglo mizo o obletnici ustanovitve duhovnega predhodnika našega društva smo organizirali na mojo pobudo, in sicer zato, ker delovanje društva v obdobju po drugi svetovni vojni žal še ni raziskano, zaradi česar grozi, da bodo dogodki iz tega časovnega obdobja utonili v pozabo. Želel sem, skratka, da odličnemu besedilu, ki ga je o zgodovini društva pred vojno spisala dr. Tanja Pihlar, ob rob postavimo vsaj pričevanja preteklih predsednikov društva v obdobjih po drugi vojni, če že nimamo na voljo dostojne zgodovinske študije za ta desetletja. Mojemu vabilu so se odzvali številni pretekli predsedniki – Božidar Debenjak, Darko Štrajn, Bojan Borstner, Valentin Kalan, Borut Ošljaj in Luka Omladič, ki bi se jim ob tej priložnosti rad vnovič zahvalil –, tako da lahko posledično rečem, da smo to zgodovinsko vrzel zdaj vsaj deloma zakrpali.¹ Obenem so s strani kolegice Tinkare Tihelj, tajnice društva, bivši predsedniki bili naprošeni, da napišejo memoarje, povezane s svojim predsednikovanjem: dva takšna spomina tudi objavljamo v tej številki Anthroposa (ob čemer pa bi želel poudariti, da izražata osebna mnenja in ne mnenja društva). Sam lahko rečem, da sem si na podlagi pričevanj gostov glede povojne zgodovine društva ustvaril sledečo podobo: razdelitev na štiri obdobja, in sicer v grobem na obdobje petdesetih in šestdesetih let, ki ga zaznamuje boj za ponovno vzpostavitev institucionalizirane filozofske misli na slovenskem, obdobje sedemdesetih in osemdesetih, ki ga zaznamuje intenzivno delovanje društva, kar je bila posledica sinergije 1 Posnetek dogodka je dokumentiran na YouTube kanalu Slovenskega filozofskega društva. Anthropos 1-2 (257-258) 2020, str. 160-162 tomaž grušovnik 161

številnih filozofskih silnic, pa potem obdobje po osamosvojitvi, od devetdesetih do nekje 2004, ki ga zaznamuje parcializacija in kompartmentalizacija slovenske filozofije na tri skorajda mimobežne katedre (analitično, fenomenološko in psihoanalitično), ki so ustanovila vsaka svoje društvo ter zaradi svoje relativne metodološke brezkompromisnosti in zaprtosti proizvedla tudi kakšne filozofske »osamelce«, naposled pa še »postkatedrsko« obdobje, ki smo mu priča po l. 2004 in v drugem desetletju tega stoletja, ki ga zaznamuje tudi razširitev digitalne tehnologije. Ta botruje tudi novemu formatu dogodkov, ki smo ga uvedli v društvu – deloma pod prisilo razmer, ki so zavladale ob epidemiji covid-19 –, in sicer dogodkovnemu nizu »Filozofija v karanteni«, k čemur se kmalu vrnem. Mariborski dogodek, ki je bil, kot rečeno, prvi po dolgem času – ali celo sploh prvi – v štajerski prestolnici, je nastal na pobudo dr. Borisa Vezjaka, ki je tudi moderiral okroglo mizo. Na njej sva gostovala dr. Bojan Borstner in jaz.² Ob dobri obiskanosti smo se pogovarjali o številnih perečih rečeh, osebno pa mi je v spominu ostala sledeča misel: tistim, ki se zavzemajo za ukinitvev filozofskih oddelkov na univerzah, lahko predlagamo kar ukinitvev univerz v celoti, saj so tudi te samo nepotrebne zajedavke javnega denarja v času, ko lahko raziskovanje prestavimo v zasebne laboratorije firm in s tem v največji meri uresničimo mantra po »povezovanju z gospodarstvom«, poučevanje pa premestimo na privatne šole in YouTube seminarje. Gre seveda za ironično misel, za zvajanje na nesmisel tiste ideje, ki pravi, da je filozofija – z njo pa kar cela »teorija« – odvečna. Prikaže nam namreč, kako daleč lahko pridemo, če začnemo »čistiti« intelektualni prostor: domala v barbarstvo kapitala, ki pomete z vsakršno temeljno znanostjo, s tem pa zablokira učinkovito iskanje rešitev tistih problemov, ki jih danes še ne poznamo in ki jih bo moč rešiti samo z dobro razvito znanostjo. Nikjer dejstvo, da imajo lahko nove tehnologije dober vpliv na širjenje in negovanje filozofske misli, ni prišlo v sklopu delovanja društva bolje do izraza kot v nizu spletnih dogodkov, ki smo jih poimenovali »Filozofija v karanteni«. Poimenovanje teh dogodkov je treba razumeti v dvojnem smislu: v dobrednem, kajti druženje nam je bilo z vladnimi odloki zaradi preprečevanja širjenja epidemije prepovedano in smo se dejansko znašli v družbeni osamitvi, pa tudi v prenesenem, kajti zdi se – odzvanjajoč zgoraj omenjano okroglo mizo v Mariboru –, da je filozofija »v karanteni«, v smislu, da je v družbi postavljena v oklepaj, da se je ne jemlje tako resno, kot ostale znanosti. Posledično smo želeli, da bi naši gostje – do časa pisanja tega nagovora so se zvrstili trije dogodki, na katerih so zaporedoma gostovali dr. Nenad Miščević, dr. Borut Ošljaj in dr. Primož Repar – nagovorili oba problema, da bi tako reflektirali virus kot tudi stanje filozofske misli. Dogodki so potekali preko aplikacije Zoom, do katere so imeli dostop članice in člani društva, hkrati pa smo videoseje pretočno predvajali še na naši društveni Facebook strani, nakar smo jih naložili. Tudi posnetek tega dogodka je na voljo na društvenem kanalu na spletišču YouTube. Slovensko filozofsko društvo 162 žili še na društveni kanal na spletišču YouTube, kjer so zdaj tudi dostopni. Seveda ni prostora, da bi vsebinsko povzemal te dogodke, rečem pa lahko, da so pokazali, da je filozofska refleksija na slovenskem tako glasna, da je niti ena najhujših epi-

demij v zgodovini človeštva ne more utišati: spletni dogodki so bili namreč dobro obiskani, v živo si jih je ogledovalo med dvajset in šestdeset gledalcev, po objavi na Facebook strani pa so doživeli tudi po več kot tisoč ogledov. Slovenska filozofska refleksija si je tako utrla pot po medmrežju, po kateri bo po vsej verjetnosti hodila tudi po krizi. Izkazalo se je namreč, da spletni dogodki omogočajo neposredno udeležbo občinstva iz vseh koncev Slovenije, kar bo v prihodnosti nedvomno pripomoglo k nujni decentralizaciji slovenske filozofske misli. Verjetno je zato tudi za filozofijo – vsaj za del nje – prihodnost v matrici.

Zapisi članic in članov Slovenskega filozofskega društva

Igor Černe

Vpogled v arhiv SFD

Leto 1972 se je po gregorijanskem koledarju pričelo v torek in je bilo prestopno. Hkrati velja za najdaljše leto odtlej, saj so mu po meritvah univerzalno koordiniranega časa dodali dve prestopni sekundi. Je tudi leto izjemnih in nenavadnih zgodovinskih dogodkov. Stevardesa Vesna Vulović preživipadec letala z več kot 10.000 metrov, v severno-irskem mestu Derry se zgodi krvava nedelja, v Jugoslaviji razglasijo izredne razmere zaradi izbruha črnih koz – to velja za zadnji veliki izbruh črnih koz v Evropi, Laszlo Toth poškoduje Michelangelov kip Pieta v Rimu, izbruhne afera Watergate, zgodi se eden najmočnejših Sončevih izbruhov, ki povzroči pojav obsežnih severnih sijev in izpade telefonskih omrežij, izveden je teroristični napad na olimpijskih igrah v Münchnu, v Franciji izvršijo zadnjo smrtno kazen ... V tokratni ediciji rubrike »Iz našega arhiva« bomo razgrnili vsebino številke 1–2 iz leta 1972. Revija *Anthropos* vstopi v svoje četrto leto delovanja. Sklop vsebin je izredno bogat. Pokriva namreč področja od logike, pregleda sodobne filozofije, socialnih konfliktov do zgodovinsko pomembnega koroškega vprašanja. V filozofskem delu avtorji med drugim obravnavajo logične skice ter vlogo hierarhij v sodobni logiki. Beremo lahko o Adornovi kritiki Heideggrove ontološke difERENCE ter o možnostih Althusserjevega pristopa. Kant in Sartre sta obravnavana v navezi na problem svobodeter determiniranosti v filozofiji. Svoboda se izriše tudi v članku, ki naslavlja Merleauja Pontya, in sicer v povezavi z zgodovino. Sklop psihologije in družboslovja preizprašuje pojem konflikta. V naboru člankov, ki se med seboj v naslovi pomensko prepletajo, lahko sledimo refleksiji, ki se navezuje na vrednote in razvoj v povezavi s konflikti ter na povezavo med pravom in socialnimi konflikti. Prav tako obravnava odpor v analitični psihoterapiji. Koroško vprašanje se v reviji nagovori z različnih zornih kotov. Zgodovinski pregled slovenskega vprašanja vse od Karantanije do današnjih dni, vprašanje dnevnih migracij, dvojezičnost v oziru topografskih napisov in evropska povezanost dvojezičnih področij povezujejo sklop v poglavljen premislek o

stanju nacionalne ter jezikovne zavesti na tem področju. Bralce, ki so željni prebiranja in seznanjanja z vsebino, vabimo, da si na internetu ogledajo to in vse preostale številke Anthroposa. V kolikor jih ni na uradni strani revije, jih lahko najdejo na strani dLib.si. S prispevkom poskušamo vzbuditi željo po prebiranju tekočih in starejših števil revije, saj je njihova vsebina kljub časovni distanci še kako relevantna.

Ideal pozitivne svobode in vloga politične metafore v sodobni družbi

Izveček: V prispevku obravnavam fenomene pozitivne svobode, utopije, politične metafore in z njimi povezano vseprisotno ideologijo ter polje imaginacije in zamišljanja novega prikažem kot med seboj povezane konstitutivne elemente družbenopolitične realnosti. Na kratko se posvetim Rousseaujevemu mišljenju utopije prek njegove politične metafore ljudskega suverena in ideološkim omejitvam pozitivne svobode, h kateri se njegove koncepcije nagibajo. Posvetim se ideologiji in utopiji, značilnima za družbenokulturno imaginacijo, ter nekaterim teoretskim glediščem metafore, še posebej vlogi metafore pri inventivnem zamišljanju novih in dinamičnih vizij družbenopolitičnih projektov. Obravnavam tudi za našo razpravo pomembna Ricoeurjeva koncepta žive in mrtve metafore, očrtam etični in poetični vidik imaginacije ter prostor dialoga, ki ga skozi formacijo in percepcijo metafore odstira (empatični) potencial poetične imaginacije. Percepcijo (političnih) metafor prepoznavam kot povezano z momenti imaginacije, ustvarjalnosti in inovacije ter ontološke kreativnosti, ki pa so bistveni za mišljenje dobrih ali boljših modelov političnih filozofij.

Gljučne besede: pozitivna svoboda, ideologija, utopija, metafora, prostor dialoga.

Družbena pogodba in ljudski suveren pri Rousseauju

Ko za ljudi v naravnem stanju postanejo ovire, ki ogrožajo njihovo ohranitev, močnejše od sil, s katerimi si lahko pomagajo, jim ne preostane drugega, kot da se združijo in tako ustvarijo vsoto sil, s katero lahko premagajo odpor. Njihov cilj je najti tako obliko združitve, ki bo varovala ljudi in njihovo lastnino, ključno pa je tudi, da se bo vsakdo, četudi povezan z ostalimi, podrejal zgolj samemu sebi in tako ohranil enako mero svobode. Vse to se lahko zgodi, če ljudje sklenejo družbeno pogodbo. Vsak član kolektivnega telesa podredi sebe in svoje pravice skupnosti. Kajti če se vsi popolnoma odtujijo in se vsi znajdejo v enakem položaju, zatorej nihče ne bo imel interesa, da bi škodoval drugim (prav tam, 22). Rousseau nadaljuje: »Če se vsakdo preda vsem, se ne preda nikomur /.../ Vsak od nas daje svojo osebo in vso svojo moč pod vrhovno vodstvo občne volje; in vsakega člana sprejememo v telo kot nedeljiv del celote.« (Rousseau 2001, 23).

Prej opisana združitev naj bi vključevala recipročne obveznosti zasebnikov in javnosti. Posameznik, ki se, kot pravi Rousseau, tako rekoč pogaja s samim sabo, je vezan na dva

načina. Kot del suverena ima obveznost do zasebnikov in kot člen države do suverena (prav tam, 24). Ker je množstvo združeno v enem političnem telesu, ni možno škodovati enemu izmed njegovih udov, ne da bi bilo tako prizadeto celotno telo, ter škodovati telesu, ne da bi trpeli vsi udi. Rousseau pojasnjuje, da dolžnost in interes na ta način obvezujeta obe pogodbeni strani, da si med sabo pomagata. Suveren je skupina zasebnikov, zato nima interesov, ki bi bili v navzkrižju z njihovimi. Rousseau iz tega izpelje pravilo, da suverenim podanikom ni treba česarkoli jamčiti. Meni namreč, da telo zagotovo ne bi hotelo škodovati vsem svojim udom (prav tam, 25).

Po Rousseauju ima vsak posameznik tudi svojo, njemu lastno voljo, ki se razlikuje od njegove občje oziroma državljske. Družbeni dogovor vključuje tudi edino nenapisano obli-gacijo, ki podeljuje moč tudi drugim. Vsakogar, ki bi se upiral podreditvi kolektivni volji, naj k temu prisili celotno telo. Slednje po Rousseauju naj ne bi pomenilo nič drugega, kot da bi bil tak posameznik prisiljen biti svoboden (prav tam, 25–26).³ Z družbeno pogodbo posameznik sicer izgubi naravno svobodo, ki jo omejujejo le posameznikove sile, in neomejeno pravico do stvari, a pridobi državljsko svobodo, ki jo zamejuje občja volja in posest nad vsem, kar poseduje. Pridobi tudi moralno svobodo, ki posameznika naredi za gospodarja nad samim seboj.⁴ Rousseau pojmuje svobodo kot podreditev zakonom, ki si jih postavi posameznik sam (prav tam, 26–27).

Posameznikova pravica do lastnega zemljišča je v okviru pogodbe vselej podrejena pravi-ci, ki jo poseduje skupnost nad vsemi. Družbeno stanje je po Rousseauju koristno takrat, kadar imajo vsi ljudje nekaj, a nihče preveč (prav tam, 29). Cilj ustanovitve države je skupna blaginja in stičišča v sicer različnih interesih ljudi tvorijo družbeno vez. Družba mora biti upravljana sorazmerno s skupnim interesom in suverenost je zgolj izvrševanje občje volje. Če bi se ljudstvo v svojih obljubah in ravnanjih zgolj podrejalo, bi tako izgubilo lastnosti ljudstva. Če obstaja vladar, suverena ni več in politično telo se nemudoma uniči (prav tam, 31–32). Priča smo skladnosti pravičnosti⁵ in interesa, trdi Rousseau, kajti vsi ljudje se vežejo pod istimi pogoji in uživajo iste pravice (prav tam, 35–37).

Poudariti je potrebno, da Rousseau v *Družbeni pogodbi* zagovarja idejo neposredne demo-kracije. Trdi, da neodvisnosti naj ne bi bilo mogoče zastopati iz istega razloga, kot je ni mogoče

³ Tukaj se že izrazito kaže Rousseaujevo nagibanje k principu, kot bom pokazala v nadaljevanju, nadzorovalne pozitivne svobo-de in upravičevanje totalitarnih tendenc, to je ideologija vsiljevanja kolektivne volje v imenu »višje svobode«.

⁴ Glej opombo 5.

⁵ Pravičnost, s katero se je ukvarjal John Rawls (1921–2002), je eden izmed vitalnih sestavnih delov družbenega ideala, ki ga skuša obravnavati tudi Rousseaujeva *Družbena pogodba* (Rawls 1971, 9). Pravičnost kot taka namreč zanika, da bi bila izguba svobode za nekatere upravičena z večjim dobrim, ki bi ga uživali drugi. Ne dopušča, da bi žrtvovanje, ki je vsiljeno nekate-rim, odtehtala večja vsota prednosti, ki jih uživajo mnogi. Zato so v pravični družbi svoboščine enakopravnega državljanstva sprejete kot določene; pravice, ki jih zagotavlja pravičnost, niso predmet političnih pogajanj ali izračuna družbenih interesov. Edina stvar, ki nam omogoča, da se strinjamo z napačno teorijo, meni Rawls, je pomanjkanje boljše teorije; podobno je krivica sprejemljiva le, če se je treba izogniti še večji nepravici (prav tam, 3–4).

odtujiti. Bistvo suverenosti vidi v občni volji, ki pa je ni mogoče predstavljati. Poslanci zanj ne morejo biti zastopniki ljudstva in vsak zakon, ki ga ljudje neposredno ne potrdijo, zanj nima vrednosti (prav tam, 88). Popularno idejo predstavnštva naj bi ljudje dobili na osnovi krivične fevdalne ureditve in ljudstvo, ki ima svoje predstavnike, naj ne bi bilo svobodno (prav tam, 89–90).

Rousseaujeva ideja neposredne demokracije in odsotnosti dejanskih predstavniških organov, četudi postavljena v kontekst osemnajstega stoletja, je kljub privlačnosti koncepta zaradi poudarka neposredne vključenosti državljanov v politični proces problematična. Neposredna demokracija od državljanov terja visoko mero politične pismenosti, tudi strokovno znanje, zato lahko pomanjkanje informacij in znanja o kompleksnejših političnih izzivih vodi do neoptimalnih odločitev. Obstaja tudi tveganje »tiranije večine«, ki preglasuje manjšino, kar rezultira v zatrtju pravic in interesov manjšine. Če Rousseaujevo pojmovanje obče volje temelji na mnenju večine, potemtako obstaja nevarnost prezrtosti manjšin. Opozarjam torej na potencialni konservativizem in voljo večine, ki se ji Rousseau ni uspel izogniti. S prevpraševanjem vloge zagonetne politične metafore obče volje se tako znajdemo daleč od ideala pozitivne svobode, h kateremu se, kot bom pokazala v nadaljevanju, nagiba Rousseau.

Principa negativne in pozitivne svobode

Po Isaiahu Berlinu v njegovem pomembnem eseju *O dveh konceptih svobode* je negativna svoboda območje, do katerega individuum drugim akterjem odreka vsakršno pravico, da bi vanj posegli. Drugače povedano govorimo o območju, znotraj katerega lahko človek deluje, ne da bi ga pri tem ovirali drugi. Človek je svoboden, če se nihče ne vmešava v njegovo dejavnost, in nesvoboden, če mu drugi preprečujejo početi tisto, kar bi sicer lahko počel (Berlin 2002, 169). Za mislece negativne svobode veljajo avtorji liberalizma (prav tam, 171).

Pozitivna svoboda na drugi strani je tista, ki izhaja iz želje posameznika, da je sam svoj gospodar in da njegovo življenje ni odvisno od kakršnih koli zunanjih sil, temveč od njega samega. Posедуje jo torej vsak posameznik, da sebi določa zakone, ki jih bo nato v svojem ravnanju spoštoval (prav tam, 178). Berlin navaja, da lahko pozitivno svobodo razumemo v kontekstu naše »višje narave« in skozi prizmo »idealnega jaza«, ki računa na dolgoročno zadovoljitev. Berlin meni, da v primeru pozitivne svobode govorimo o nečem širšem od posameznika – o družbeni celoti, ki je opredeljena kot »pravi jaz«. Z vsiljevanjem kolektivne volje svojim članom je dosežena njihova »višja svoboda« (prav tam, 179).⁶ V primeru »pozitivno svobodnega jaza«, opozarja Berlin, se ta entiteta lahko razširi v nadosebno entiteto, kot je na primer

⁶ Ugotavljam, da negativna svoboda pomeni več individualnih pravic, pozitivna svoboda pa manj individualnih pravic in več pravic pri skupnem odločanju.

država ali narod. V takem primeru obstaja nevarnost, da se pomen svobode razširi na vse, kar si manipulativni akter želi (prav tam, 181). Berlin je v omenjenem predavanju želel poudariti nevarnosti pozitivne svobode, trdil je namreč, da je slednjo mogoče uporabiti in izrabiti v namen upravičevanja avtoritarnih ali totalitarnih tendenc ali režimov, na primer Stalinove Sovjetske zveze, pri kateri so umanjali elementi negativne svobode (Miller 2007, 69).⁷

Iz do sedaj navedenega vidimo, da koncept pozitivne svobode vsebuje idejo moralne svobode, ki pomeni zasledovanje pravil, ki si jih v mejah svoje negativne svobode postavi individuuum sam, ter idejo politične vloge državljana v razmerju do politične skupnosti, katere del je. Prav tako je že razvidno, da v principu negativne svobode ni zaznati posameznikove aktivne politične vloge, pač pa je razpoznaven liberalni poudarek varovanja zasebnosti, ki pravzaprav pomeni varovanje pred prevelikim posegom družbe ali države v to zasebnost (Pribac 2012, 109). Princip pozitivne svobode lahko označimo tudi kot notranji vidik svobode in princip negativne svobode kot zunanji vidik svobode, pri katerem gre preprosteje za dostop do izbir, ki jih ne onemogočajo eksterni dejavniki (Miller 2007, 69).

Berlin Rousseauja kot edinega kontraktualista umesti med zastavonoše oblik pozitivne svobode. Tako ga izvzame iz tabora liberalcev ter ga poveže z republikanci (Pribac 2012, 109).

V razdelku, ki sledi, se bom osredotočila na Berlinovo opredelitev Rousseauja kot zagovornika pozitivne svobode in raztolmačila tveganja njegovega teoretskega diapazona v konceptiji družbene pogodbe.

Rousseau kot zagovornik (nadzorovalne?) pozitivne svobode

Isaiah Berlin v svojem predavanju *O dveh konceptih svobode* do Rousseaujeve paradigme izrazi pomislek, ko med Rousseaujem na eni strani ter Hobbesom in Lockom na drugi, postavi ločnico, ki umesti Rousseauja med zagovornike pozitivne svobode ter Hobbesa in Locka med avtorje, ki so v ospredje postavljali načela negativne svobode (Berlin 2002, 173; prav tam, 208). Po Berlinu Rousseau s svobodo cilja na to, da imajo vsi polnopravni člani družbe del javne oblasti, ki se lahko legitimno vmešava v kateri koli vidik življenja slehernega državljana (Berlin 1992, 81).⁸

⁷ Skladno s pravkar podanim poudarjam, da je pozitivna svoboda v primerjavi z negativno svobodo precej manj definirana. V kontekstu pozitivne svobode na državni ravni lahko govorimo celo o svojevrstni imaginaciji, nanjo se navežem kasneje, kajti pozitivna svoboda zajema samo vprašanje ideologije oziroma je kot taka z ideologijo v precejšnji meri povezana. Ideja za metaforo pozitivne svobode je vzpostaviti stanje, ki naj bo dobro. To stanje pa je predmet fikcije oziroma imaginacije, pri Rousseauju, kot bomo videli, tudi utopije. Nadalje, pozitivna svoboda je seveda vezana na princip, znotraj katerega državna oblast oziroma suveren omogoči pogoje za razvoj avtonomije državljanov. Ker avtonomija z drugimi besedami pomeni samozakonodajalstvo, je ideja pozitivne svobode do neke mere tudi paradoksalna in zato problematična.

⁸ Po Rousseauju mora biti vsak državljan kar najbolj odvisen od države (Rousseau 2001, 55).

Will Kymlicka v svojem spisu *Komunitarizem in državljanski republikanizem* opiše dve vrsti republikancev.⁹ »T. i. liberalni republikanci« razumejo politično udejstvovanje kot breme, ki ga je treba naložiti, če želimo ohraniti demokracijo in zasebne svoboščine. Poudarjali bodo posameznikove pravice in njihovo zaščito. »Neliberalni republikanci« v imenu okrepitve državne skupnosti brez težav najdejo dobre razloge za omejevanje zasebnosti, politično aktivnost razglašajo za samo sebi namen in pogosteje govorijo o posameznikovi dolžnosti, da živi politično dejavno življenje, ki ga vidijo kot najvišje dosegljivo življenje (Kymlicka 2005, 415). Glede na podano trditev Rousseau sodi v tabor neliberalnih republikancev oziroma se k njemu najmanj močno nagiba.¹⁰

Razlika med opisanimi pojmovanjema svobode pri ključnih avtorjih kontraktualizma je zaznavna v njihovi formulaciji družbene pogodbe (Pribac 2012, 109). Rousseau v *Družbeni pogodbi* pravi, da vsak posameznik daje svojo osebo in vso svojo moč pod najvišje vodstvo občne volje ter da se vsakega člana sprejme v telo kot neodtujljiv del celote (Rousseau 2001, 23). Natančnejše branje razkrije večjo težo na Rousseaujevem poudarjanju celovitosti tega, kar moramo odtujiti (Pribac 2012, 110).

Ko Rousseau trdi, da tudi po sklenitvi pogodbe ostanejo slehernikove pravice nepri zadete, sledi istemu sklepanju, ki taji menjalno razmerje, vsebujoče v principu družbene pogodbe (prav tam). Kar napaja branje Rousseauja kot avtorja, ki je s svojim konceptom občne volje zdrsnil v poteze totalitarizma, je vera, da *skupni jaz*, ustvarjen na podlagi asociativnega dejanja, kreacije ljudi in ne zgolj množice, eliminira in deluje kot substitut za »prejšnji-jaz« (Hamilton in Trojan 2023, 177).¹¹

Kot smo videli, so pri Rousseauju tisti, ki o pogodbi podvomijo, takoj označeni kot sovražniki.¹² Kevin Inston trdi, da skuša pogodbenik skozi opisan princip v ljudeh tako spodbuditi postopno privolitev v njegovo represijo. Ker imajo ljudje vedno različne in nasprotujoče si poglede, meni Inston, poskus vsiliti absolutno enotnost pogosto sloni na zatiranju in nasilju, na negaciji politike same (Inston 2010, 76).

⁹ Republikanizem, ki sega nazaj do Aristotela in političnega humanizma renesanse, je vedno dajal prednost družbeni avtonomiji državljanov pred predpolitičnimi svoboščinami zasebnikov, liberalizem, ki sega nazaj do Johna Locka, pa se je skliceval na nevarnost tiranske večine in postuliral prednost človekovih pravic (Habermas 1998, 258). V skladu z republikanizmom so človekove pravice dolgovale svojo legitimnost etičnemu samorazumevanju in suvereni samoodločbi, ki ju je dosegla politična skupnost. V liberalizmu naj bi take pravice že od samega začetka zagotavljale legitimne ovire, ki preprečujejo, da bi suverena volja ljudi posegla v nedotakljive sfere svobode posameznika (prav tam).

¹⁰ Philip Pettit meni, da je Rousseau »izdal« preteklo republikansko tradicijo; ko konceptu suverenosti namreč dodamo idejo o kreaciji javne osebe države, bi to lahko rezultiralo le v žrtvovanju posameznika v imenu »velikana vsemogočne ljudske suverenosti« (Hamilton in Trojan 2023, 176).

¹¹ Na tem mestu naj se pomudim pri Hannah Arendt, ki v svojem delu *Izvori totalitarizma* kot enega izmed pogojev popolne totalitarne vladavine postavi družbo, zreducirano na Enega človeka (Arendt 2003, 563). Iz do sedaj podanega lahko sklepamo, da Rousseaujev koncept ljudskega suverena na nek način tendira prav k temu. Nadalje, Arendt meni, da vsaka ideologija poseduje totalitarne elemente, kajti vsaka ideologija povzame premiso, ki sestavlja osnovo logičnega argumenta, ta pa je dosleden le na osnovi popolnega razhoda z vsemi vidnimi dejstvi in nasprotnimi dokazi (Arendt 2003, 566–567). Rousseau v *Družbeni pogodbi* seveda pred nas postavlja svojevrstno ideologijo, ta pa je tudi sestavni del utopije, ki jo gradi njegova politična filozofija. K pojmom ideologije in utopije se vrnem v nadaljevanju.

¹² Kdor stremi k popolni nadvladi, zapiše Arendt, mora zatreti vsako spontanost, kajti že sam obstoj individualnosti mu predstavlja grožnjo (prav tam, 549).

Jürgen Habermas meni, da je Rousseau v svojem konceptu pravne osebne avtonomije zagotovo prizadeval, da bi suverenost ljudstva in človekove pravice vzajemno interpretirale ena drugo, vendar mu ni uspelo ovrednotiti soobstoja obeh idej. Umanjkala je naslednja misel, ki jo je želel izraziti: da ideja človekovih pravic, ki se izraža v pravici do enakih individualnih svoboščin, ne sme biti niti zgolj naložena suverenemu zakonodajalcu kot zunanja ovira niti ne sme biti instrumentalizirana kot funkcionalni pogoj za doseganje zakonodajnih ciljev (Habermas 1998, 259).

Kot navaja David Miller, bi bilo treba znotraj politične realnosti poskrbeti tako za dostopnost možnosti kot za zmožnost izbiranja v pravem pomenu tega izraza. Vedeti, kdaj vstopamo v polje izbire v pravem pomenu besede, je eden izmed izzivov principa pozitivne svobode (Miller 2007, 69). Pomembna postavka pozitivne spodbude principa pozitivne svobode bi bila na primer izpostavljanje ljudi množici raznoterih alternativ, kajti na ta način okrnimo možnost samoumevnega sprejemanja, da je absolutno pravilen le specifičen način življenja ali prepričanje (prav tam, 70).

Pri Rousseaujevi *Družbeni pogodbi* torej spremljamo napetost med moralno utemeljenimi človekovimi pravicami in načelom ljudske suverenosti¹³ (Habermas 1996, 94). Nekoč si je bilo ob Rousseaujevem delu koncept ljudske suverenosti naravno zamišljati kot gibljivo silo demokracije. Kot smo videli, je pogostejše gledišče teoretikov demokracije v zadnjem času, da Rousseau v svoj diskurz vpeljuje »neliberalnega kolektivnega despota«, suverenost, ki jo obravnava, pa da predstavlja protipolitični poskus pokoritve živahne, neukrotljive, pluralistične življenjske sile demokratičnega boja (Hamilton in Trojan 2023, 173–174).

Ideologija in utopija, prijateljici?

Preden preidem k tematsko drugi polovici naloge, upodobitveni moči oziroma imaginaciji in njeni vlogi, bom razložila še razumevanje problematičnih fenomenov ideologije in utopije znotraj teoretskega okvirja Paula Ricoeurja (1913–2005), da bi slednja koncepta kasneje lažje povezala s funkcijo upodobitvene moči, ki vključuje tako metaforično govorico kot ideologijo in utopijo.

Ricoeur fenomena ideologije in utopije, ki sta navadno obravnavana posamično, v svojem tekstu *Lectures on Ideology and Utopia* vzame pod drobnogled skozi enoten konceptualni okvir in

¹³ Koncept ljudske suverenosti kot tak izhaja iz republikanskega in ponovnega ovrednotenja zgodnjemodernega pojma republikanske suverenosti. Suverenosti, ki je bila sprva povezana z absolutnim vladarjem. Država, ki monopolizira sredstva za legitimno uporabo sile, je predstavljena kot koncentracija moči, ki je sposobna premagati vse druge sile tega sveta. Ta motiv, ki izhaja iz teoretizacij Jeana Bodina, je Jean-Jacques Rousseau prenesel na voljo združenega ljudstva. Združil ga je s klasično idejo o samoupravljanju svobodnih in enakopravnih oseb ter jo vključil v sodobni koncept avtonomije (Habermas 1996, 300).

predpostavi, da je njuna povezava skozi njune komplementarne funkcije značilna za družbeno-kulturno imaginacijo. Dialektika med ideologijo in utopijo naj bi osvetlila nerešeno vprašanje imaginacije kot filozofskega problema. Oba fenomena naj bi si delila značaj dvoumnosti: imela naj bi konstruktivno in destruktivno vlogo, konstitutivno in patološko dimenzijo, slednja pa naj bi se izražala pred konstitutivno. Na primer: ideologija izraža razredni položaj posameznika, ne da bi se posameznik tega zavedal; procedura disimulacije vsiljuje razredno perspektivo. Tudi pojem utopija zazveni z negativno konotacijo, zdi se namreč, da predstavlja nekakšne »družbene sanje«, a ubeži praksi prvih korakov, potrebnih za premik proti drugačni družbi. Vizija utopije je zato v odnosu do družbe pogosto obravnavana kot »shizofrena« (Ricoeur 1986, 1).

Najbolj razširjeno koncepcijo ideologije v zahodni tradiciji je podal Karl Marx.¹⁴ Izraz ideologija sicer korenini v francoski filozofiji osemnajstega stoletja. Šlo naj bi za znanost o idejah in filozofija naj bi se ukvarjala z idejami, in ne s stvarmi oziroma materialno resničnostjo (prav tam). Koncept ideologije (*idéologie*) lahko ponovno zajamemo znotraj post-hegeljanskega okvirja. Ideje, ločene od samega procesa življenja, težijo k temu, da se pokažejo kot avtonomna resničnost, to pa vodi v idealizem (prav tam, 5).¹⁵ Negativna konotacija ideologije je temeljnega pomena, saj se v svojem primarnem modelu kaže kot splošno sredstvo, s katerim se zakriva proces resničnega življenja. Konceptualna alternativa ideologiji za mladega Marxa ni znanost, ampak resničnost kot praksa. Najprej obstaja družbena resničnost, v kateri ljudje služijo denar za preživetje, trdi Marx, in to je dejanska resničnost, resničnost kot praksa. Ta realnost je lahko nato predstavljena v »svetu idej«, kjer po Marxu zmotno daje vtis posedovanja avtonomnega pomena. Argument proti ideologiji torej izhaja iz realizma praktičnega življenja, v okviru katerega je praksa alternativni koncept ideologiji (prav tam, 5).

Druga stopnja razvoja marksističnega koncepta nastopi po delu *Kapital*, ko marksizem v svoj okvir vpelje model znanstvenega spoznanja. Na tej točki naletimo na zanimivo transformacijo koncepta ideologije: ideologija napaja svoj pomen iz opozicije znanosti, a zdaj z roko v roki z znanostjo (prav tam, 6). Tako ideologija ne pomeni le religije v Feuerbachovem smislu¹⁶ ali smislu filozofije nemškega idealizma, kot jo je videl mladi Marx, temveč vključuje vse predznanstvene pristope k družbenemu življenju.¹⁷ Na tej točki po Ricoeurju pojem ideologije preplavi pojem utopije (prav tam).

¹⁴ Natančneje iz njegovih zgodnjih del. Koncept ideologije še posebej izstopa v njegovem delu *Nemška ideologija* (prav tam, 3). Bistvena funkcija ideologije po Marxu je njena produkcija »sprevrnjene slike«. Tukaj se nemški mislec nanaša na Feuerbachov model, ki opisuje religijo kot sprevrnjeno sliko resničnosti: v primeru krščanstva naj bi bila subjekt in predikat zamenjana. Feuerbach in Marx, v opoziciji s Heglovim modelom, želita postaviti svet znova na noge (Marx v Ricoeur 1986, 4).

¹⁵ Marxov materializem nasprotno postavlja prakso nad ideal misli (prav tam).

¹⁶ Ludwig Feuerbach, znan po svojem kritičnem razumevanju religije kot vrste ideologije, v svojem delu *Bistvo krščanstva* označi religijo za izraz človekovega bistva, ki preko človekove projekcije bistva zunaj posameznika postane objekt vere (Feuerbach 1982, 181). Po Feuerbachu je Bog antropomorfna invencija človeka oziroma zrcalo človeka; človek naj bi ustvaril Boga po svoji podobi (prav tam, 190).

¹⁷ Vse utopije, zlasti socialistične utopije 19. stoletja, marksizem obravnava kot ideologije. V tem pristopu k ideologiji je torej utopija ideološka, če je predznanstvena, neznanstvena ali celo protiznanstvena (prav tam).

Dodatni razvoj marksističnega koncepta ideologije je posledica pomena, ki so ga znanosti naredili poznejši marksisti in postmarksisti. Njihovo pojmovanje znanosti lahko razdelimo na dva sklopa. Prvi izvira iz Frankfurtske šole in vključuje poskus razvoja znanosti v kantovskem smislu kritike, tako da preučevanje ideologije poveže s »projektom emancipacije«. Ta povezava med projektom osvoboditve in znanstvenim pristopom je usmerjena proti obravnavi družbene realnosti, ki jo najdemo v pozitivistični sociologiji, ki zgolj opisuje. Pri tem koncept ideološke kritike jemlje kot predpostavko nasprotovanje sociologiji kot zgolj empirični znanosti. Empirična plat sociologije je obravnavana kot nekakšna ideologija liberalnega, kapitalističnega sistema, ki razvija zgolj deskriptivno sociologijo, da ne bi postavila pod vprašaj svojih lastnih predpostavk (prav tam).

Drugi koncept znanosti, ki ga je razvil marksizem, ni povezan s psihoanalizo, ki skrbi za posameznika, temveč s strukturalizmom, za katerega je značilno, da se ne sklicuje na subjektivnost. Strukturalistični marksizem, ki ga je predvsem v Franciji razvil Louis Althusser, postavlja vse humanistične zahteve na stran ideologije. Prav trditev, da je subjekt tisti, ki osmišlja realnost, trdi Althusser, je osnovna iluzija (Althusser v Ricoeur 1986, 7).

Ker zelo malo ljudi živi na osnovi znanstvenega sistema, bi lahko sklenili, da vsi živijo na podlagi ideologije. Eden od načinov percepiranja te radikalnejše razširitve je razmislek o tem, kar so nekateri avtorji v ZDA poimenovali *Mannheimov paradoks* (prav tam, 8).

Mannheimov paradoks izhaja iz avtorjevega opazovanja razvoja marksističnega koncepta ideologije.¹⁸ Paradoks na delu je neuporabnost samega koncepta ideologije. Z drugimi besedami, če je vse, kar rečemo, pristransko, če vse, kar rečemo, predstavlja nam nevidne interese, kako lahko govorimo o teoriji ideologije, ki ni ideološka? Reflektiranje koncepta ideologije je samo na sebi paradoks (prav tam).

V epistemološkem smislu lahko Mannheimov paradoks izrazimo v obliki naslednjih vprašanj: Kakšen je epistemološki status diskurza o ideologiji, če je ves diskurz ideološki? In kako se lahko takšen diskurz izogne lastnemu opisu? Mannheim si je prizadeval razviti »ne-ocenjevalni koncept ideologije«, vendar je končal v polju etičnega in epistemološkega relativizma (prav tam, 9). Eden od načinov, kako se spopasti s tem paradoksom, je dvomiti o predpostavkah, na katerih temelji. Morda je problem Mannheimovega paradoksa v njegovi epistemološki razširitvi marksizma, ki temelji na nasprotju med ideologijo in znanostjo. Ricoeur navaja, da bi bilo morda treba opustiti koncept ideologije kot kontrastne znanosti in se vrniti k primitivnemu konceptu ideologije, ki je nasprotje prakse (prav tam).

¹⁸ Ta izraz poda Cliffords Geertz leta 1973 v svojem delu *Interpretacija kultur* (Ricoeur 1986, 159–160).

Proces simbolne formulacije

Ricoeur se v svojem tekstu *Lectures on Ideology and Utopia* naveže na esej Clifforda Geertza, *Ideology as a cultural system*. Avtor trdi, da si marksistični in nemarksistični sociologi ne zastavljajo vprašanja o delovanju ideologije, ampak jih zanima le, kaj jo povzroča in promovira. Geertz meni, da so njihove teorije spodletele, kajti spregledali so avtonomni proces simbolne formulacije (prav tam, 10). Pomembno vprašanje se torej glasi: kako lahko ideja izhaja iz prakse, če praksa nima takojšnje simbolne razsežnosti (prav tam, 11)? Geertz meni, da v sociologiji kulture manjka poglobljeno razumevanje retorike likov oziroma elementov sloga – metafor, analogij, ironije, paradoksov, dvoumnosti – ki so na delu tako v družbi kot v literarnih besedilih. Njegov cilj je prenesti nekatera pomembna spoznanja iz področja literarne kritike v polje sociologije kulture, ko trdi, da se lahko morda le s pozornostjo do kulturnega procesa simbolnega oblikovanja izognemo slabšalnemu opisovanju ideologije kot zgolj fenomena pristranskosti, poenostavljanja in čustvenega jezika (prav tam).¹⁹

Slepota tako marksistov kot nemarksistov za to, kar izkrivlja vidike ideologije, je slepota za to, kar Geertz imenuje »simbolno delovanje«. ²⁰ Koncept simbolnega delovanja je opazen, ker poudarja opisovanje družbenih procesov bolj s tropi – slogovnimi figurami – kot z oznakami. Geertz opozarja, da neobvladanje retorike javnega diskurza pomeni nezmožnost ubeseditve izrazne in retorične moči družbenih simbolov (prav tam). Do percepcije ne moremo pristopiti, ne da bi hkrati projicirali mrežo vzorcev, predlog in načrtov, s katerimi izražamo svoje izkušnje. Svoje družbeno izkustvo bi morali artikulirati na enak način, kot artikuliramo svoje zaznavno izkustvo. Tako kot nam modeli znanstvenega jezika omogočajo, da vidimo, kakšne so stvari, na enak način naše družbene predloge artikulirajo naše družbene vloge, naš položaj v družbi »kot to ali ono«.

Že sama prožnost našega biološkega obstoja po mnenju avtorja zahteva drugo vrsto informacijskega sistema, to je kulturni sistem (prav tam). Brez takšnega sistema naj ne bi obstajala nobena kultura. Avtorjeva hipoteza se glasi, da tam, kjer obstajajo ljudje, ne more več obstajati nesimbolični način obstoja, še manj pa nesimbolična vrsta delovanja. Sleherno delovanje obvladujejo kulturni vzorci, ki zagotavljajo predloge, načrte za organizacijo družbenih in psiholoških procesov, morda celo tako kot genetski kodi (prav tam, 12).

¹⁹ Gre za opise ameriških sociologov (prav tam).

²⁰ Izraz si izposodi iz polja literarne kritike, od Kennetha Burkea (prav tam).

Uporaba avtoritete in legitimacija oblasti

Ricoeur ugotavlja, da ima ideologija dve med seboj različni vlogi: primitivno vlogo povezo- vanja skupnosti in vlogo popačenja idej v imenu interesov. Sprašuje se, ali prelomnico med vlo- gama, kot je predlagal Max Weber, predstavlja uporaba avtoritete v neki skupnosti. Nakazala sem že, da po Geertzu organskim procesom življenja vladajo nekateri »genetski sistemi«. Zaradi prožnosti našega biološkega obstoja pa je potreben tudi kulturni sistem, ki pomaga organizirati naše družbene procese. Potreba po kulturnem sistemu je najbolj dramatična na točki, kjer se v družbenem redu pojavi problem legitimacije obstoječe hierarhizacije družbenega življenja. Tu- kaj ima najpomembnejšo vlogo ideologija. Čeprav je, če jo obravnavamo zgolj kot integrativno, lahko razpršena, se v zgoščeni obliki privilegirano mesto ideološkega mišljenja pojavlja v politi- ki, kjer se utelešajo vprašanja legitimacije. Vloga ideologije je omogočiti avtonomno politiko, saj zagotavlja potrebne avtoritativne koncepte, ki ji dajejo smisel (prav tam, 12).

Weberjeva razprava, navaja Ricoeur, se osredotoča na koncept »Herrschaft«. Ta pojem je bil v angleščino preveden kot »authority« (avtoriteta) in »domination« (dominacija), njegova prepričljivost pa izhaja prav iz dejstva, da pomeni oboje.²¹ Weber pravi, da ima v neki skupini, takoj ko se pojavi razlikovanje med vodilnim organom in preostalimi člani skupine, vodilni or- gan tako moč vodenja kot moč, da s silo uveljavi red. Ideologija tu nastopa zato, ker noben sistem vodenja, tudi najbolj brutalen, ne vlada samo s silo oziroma nadvlado (Weber v Ricoeur 1986, 12).

Vsak sistem vodenja ne zadeva le naše fizične podrejenosti, temveč tudi naše soglasje in sodelovanje. Vsak sistem vodenja torej želi, da njegova vladavina ne temelji le na prevla- di, ampak želi tudi, da mu, da bi bila njegova avtoriteta legitimna, oblast podelimo. Vloga ideologije je, da to oblast legitimira. Ideologija služi kot interpretacijski kodeks, ki zagotavlja integracijo. To počne tako, da upravičuje sedanji sistem oblasti (prav tam).

Vloga ideologije kot sile, ki legitimira, se ohranja, ker ne obstaja popolnoma racionalen sistem legitimnosti. To velja celo za sisteme, ki trdijo, da so popolnoma prekinili z avtoriteto tradicije in karizmatičnega voditelja. Celo najbolj birokratski sistem avtoritete konstituira nekakšen kodeks, da bi zadovoljil našo vero v njegovo legitimnost. Že sama struktura legiti- miranja zagotavlja nujno vlogo ideologije. Ideologija mora premostiti napetost, ki je značilna za proces legitimiranja. To je napetost med zahtevo po legitimnosti, ki jo postavlja oblast, in prepričanjem državljanov v to legitimnost. V trditvi oblasti o legitimnosti je po Webrovem mnenju vedno več kot v prepričanjih, ki jih imajo člani neke skupine (prav tam, 13).

²¹ »Herrschaft« je nekakšna oblika legitimne družbene in politične moči. Moč in dominacija sta bili znotraj politične filozofije in sociologije 20. stoletja pogosto prevajani kot oblast, denimo pri Foucaultu – vednost, oblast, subjekt – v kontekstu katerega bi veljalo natančneje govoriti o moči. Nemški prevodi oblasti z močjo in dominacijo navadno ne zamenjujejo.

Sistem upravičevanja in legitimacije ima stalno ideološko vlogo. Problem legitimacije oblasti nas postavlja pred prelomnico med nevtralnimi konceptom integracije in političnim konceptom izkrivljanja. Degradacija, sprememba in patologije ideologije lahko izvirajo iz našega odnosa do obstoječega sistema avtoritete v naši družbi. Ideologija preide od integracije k izkrivljanju in patologiji, ko poskuša premostiti napetost med avtoriteto in dominacijo (prav tam). Kot smo že rekli, ideologija skuša zagotoviti integracijo med zahtevo po legitimnosti in prepričanjem, vendar to počne z utemeljevanjem obstoječega sistema avtoritete. Webrova analiza legitimacijske funkcije ideologije razkriva tretjo, to je posredniško vlogo ideologije. Legitimacijska funkcija ideologije je povezovalni člen med marksističnim pojmovanjem ideologije kot izkrivljanja in integrativnim pojmovanjem ideologije, ki ga je izpostavil Geertz (prav tam, 14).

Utopija

»Zanimivo je, da obstajajo dela, ki se odprto pojmujejo kot utopije, ni pa avtorja, ki bi trdil, da je njegovo delo ideološko« (prav tam, 15).

Nasprotno od ideologije utopija torej samo sebe razume kot utopijo. Beseda utopija, kot vemo, pomeni »kar ni nikjer«. Je nekakšen neotipljiv otok, neprisoten prostor. Utopija je reprezentativna stvaritev njenega avtorja ali njene avtorice, k ideologiji vezanega imena pa ne bomo našli, z izjemo brezobličnega »oni« (prav tam). Zdaj se pomikam k strukturi utopije.

Razvoj nove, alternativne perspektive opisuje bistveno funkcijo utopije.²² Lahko rečemo tudi, da ima sama imaginacija skozi delovanje utopije konstitutivno vlogo, ko nam pomaga ponovno osmisliti naravo našega družbenega življenja. Utopija je način, v okviru katerega ponovno (in radikalno) premišljamo, kaj so družina, potrošništvo, avtoriteta, religija itd. Fantazija alternativne družbe in njena eksteriorizacija »nikjer« delujeta kot eno izmed najmogočnejših možnih izpodbijanij tega, kar je (prav tam, 16). Utopija uvaja domiselne variacije na teme družbe, oblasti, vlade, družine ali vere. Na delu pri konceptu utopije je vrsta nevtralizacije, ki konstituira domišljijo kot fikcijo (prav tam).

Kar potrjuje hipotezo, da je najradikalnejša funkcija utopije neločljiva od najradikalnejše funkcije ideologije, je to, da je prelomnica obeh pravzaprav na istem mestu: v problemu avtoritete. Vsaka ideologija teži k legitimizaciji sistema oblasti in vsaka utopija se skuša spoprijeti s problemom moči same. Ampak prostor za utopijo, pravi Ricoeur, obstaja zaradi obstoja vrzeli v verodostojnosti znotraj vseh sistemov legitimizacije in oblasti. Zelo verjetno

²² Tukaj naj ponovno spomnim na Rousseaujevo koncipiranje utopičnega ljudskega suverena in obče volje, ki jo glede na Družbeno pogodbo predhodnim teorijam kontraktualizma seveda lahko razumemo kot opis njim alternativne perspektive.

je torej prelomnica ideologije iz njene integrativne v izkrivljajočo funkcijo tudi prelomnica utopičnega sistema. Zato je Ricoeur pri utopiji pozoren zlasti na funkcijo moči, avtoritete in dominacije. Zanima ga, kdo ima v dani utopiji moč in kako utopija spodkopava problem moči (prav tam, 17).

Ricoeur ugotavlja, da sta ideologija in utopija postali tudi patološki na isti točki: patologija ideologije je namreč prikrivanje, medtem ko je patologija utopije beg (prav tam).

Utopijin »nikjer« postane pretveza za beg, način bežanja pred protislovji in dvoumnostjo uporabe moči ter prevzema avtoritete v dani situaciji. Ta eskapizem po Ricoeurju sodi v logiko »vse ali nič«. Med »tukaj« družbene realnosti in »drugje« ali »nikjer« utopije ni moč najti nobene povezovalne točke. Opisana disjunkcija omogoča utopiji, da se izogne kakršni koli obveznosti spoprijemanja z resničnimi težavami dane družbe (prav tam).²³

Ideologija, pravi Ricoeur, je sistem idej, ki zastara, ker se ne more spoprijeti z aktualno resničnostjo, medtem ko so utopije koristne le toliko, kolikor prispevajo k ponotranjanju sprememb (prav tam, 313–314). Ekscentrična funkcija domišljije kot možnosti »nikjer« implicira paradoks utopije. A ravno ekscentričnost utopične imaginacije se hkrati kaže kot zdravilo za patologijo ideološkega mišljenja, katerega slepota in ozkost tičita prav v nezmožnosti pojmovanja kategorije »nikjer« (prav tam, 17).

Metafora

Pravi problem metafore ni toliko v tem, da odgovorimo na vprašanje: »Kaj je metafora?«, temveč bolj v tem, da odgovorimo na vprašanje: »Kaj je dobessedni pomen?« (Kante 1998, 13).

V pričujočem segmentu prehajam k očrtu filozofske obravnave imaginacije, ki je konstitutivni del vsakršne utopije in ideologije. Natančneje oziroma še prej prehajam k očrtu filozofske obravnave, z imaginacijo globoko povezane, metafore in njene vloge pri ustvarjalnem, inventivnem zamišljanju nove (politične) realnosti. V začetku bom predstavila nekaj bistvenih teoretskih gledišč, ki se nanašajo na metaforo, še prej pa me bo zanimala njena definicija.

Najprej se velja pomuditi pri pomembni opredelitvi prispodobe (metafore) iz Aristotelove *Poetike*: »Prispodoba je prenos pomena na neko drugo besedo, in sicer: ali od splošnega na neko vrsto, ali od neke vrste na splošno, ali od ene vrste na drugo vrsto ali po analogiji.« (Aristotel 2005, 122).

²³ Opisana disjunkcija tudi v primeru Rousseaujevih bistvenih konceptov utre pot umanjkanju konkretnih smernic o tem, kako naj bi v *Družbeni pogodbi* opisan družbo-politični model deloval. Umanjkanje praktičnih smernic je prav tako odprlo prostor za različne interpretacije Rousseaujevih idej.

Paul Ricoeur ugotavlja, da je za Aristotela metafora prenos imena, ki mu Aristotel pravi »tuje« (*allogrios*), kar pomeni, »ki označuje neko drugo stvar« (Ricoeur 2009, 30). Slednji prilastek je nasproten prilastku »navaden« (*kyrion*), navadno besedo pa Aristotel razume kot besedo v splošni rabi. Metafora je potemtakem definirana z izrazi odklona in tukaj leži srž pomembnih usmeritev retorike in metafore (prav tam). Ključno na tem mestu je tudi to, da se po Aristotelu k metaforam zatekamo, da bi zapolnili semantično vrzel (prav tam, 29).²⁴

V Slovarju slovenskega knjižnega jezika najdemo naslednjo opredelitev metafore: »Metafora je besedna figura, za katero je značilno poimenovanje določenega pojava z izrazom, ki označuje v navadni rabi kak drug podoben pojav.« *Webster's Third New International Dictionary* iz leta 1976 podaja nekoliko drugačno določitev metafore: »Metafora je govorna figura, v kateri je beseda ali besedna zveza, ki denotira eno vrsto objekta ali dejanja, uporabljena namesto druge, da bi sugerirala podobnost ali analogijo med njima.« (Kante 1998, 9).

Razvidno je, da prva definicija ne izraža temeljnega nasprotja med metaforičnim in dobesednim, ampak uporablja zagoneten pojem »navadna raba«. Tudi v drugi definiciji je moč opaziti nezadostnost, kajti ideja besede, ki je uporabljena namesto druge, je temeljna poteza substitucijske teorije metafore,²⁵ ki jo je avtor gesla vidno zagovarjal (prav tam). Teorije metafore, ki jih bom predstavila, je mogoče umestiti prav na osnovi vprašanja o naravi dobesednega pomena, če ta obstaja, ter vprašanja o razmerju med metaforičnim in dobesednim pomenom (prav tam, 13).²⁶

Teoretska gledišča

I. A. Richards navaja, da se je v zgodovini retorike metaforo obravnavalo kot okras oziroma kot akcesorno, dodatno moč jezika, in ne kot njegovo osnovno formo (Richards 1998, 44). Ricoeur takšno pojmovanje pripisuje njeni zamejitvi na besedo (Ricoeur 2009, 513). V nasprotju s klasično teorijo, ki je metaforo obravnavala le kot besedo, jo danes številni teoretiki uvrščajo v prostor diskurza²⁷, kot nosilca dogodka in pomena nekega sporočila (prav tam, 512). Tudi Ricoeur govori o dogodku razumevanja, ki se odvije pri vsakršni tvorbi t. i. žive metafore, h kateri se vrnem kasneje (prav tam, 513). Lahko bi torej posplošili, da gre

²⁴ Poleg preimenovalne vloge torej Aristotel v metafori najde funkcijo polnjenja semantičnih praznin, torej ji dodeli vlogo tvorbe novih poimenovanj oziroma novih smislov. Aristotel je metaforo koncipiral kot vrsto prenesenega pomena, ki se opira na podobnosti med stvarmi; slednje lahko omeji umevanje vloge metafore kot sredstva za odstiranje novih pomenov in zornih kotov. Pri Aristotelu prav tako ne bomo našli premislekov o vplivu družbenih kontekstov na uporabo metafore, saj ostaja njegova analiza metafore na ravni besede. Potemtakem bodo naši razpravi v nadaljevanju bolj služile razprave sodobne filozofije jezika dvajsetega stoletja, ki širijo in dinamizirajo možna videnja metafore (Aristotel 2005; Kante 1998; Ricoeur 2009).

²⁵ Substitucijske teorije metafore so vse teorije, ki menijo, da metaforizirano govorico uporabljamo namesto ustrezne dobesedne govorice (prav tam).

²⁶ Govorimo o bistvenem credu klasične jezikovne ortodoksije: brez dobesednega pomena ni metaforičnega (prav tam, 13–14).

²⁷ Pomembna sestavina slehernega diskurza je korelacija med »smislom«, intelektualno snovjo, povezano z jezikovnim izrazom, in »referenco«, zmožnost nanašanja diskurza na realnost zunaj jezika (Ricoeur 2009, 11).

za stapljanje metafore in pripovedi, a gre pravzaprav za semantičen pristop k obravnavanju metafore (prav tam, 512). Ricoeur trdi, da smisel resda nosi beseda, a ga razkriva šele glede na celotnost. Ob tem pa ne gre potegniti enačaja med polisemijo in metaforo. Pri polisemiji gre za enakost besede, lahko ji določimo specifičen pomen in ga najdemo v slovarju. Ključna razlika tiči v tem, da metafora prinaša nov pomen, ki ga v slovarju ni moč najti. Pomen je sicer povezan z besedo, ki dobi prenesen smisel, vendar funkcionira v polju konteksta, povedi, ki navsezadnje opredeli njeno metaforičnost (prav tam, 516–517).

Pri klasifikaciji teorij nam lahko pomaga razločevanje med »literarnim monizmom«, ki meni, da obstaja samo dobesedni pomen, »literarnim dualizmom«, slednji trdi, da je dobesedni pomen predpostavka za obstoj metaforičnega pomena, in »figurativnim monizmom«, ki pravi, da je metaforičnost temeljna značilnost jezika, lastna sami naravi jezika (Kante 1998, 14).

»Literaristi« so privrženci mišljenja, da obstaja zgolj dobesedni pomen in da je metafora drugorazredno sredstvo jezika. Imela naj bi retorično funkcijo, torej naj bi naši govorci in pisavi dodajala barvitost in čustveno izrazitost in ob tem le držala oporo preciznemu izražanju (prav tam). Umanjkanje nenadomestljive spoznavne dimenzije in obročnost metafore odražata vrsto že omenjene substitucijske teorije, med zagovornike katere lahko deloma umeščamo Aristotela in Maxa Blacka, teorijam katerega se posvetim nekoliko kasneje (prav tam, 15). Ena izmed potez literarizma je tudi trditev o neresničnosti metafore, v okviru katere naj bi govorec priznaval, da je dobesedni pomen izražene metafore drugačen od pomena njegove intence. Če na primer rečemo, da je v nekem prostoru vroče, je dobesedni pomen stavka, da je v tem prostoru vroče, intendirani pomen govorca pa je morda, da je treba odpreti okno (prav tam, 17).

»Dualizem« je naslednje teoretsko stališče. Meni, da obstajata tako dobesedni kot metaforični pomen in poslušalec naj bi obenem dojel dve kategoriji pomena. Predvideni pomen govorca in konvencionalni, jezikovni pomen, pogosto pa sta relevantna oba. Diskrepanca med stavčno signifikacijo in signifikacijo govorca naj bi bila značilna za metafore (prav tam, 22).

»Figuralisti« zagovarjajo stališče, da je jezik kot tak metaforičen oziroma figurativen. Zanje je značilna trditev o naravnosti metafore, torej pri njej naj ne bi šlo za semantični odklon, ampak za naravno sestavino jezika, zato tudi naj ne bi terjala dodatnih kognitivnih procesov (prav tam, 18). Metafora naj bi imela nenadomestljivo spoznavno vlogo. Da je jezik v celoti metaforičen, je še ena pogosta trditev figuralistov, s katero dovoljujejo pojav metafore na vseh nivojih našega predstavnega in pojmovnega ustroja in zanikajo obstoj absolutnega bistva pomena v našem duhu (prav tam, 19). Znotraj pojmovnega aparata figuralnega racionalizma je metafora tudi sredstvo za formiranje našega pojmovnega sistema, organizacijo spominov in izkustev ter tolmačenje čutov (prav tam, 20). Figuralizem verjame, da je dobesedni pomen kot temeljno merilo pomenske ustreznosti nefleksibilen ter da metafora, kot sistem pojmov, nudi množico odvisnih pogledov na isto sfero. Z metaforo naj bi kultivirali in utrjevali naše pojmovne sisteme (prav tam, 20–21).

Sistem asociiranih splošnih mest

Pomemben preboj v teoriji metafore se zgodi, ko Max Black uvede »sistem asociiranih splošnih mest«. Vzemimo pod drobnogled stavke »Človek je volk«. Avtor trdi, da za bralca oziroma interpret metafore ni bistveno poznavanje slovarskega pomena besede volk in zmožnost njene uporabe v dobesednem smislu, ampak poznavanje sistema splošnih mest, povezanega z besedo volk. Slednjega bi lahko pojasnili z množico izjav, ki bi jih dobili od slehernika, naprošenega, da pove nekaj trditev o volku, za katere meni, da držijo.²⁸ Kot pomembno za učinkovitost metafore Black ne dojema resničnosti splošnih mest, ampak da jih lahko brez težav priključimo (Black 1998a, 103).

Ko človeka metaforično poimenujemo volk, se učinek izteče v priklic »volčjega sistema splošnih mest«. Torej, če je človek volk, je nebrzdan, je mrhovinar in napada druge živali. Implicirana izjava mora ustrezati glavnemu predmetu stavka, človeku, in »volčji sistem implikacij« bo odjemalca pripeljal do strukturiranja adekvatnega sistema implikacij, vezanih na glavni predmet (prav tam). Nove implikacije določa model implikacij, koherenten z dobesednimi rabami besede volk. Človekove lastnosti, o katerih lahko govorimo v »jeziku volka«, bodo tako stopile v ospredje, in tiste, o katerih tako ne moremo govoriti, se bodo pomaknile v ozadje. Kot vidimo, metafora volka nekatere elemente izpostavi, druge potlači, in tako strukturira naše razumevanje človeka (prav tam, 104). Apeliranje na asociirana splošna mesta pride v poštev predvsem pri običajnejših primerih, ko lahko avtor računa na avtorjev in odjemalčev bazen skupne vednosti (prav tam, 105).²⁹

Interakcijsko razumevanje metafore in metafora kot dogodek

Black podaja temeljne prvine interakcijskega pojmovanja metafore³⁰, ki hkrati podajajo ključ do razlikovanja interakcijskega od substitucijskega pojmovanja.³¹ Metaforična izjava naj bi imela dva med seboj različna predmeta: glavnega in stranskega. Te predmete bolj kot »stvari« velja dojemati za »sisteme stvari« oziroma za »sisteme odnosov«. Metafora na glav-

²⁸ Menim, da na tem mestu v razpravo znova vstopijo »nevidna očala ideologije«, ki so tesno povezana z našim sistemom vrednot, prepričan in posledičnimi ravnanji in izkušnjami, ki med drugim formulirajo nabor izjav znotraj naših sistemov asociiranih splošnih mest.

²⁹ Ugotavljam, da sistem asociiranih splošnih mest igra pomembno vlogo pri osnovnejših metaforah, uporabljenih na primer v umetnostnih besedilih in umetnostnih govornih kontekstih, ter morebiti nekoliko manjšo pri političnih metaforah, kjer se sistem, odvisno sicer od konteksta odjemalčevega poznavanja dotične tematike, lahko izgradi šele skozi vednost, podano v določenem tekstu.

³⁰ Black vselej uporablja izraz metafora kot poimenovanje za metaforično trditev (Black 1998b, 117).

³¹ V polju filozofije je pomembno samo interakcijsko pojmovanje metafore, saj je substitucijske metafore, sicer z izgubo čara in duhovnosti izvirnika, a brez izgube kognitivne snovi, moč zamenjati z dobesednimi prevodi (prav tam, 107).

ni predmet veže »sistem asociiranih aplikacij«, značilen za stranski predmet. Implikacije so navadno sestavljene iz splošnih mest o stranskem predmetu, ampak lahko v nekaterih primerih vsebujejo odklonske implikacije, ki jih postavi avtor. Metafora določa, poudarja, organizira in potlačuje lastnosti glavnega predmeta, ko implicira izjave o njem, ki se jih običajno aplicira na stranski predmet. To zajema premike v pomenu besed, ki se kot metaforični izraz umeščajo v isti sistem ali družino. Nekateri izmed teh premikov so lahko metaforični (Black 1998a, 106–107).

Funkcija metafore je po Blacku polnjenje slovarske praznine. To pomeni, da se kažejo kot dobesedni izrazi in na nek način prenehajo biti metafore. Metafora naj ne bi bila okrasni element ali nadomestek dobesednega pomena, temveč produkt interakcije misli (Pikalo 2006, 645).

Tako klasično kot interakcijsko gledišče razumeta realnost kot nekaj, kar je ontološko vnaprej dano. Vzpostavljala naj bi se onkraj pripovedi o svetu, onkraj diskurzivnih struktur in naj bi bila ontološko fundacionalistična. Interakcijski pogled omogoča izpostavljanje, poudarjanje specifičnih podrobnosti in opustitev drugih, a to ne pomeni, da ideja ontološko predhodi resničnost v opisni ali produktivni formi. Prezema posteriorni položaj in mesto odvisnosti od resničnosti, ki jo zrcali (Pikalo 2005, 647).³²

Klasična retorika torej pravi, da je metaforična izjava lahko nadomeščena z dobesednim pomenom, ki se povrne s parafrazo, Black, Beardsley in Ricoeur pa jo, kot sem pokazala, nadomestijo s sistemom obćih mest in konotacij. Ricoeur pravi, da se temelj metaforičnega prisojanja nahaja v tkanju mreže interakcij, zaradi katere se določen kontekst kaže kot neponovljiv in aktualen. Metafora je potemtakem semantični dogodek, ki se odvije na križišču več semantičnih prostorov. Ta kompozicija predstavlja sredstvo s katerim vse besede, dojemane skupaj, dobijo smisel. Samo takrat pa je metaforični zasuk tudi dogodek in pomen hkrati (Ricoeur 2009, 152).

Rojstvo novega pomena lahko seveda razumemo kot lingvistično stvaritev. Znotraj metaforične izjave kontekstualno učinkovanje generira nov pomen, ki lahko upravičeno dobi status dogodka, kajti obstaja zgolj v tem kontekstu. A v fazi, ko se učinek smisla – metafora – pridruži spremembi smisla, ki stopnjuje polisemijo, metafora ni več živa. Le žive metafore pa so smisel in dogodek hkrati (prav tam, 153).

³² Hilary Putnam je takšno dojetje označil za razširjeno filozofsko napako. Na realnost pogosto gledamo kot na enotno stvar, pravi Putnam, morali pa bi raziskati načine, na podlagi katerih bi lahko resničnost vzpostavljali vselej na novo ter vstopili v prostor dogovora o tem, kaj le-ta sploh je. Kaj je realnost, meni, je odvisno od smeri razvoja našega jezika in življenja. Vprašanje o naravi resničnosti je vedno tudi vprašanje privilegirane položaja. Iz njega tisti s kreativno močjo z dejanji in govoricami formulirajo resničnost (prav tam, 647).

Živa metafora

»Živ izraz je tisti, ki izreka živo existenco.« (Ricoeur 2009, 71).

Paul Ricoeur že v naslovu svojega pomembnega dela *Živa metafora* (1975) vpelje zanimiv pojem »žive metafore«, iz katerega sem črpala v pregledu teorij metafore, ki ga lahko razumemo v opoziciji z mrtvo metaforo (Ricoeur 2009, 13).

Živa metafora je tista, katere pomen še ni ustaljen (Vodičar 2009, 524). Je dogodek in smisel hkrati in njeno delovanje definira beseda, ki vnaša »izkrivljen pomen« in s tem uvaja dogodek. Ta pa ne bi »živel«, če ne bi bila celotna fraza zgrajena na vsebini polarnosti med metaforično in nemetaforično rabljeno besedo. To me pripelje do osnovne napetosti, ki jo vnaša metafora. Nemetaforično uporabljene besede prinašajo trdnost in metaforično rabljene besede vnašajo novost.³³ Živa metafora je tista, ki jo ustvarimo zaradi t. i. semantične praznine, pred katero se znajdemo in nas lahko vselej preseneti (prav tam, 519).

Metaforo, ki je mrtva, na drugi strani uporabljamo avtomatično, saj se je v svoji rabi zasidrala in postala del jezikovne mreže. Kot opaza Max Black, t. i. mrtva metafora na nek način sploh ni metafora, ampak le izraz, ki nima več polne metaforične vrednosti. Od veččega bralca na primer ni pričakovati, da bo frazo »pasti na izpitu« sploh prepoznaval kot metaforo. Vprašljivo je tudi ali je tovrsten izraz sploh kdaj bil več kot zgled katahreze³⁴ (Black 1998b, 119). Black Ricoeurjevi opoziciji žive in mrtve metafore predlaga elegantnejšo različico tovrstnega razločevanja: »ugasle«, »speče« in »dejavne metafore«. Ugasla metafora je zanj tista, ki ji ni več mogoče vlti življenja, na primer »mišica« kot majhna miš. Dalje, speče metafore predstavljajo izrazi, kjer je pogosto neopažene metafore možno koristno oživiti. Tretja kategorija predstavlja dejavno metaforične izraze, ki jih kot takšne tudi vsi dojamemo (prav tam).

Odziv in poudarek

V primeru dejavne metafore pride v poštev razločevanje med njenima dvema potezama: »odzivom« in »poudarkom«. Metafora je poudarjena, ko njen avtor ne dopušča nobene raz-

³³ Na primer: *pozitivna svoboda*, ki jo lahko mislimo kot politično metaforo, vsebuje napetost med nemetaforično rabo besede *svoboda* ter metaforično besedo *pozitivna*, ki vnaša noviteto.

³⁴ Pri katahrezi govorimo o rabi nekega izraza, da bi zapolnili njegov manko v slovarju (Black 1998b, 119).

ličice ali nadomestka za rabljene besede, zlasti za žarišče.³⁵ Nasprotje poudarjenim metaforam so »zamenljive« ali »okrasne« metafore (prav tam). Metafore, ki omogočajo visoko mero implikacijske dodelave, avtor imenuje »odzivne metafore«. Odziv in poudarek nista drug od drugega neodvisna fenomena. Zelo poudarjene metafore želijo biti zelo odzivne, medtem ko je nepoudarjena pojava močno odzivne metafore pripravna za kreiranje neskladja, ki ga spodbuja ironija in podobni načini distanciranja (prav tam, 120).

Novo zamišljanje realnosti in prostor ustvarjalnosti

Skozi zgodovino so raznoteri diskurzi politične metafore uporabljali kot orodje za predstavljanje in ustvarjanje (Pikalo 2005, 644). Primer slednjega sem pokazala v prvem delu pričujoče naloge.

Določeni avtorji metafori pripisujejo posebno ustvarjalno vlogo. Pomen zanimive metafore naj bi bil nov, ustvarjalen in naj ga ne bi bilo možno sklepati iz slovarja (Black 1998b, 115). Ricoeur na primer daje poseben poudarek hevristični funkciji metafore, saj trdi, da nas metafora kot izjava nekaj uči in s tem prispeva k odpiranju nekega drugega prostora resničnosti onkraj običajnega jezika (Ricoeur 2009, 229). Po Ricoeurju je metafora retorični proces, skozi katerega diskurz osvobaja moč, lastno nekaterim fikcijam, da bi vnovič opisal resničnost. Odnos fikcije in ponovnega opisa naj bi razpiral polje metafore, njen najintimnejši prostor, ki ni ime, poved ali diskurz, ampak srž glagola biti (prav tam, 12). Ricoeur namreč meni, da »biti kot« pomeni »biti« ali »ne biti«. Dinamika pomena metafore na ta način omogoči vhod v dinamično vizijo resničnosti, kar pa je implicitna ontologija metaforičnega izrekanja (prav tam, 455).

Z metaforično govorico naj bi utirali sled drugačnemu svetu, ki korelira z novimi možnostmi bivanja. Metaforično izrekanje omogoča, da nismo pozorni le na »svet tukaj in zdaj«, ampak nam omogoča novo zamišljanje realnosti. Na osnovi povedanega lahko rečemo, da metafora povezuje stvarnost, posnemanje in ustvarjalnost (Vodičar 2009, 526). Filozofski diskurzi, ki uporabljajo konceptualne pristope, v metaforičnem govoru najdejo nove perspektive in alternative (prav tam, 529).

Filozofska metafora v sebi nosi željo po pomenu, ki je jasen in ki naj bi ga izločili iz dvoumnega. Razkrivanje vselej teče od dogodka k determinaciji oziroma opredelitvi in ne obratno kot v poetični govorici. Metafora ne vnaša zgolj semantične novitete, ampak nas

³⁵ Žarišče je ključni izraz ali beseda, katere navzočnost v okviru dobesednega daje izjavi metaforično moč. Drugače rečemo, gre za nedobesedno rabljeno besedo (Black 1998, 119). Žarišče omogoči, da je okvir v celoti dojemán kot metaforična poved (Vodičar 2009, 519). Če kot primer vzamemo v prvem delu naloge raztolmačen pojem *pozitivna svoboda*, ki ga lahko razumemo kot primer politično metaforizirane govornice, je njegovo žarišče *pozitivna* in kot tako omogoča, da izraz lahko razumemo kot metaforičen.

napotuje k samemu izhodišču dinamičnosti bivajočega, k ustvarjalnosti (prav tam, 530).

Metaforično trditev tudi Black razume kot dejanje, ki terja razumevanje in ustvarjalno reakcijo kompetentnega odjemalca (Black 1998b, 122). Določenim metaforam pripisuje močno kognitivno funkcijo in zagovarja trditev, da lahko metafora v nekaterih primerih proizvede novo vednost in ponudi nove uvide, tako da preoblikuje razmerja med glavnim in stranskim predmetom (prav tam, 131). Black torej trdi, da nam določene metafore dopuščajo videti aspekte realnosti, ki nam jo tvorba metafor pomaga izgraditi (prav tam, 135). Metafore naj bi imele moč delovati kot kognitivna orodja, s katerimi se lahko njihovim odjemalcem odprejo novi vidiki na področje reference (prav tam, 135).

Jernej Pikalo vidi osvobajajoč potencial metafor v tem, da osvobajajo politično znanost od preišljevanja odnosa med besedami in resničnostjo v terminih premočrtnega in pozitivističnega značaja. Metafore naj bi v svojem bistvu in meta smislu oporekale lastni identiteti, ko naj bi na nek način bile le drugo poimenovanje za nesposobnost nemetaforičnega mišljenja (Pikalo 2005, 648). Eno izmed pomembnih gledišč za pričujočo razpravo je tudi to, da so miselni procesi, ki gradijo svet, metaforični že po svoji sestavi, da zatorej lahko svet pretresamo le skozi metafore.³⁶ Politične metafore so potemtakem izrazi metaforičnih miselnih postopkov, ki utemeljujejo svet političnih procesov (prav tam).

Dva vidika imaginacije

Richard Kearney trdi, da bi bila postmoderna imaginacija, ki se odziva na etično razsežnost stvari nujna, bila pa bi tudi poetična. Ta izraz avtor uporablja v širšem smislu »inventivnega izdelovanja« ali ustvarjanja, izvirajočem iz starogrške besede »poiesis«. Če se etična imaginacija ne bi izrodila v nekakšno kritično puritanstvo ali nostalgično objokovanje, bi morala v celoti izraziti svoj pesniški potencial. Kearney trdi, da mora imaginacija, ne glede na to, kako etična je, igrati pomembno vlogo. Lahko bi tudi rekli, da bi morala biti pomembna, ker je etična; etična na način, ki osvobaja in širi našo receptivnost za Drugega (Kearney 2003, 366).

Skozi različne faze njenega genealoškega razvoja sta zahodno razumevanje imaginacije zaznamovali njeni dve razsežnosti: »etična« in »pesniška«. Usoda vsake izmed njiju in njune medsebojne prepletenosti se je skozi čas spreminjala. Platonistični in judovsko-krščanski nauk sta dajala prednost njeni etični razsežnosti, moderni filozofiji romanticizma in eksistencializma pa sta prioritizirali njeno poetično plat. Medtem ko bi Sokrat iz svoje idealne države pesnika izgnal, sta Shelley in Schiller videla pesnika kot nepriznanega zako-

³⁶ Temu bi na primer pritrdila Friedrich Nietzsche in Jacques Derrida (Nietzsche 2004, 68; Derrida 2011).

nodajalca človeštva in moralo kot podrejeno umetnosti. A ne glede na raznoliko poudarjanje enega izmed njenih polov, je imaginacija tako v predmoderni kot moderni dobi ohranila to bistveno povezavo med »ethosom« in »poiesis«. To formativno vez, meni Kearney, je treba ohraniti in nadalje raziskati v naši postmoderni kulturi (prav tam).

Jezik nezavednega in prostor Drugega kot portal za poezijo

Tukaj se bom na kratko dotaknila Freudovega radikalnega odkritja nezavednega, ki je tako zelo vplivalo na našo sodobno kulturo. Psihoanaliza je razkrila nezavedno kot nekakšno igrišče slik in simbolov, ki se izmikajo zakonom formalne logike. Diskurz nezavednega v domišljiji je na primer takoj očiten pri jezikovnih spodrseljajih. Takšen nezavedni diskurz so privrženci Lacanove psihoanalize poimenovali »diskurz Drugega«. Ta nastopi, ko nadzorovalni ego ni pripravljen, ko ga preseneti »drugost«, ki prehití občutek samozavedanja in spodkoplje prioriteto posedovanja in lastništva (Kearney 2003, 368). Kearney trdi, da je jezik nezavednega, izražen na ravni imaginarnega in simbolnega, portal za poezijo. Poezijo tukaj ponovno razumemo v širšem smislu, to je smislu ustvarjalnega opuščanja težnje po posedovanju, preračunavanju sredstev in ciljev. Poetika, pravi Kearney, je festival možnosti, kjer je vse dovoljeno in nič cenzurirano. Je pripravljenost zamisliti si samega sebe v koži drugega, videti stvari skozi oči drugega in pripravljenost izkusiti, kako živijo drugi (prav tam, 368–369).

Prostor Drugega, ki ga varuje etična imaginacija, nikakor ne onemogoča pesniške imaginacije, temveč ga lahko razumemo kot njen predpogoj in katalizator za pesniško imaginacijo. Je bistven za življenje poiesisa in ethosa. V obeh primerih pomeni poziv k opustitvi prioritiziranja ego-logičnega obstoja zaradi alternativnih načinov izkustva, ki so bili do tedaj potlačeni ali preprosto nepredstavljeni. Kearney je prepričan, da bi se brez poetične odprtosti za večdimenzionalnost pomenov etična imaginacija skrčila v moraliziranje in cenzuro (prav tam, 369). Etika in poetika sta po njegovem dva različna, a dopolnjujoča se načina, s katerima nas lahko imaginacija odpre za drugost Drugega (prav tam, 370).

Z dekonstrukcijo naših psevdoslik sebstva v igro neomejenih možnosti nas lahko pesniška imaginacija torej pripelje v neposredno bližino Drugega. Lahko uniči ne le verige vsiljene resničnosti, ampak tudi slike, ki nas zasušnjujejo v obsedenosti s samim seboj in nas ohranjajo v stanju strahu, kar naj bi nas odprlo igri želje po Drugem. Tako poetična imaginacija razkriva jezik nezavednega kot željo Drugega in na svoji poti v samorazpustitev in preseganje sebe ponuja nekaj, kar bi nekateri lahko imenovali »mistično« ali »vzvišeno znamenje Drugosti« (prav tam).

Alternativni družbeni projekt poetične imaginacije

Kearney izjavlja, da se mora poetična imaginacija, prilagojena dilemam našega post-modernega stanja, prav tako zavezati alternativnemu družbenemu projektu. Takšen projekt naj bi skušal preseči tako humanistično zmoto »namernega obvladovanja« (voluntarizem) in »onto-teološko zmoto podrejene poslušnosti«. Še več, avtor bi se neposredno soočil z inflacijo psevdoslik, ki hromijo naše sodobno družbeno zavest v obliki potrošništva. Tak projekt bi lahko napajala poetična imaginacija, pripravljena za raziskovanje različnih možnosti družbenega obstoja (prav tam). Upirajoča se vsesplošnemu občutku družbene paralize, bi pesniška imaginacija lahko negovala prepričanje, da je stvari mogoče spremeniti. Prvi in najučinkovitejši korak v tej smeri je ta, da si začnemo predstavljati, da je svet lahko drugačen. Takšne možnosti družbenopolitične domiselnosti so seveda sorodne novim možnostim umetniške iznajdbe. Umetnost je namreč kot odprt laboratorij eden izmed najmočnejših opomnikov, da je zgodovina zmeraj v teku. Umetnost kot taka lahko ostane najbolj prepričljiv glasnik poetike možnega (prav tam, 371). Seveda pa ni dovolj navesti le, kaj bi bilo mogoče storiti, ampak je treba preučiti tudi praktične dejavnike, ki nas ovirajo pri tovrstni akciji (prav tam).

Ena izmed najtežavnejših ovir je nedvomno gospodarska. Princip potrošništva ne vznika od nikjer, temveč je simptom ideologije praznega posnemanja, ki je tesno povezana s prevladujočim gospodarskim sistemom liberalnega kapitalizma, ki je skoraj globalno razširjen (prav tam). Kearney navaja, da Herbert Marcuse v svojem delu *Enodimenzionalni človek* sistem, ki je človeka skrčil na eno samo – potrošniško – dimenzijo, celo označi za nepremagljivega in totalitarnega.

Marcuse trdi, da je v tej družbi proizvodni aparat nagnjen k totalitarnosti do mere, da ne določa le družbeno potrebnih afinitet, spretnosti in poklicev, ampak tudi individualne potrebe in težnje. Tako zabrisuje nasprotje med javnim in zasebnim obstojem ter med individualnimi in družbenimi potrebami (Marcuse v Kearney 2003, 373). Tehnologija blagovnih podob ni nevtralen proces, ampak je neločljivo povezan s politično ideologijo. Njen projekt dominacije pa je postal obsežen do mere, da naj bi se možnosti zamišljanja alternativnih projektov družbenega obstoja povsem oddaljile (prav tam).

V sklopu potreb pričujoče naloge se na tej točki vračam k aspektu metafore in z njo tesno povezanih procesov imaginacije kot potencialnih katalizatorjev prostora zamišljanja novih možnosti družbenega sobivanja.

Empatičnost poetično-etične imaginacije in prefiguriranje izgubljenih pripovedi

Kearney poudarja, da ima poetično-etična imaginacija, ki jo opisujem, tudi lastnost empatičnosti: je odprta, pripravljena na dialog z vsem, kar ni ona sama, na dialog s svojim Drugim in da sprejme različnost (prav tam, 392).³⁷

Kearney meni, da skuša zgodovinska imaginacija preobraziti postmoderno sedanjost s ponovnim oblikovanjem izgubljenih pripovedi in prefiguriranjem prihodnjih. Poleg tega se čuti dolžno interpretirati zgodovino skozi prizmo zavedanja, da se lahko projekt svobode, če ga ne usmerja tudi priključitev preteklih bojev za svobodo, zlahka izrodi v prazen utopizem. Zato je nujno to, kar je Paul Ricoeur imenoval »globinska hermenevtika zgodovinske domišljije«, ki bo zavezana ponovni interpretaciji našega kulturnega spomina. Etično odgovorna imaginacija se seveda ne sklicuje na tradicijo kot na pripoved, bi jo bilo treba ponovno prenesti v sedanjost, ampak se upira avtoritarni ideji »pripovedi vseh pripovedi«, ki totalizira zgodovinsko izkušnjo in njeno heterogenost reducira na eno samo vseobsegajočo zgodbo. Vseeno pa vztraja pri beleženju preteklih formativnih pripovedi kot neprecenljivih arhivov človeškega delovanja, trpljenja in upanja (prav tam, 393).

Preden sklenem nalogo, naj znova poudarim pomembnost empatičnega značaja poetično-etične imaginacije za predstavljanje alternativnih možnosti političnih filozofij in vpeljem še dialektiko med »produktivno« in »reproduktivno imaginacijo«, ki jo prav tako razumem kot pomembno za preseganje navedenih problemov.

Koncepta produktivne in reproduktivne imaginacije je uvedel Immanuel Kant v svojem delu *Kritika čistega uma*. Produktivna imaginacija je ustvarjalna moč, ki je povezana s spontanym delovanjem uma ter s sintezo intuicije in zavezanosti k zaznavanju *a priori*. Reprodutivna imaginacija na drugi strani je rezultat sinteze na empirični ravni in je povezana s psihološkim vidikom, procesi spominjanja ter ponovnega ustvarjanja preteklih doživetij (Pirc 2017, 203).

Produktivna imaginacija se lahko kaže kot način za izboljšanje našega političnega in etičnega obstoja, saj razpira nove miselne prostore in nam tako omogoča, da premišljamo naš eksistencialni položaj ter iščemo inovativne odgovore. Seveda je potrebno biti pozoren tudi na z njo neločljivo povezane nevarnosti. Zato mora produktivna imaginacija sodelovati z reproduktivno imaginacijo, ki lahko omeji vehementno ustvarjalnost produktivne imaginacije s tem, ko na osnovi konkretnih situacij postavlja okvir izvedljivosti. Gašper Pirc

³⁷ Prav v dimenziji empatičnega značaja poetično-etične imaginacije vidim potencial spodkopavanja dominacije t. i. tehnologije blagovnih podob, ki naj bi nas oddaljevala od možnosti predstavljanja alternativnih ali bolj optimalnih možnosti političnih filozofij.

opozarja, da je slednje v času možne fiktivnosti javno predstavljenih dejstev še posebej pomembno (Pirc 2017, 213–214). Zavedanje pomena ustvarjalnosti imaginacije je ena izmed podstat za odgovorno politiko in etiko (Pirc 2017, 214).

Sklep

V prispevku sem skušala osvetliti in povezati primer koncepcije Rousseaujeve politične metafore ljudskega suverena in obče volje s pozitivno svobodo, z njo povezanimi pojmom ideologije in utopije ter s kreativno vlogo metafore pri zamišljanju alternativnih oblik družbene realnosti. Začela sem z obravnavo Rousseaujeve *Družbene pogodbe*, ki jo že od uvodnih taktov vodi misel: »Posameznik se rodi svoboden, a je povsod vkovan v okove.« (Rousseau 2001, 13). Ob prvem branju *Družbene pogodbe* Rousseaujeva uvodna misel veliko obeta, a kot smo videli, Rousseau išče subjekt, ki se bo pogovarjal s kraljem in ga najde v »mi-entiteti«, za katero se zdi, da začne delovati kot neodvisna entiteta in si naposled individuuma in skupnost podredi. Avtor vidi rešitev protislovja »podrejeni se in biti svoboden« v potezi predaje skupnosti slehernega posameznika, kajti, kot pravi Rousseau, če se nekdo preda in podredi vsem, se ne podredi nikomur. Svoboda naj bi se ohranila, ker se nihče ne postavlja nad drugega člana družbe. Spoj svobode in podreditve uspe, ker se po sklenitvi družbene pogodbe stanje svobodnosti za nikogar ne okrni.

Rousseaujevo kolektivistično gledišče tako tukaj, kot tudi na nekaterih drugih točkah, prehaja v polje individualizma. Ko pogodbeniki pridejo do kolektivnega cilja, začnejo svoj »mi« dojemati kot moralno celoto. Vsak je pod vodstvom obče volje. Rousseau pride od individuuma do skupnosti, ki začne delovati kot smoter, katerega del je posameznik, a zdi se, da pride zgolj do dimenzije moralne svobode. Težavo v teoriji Rousseaujeve družbene pogodbe vidim tudi v tem, da daje vladi preveč moči za sprejemanje zakonov pod krinko ščitenja javnosti. Vlade lahko tako uporabijo masko družbene pogodbe za priklic strahu pred naravnim stanjem, da bi upravičile zakone, ki so vsiljivi. Zlasti v zadnjih letih smo bili pod imenom zaščite večine priča precejšnji radikalizaciji politike ter smo lahko spremljali primere vlad, ki so v času pandemije Covida-19, migrantskega vala, finančne in energetske krize, pod imenom zaščite vzpostavile agresivne in diskriminatorne zakone.

Po preizpraševanju ideala pozitivne svobode skozi omejitve Rousseaujeve koncepcije družbene pogodbe in metafore ljudskega suverena sem v tematsko drugem delu prispevka preko razgrnitve sorodnosti fenomenov ideologije in utopije prešla k teoretski obravnavi metafore in metafore kot prostora ustvarjalnosti in zamišljanja novih podob družbene realnosti. Kot sem v nalogi že nakazala, Rousseau znotraj svoje različice kontraktualizma v

Družbeni pogodbi misli utopijo, utopija sama na sebi pa je tesno povezana s svetom ideologije in (politične) metafore.

Vloga političnih metafor v sodobni družbi je pomembna in nadvse kompleksna. Le-te opravljajo funkcijo jezikovnega orodja, ki prispeva k našemu doumevanju političnih idej in procesov, tudi utopij. Nedvomno politična metafora mrežo kompleksnosti razpira s svojim polisemantičnim, posledično pogosto zagonetnim nabojem, ki pa na drugi strani hrani potencial poenostavljanja kompleksnejših političnih konceptov in zapolnjevanja vrzeli v diskurzih, ki se tičejo družbenega oziroma političnega. Kot eno izmed možnih omejitev politične metafore vidim učinek poenostavitve zahtevnejših političnih konceptov do točke, ki vodi v izgubo stika s pomembnimi potezami ali podrobnostmi konceptov, celo odtujitev od njene primarne reference ali popačenje oziroma preoblikovanje prvotnega pomena. Tudi v primeru metafor obče volje in ljudskega suverena smo priča napetosti, ki jo ti metafori vnašata v polje reference. Sistem splošnih mest je pri motrenju kompleksnejših primerov metafor lahko pogosto obarvan z ideologijo, kar je lahko naslednja dimenzija zamejitve razreševanja in vloge političnih metafor.

Politične metafore lahko zlahka postanejo sredstvo za manipulacijo in zavajanje, torej sredstvo, ki ga lahko uporabljajo politični akterji za disimulacijo svojih namenov ali stimulacijo čustvenih odzivov množic, ki vodijo onkraj racionalnih razprav. Takšno zastiranje seveda najdemo tudi v miselnih diapazonih različnih političnih idealizacij.

Primer t. i. mrtve politične metafore, torej metafore, ki ni kreativna in zato živa, je na primer v našem ter širšem političnem prostoru pogosto zlorabljen politična metafora »globoke države«. Njen primarni pomen so iz ozadja delujoče neformalne silnice oblasti, z ideološko zaznamovano množično rabo te ideje, pa je le-ta postala metafora, ki je izgubila stik s svojim izvornim pomenom. Na ta način metafora postane sama sebi namen in okosteni v svoji vezi z referenco oziroma postane le še ideja, del ideološko zaznamovane tradicije, ki izgubi neposredno navezavo z izvornim pomenom in se v svoji mehanski rabi zasidra ter postane del splošne jezikovne mreže. Prehodi v pomenih so velikokrat zaznamovani z izgubo izvornega razmisleka, kar okrni konstruktivnost naših družbenopolitičnih diskurzov. Opisani fenomen je lasten tudi raznovrstnim teorijam zarote, ki se v svoji funkciji pogosto zlijejo s pojavom mrtvih metafor.

Na drugi strani nesporno drži, da v diskurzu, v katerem bi lahko metafora celoma izpolnila svojo zmožnost, ta ne le služi boljšemu razumevanju kompleksnejših konceptov, temveč predvsem spodbudi bolj poglobljeno, celo ustvarjalno preizpraševanje fenomenov družbene stvarnosti. Kot je že bilo rečeno, politične metafore dinamizirajo politično realnost tudi s tem, ko vnašajo naelektrenost v polje reference, na nas pa je, da skušamo ozavestiti njihove pasti in prostor za manipulacijo v kontekstu vseprežemajo-

čih ideoloških simbolnih sistemov, se o njih poučiti, premisliti, kje jih naš diskurz potrebuje in kje se lahko kažejo kot konstruktivni elementi družbenih razprav in dilem, tudi tistih, ki zadevajo motrenje političnih idealov, idealnega prepleta principov pozitivne in negativne svobode. Politična filozofija, ki skuša misliti na ravni občega – svetovnega – na nek način vselej misli tudi skozi prizmo ideala. Morda je najboljša politična filozofija prav utopična filozofija.

John Rawls denimo trdi, da obravnava »idealne teorije« zagotavlja edino podlago za sistematično razumevanje bolj perečih problemov (Rawls 1971, 8). Videli smo, da je razvoj nove perspektive tudi konstitutivna funkcija utopije in potencialna politično-konstruktivna dimenzija metafore.

Naj glede na zgoraj podano trditev omenim še Rainerja Forsta, ki pojasnjuje, da utopije ponazarjajo oblike politične normativnosti. Slednja naj bi se kazala na dveh ravneh. Na prvi ravni utopije ponujajo podobo popolne družbe, ki jo gradijo zadovoljni in srečni ljudje, ter predstavlja kritično ogledalo nepravičnosti in stiskam aktualne družbe. Na drugi (in kompleksnejši) ravni pa ironično preizprašujejo svojo zaželenost in možnost realizacije, ko nas posredno opozarjajo na dejstvo, da je popolno družbo mogoče doseči le z velikimi količinami človeških ustvarjalnih energij, ki pogosto žrtvujejo ravno tisto dobro, ki ga želijo spodbuditi in doseči (Forst 2015, 219).

Družba se pod vtisom vse hitrejšega tempa globalizacijskih, tehnoloških, transportnih, političnih in medosebnih procesov neprestano spreminja in drugači, zato se na tem mestu odpira zanimivo vprašanje, kot v okviru sociološke študije o »družbenem pospešku« razpravljata Hartmut Rosa in William E. Scheuerman, kako bo družbeni pospešek vplival na naše fundamentalne politične ideale. Bo hitrost demokracijo neizogibno spodkopavala ali jo bomo zmožni transformirati v zaveznico demokracije (Rosa in Scheuerman 2009, 29)? Utegnejo vse hitrejši družbeni procesi demokracijo revitalizirati (prav tam, 27)? Avtorja slednje pojmujeta kot odprta vprašanja, ki pa jih v okviru pričujoče naloge, bližajoči se koncu, vendarle ne morem razrešiti, vsekakor zanimiv pa bi bil razmislek o vplivu družbenega pospeška ne le na politične ideale, temveč tudi na percepcijo metafore, kajti tako njena formulacija kot razumevanje inherentno vsebujeta moment procesa ustvarjalne razrešitve, ta pa nasprotuje principu hitrih ali takojšnjih rešitev, ki jih nekatere dimenzije družbenega pospeška predstavljajo.

V kontekstu hitrega spreminjanja družbe in pomenov v družbi je smotrno omeniti še pomen digitalizacije in virtualizacije pri konceptu ustvarjalne imaginacije. Družbeni pospešek namreč vpliva tudi na pospeševanje oziroma preoblikovanje reprodukcije ideoloških diskurzov, slednje pa je vedno bolj izpostavljeno zlorabi – pomene je čedalje težje zapopasti in drsijo – na kar vpliva tudi razsežna digitalizacija družbenih procesov.

Ob zaključku naloge naj ponovno osvetlim, da je percepcija (političnih) metafor nedvomno povezana z momenti imaginacije, ustvarjalnosti in inovacije ter ontološke kreativnosti, ki pa so bistveni za mišljenje dobrih ali boljših modelov političnih filozofij. Tudi boljših modelov politik, ki v dialog principov negativne in pozitivne svobode želijo vnesti nekaj več postavk zadnje.

Menim, da je tvorjenje metafor povezano s posredovanjem občutljivosti do sveta in da bo motrenje novih možnosti bolj egalitarnega sobivanja vselej zajemalo procese ustvarjalnosti. Polje ustvarjalnosti in zamišljanje novega najprej terja vznik nekakšne razpoke, ki je prostor radikalne sproščenosti in odprtosti, ta pa je velikokrat neločljiva od napetosti, ki jo čutimo v odnosu do dogodkov in sveta. Zaključim lahko, da politična metafora v želji po jasnosti in čim eksaktnejšem imenovanju kompleksnih družbenih fenomenov odpira prostor dialoga; pomen nekaterih zagonetnejših političnih metafor, kot sta metafori ljudskega suverena in obče volje, se zato nikoli povsem ne ustali. O tem, da politična metafora razpira polje širokega dialoga, priča tudi ta prispevek, prav v tem pa se pred nami razpira etična razsežnost metafore.

VIRI IN LITERATURA:

- Anderson, Joel. 2015. Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition. V *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, ur. Danielle Petherbridge, 31–57. BRILL: 2011.
- Arendt, Hannah. 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Aristotel. 2005. *Poetika*. Ljubljana: Študentska založba.
- Berlin, Isaiah. 1992. Dva koncepta svobode. V *Sodobni liberalizem*, ur. Rudi Rizman, 69–90. Ljubljana: Krt.
- Berlin, Isaiah. 2002. *Liberty: Incorporating Four essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Black, Max. 1998a. Metafora. V *Kaj je metafora?*, ur. Božidar Kante, 92–109. Ljubljana: Krtina.
- Black, Max. 1998b. Še o metafori. V *kaj je metafora?*, ur. Božidar Kante, 111–137. Ljubljana: Krtina.
- Block, James. 2023. From Fashioned to Fashioner: Rousseau and the Reclamation of History. V *Rousseau Today*, ur. Harris, Neal, Denis Bosseau, Ployjai Pintobtang in Owen Brown, 17–39.
- Česen, Tanja. 2012. Družbena pogodba in enakost med ljudmi kot temelj sodobne socialne Evrope. *Borec* 64(690–693): 263–285.
- Derrida, Jacques. 2011. *Bela Mitologija: metafora v filozofskem besedilu*. Koper: Hyperion.
- Feuerbach, Ludwig. 1982. *Bistvo krščanstva*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Gough, John. W. 2001. *Družbena pogodba: kritična študija njenega razvoja*. Ljubljana: Krtina.

- Habermas, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1998. *The Inclusion of the Other*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Hamilton, Matthew in Cody Trojan. 2023. Sovereignty as Responsibility. V *Rousseau Today*, ur. Harris, Neal, Denis Bosseau, Ployjai Pintobtang in Owen Brown, 173–190.
- Hobbes, Thomas. 2005. *Leviathan*. London: New York: Continuum.
- Hobbes, Thomas. 2006. Človekova narava. Ljubljana: Krtina.
- Inston, Kevin. 2010. *Rousseau and Radical Democracy*. London: Continuum International Publishing Group.
- Kante, Božidar. 1998. Kaj je metafora?. V *Kaj je metafora?*, ur. Božidar Kante, 7–34. Ljubljana: Krtina.
- Kearney, Richard. 2003. *The Wake of Imagination*. London: Routledge.
- Komel, Dean. 2002. Gadamerjeva hermenevtika in horizont sodobne umetnosti. *PKn* 25(1): 118–122.
- Korošec, Gorazd. 1998. Interpretacije Hobbesa: avtoritarnost, individualizem, pooblastitev. *Filozofski vestnik* XIX(3/1998): 262–258.
- Kymlicka, Will. 2005. *Sodobna politična filozofija. Uvod*. Ljubljana: Krtina.
- Locke, John. 2010. *Dve razpravi o oblasti. Pismo o toleranci*. Ljubljana: Krtina.
- Miller, David. 2007. *Politična filozofija. Zelo kratek uvod*. Ljubljana: Krtina.
- Nietzsche, Friedrich. 2004. O resnici in laži v zunajmoralnem smislu. *FNM* 11(27): 65–72.
- Pikalo, Jernej. 2005. Metafore narave v politični znanosti. *Teorija in praksa* 42(4–6): 644–657.
- Pirc, Gašper. 2017. The Awareness of Human Finitude and Creativity: Hermeneutic Phenomenology In Response to the Contemporary Ethical and Political Challenges. *Metodo* 5(2): 185–218.
- Pribac, Igor. 2012. Rousseaujeva teorija družbene pogodbe in njena dopolnila. *Sodobna pedagogika* 63(4): 104–113.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Richards, I. A. 1998. Metafora. V *Kaj je metafora?*, ur. Božidar Kante, 43–71. Ljubljana: Krtina.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Lectures on ideology and utopia*. New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, Paul. 2009. Živa metafora. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Rosa, Hartmut in William E. Scheuerman. 2009. Introduction. V *High-Speed Society: social acceleration, power, and modernity*, ur. Hartmut Rosa in William E. Scheuerman, 1–29. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ypi, Lea. 2015. Two pictures of Nowhere. *Philosophy and Social Criticism*. 41(3): 219–223.

O avtorjih prispevkov

Dr. Gašper Pirc: Ukvarja se s politično filozofijo, filozofijo prava in etiko ter se uvršča med predstavnike mlajše generacije kritične teorije družbe. Pisal je tudi o filozofiji Kanta in Hegla ter o estetiki. Od leta 2020 je predsednik Slovenskega filozofskega društva. Službuje kot predavatelj na AMEU-Fakulteti za humanistični študij in raziskovalec na Inštitutu za filozofske študije ZRS Koper. Kot raziskovalec je deloval na Univerzi na Dunaju in na Univerzi v Innsbrucku. Sodeloval je na številnih mednarodnih konferencah in projektih ter objavil več znanstvenih razprav s področja politične filozofije, etike in nemške klasične filozofije. V letu 2022 je pri založbi Annales ZRS izšla njegova znanstvena monografija *Kritična hermenevtika: Pravno pripoznanje in politična oblast*. Ob predstavitvi knjige je bilo zapisano, da Pirc v tem delu »zasleduje perspektive percepcije in interpretacije ključnih fenomenov v družbi, ki so jo v preteklih letih zaznamovali izraziti pretresi«.

Dr. Tomaž Grušovnik: Dejavnen je na področju filozofije pragmatizma in se ukvarja z vlogo in položajem filozofije v družbi ter s problematiko izogibanja vednosti in izmikanja odgovornosti v navezavi na etiko. Obravnava tudi humanistične perspektive okoljske problematike in etiko živali ter filozofijo vzgoje in izobraževanja. Največji vpliv na Grušovnikovo razmišljanje sta imela pozni Ludwig Wittgenstein in Stanley Cavell. Napisal je številne znanstvene članke in poglavja v strokovnih publikacijah ter pripravil nekaj prevodov, denimo zbirko poznih Wittgensteinovih Predavanj in pogovorov o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju ter Thoreaujevo Državlansko nepokorščino. V sklopu literarnega ustvarjanja deluje predvsem z revijama *Idiot* in *Literatura*. Nastopil je na številnih mednarodnih konferencah in predavanjih v Avstraliji, Aziji, Evropi in Severni Ameriki. Njegove najbolj poznane knjige so *Odenki zelene*, *Etika živali* in *Moralke*.

Dr. Andrej Ule: slovenski filozof, ki deluje na področjih logike, spoznavne teorije, filozofije jezika in primerjalne filozofije. Do leta 2015 je bil redni profesor za logiko in teorijo znanosti na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Svoja odkritja in spoznanja je ubesedil v najrazličnejših knjigah in člankih.

Dr. Darko Štrajn: Darko Štrajn je član raziskovalnega programa na področju edukacijskih ved na Pedagoškem inštitutu v Ljubljani in redni profesor filozofije na Podiplomskem študiju humanistike (AMEU - ISH) v Ljubljani. Eno smer njegovega dela predstavljajo njegova disertacija o Fichtejevi filozofiji subjektivnosti (leta 1987 je izdal knjigo *Subjekt svobode*).

Drugo smer njegovega življenjskega dela predstavljajo dela na področjih: estetika, filmske in medijske študije, edukacijske raziskave in novinarstvo. Estetika, filmske študije in filmska kritika so bili pomemben del njegovega dela v celotni karieri. Konec osemdesetih let je izdal knjigo o filmu *Melodrama* v slovenskem jeziku z obsežnim povzetkom v angleščini. Leta 1998 je dva semestra preživel na Amsterdamski šoli za kulturno analizo (ASCA) na univerzi v Amsterdamu. Njegove številne objave na zgoraj omenjenih področjih obsegajo pet knjig, več kot sto raziskovalnih člankov, več deset poglavij knjig, konferenčne prispevke in druge publikacije ter nastope v avdiovizualnih medijih.

Dr. Bojan Žalec: Magistriral je leta 1996; leta 1999 pa doktoriral na temo »Realizem in reprezentacijska teorija duha«. Trenutno je redni profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani. Zaradi izjemnih dosežkov je leta 2009 prejel tudi častni doktorat oddelka za anglistiko in amerikanistiko. Je redni član Evropske akademije znanosti in umetnosti v Salzburgu.

Dr. Danilo Šuster: Dr. Danilo Šuster je redni profesor na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Mariboru. Živi v Ljubljani, a dela v Mariboru. Ukvarja se z analitično filozofijo v širokem pomenu (spoznavna teorija, metafizika - modalnost, vzročnost, klasični problem svobodne volje) in filozofsko logiko, tako formalno (modalna logika, pogojniki) kot neformalno (argument in kritično razmišljanje). Je avtor monografij in številnih člankov iz različnih področij sodobne analitične filozofije. Od leta 1994 predava logiko, epistemologijo in metafiziko na oddelku za filozofijo (prej Pedagoške, zdaj Filozofske fakultete) Univerze v Mariboru, od leta 2006 kot redni profesor. Od leta 1999 je glavni urednik mednarodne revije *Acta Analytica*, je član uredništva revije *Croatian Journal of Philosophy*, bil je tudi predsednik slovenskega Društva za analitično filozofijo in filozofijo znanosti.

Dr. Primož Krašovec: Izr. prof. dr. Primož Krašovec je sociolog kulture, ki od leta 2014 predava na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani predmete s področij digitalne kulture ter teorij ideologije, inteligence in tehnologije. Raziskovalna področja: do kapitala ambivalentna kritika politične ekonomije, razmerje med človeško vrsto in tehnologijo, umetna inteligenca.

Dr. Boris Vezjak: Kot izredni profesor je zaposlen na Filozofski in Pedagoški fakulteti v Mariboru, kjer predava pri predmetih, povezanih z zgodovino filozofije, mediji, etiko in filozofsko terminologijo. Je so-avtor učbenika *Filozofija za gimnazije*. Njegova filozofska avtorska dela so »Platon: Harmid« (1994), »Platon: Fileb« (2000), »Platon: Parmenid« (2001), »Psevdoaristotel: O vrlini« (2000), »Aristotel: O idejah« (2004), »Sokratov pojmovnik za mlade« (2011). Ostala njegova monografska dela so še: »Kako so močno dihali: komentarji in kronologija k primeru Petek« (2005), »Sproščena ideologija Slovencev« (2007), »Zmote in napačne argumentacije: vodič po slabi argumentaciji v družbenem vsakdanu« (2007, skupaj z Janezom Bregantom), »In media res: novinarji med etiko, politiko in kapitalom« (2008), »So-

mrak medijske avtonomije« (2009), »Paranoja, manipulacija in racionalnost« (2010) in »Ad populum: analize družbenega diskurza« (2012). Vežjak je kot komentator kritik slovenske družbene stvarnosti, predvsem medijskega in političnega diskurza.

Dr. Oana Șerban: Je redna profesorica na Univerzi v Bukarešti v Romuniji, kjer na Filozofski fakulteti poučuje moderno filozofijo, estetiko in biopolitiko ter vodi UNESCOV stolček za medkulturnost, dobro upravljanje in trajnostni razvoj. Poleg tega opravlja funkcijo izvršne direktorice CCIIF – Raziskovalnega centra za zgodovino filozofskih idej (UB). Je avtorica del *Cultural Capital and Creative Communication: (Anti)Modern and (Non)Eurocentric Perspectives* (Routledge, 2023), *After Thomas Kuhn: The Structure of Aesthetic Revolutions* (De Gruyter, 2022) in *Artistic Capitalism* (Paralela 45, 2016). Poleg tega je kot sourednica prispevala k številnim zbornikom, ki preučujejo presečišča filozofije, kulture in estetike. Med temi deli so posebej vredna omembe *Rethinking Modernity, Transitions and Challenges* (Cambridge, Ethics International Press), *Bordering the European Identity* (Bucharest University Press, 2018), *Octavio Paz: Culture and Modernity* (Bucharest University Press, 2017) in *Culture and Religion in the Balkans: Philosophical Approaches* (Bucharest University Press, 2015). Trenutno se njena raziskovalna dejavnost osredotoča na preučevanje biopolitičnega potenciala moderne umetnosti.

Recenziji

Znanstvena monografija *Na poti razumevanja: 90 let Slovenskega filozofskega društva*, posvečena 90-letnici delovanja društva, predstavlja pomemben prispevek k osvetlitvi razvoja filozofske misli na Slovenskem. Poleg tega, da po eni strani dokumentira dolgo zgodovino organiziranega filozofskega delovanja v Sloveniji ter osvetluje širše družbene in akademske kontekste, v katerih je društvo delovalo, pa po drugi zarisuje tudi sodobne raziskovalne trende v slovenski filozofiji. S svojo odprtostjo in vključujočo zasnovo spodbuja razumevanje vloge filozofije kot žive vede, vpete v sodobna družbena obzorja. Združuje torej (1) zgodovinski pregled delovanja društva, (2) izvirne znanstvene prispevke na izbranih tematskih področjih ter (3) osebne refleksije članov in članic društva v esejistični/dokumentarni formi in izbor ključnih dokumentov iz arhiva društva.

Znanstveni prispevki osvetlujejo pomembna filozofska vprašanja sodobnega časa in obravnavajo teme, ki so aktualne tako v znanstveni sferi kot v širši javnosti, tako domači kot tuji. Med njimi posebej izstopajo refleksije o jeziku kot orodju mišljenja in komunikacije, analize družbenega tkiva v času krize skupnosti ter razprave o sodobnih oblikah nasilja. Prispevki so vsebinsko poglobljeni in teoretsko utemeljeni, pri čemer izkazujejo raznolikost filozofskih pristopov ter pluralnost metodoloških izhodišč. Poleg visoke ravni poglobljenega teoretskega premisleka delo odslkava raznolikost raziskovalnih interesov sodobnih slovenskih filozofov in filozofinj. Raznorodnost obravnavanih tematik pa sami filozofiji kot disciplini odmerja vlogo preizpraševanja perečih tematik sodobnega sveta ter vpetost v širše družbene in kulturne kontekste. S tem krepi pomen filozofije kot dejavne in družbeno relevantne vede.

Pomembna vrednost monografije je tudi njen prispevek k razvoju in utrjevanju filozofske terminologije v slovenskem jeziku. Avtorji in avtorice dosledno uporabljajo ustrezno strokovno izrazje, kar prispeva k standardizaciji pojmov in s tem k dostopnosti ter jasnosti filozofske razprave v slovenskem prostoru. Poleg tega pa velja izpostaviti, da ima času, ko se znanstveni diskurzi vse pogosteje selijo v tuje jezike, ohranjanje in izpopolnjevanje filozofskega izrazja v slovenščini poseben pomen.

dr. Nina Petek

Monografija *Na poti razumevanja: 90 let Slovenskega filozofskega društva* je delo, ki ga ob 90-letnici izdaja Slovensko filozofsko društvo, ki je ena najstarejših humanističnih organizacij pri nas. Slovensko filozofsko društvo je društvo v javnem interesu na področju kulture, knjiga pa podaja poglobljen pogled v društveno delovanje, v slovensko filozofsko in humanistično zgodovino ter sodobno filozofsko misel.

Delo predstavlja pomemben doprinos zakladnici slovenske kulture in znanosti. Slovensko filozofsko društvo je v svoji zgodovini vključevalo mnoga vidna imena slovenske filozofije, ki so predstavljena v monografiji. Obenem podaja monografija pomemben doprinos k znanosti, saj vključuje številne izvirne znanstvene premisleke prepoznavnih imen filozofije iz Slovenije in tujine, ki so tako ali drugače vplivali na delo društva.

Delo sicer vključuje koristne informacije o zgodovini in delu društva in slovenske filozofije ter krajše eseje vidnih članov, jedro pa predstavljajo številni znanstveni prispevki vidnih avtorjev v strogi znanstveni formi, ki prinašajo relevantne premisleke o naravi jezika oz. komunikacije v sodobni družbi, razmerja med pojmom skupnosti in družbe, oblikah nasilja v sodobni družbi in nekoliko bolj specializirani razmislek o odnosu med analitično in kontinentalno filozofijo.

Menim, da delo predstavlja velik in pomemben doprinos slovenski znanosti in kulturi, saj bogato predstavi organizacijo, ki je pomembno vplivala na zgodovino slovenske humanistike, pri tem pa to počne preko znanstveno in strokovno utemeljenih prispevkov nekaterih ključnih imen slovenske filozofije.

Delo je tudi terminološko relevantno, ker prinaša prispevke avtorjev iz najrazličnejših področij, usmeritev in porekel, ki so pogosto besedilno inovativni, monografija pa zato deluje dinamično in raznoliko.

Verjamem, da bi lahko bilo prav zaradi te raznolikosti delo zanimivo širšemu občestvu z zanimanjem za filozofijo oziroma humanistiko nasploh.

dr. Mojca Ramšak



ALMA MATER
EUROPAEA
UNIVERZA