

ZBORNIK



FILOZOFSKI MARATON

2019 / 2020



FILOZOFIJA IN TELO



FILOZOFIJA MED DUHOM IN NARAVO

*Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta*



ZBORNIK FILOZOFSKI MARATON 2019/20:
FILOZOFIJA IN TELO/FILOZOFIJA MED DUHOM IN NARAVO

Urednica: Tara Peternell

Recenzenta: Nina Petek, Franci Zore

Slovenska lektura: Marko Miočič, Lara Krajnc

Angleška lektura: Petra Polanič, Kaya Slak

Slika na naslovnici: Timotej Stepišnik

Tehnična urednica: Tara Peternell

Uredništvo: Matej Kapus, Andraž Dolinšek, Nejc Kralj, Jernej Meden, Nesa Vrečer, Sara Svati Sharan, Arne Kušej

Založila: Založba Univerze v Ljubljani

Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za izdajatelja: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete

Oblikovanje in prelom: Timotej Stepišnik

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Ljubljana, 2022

Prva izdaja.

Naklada: 100 izvodov

Publikacija je brezplačna.

To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije)./This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).



Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4512/9789612970208

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=127073027

ISBN 978-961-297-018-5

E-knjiga

COBISS.SI-ID=127289091

ISBN 978-961-297-020-8 (PDF)

Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana,
t/ +386 1 241 11 44, f/ +386 1 425 62 33, e/ znanstvena.zalozba@ff.uni-lj.si
www.ff.uni-lj.si

SPREMNA BESEDA

Cenjene bralke, cenjeni bralci. V vaših rokah se nahaja zbornik, ki sestoji iz predvidno izbranih prispevkov, ki smo jim imeli kot slušatelji priložnost prisluhniti v sklopu Filozofskega maratona preteklih dveh let, sedaj pa so ovekovečeni na papirju. Tradicionalni dogodek že vrsto let prirejajo marljive študentke in študenti Oddelka za filozofijo, ki se udeležujejo v Študentskem filozofskem društvu; omeniti velja, da brez njihovega truda in prizadevnosti ta pisni izdelek ne bi ugledal luči.

Opaziti je, da so nekatera izmed besedil v prvem razdelku pisana v angleškem jeziku: v študijskem letu 2019/20 smo imeli namreč na Oddelku za filozofijo priložnost gostiti tudi tuje predavateljice in predavatelje. Leto, ki je sledilo, pa nam zaradi tragičnih razmer svetovnega razpona tovrstne izmenjave raznovrstnih pogledov žal ni dopustilo.

Tokratni zbornik pokriva širok, in sicer dvoletni tematski sklop, zato je temu primerno razdeljen na dve ločeni enoti. Znotraj vsakega izmed dveh sklopov – Filozofija in telo in Filozofija med duhom in naravo so prispevki urejeni po kronološki oziroma tematski ustreznosti po tehtni izbiri in presoji uredniškega odbora.

Temi na prvi pogled delujeta nekoliko oddaljeni ena od druge, a kljub temu ob branju kaj hitro postane razvidno, da naposled karseda uspešno prečita vrzel med seboj in se prevesita druga v drugo. Filozofijo kot samosvojo in svojeglavo disciplino namreč že vedno spremlja neka posebna odlika, da ima v sebi zmožnost vsako izmed tem, ki se jih loti, napraviti za interdisciplinarno, zvezno in pred svojim časom, četudi se kdaj zazdi, da so nekatere teme razprave takšne, kot da bi jih izkopali naravnost iz grobov naših očakov. Ne glede na problem, ki ga obravnava, ga vnovič in znova uspe preko svoje govornice vreči v aktualnost, v prisotnost sedaj, ki dopušča razkrivanje vsakokratnega novega.

Zapisano se posebej lepo odraža v pričujočem izdelku, ki v pisani besedi v svojem ukvarjanju s konceptom živega telesa ter odnosom med duhom in naravo pokriva množstvo zgodovinskih idej vse od antike do sodobnega. Temi sta v zborniku ovrednoteni z vidika tedanjega pogleda piščih, ki so probleme obravnavali v sklopu vseh možnih disciplin, v katerih se te filozofske ideje porajajo. Omenjeno kar v največji meri sovпада z vizijo tako organizatorjev dogodka kot tudi uredniškega odbora, ki je: ohranjati filozofijo živo, na plano vestno prinašati vse mogoče probleme, ne glede na njihovo domnevno časovno pogojenost, ter prepustiti besedo mlajšim generacijam, ki si svojo pot v prostor filozofije šele utirajo.

KAZALO

FILIP DRAŽENOVIC

Metafore telesa in bolezni v srednjem in zgodnjem novem veku 7

NEJC KRALJ

Pomen materije v Engelsovi *Dialektiki narave* 23

IZIDOR BARŠI

The Limits of Violence: *Conceptualising the contemporary liberal paradigm of violence with the help of Walter Benjamin* 34

MARINA SAKAČ

Body Modification as an Individual Subversive Practice 52

RUEL ALEXANDER MANNETTE

Fi(t)nessing of Society 62

TINA TOMŠIČ

Slikarstvo Tine Dobrajc – slikati politična telesa 77

ANDRAŽ DOLINŠEK

Težavnost interpretacije arhaične grške misli – *(ne)razumevanje in apropiacija Heraklita* 91

SARA SVATI SHARAN

Paradoks Heglove fascinacije nad Antigono 103

TARA PETERNELL

Watsuji in Heidegger – prostorskost in časovnost kot obzorji kulture 114

MARKO MARKIČ

Problem danosti sveta kot horizonta v Husserlovi fenomenologiji 123

DINO MANZONI

O telesu: med Merleau-Pontyjem in Bourdieujem 140

POJMOVNO KAZALO

156

POVZETKI/ABSTRACTS

160

FILOZOFSKI MARATON

2019



filozofija

in

telo

METAFORE TELESA IN BOLEZNI V SREDNJEM IN ZGODNJEM NOVEM VEKU

Filip Draženović

UVOD

Španski intelektualec in diplomat Diego de Saavedra Fajardo je v svojem knežjem zrcalu *Idea de un príncipe político cristiano* izrazil zahtevo, naj bo poglobitna lastnost uspešnega princa »močno in enotno telo« (Fajardo 1674, 1011). Zgolj tako telo vladarju zagotavlja enotnost, *concordio*, nujno zagotovilo, ki ga potrebuje pri vladanju. Če vsak organ, član deluje po svoje, ni nikakršnega upanja za boljšo prihodnost. Podobno misel je izrazil tudi Martin Luther: »Mar ni nenaravno, še sploh pa nekrščansko, da naj bi en organ ne pomagal drugemu, ga ne branil pred propadom.« (Luther 2002, 93). Vse, kar nam v trenutku, ko je ogrožen naravni red, ostane, je čakanje na božjo kazen. In poslednjo sodbo.

Namen članka je pokazati na pomen metafor in analogij telesa ter z njim povezanih stanj (predvsem vprašanja bolezní) v srednjeveški in novoveški politični misli. Besedilo se bo osredotočalo na različne metafore, ki jih lahko v grobem razdelimo v tri področja, ki obsegajo politično anatomijo, patologijo in terapijo, ki so med seboj pogosto prepletene, tako da ni venomer jasno, v katero kategorijo se avtorji umeščajo. Če je srednjeveška politična misel močno posvečala anatomiji kot osrednji tematiki telesa, se je z nastopom novega veka povečal poudarek na pomenu bolezní, ki nas ogrožajo. Ta pojmovni premik bo osrednje vodilo besedila, pokazati pa ga bom poskušal tako na ozadju spremenjenih političnih konceptov kot tudi premen v medicinski misli, ki so nastopile v 16. stoletju. Ker je tematika metafore telesa v politični misli izjemno razširjena, prinaša pričujoče besedilo zgolj ozek izbor. Marsikatero delo, ki bi bilo lahko uporabljeno, je izpuščeno. Spet druga so izpuščena namenoma. O Hobbesu in Kantowiczu je bilo povedanega že veliko kakovostnega, zato tu ne bosta predstavljena. Med tematskimi polji, ki so izpuščena, velja opozoriti na temo personifikacije države, ki je bilapogosta predvsem v renesansi.¹

Osnovno izhodišče besedila je vprašanje, kaj se nahaja za na videz samoumevnimi izrazi, analogijami in metaforami, ki obravnavajo telo. Povedano na kratko; kaj so želeli avtorji povedati s sklicevanjem na določene primere in zakaj so jih uporabili.

1 O tej temi glej: Skinner, 2018.

Uporaba besed nikoli ni brez določenih posledic. Temeljna premisa besedila je, da je naš jezik že od začetka metaforičen. Metafore niso zgolj nadomestek za dobesedni izraz, olepšava besedila ali mašilo, ampak so koncepti, slike, ki na določen način strukturirajo naš svet. Mišljenje z metaforami je nekaj, kar zaznamuje celotno zgodovino človeškega mišljenja. V tem prispevku bodo metafore prvenstveno razumljene kot mentalne podobe, skozi katere se kaže imaginarij časa, zato v besedilu ne bom upošteval stroge ločnice med metaforami, analogijami in primeri.² Četudi so med seboj seveda različne, pa imajo vse neko enako osnovo, saj »zahtevajo mentalno agilnost asociacij, pripravljenost preskakovati med različnimi stopnjami pomena, ter zavedanje, da lahko predstavljajo nekaj drugega« (Daly 1979, 9). Analogije in metafore niso nikoli popolne, a so indici miselnih svetov. Zato se velja strinjati z razmislekom Phillipa Sarasina: »'Celote smisla' in mnogoterih pomenskih učinkov kake metafore ne nadzoruje nihče in nihče že vnaprej ne pozna resnice, na katero bi lahko s to metaforo ciljali.« (Sarasin 2019, 209). Metafore so namreč kognitivni filtri, ki filtrirajo različne koščke resnice, nekaj pokažejo, spet drugo skrijejo, s tem pa generirajo razvoj novih pomenov (Prav tam, 206). Sarasinovi misli velja dodati misel Roberta Darntona, da »svet urejamo glede na kategorije, ki se nam zdijo samoumevne samo zato, ker so nam na voljo. Zasedajo epistemološki prostor, ki je pred mislijo, in imajo zato nenavadno moč vzdržljivosti.« (Darnton 2005, 222). Namen prispevka pa ni omejiti se zgolj na kritično analizo metafor, pač pa tudi postaviti izbrane primere v zgodovinski kontekst, takratne politične misli in razumevanja posameznika in sveta. Ob prej omenjenih razmislekih o metafori bo eno izmed izhodišč besedila tudi misel ameriškega lingvистa Benjamina Whorfa, da se mišljenje odvija vedno v specifičnem jeziku in da je zato jezik eden izmed ključnih gradnikov našega razumevanja sveta. Povemo lahko namreč zgolj tisto, kar nam uspe ubesediti v jeziku, ki nam je dan (Whorf 1956, 73).

Temeljno delo, ki obravnava metafore v politični misli, je knjiga Dietmarja Peila, v katerem izpostavi šest temeljnih metafor, ki prečijo politično misel od antike do danes: pastir in čreda, krmar, čebele (oz. čebelja država), telo, država kot stroj, država kot zgradba.³ Pogosto pride tudi do prepleta različnih metafor. To vidimo v Galenovem primeru: v zdravniku vidi krmarja, ki človeka vodi k ozdravitvi. To metaforo je najverjetneje prevzel iz Aristotelove Nikomahove etike, v kateri Aristotel krmarja razume kot usmerjevalca dobrega življenja (Soll 2002, 1262). O mešanju metafor priča tudi navedekangleškega kralja Jakoba I.: »Jaz sem ženin in ta celotni otok je moja zakonita žena; jaz

2 V marsičem se opiramo tudi na razmislek Maxa Blacka, da ni tako pomembno, da bralec pozna standardni pomen neke besede (v našem primeru »teles«), važneje je, da pozna tisto, kar imenuje sistem asociiranih splošnih mest. Gre za množico trditev, ki jih je načeloma vsakdo zmožen izreči. Kot zapiše Black, učinkovitost metafore ni v tem, da naj bi bila splošna mesta resnična, temveč da jih je mogoče zlahka in svobodno priklicati. Zaradi tega se lahko metafora, ki v eni družbi deluje, zdi v drugi nesmiselna (Black 1998, 103).

3 Gre za delo Untersuchungen zur Staats – und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart.

sem glava in ta je moje telo; jaz sem pastir, ta pa je moja čreda« (Jakovac 2015, 76 op. 152).⁴ Tu vidimo trojni preplet metafor: družina – telo – pastir. Jakob je skušal nagovoriti občinstvo z enako mislijo na tri različne načine in si s tem zagotoviti splošno razumljivost. Opazno je pogosto mešanje metafore družine in telesa. Tako kot mora oče skrbeti za svoje potomce, mora tudi glava skrbeti, da udi delujejo usklajeno, saj »če se udje ne morejo med seboj pogovarjati, kar bi bilo za obstoj celotnega telesa seveda koristno, grozi telesu huda okužba« (Strohmeier 2011, 232).⁵ Tako kot je oče glava družine, je glava vladar telesa.

Drugo izhodišče besedila je pomen, ki ga je imela retorika v novoveškem miselnem svetu. Osnovno sporočilo Aristotelove Retorike, ki je ob drugih delih o retoriki svoj pomen ohranila tudi v novem veku ni to, kako bomo kaj povedali (npr. retorične figure), ampak predvsem način tvorjenja argumentov in razvrščanja znanja, s katerim govorec oblikuje govor in vpliva na poslušalstvo. Naloga govorca je poiskati, kaj bo rekel (heuresis, inventio), urediti to, kar je odkril (taksis), ter na koncu vse dopolniti v smiselno celoto (leksis). V tem kontekstu se je potrebno ustaviti pri odnosu odkrivanja in iznajdevanja argumentov. Kot dva možna vira argumentov Aristotel navaja zgodovinske dogodke in basni. Govorec si torej ne sme preprosto izmisliti določenih argumentov, ampak mora poseči po primerih, ki so poslušalcem že znani. Zato je ključ v tem, da govorec odkrije oziroma pozna take primere, ki bodo imeli na poslušalce veliko prepričevalno moč, kar je po Aristotelu tudi osnovni cilj govorništva.

V tem kontekstu je potrebno obravnavati pomen topike in toposa (kraja). Za Aristotela je topika način odkrivanja argumentov, topos pa prostor, kamor se steka več različnih govorniških sklepanj. Pogosto želi govorec govor pripeljati do nekega občega mesta, na katerem se različni argumenti stečejo skupaj v celoto. Topos bi lahko razumeli tudi kot obča mesta (sedes lectionis) oziroma kot nekakšne idealne kraje od koder vstopamo v miselni proces in od koder so vzeti temeljni argumenti. Telo se je vpi-sovalo med ključne topose predmoderne.⁶ Naloga govorca je namreč poslušalstvu čim jasneje predstaviti argumentacijo (s pomočjo taksis, metode razvrščanja), zato je ravno urejanje to, ki »naredi« govor, pri čemer so mu retorične figure in slog nujna pomoč.

4 Podobno misel izrazi tudi Erazem v svojem *Priročniku za vzgojo krščanskega vladarja*: »kar je bog v vesolju, kar je sonce na zemlji, kar je oko v telesu, to naj bo vladar v državi« (Desiderius 1997, 48).

5 Na to opozori npr. tudi angleški kralj Jakob I.: »[...] tako kot glava skrbi za telo, skrbi kralj za svoje ljudstvo« (Peil 1986, 388, op. 378).

6 Metafora telesa sicer ni bila povsem običajna v znanosti. V *Enciklopediji* so tako štiri ključne podobe s katerimi je predstavljena znanost: drevo, labirint, veriga in zemljevid (Kroupa 2011, 150). Je bila pa znanost razumljena kot ena organska celota, saj je bilo vse znanje združeno v *corpus*, v telo. Tako je npr. nemški enciklopedik Johann Heinrich Alsted svojo *Enciklopedijo* bralcem ponudi kot ogrodje, okostje (*skeleton*) znanja; bralcu torej ostane, da sam zgradi celovito telo (*corpus succiplenum*), da na kosti obesi meso, in ustvari živo celoto (Zedelmaier 2015, 10). O npr. metafori knjige kot telesa glej Chartier, 2008; 2011; za srednjeveške primere pa Curtius 307–15, 2002.

TELO IN VELIKA VERIGA BIVAJOČEGA

Na začetku je smiselno podati nekaj odgovorov na vprašanje, zakaj je bilo telo priljubljena metafora za opis političnega stanja. Najprej je potrebno ozavestiti dejstvo, da ima vsakdo izkušnjo telesa, zato je bila – in še vedno je – ta izkušnja univerzalna. O tem pričajo tudi številni sodobni primeri, o čemer bo beseda tekla v zaključku. Po drugi plati se je telo v predmoderni misli vpisovalo v širši kontekst velike verige bivajočega, in je bilo posledično razumljeno kot božja stvaritev.⁷ Osnovno izhodišče te ideje je povezanost vsega v strnjeno verigo: od boga do najmanjšega zrna. Če vanjo postavimo telo, vidimo, da je prevzelo označbo mikrokozmosa, ki je v soodnosu z makrokozmosom (vesoljem, svetom). Soodvisnost med deli je pogoj tvorjenja celote. S to koncepcijo so povezane določene analogije, predvsem prevzem gradualizma, ki zaznamuje pomik od občega k posebnemu in odraža aristoteljansko-ptolemajsko koncepcijo sklenjenega univerzuma. Osnova metafore oziroma analogije je torej vez med telesom kot mikrokozmosom in naravnim oziroma božjim redom ter državo – pri čemer je cilj ustvariti idealno ureditev.

Velika veriga bivajočega je imela svoj ekvivalent tudi v politiki: kar je bog v nebesih, je kralj na zemlji. Družina je bila zato pogosto označena za makrokozmos, kar posledično vodi k razumevanju človeškega telesa kot mikrokozmosa, s podobno strukturo in zmožnostmi delovanja (Daly 1979, 5–6). Vesolje in telo sta oba božji kreaciji, zato se v obeh kaže pripadnost istemu redu. Oba sta naravni in posledično tudi moralni tvorbi. V srednjem veku je bila ta primerjava pogosto uporabljena v želji po enotnosti in avtoriteti ter soodvisnosti vseh članov politične strukture. Kazala je namreč na nespremenljivost telesa, s tem pa jo je bilo možno oblikovati kot maksimo, da je potrebno ohraniti telo takšno, kot je, kar je bil pomemben argument za ohranitev obstoječega sistema. Zato tudi ne preseneča, da je angleški mislec Francis Gray telo označil za mikrarhijo, dobro vodeno malo kraljestvo (Prav tam, 15). Tako kot je telo kozmos v malem, je telo tudi socialni red v malem. Obema je namreč skupen organski značaj, zato mora biti med njima tudi naravna povezanost. Telesa ni brez reda, vsak razred, stan pa ustreza določenemu organu, ki izvaja svoje naloge in se nahaja na točno določenem mestu. S telesom je bilo tako možno izraziti zahtevo po skrbi za splošno blaginjo, enem izmed temeljnih postulatov predmoderne politične misli. Kot je potrebno spoštovati hierarhijo v telesu, jo je potrebno spoštovati tudi v družbi. Tako kot je telo naravna danost, je tudi družba (in z njo politika) dana po naravi. Srednji vek temelji na ideji, da je vsak stan odvisen od drugega, zato telo ponuja dobro metaforo za uspešno blaženje različnosti v družbi, ki ni problem, ampak nujni predpogoj za družbo. Vse skupaj seveda v želji po manjšem številu uporov. Funkcionalne povezave med organi so bile temelj za zagovarjanje prepričanja,

7 Avtor koncepta velike verige bivajočega je Arthur O. Lovejoy.

da je vsakdo odgovoren za dobro počutje celotnega organizma, kar je pripeljalo k tvorbi harmonične verige. V ozadju tega se je izoblikovala teleološka razlaga koncepta, ki se je napajala iz strahu pred kozmično anarhijo.⁸

Ne moremo pa trditi, da je človeško telo zgolj metafora za absolutno monarhijo. Kralj (pa naj bo viden kot glava ali srce) ni nič brez organov. Če je bilo prej ozaveščeno, da ima vsakdo izkušnjo telesa, si ni težko predstavljati, kako bi telo delovalo in izgledalo brez rok ali nog. Ravno v tem je plodnost metafore telesa, da jo je moč prilagoditi različnim situacijam, o čemer bodo pričali tudi primeri, ki bodo predstavljeni v nadaljevanju.

Ustavimo se še pri stanju, ki spremlja marsikatero telo – bolezn. Kdo je ta, ki telo lahko pozdravi bolezn? Zdravnik. In kdo lahko pozdravi politične bolezn? Vladar.⁹ Zato ne preseneča prikazovanje vladarja kot zdravnika, ki državo vodi k ozdravitvi. Vladar je konstruiran kot terapevt, ki deluje kot vodnik v drugačno resničnost. Kdo drug kot on je zmožen podati diagnozo političnega dogajanja in to bolezen tudi pozdraviti? Zmožen je tako prognotike kot tudi diagnostike.¹⁰ Pri tem ni nepomembna simbolna moč bolezn, saj je že od antike naprej bolezn tisto Drugo. Takšnemu razmisleku lahko sledimo od Platonove označbe tiranije kot hude bolezn, ki ogroža družbo.¹¹ Bolezn ima globlje posledice: kdor je sprejel bolezensko vlogo, ne more igrati svoje normalne vloge, saj bolezn suspendira normalno stanje in uvede izredno stanje. Stanje zdravljenja je eksperimentalni režim, v katerem je dovoljeno vse, le da se na koncu pozdravi bolezn.¹² Boj med boleznijo in ozdravitvijo se sprevrže v manihejski boj med dobrim in zlim, ki se lahko konča le s totalnim spopadom. Tako kot je vojna očiščenje, je tudi bolezn očiščenje teles; vsega slabega, kar se je v njem nabralo. Tu nastopi povezava med grehom in boleznijo, katere najboljši primer so gobavci v srednjem veku.¹³ Ker je v skupnosti že vedno vpeto presojanje in prepričevanje, je krhko človeško telo politični preizkusni kamen, bolezn pa preprosto in hitro opravičilo za izključitev določenih skupin, pa naj bodo to verske, spolne ali socialne skupine.

Problematika bolezn je na pomenu pridobila predvsem v zgodnjem novem veku, ko je ena izmed referenc postal Paracelzij. Poudarjal je kemične procese, ki se dogajajo v telesu, s čimer je poudaril uporabo in odmerjanje zdravil. Vzrok bolezn sepo njegovem mnenju nahaja zunaj telesa, kar je pripeljalo do tega, da so »tuja telesa« v politični misli dobivala vedno večji pomen kot povzročitelji političnih bolezn.

8 Za dober pregled srednjeveške politične misli glej Black, 1992.

9 Problematike prikazovanja kralja kot zdravnika se bo ta prispevek dotaknil le bežno, ker bi s tem presegle odmerjeni prostor. Vsekakor pa gre za tematiko, ki se ji velja posvetiti, saj je kar nekaj primerjav med obema.

10 Da pa ima vladar lahko tudi neposredne zdravilne učinke, je pokazal Marc Bloch (1973) s študijo o božjemdotiku, ki zdravi škrofulozo. Čeprav gre v osnovi za srednjeveški običaj, se je tako v Franciji kot tudi Angliji ohranil do 17. stoletja.

11 Cicero je tiranici primerjal z amputacijo (Shogimen 2008, 91–92).

12 Danes so nam taki primeri najbolj poznani kot šok terapije iz novejše ekonomsko-politične zgodovine.

13 Gobavec ni mogel postati kralj. Edina izjema je bil Baldwin IV., ki je postal kralj na enem izmed križarskih pohodov, in torej *de facto* ni bil kralj v Evropi. Zanimivost tega je tudi v tem, kako neka posebna stanja (križarski pohod) in posebni kraji (izven Evrope) sledijo neki svoji logiki in niso zavezani enakim določilom.

Problematika bolezni je na pomenu pridobila predvsem v zgodnjem novem veku, ko je ena izmed referenc postal Paracelzij. Poudarjal je kemične procese, ki se dogajajo v telesu, s čimer je poudaril uporabo in odmerjanje zdravil. Vzrok bolezni sepo njegovem mnenju nahaja zunaj telesa, kar je pripeljalo do tega, da so »tvoja telesa« v politični misli dobivala vedno večji pomen kot povzročitelji političnih bolezni. Nastopil je strah pred biotskim Drugim, ki nas ogroža z okužbo, kar je vplivalo tudi na politični diskurz. Strah pred drugačnim, tujim, nevidnim je razlog, zakaj je medicinski diskurz postal integralni del gradnje nacionalnih identitet v 19. stoletju – naravno (in moralno) telo je tisto, ki podaja sliko o določeni naciji. To se kaže v ločnici Mi in Drugi, ki jo lahko beremo kot Zdravi in Bolni.

ANTIKA IN SVETO PISMO

Da bi lažje razumeli rabo metafor telesa v predmoderni, se je potrebno seznaniti z antičnimi primeri. Prva omemba metafore telesa je Ezopova basen o želodcu. Osnovna premisa basni je, da so se vsi organi uprli želodcu, saj naj bi ta živel izključno od njihovega dela, češ da je le jedel in lenaril, a so organi hitro ugotovili, da brez trebuha ne morejo, saj jim prinaša nujno potrebno energijo. Ezopovo basen lahko vidimo kot prvo zavedanje, da v telesu vlada določena harmonija h kateri pripomorejo vsi organi, kar je bilo pozneje preneseno na politiko. Ezop kot osnovni organ predpostavi želodec, kar je razlika glede na srednjeveško in novoveško perspektivo, ki v glavnem temelji na premisi, da sta glava in srce ključna za organizacijo telesa.¹⁴ Ezopova premisa se je kasneje v zgodovini pojavila večkrat: basen je na primer v sporu med patriciji in plebejci uporabil tudi Menenij Agripa in zagovarjal, da tako kot telo ne more živeti brez želodca, tudi plebejci ne morejo živeti brez vlade patricijev. Da pomen Ezpove basni ni bil pozabljen niti v 17. stoletju priča farsa Bitka delov telesa, ki jo je leta 1630 izdal Adriaen Stikke.

Stikkejeva pripoved gradi na ironičnosti, saj avtor po uvodni predstavi uvede »še enega člana telesa«, ki ga poimenuje za »vladarja kraljev in bogov« s čimer nakaže, da mu je uspelo nekaj nemogočega. Po monologu tega anonimnega organa iz spodnje polovice telesa »duh« izbruhne na plan, ko zadnjica neučakano opozori nase. Ko ji drugi organi omejijo pravico govora, se temu upre, in »zapre vrata«. Telo je kmalu zapackano s posledicami tega upora: želodec se začne krčiti, črevesje postane trdo, vse to pa povzroči nered v telesu.¹⁵ Pri tem ne more pomagati nobena medicina, saj »vrata ostajajo zaprta«, kot posledica vsega pa nastopi čudna mešanica hlapov, ki v možganih povzroči hladen pot in dvigajoče lase. Tudi ostali deli telesa se ne počutijo nič bolje, vsi so se že na pol mrtvi, zaradi česar pozabijo na svojo nekdanjo čast in postopoma

14 K trebuhu kot osrednjemu organu se je vrnil nizozemski kralj Viljem Oranski, ki je pozval stanovce, naj zaščitijo lepo telo države, ki ga je kralj želel pohabiti.

15 Pri tem opisu vidimo, kako živo je bila teorija humorjev še vedno prisotna v 17. stoletju.

potrdijo vse želje in zahteve zadnjice. Delo se zaključi s sledečo mislijo: »Vsakdo bi moral vedeti, da se moč posameznika poveča takrat, ko je zaničevan.« Ko je besedilo po desetih letih ponovno izšlo, ga je izdajatelj prikazal kot zahtevo po demokraciji, saj politično telo potrebuje vse svoje člane, če želi biti aktivno. Tudi tiste, ki se jih sramuje.

V marsičem sta začrtala uporabo metafore telesa v antiki tudi Platon, ki se je s telesnimi metaforami ukvarjal predvsem v Državi in Zakonih, posredno pa tudi v Timaju, ter Aristotel, ki je zagovarjal, da je po naravi polis pred vsemi predhodnimi oblikami, saj je celota venomer pred deli (Aristotel 2010, 1253a19).¹⁶ V nadaljevanju argumentira, da ko uničimo telo, uničimo tudi njegove dele, ki brez celote ne morejo delovati. Aristotela imamo lahko tudi za posrednega začetnika uvajanja metafore, da je mesto (polis) telo, kar se je kasneje s propadom polis pretvorilo v idejo kozmosa kot mesta (že pred tem je bila pogosta primerjava kozmosa in telesa (Zavadil 2009, 219). To je prevzela stoa, ki je močno vplivala na Sveto pismo ter kasneje na politično misel 16. in 17. stoletja. Pomemben je bil predvsem Cicero in njegova misel, da duša vlada telesu, tako kot kralj vlada svojim podložnikom (Peil 1983, 368). A vendar se je tudi Cicero zavedal, da tako kot telo ne more obstajati brez vseh organov, tudi država ne more obstajati brez svojih delov (Zavadil 2009, 224).¹⁷ Že ta primer nam kaže, kako je možno z metaforo telesa po eni strani utemeljiti suverenost vladarja in ga hkrati opozoriti, da mora pri vladanju misliti na druge, saj ni kralja brez podrejenih.

V Svetem pismu (in predvsem novoveški pobožnosti) je pomembno vlogo igrala ideja corpus Christi, o čemer lahko beremo v Pavlovem pismu Efežanom, kjer je zapisal »unum corpus et unus spiritus«. Te besede so v novem veku pogosto ponavljali kot argument proti verski svobodi. Eno je pomembnejše od množstva – in ta misel se ponavlja tudi pri obravnavi telesa. Kaj drugega je reformacija kot trganje telesa na dva dela. Cerkev sebe razume kot telo, kot corpus mysticum, ki je nadčasovno in nadprostorsko, a še vedno naravna povezana enota. Za jasnost prikaza lahko navedemo misel svetega Pavla iz pisma Korinčanom:¹⁸

Kakor je namreč telo eno in ima veliko delov, vsi telesni deli pa so eno telo, čeprav jih je veliko, tako je tudi Kristus. V enem Duhu smo bili namreč mi vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo pili enega Duha. Tudi telo namreč ni sestavljeno iz enega telesnega dela, ampak iz več delov. Če bi noga rekla: 'Ker nisem roka, ne spadam k telesu,' vendarle spada k telesu. Če bi uho reklo: 'Ker nisem oko, ne spadam k telesu,' vendarle spada k telesu. Kje bi bil sluh, ko bi bilo vse telo oko? Kje bi bil vonj ko bi bilo vse telo sluh? Tako pa je Bog vse posamezne telesne dele razpostavil po telesu,

16 Na splošno lahko medicinskim metaforam sledimo v skoraj vseh Aristotelovih delih.

17 Tu velja opozoriti na vpliv Cicera na razvoj humanističnih tokov: Tuck (1993) zagovarja tezo, da lahko politično misel v 16. in 17. stoletju razdelimo med Cicera (ki pokriva čas 16. stoletja) in Tacita. Čeprav gre za grob očrt, pa se le ta kaže kot možen nastavek za konceptualizacijo politike v tem obdobju.

18 V Svetem pismu je več podobnih primerjav: tako se na primer govori o izgrajevanju Kristusovega telesa, s čimer je mišljena izgradnja cerkvene organizacije (Ef 4, 12); Kristus se omenja kot glava cerkve (Ef 5, 23).

kakor je hotel. Ko bi bilo vse skupaj en sam telesni del, kje bi bilo telo? Tako pa je veliko delov, telo pa je eno. Ne more oko reči roki: 'Ne potrebujem te,' tudi ne glava nogam: 'Ne potrebujem vas.' Še več, telesni deli, ki se zdijo slabotnejši, so še bolj potrebni, in tistim, ki se nam zdijo manj vredni časti, izkazujemo še večje spoštovanje in z manj uglednimi še lepše ravnamo, medtem ko ugledni tega ne potrebujejo. Da, Bog je sestavil telo in skromnemu namenil več časti, da v telesu ne bi bilo razprtije, marveč bi telesni deli enako skrbeli drug za drugega. Če en del trpi, trpijo z njim vsi deli, če je en del v časti, se z njim veselijo vsi. Vi pa ste Kristusovo telo in vsak zase del telesa. (Kor 12, 12–31).

SREDNJEVEŠKA POLITIČNA MISEL

Kot je bilo omenjeno v uvodu, je metafora telesa igrala pomembno vlogo v srednjeveški politični misli. V tem obdobju so se izoblikovale tri temeljne metafore telesa: kozmična (ki jo ponazarja predstava telesa kot mikrokozmosa) cerkvena in politična (Schmitt 2000, 210). Eden izmed najbolj znanih primerov je Janez Salisburyski, ki je v svojem delu *Policratus* najbolj jasno izrazil idejo o organski povezanosti političnega telesa. V razmisleku se je oprl predvsem na Cicera in Plutarha, s čimer je želel doseči renovatio svoje dobe. Od Cicera je prevzel predstavo o kralju kot *medicus rei publicae* (Shogimen 2008, 92), kar se navezuje na predstavo o kralju, ki potrebuje določeno znanje o telesu, če želi vladati. Janez je takole predstavil kraljestvo-telo: »njegov vladar je glava, senat srce, sodniki so oči, ušesa in jezik, vitezi roke, vladarjevi pomočniki stranski deli telesa, kvestorji in pisarji trebuh in drobovje, kmetje pa noge, ki hodijo po zemlji« (Schmitt 2000, 210). Gre za telo monarhije, kjer ni vse v rokah kralja. Hkrati je vpeljal delitev duše, ki ne more grešiti¹⁹ in telesa, kar je imelo za posledico nastanek dveh teles: kralja in duhovščine. Iz analogije lahko razberemo sodelovanje in komplementarnost vseh stanov, saj nesloga med njimi ogroža red. Organistična delitev družbe je bila temelj izpeljavi družbene hierarhije in načela socialne neenakosti.²⁰ Da je bila naloga srednjeveškega vladarja zaščita telesa, bolj kot njegovo zdravljenje, nam kaže sledeča misel Nikolaja Kuzanskega: »Vladarjeva skrb bi moralo biti dobro počutje telesa, saj bi s tem omogočil, da se duh življenja pravilno razširi po celotnem telesu« (Shogimen, 2008, 89). Kuzanski tu sledi Galenovi misli, da je prevencija veliko boljša kot zdravljenje. Čeprav je bila Galenova teorija humorjev ključna referenca na področju medicine, saj je izražala tisto k čemur je težila srednjeveška družba – harmonijo, je bilo neposredno sklicevanje na Galena in teorijo humorjev v politični misli redko. Določen razlog temu velja pripisati dejstvu, da humoralna zasnova kot osnovni organ privzema jetra, in ne glave ali srca. kot je ljilo običajno v politični teoriji.²¹

19 »Dokler glava primerno vlada telesu, nadzira različne organe in jih prisiljuje k pravičnosti, dokler je prizanesljiva do najbolj ranljivih in jih obdarja z ljubeznijo in 'obuva nogam čevlje', ni nič kriva.« (Duby 1985, 323).

20 Da Janez Salisburyski ni bil edini, ki je sledil tej misli priča tudi sledeči citat Humberta de Silve Candida iz leta 1057, ki idejo telesa vpisuje v cerkveno razumevanje danega položaja: »Red klerikov je prvi v telesu, tako kot so oči prve v glavi. Cerkev je bila tista, o kateri je govoril gospod, ko je dejal: 'Kdor se vas dotakne, se dotakne punčice mojega očesa'.« (Zah 2, 12). Posvetna oblast je kot prsi in roka, katere moč je navajena, da uboga Cerkev in jo brani (Vignjević 2004, 14–15). Vse skupaj lahko pospremimo z Avguštinovo mislijo: »Red je dispozicija, ki enakim in različnim stvarim dodeli njihovo mesto.« (Prav tam, 15)

ZGODNJE NOVOVEŠKI PRIMERI

Kot smo videli iz predhodnih primerov je telo izražalo samoumevnost, naravnost, red in urejenost. Tako kot v srednjem veku je bilo tudi v novem poglavitno vodilo, da mora telo imeti glavo. Bati pa se velja telesa, ki ni v razmerju, saj gre za bolno ali ranjeno telo. Garant naravnega telesa je seveda Bog. Družbe si brez vere ne da predstavljati, saj je vera duša političnega telesa. Sprememba vere pomeni tudi spremembo *conditio humana* – kaj se zgodi s telesom, ko zboli vera, se je spraševal kranjski politični teoretik F. A. Pelzhoffer. Bolezni duše lahko pozdravi samo *himmlische Arzt* (nebeška medicina), verske bolezni, kot sta rak ali sušica, pa izsušijo telo in ga naredijo nezmožnega za življenje. Kar pa je najhuje: ni sredstva s katerim bi to lahko presegli, ki ne bi bilo trda vera (Pelzhoffer 1710, 301). A tudi ta ni večno zagotovilo.

Tudi Just Lipsij se je pritoževal, da so drugoverci okuženi člani družbe in je zahteval njihovo odstranitev (odžig), saj je bolje izgubiti nekatere dele kot pa celotno telo.²²

Srednjeveška telesna anatomija je ostala živa pri stanovih, saj se po njihovem mnenju pri poklonitvi deželni knez in stanovi med seboj povežejo in se s tem glava združi s celotnim telesom, s čimer so ponavljali prepričanje, da je potrebno narediti močno in enotno telo (Strohmeier 2011, 233). Takšna povezava je »med gospodom in podložnikom resnična takrat, kadar podložniki kot udje sebi nadrejene glave in oblasti izpolnjujejo svoje naloge in dolžnosti do te oblasti, oblast pa pritožbe podložnikov obravnava kot splošne; tako kot neločljiv Corpus zvesto držijo skupaj in iz te vzajemnosti izhaja učinkovita blaginja« (Prav tam). Vsako telo pa ni naravno in bogu povšeči. Pufendorf je označil Sveto rimsko cesarstvo za pošast.²³ Stavek moramo razumeti v smislu, da je ustavna ureditev cesarstva nemogoča, nenaravna, zato ga velja razumeti kot nestvor, nekaj kar po naravi ne more obstajati in je proti njej.²⁴

21 Eden izmed teh, ki so Galenovo teorijo pogosto uporabljali, je bil Nikolaj Kuzanski. V svojem razmisleku je tako Kuzanski pripisal jetrom osrednje mesto v kanonu, saj iz njih izhajajo žile, ki se širijo po celotnem telesu. Še en tak primer je francoski teolog iz 16. stoletja Pierre Charron, ki je dejal: »Strasti in humorji vplivajo na telo, zato mora država spoznati človekovo telo, da bi lahko ohranila politični in naravni red.« (Soll 2002, 1265). Nicole Oresme je tiranijo opisal kot pretiran vpliv humorjev v glavo (Shogimen 2008, 88), Bacon pa je primerjal nezadovoljstvo v političnem telesu z nezdravimi telesnimi sokovi pri človeku (Bacon 1972, 72).

22 Podoben besednjak uporablja anonimni pamflet, ki se je leta 1589 v pojavil v Franciji (tj. v letu, ko je ubit kralj Henrik III.) ter zahteval ozdravitev države. Bolezen je bila posledica verskih sporov, avtor pa je ponavljal, da je Francija telo, ki mu je potrebno puščati kri oz. ki mora izkrvaveti zaradi smrti kralja, ki je bil pod vplivom slabih humorjev (protestantov). Bralec je povabljen naj se zživi v vlogo zdravnika Francije, vlogo, ki je bila zagotovljena kralju.

23 »*Irregolare aliquod corpus et monstro simile*« – izjavo je Pufendorf podal pod psevdonimom.

24 Večglavo telo je pošast, ki si je ni možno zamišljati. V podobnem kontekstu moramo brati tudi Besoldovo izjavo, da je Španija nestvor z eno glavo in različnimi telesi (Strohmeier 2011, 226). Angleški pravnik iz 16. stoletja William Fulbecke je na primer izjavil: »Peta se ne more nahajati na mestu glave, edino, če je telo uničeno, in je na delu pošastna anatomija.« (Peil 1983, 385). Tu na žalost ni možna natančnejša razlaga odnosa boga in narave v novoveški misli. Pri večini mislecev sta ohranila določeno povezanost (bog kot stvaritelj narave), zato moramo v tem, da je nekaj nenaravno, videti tudi, da je nasprotno božjemu.

Vprašanje pomena glave je načel tudi britanski zgodovinar David Cressy. V svojem prispevku se je osredotočil na dve angleški publikaciji iz 40. let 17. stoletja, ki sta se ukvarjali z rojstvom brezglavih otrok.²⁵ Grozo takega rojstva so pripisovali številnim verskim in političnim delitvam, ki so pretresale Anglijo, ter jih razlagali pod vplivom številnih metafor: od mnogoglavih pošasti in hider do brezglavega kralja.²⁶ Tako telo kot glava imata svojo mitološko vrednost.

Navedimo dva pomenljiva primera: francoska revolucija z giljotino loči glavo in telo, s čimer realno in simbolno umori telo, katerega voditeljica je glava. In obratno: novoveški primer razčrtverjenja, s katerim so ob kaznovanju posameznika hkrati pokazali, da organi sami za sebe ne morejo obstajati, ampak jim smisel daje šele vpetost v celoto.

Tako kot politično telo lahko raste, se razvija ali zboli, lahko tudi umre. »Nič na svetu ni večnega,« sporoča španski tacitist Eugenio de Narbona kralju Filipu IV. in nadaljuje: »republike umrejo in na koncu jih odnese tok časa in sprememb (kot vsenaravne stvari).« (Maravall, 1986, 128).²⁷ Da je bil tak razmislek v baročni Španiji izjemno priljubljen, priča tudi misel Lopeza Brava, »da se imperiji in zakoni postarajo tako kot vse druge stvari (čeprav je Platon sanjal drugače): narava je določila, da se nič ne vzdržuje in traja večno: vse stvari se s časom spreminjajo« (Prav tam). Na tak način razmisleka je vplival Tacit s svojim zavedanjem o minljivosti zemeljskega.

Edward Forset v delu *Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politique*, ki je izšlo leta 1606, odločitev za telesne metafore utemeljuje s tem, da je *commonwealth* možno prikazati z metaforo vesolja ali telesa, a da je slednja bolj razumljiva.²⁸

Že v naslovu Forset razdeli telo na naravno in politično – in obe si lasti vladar. V svojem razmisleku ne poda jasne označbe, kdo vlada telesu. Včasih vidi suverena v srcu, spet drugič v glavi in srcu, včasih tudi v duši; vse to kaže na to, kako zahtevno je izbrati poglavitni organ, brez katerega telo ne more več obstajati. A vseno: kralj ima oblast nad vsemi tremi oziroma zaseda vse tri. Forset je bil mnenja, da

25 Taka rojstva, kot tudi razvoj določenih bolezni, so bila pogosto pripisana različnim vzrokom: bogu, hudiču, astrološkim fenomenom, pa tudi slabosti in grešnosti ljudi.

26 Obdobje angleške državljanske vojne je prepolno sklicevanj na bolno telo oziroma na telo, ki se v urejeni red ne more vpisati. Številni pisni dokumenti, pa tudi vizualne upodobitve, so se sklicevali na pošastni imaginarij, ki se je nahajal v Svetem pismu (gre predvsem za Danijelovo knjigo in Apokalipso), kar sta izkoriščala oba tabora. Prezbiterski minister Edward Willan je leta 1661 zapisal, da so novi državni zdravniki (gre za republikance) povzročili številne bolezni s tem, ko so odstranili kralja, poglavitni vir zdravja. Tudi odstavitev Cromwella in restavracija monarhije je bila dojeta v kontekstu medicine. Tisti, ki so podpirali vrnitev monarhije, so uspešnost tega podviga videli kot dokaz, splošnega zdravja državljanov in njihovega dobrega počutja, kljub temu da so »državni zdravniki« ubili Karla I. (Elmer 2012, 119–120).

27 Za dopolnitev zgornjega razmisleka: Suarez de Figueroa je zapisal, da ni večnega političnega telesa, saj vsako, pa naj bo še tako dobro organizirano, čaka propad po določenem času (Maravall, 1986, 128).

28 Osnova tega poglavja bo Sälävästru (2019). V angleškem kontekstu je potrebno opozoriti tudi na delo *On the Laws and Governance*, ki ga je napisal John Fortescue, v katerem so številne metafore telesa in iz katerega sta verjetno črpala oba avtorja. Forsetov razmislek temelji na Galenu, v predgovoru pa kot referenco navede Pismo Korinčanom, Menenija Agripo in Protagoro. Hkrati nam Forsetov primer lepo pokaže to, da so določene metafore razumljene kot enakovredne (telo-vesolje; mikro- in makrokozmos) in da je odvisno od avtorja in publike, ki ji piše, katero bo izbral.

je odnos med organi proporcionalen: vsi so sicer nujni, a niso enako pomembni proporciji (Daly 1979, 17). Ob telesni metafori Forset prikaže kralja kot »political physician«, kar se nanaša predvsem na interpretacijo zakonov. Pa vendar: je lahko tudi kralj oziroma zdravnik povzročitelj bolezni? Je torej bolnik lahko hkrati tudi zdravnik?

Forset sicer predvidi zakone kot zdravilo bolezni, a ti so pod nadzorom političnega zdravnika. Sam je sicer mnenja, da so »bolezni glave posledica bolezenskih stanj telesa« (Sälävästru 2019, 229), a vendar se zdi, da mu ne uspe dosledno misliti problemov vladarskih pregreh. Pri Forsetovem delu gre za legitimacijo absolutnega vladarja. Besedilo pa kaže na nek premik v angleški politični misli: od koncepta, pri katerem je bilo pravo odvisno od privolitve podrejenih kralju (kar zaznamuje pojem King-in-Parliament) k bolj absolutističnemu konceptu, pri katerem kralj lahko zakone spreminja po svoji lastni volji.

Kralj mora torej postati politični zdravnik, kot je to začrtal tudi Forset; oziroma, kot se je vprašal Erazem Rotterdamski: »Kaj je vladar drugega kot zdravnik države?« (Erasmus 1997, 92). Na tem mestu velja predstaviti tezo, da je premik od telesnih metafor k metaforam bolezni rezultat debate o tem, kakšna naj bi bila vloga kralja. Potrebno je namreč iznajti dober »regimen of health«, kar pogojuje določen način življenja države. Kralj mora biti zmožen diagnosticirati položaj ter s pomočjo metod politične prognostike napovedati »zdravje« države. Jean Bodin je poskušal utemeljiti aplikativno politično znanost, ki jo je zaznamoval obrat k tradiciji naravne zgodovine in medicine.²⁸ Po njegovo⁹ vem mnenju mora kralj tako kot zdravnik natančno opazovati stanje, poznati zgodovino in beležiti izkušnje, če želi uspešno vladati – modrost ni dedna, ampak se je je potrebno priučiti. Pri tem pa je potrebno biti pozoren, saj »tako kot so mazači v zdravstvu, so tudi mazači v državnštvu: to so ljudje, ki se lotevajo velikih posegov in so imeli morda srečno roko v dveh ali treh poskusih. Ker pa jim manjka znanstvenega temelja, ne morejo vztrajati.« (Bacon 1972, 63–64).

HARVEY

William Harvey je bil eden izmed najpomembnejših novoveških reformatorjev medicine, saj je leta 1628 v delu *De motu cordis*, ki ga je posvetil Karlu I.,³⁰ predstavil odkritje krvnega obtoka. V predgovoru dela je zapisal, da je srce osnova življenja bitja, prvi med vsemi, sonce mikrokozmosa, od katerega je odvisna vsa vegetacija, iz katerega izvira vsa zagnanost in moč. Kot je kralj utemeljitelj kraljestva, in sonce svojega mikro-

29 Bodin je tako pri pisanju svojih političnih del upošteval Hipokratova in Galenova dela, svoj projekt pa je razumel kot terapijo družbenega oziroma političnega telesa. Podoben projekt je načrtoval La Framboisiere z delom *Tempelj medicine* – po njegovem mnenju mora kralj poznati anatomijo socialnega telesa, ki je mešanica naravne filozofije, medicine, svobodnih umetnosti in politike (Soll 2002, 1276).

30 Opozoriti velja tudi, da Harveyjevo odkritje kroženja krvi ni bilo takoj sprejeto, pariška univerza ga je tako potrdila šele več kot pol stoletja po odkritju (Hill 1964, 60).

kozmosa, je srce središče svojega kraljestva (commonwealth), iz katerega izhajata vsa njegova milost in moč. Harvey vladarju svetuje študij srca, saj je ima to v sebi božansko podobnost z njegovimi (kraljevimi) dejanji, srce pa je »osnovni princip človekovega telesa in podoba kraljeve moči« (Hill 1964, 54). Če v tem besedilu še lahko zaznamo hierarhično določenega dela telesa (srce, ki zaseda prestol, podobno kot to počne sonce v kopernikanskizasnovi kozmosa), pa Harvey pozneje to hierarhijo opusti v prid ideji, da kri poraja vse. Ne gre torej več za suverenost srca, ampak za »pravico in starost krvi«, ki postane poglavitni element v celotnem sistemu. Večnost krvi nikoli ne izgine, »saj krvi nikoli ne zmanjka« (Prav tam, 56). Posledično pride tudi do premene političnega razumevanja: krvi ni možno umestiti v koncept absolutistične monarhije, srce pa se spremeni v zgolj črpalko, ki potiska kri po telesu. Svoje mnenje je spremenil med letoma 1649 in 1651 (takrat izideta deli *De circulatione sanguinis* in *De generatione animalium*), izdaja obeh del pa je sovpadla z angleško državljansko vojno, pod vplivom katere je mogoče prilagodil svoje razumevanje. Ob primerjavi Isaaca Newtona in Harveyja angleški zgodovinar Christopher Hill trdi, da lahko fiziko prvega primerjamo z monarhijo, ki jo omejuje zakon, medtem ko potegne analogijo med Harveyjevo anatomijo in parlamentarno monarhijo.

METAFORE TELESA IZVEN EVROPE

Da pa se pričujoči članek ne bi omejil izključno na prostor Evrope in da ne bi verjeli predstavi, da so telesne metafore proizvod zgolj evropskega prostora, bomo v obravnavo pritegnili tudi japonske primere.³¹ Tam je šlo za specifično mešanje evropske medicine s predhodnimi koncepti tradicionalne kitajske, konfucijanske medicine. Konfucijanski filozof in zdravnik Kaibara Ekiken (1630–1713) je izenačil možgane z vladarjem, medtem ko je telo razumel kot vladarjeve podložnike. Japonski misleci so ostali pri splošnejših telesnih metaforah (glava, roke), saj pred sredino 18. stoletje seciranje teles še ni bilo izvajano, zato tudi ni metafor, ki bi vključevale notranje organe. Pogostejše so bile npr. metafore o zdravljenju. Tsunetomo je poudarjal predvsem pomen preventive, saj ni verjel, da lahko medicina uspešno pozdravi bolezn, s čimer je blizu Galenovemu razumevanju vloge zdravnika. Po njegovem mnenju medicine ne bi potrebovali, zadostovala naj bi že dnevna skrb za ohranjanje dobrega počutja (Shogimen 2008, 99).³²

Na tem mestu se še enkrat vrnimo k prej omenjenemu Kaibaru Ekikenu: »Vladarjeva zavrnitev, da posluša podložnikovo svarilo, je primerljiva z bolnikovo vztrajno

31 Ta odstavek temelji na delu Shogimen, 2008. Obstajajo številni neevropski primeri: arabski filozof Alfarabi (870-950) je primerjal zdravnika in kralja, medtem ko je indijski filozof Sukura primerjal dele države z deli telesa. V *Pesmi o Puruši* v indijski *Rgvedi* je utemeljena delitev na kaste preko delov telesa. Kitajski medicinski priročnik *Huangdi Neijing* pa je kralja primerjal s srcem (Prav tam, 78). Opazno je, da je moč tej metafori slediti v skoraj vseh kulturah.

32 Dvom ali lahko zdravnik vse nadzoruje, in ali obstajajo zdravila tudi za dolgotrajne bolezni, je izrazil še en zdravnik, Sorai, ki je primerjal omejenost zdravnikov z omejenostjo politike pri reševanju konfliktov (Prav tam, 102).

zavrnitvijo zdravil, ki bi vodila v smrt.« (Prav tam, 99). V obdobju Tokugawa so se metafore zdravljenja bolj razvile, kar gre mogoče pripisati prepletu evropske medicinske vednosti s starejšimi praksami v tem obdobju.

ZAKLJUČEK

Vrnimo se k vprašanju, ki je bilo iztočnica tega besedila: kdaj se torej avtorji zatekajo k uporabi te metafore? Po eni strani bi lahko dejali, da predvsem v kriznih stanjih, saj je bilo telo pogosto poslednji branik »starega«, uveljavljenega reda. Pa vendar: gre za eno izmed najbolj običnih mest, ki jih je bilo mogoče uporabiti v vse smeri. K temu je zagotovo pripomogla izkušnja telesa, ki jo ima posameznik, pa tudi možna vključitev v veliko verigo bivajočega. 18. stoletje prinese premik od metafore telesa v politiki k metafori stroja, ure, kar sledi širšemu obratu k mehanicistični razlagi sveta, ki zamenja organistično razumevanje (glej Stollberg-Rilinger 1986). Čeprav je v besedilu prikazan omejen izbor primerov, lahko iz vzorca potegnemo nekatere zaključke. Ideološka ali verska pripadnost pri uporabi metafore telesa ali bolezni nista igrali pretirane vloge, predvsem zaradi univerzalnosti telesa. Zato jo lahko najdemo med zagovorniki tako demokracije kot tudi absolut(istič)ne ureditve, tako med protestanti kot katoliki, tako v Evropi kot zunaj nje. Marsikdo se je z osnovami telesa srečal vsaj pri Aristotelu, če že ne v kateri izmed številnih medicinskih knjig in različnih priročnikov, ki so se razširili s pojavom tiska. To znanje pa večinoma ni presehalo osnov, kar nam lahko upraviči, zakaj je metafor telesa veliko in tudi zakaj so uporabljene razmeroma stereotipno. Redke so namreč ločitve na žensko in moško telo, prav tako je redko zaznati ločitev med zdravnikom in kirurgom, redki so tudi prenosi sodobnejših medicinskih dognanj (npr. krvnega obtoka).

Kot smo pokazali v uvodu in s primeri je zdravo enako tistemu, kar je naravno, moralno in torej bogu všečno, bolezen pa je prekoračitev zdrave mere in zanemarjanje telesa. Čeprav je telo naravna danost to ne pomeni, da ga ni mogoče spremeniti oziroma popraviti. A vseeno se je težko sprijazniti s protetičnim, konstruiranim telesom. Večkrat v metaforah lahko razberemo zagovarjanje pravilnih, normalnih teles, ki je preprosto odvisno od naše skrbi za telo in pripravljenosti prepoznati boleznimi ter boriti se z njimi. Telesne metafore se pojavljajo tudi v današnji politični, a tudi širši, misli. Če lahko metafore o telesu in telesnih organih označimo kot mrtve metafore³³ (tu mislim npr. na roko pravice, državni organi), pa so metafore, ki se ukvarjajo z boleznimi, še kako žive.

Ta tradicija metafore, ki ji lahko sledimo predvsem od zgodnjega novega veka naprej, se je okrepila v 19. in 20. stoletju, tudi z uvajanjem političnih in vojaških metafor v biologiji in njej sorodnih vedah ter predvsem z nastankom mikrobiologije. S širitvijo medicinske vednosti so tudi metafore postale vedno bolj sofisticirane. Kaj bolj simbolizira današnji čas kot strah pred invazijami, okužbami nevidnih mikrobov? Povsod okoli nas so virusi, ki povzročajo spremembe in mutacije, ki ogrožajo naš izvorni imunski sistem. Medicinske metafore so še posebej vstopile v ekonomsko misel, saj tudi pojem krize v osnovi izhaja iz medicinskega besedišča.¹ Bolež²⁴ n je še vedno razumljena kot prehod v neko drugo stanje, identiteto (npr. aids), še vedno je prisoten govor o bolnih idejah in zdravi pameti, kuga pa je ena izmed bolezni, ki še vedno ogroža naše telo. Tovrsten diskurz izbruhne na plan ob vseh situacijah: pa naj bo govora o epidemijah, migrantih, političnih mrtvecih ali boleznih družbe. Včasih se zdi, da imamo s srednjim in novim vekom več skupnega, kot si želimo priznati.

34 Nabor je številen: gospodarstvo je bolnik, ki mu lahko pomaga zgolj šok terapija, podjetje je kot človeško telo, ki se razvija, prilagaja, zato je potrebno ugotoviti utrip podjetja. V angleščini se uporablja tudi izraz *spin-doctor*.

BIBLIOGRAFIJA

Aristotel. 2010. Politika. Ljubljana: GV Založba.

Aristotel. 2011. Retorika. Ljubljana: Šola retorike Zupančič&Zupančič.

Bacon, Francis. 1972. Eseji ali Politični in moralni nasveti. Ljubljana: Slovenska matica.

Black, Antony. 1992. Political thought in Europe. Cambridge: CUP.

Black, Max. 1998. Metafora, v: Kaj je metafora?, 91–109. Ljubljana: Krtina.

Bloch, Marc. 1973. Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France. London: Routledge & Kegan Paul.

Chartier, Roger. 2008. Pisanje in brisanje: pisna kultura in literatura (od 11. do 18. stoletja). Ljubljana: Studia humanitatis.

Chartier, Roger. 2011. Red knjig: bralci, avtorji in knjižnice v Evropi med 14. in 18. Stoletjem. Ljubljana: Sophia.

Curtius, Ernst Robert. 2002. Evropska literatura in latinski srednji vek. Ljubljana: LUD Literatura.

Daly, James. 1979. Cosmic Harmony and Political Thinking in Early Stuart England, v: Transactions of the American Philosophical Society vol. 7, 1–41.

Darnton, Robert. 2005. Veliki pokol mačk in druge epizode francoske kulturne zgodovine. Ljubljana: Studia humanitatis.

Duby, Georges. 1985. Trije redi ali imaginarij fevdalizma. Ljubljana: Studia humanitatis.

Elmer, Peter. 2012. The Miraculous Conformist: Valentine Greatrakes, the Body Politic, and the Politics of Healing in Restoration Britain. Oxford: OUP.

Erasmus Desiderius. 1997. Erasmus: The Education of a Christian Prince with the Panegyric for Archduke Philip of Austria. Cambridge: CUP.

Fajardo, Diego de Saavedra. 1674. Abriss Eines Christlich-politischen Printzens In CI Anmuthigen Sinn-bildern. Köln: Nabu Press.

Helmers, Helmer. 2016. Illness as Metaphor: The Sick Body Politic and Its Cures, v: Illness and Literature in the Low Countries: from the Middle Ages until the 21st century, 97–120. Göttingen: V&R Unipress.

Hill, Christopher. 1964. William Harvey and the Idea of Monarchy, v: Past & Present vol. 27, 54–72.

Jakovac, Gašper. 2015. Kar Bog zahteva, to naj kralj ukrene: ideologija absolutizma v Shakespearovi trilogiji Henrik VI. Ljubljana: LUD Literatura.

Kroupa, Gregor. 2011. Podobno v nepodobnem: o metafori v novoveški filozofiji. Ljubljana: Studia humanitatis.

Luther, M. 2002. Krščanskemu plemstvu nemškega rodu o izboljšanju krščanskih razmer, v: *Isti, Tu stojim*, 88–99. Ljubljana: Krtina.

Maravall, Jose Antonio. 1986. *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Peil, Dietmar. 1983. *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Pelzhoffer, Franz Albert. 1710. *Neu-entdeckte Staats-Klugheit in Hundert politischen Reden oder Discursen*. Franckfurt: Adolph.

Sälävästru, Andrei-Constantin. 2019. The body politic and “political medicine” in the Jacobean period: Edward Forset’s *A Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politique*, v: *Intellectual History Review* vol. 2, 219–242.

Sarasin, Philipp. 2019. Inficirana telesa, kontaminirana govorica: Metafore kot predmet zgodovine znanosti, v: *isti, Zgodovinopisje in analiza diskurza*, 187–224. Ljubljana: Krtina.

Schmitt, Jean-Claude. 2000. *Geste v srednjem veku*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Shogimen, Takashi. 2008. *Treating the Body Politic: The Medical Metaphor of Political Rule in Late Medieval Europe and Tokugawa Japan*, v: *The Review of Politics* vol. 70, 77–104.

Skinner, Quentin. 2018. *Classical Rhetoric and the Personation of the State*, v: *isti, From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*, 12–44. Cambridge: CUP.

Soll, Jacob. 2002. *Healing the Body Politic: French Royal Doctors, History, and the Birth of a Nation 1560–1634*, v: *Renaissance Quarterly* vol. 4, 1259–1286.

Stollberg-Rilinger, Barbara. 1986. *Der Staat als Maschine: zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates*. Berlin: Duncker & Humblot.

Strohmayr, Arno. 2011. *Svoboda politike in moč vere: študije o politični kulturi deželnih stanov habsburške monarhije v času verskih vojn (ok. 1550 – ok. 1650)*. Ljubljana: *cf.

Sveto pismo. 1996. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.

Tuck, Richard. 1993. *Philosophy and government, 1572–1651*. Cambridge: CUP.

Vignjević, Tomislav. 2004. *Trije redovi sveta*. Ljubljana: Krtina.

Whorf, Benjamin Lee. 1956. *Language, thought and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Boston: MIT Press.

Zavadil, Jeffery. 2009. *Bodies Politic and Bodies Cosmic: The Roman Stoic Theory of the “Two Cities”*, v: *Metaphor and Discourse*, 219–232. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Zedelmaier, Helmut. 2015. *Werkstätten des Wissens zwischen Renaissance und Aufklärung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

POMEN MATERIJE V ENGELSOVI DIALEKTIKI NARAVE

Nejc Kralj

UVOD

Dialektični materializem je sintagma, nabita z raznovrstnimi pomeni. Po eni strani lahko predstavlja osrednjo marksistično doktrino, ki je staro idealistično metafiziko obrnila z glave na noge, marksizmu dala ustrezno znanstveno in filozofsko podlago ter konstruirala enoten *Weltanschauung* za potrebe socialistične teorije. Po drugi strani pa lahko pomeni naturalizacijo dialektike, skrunitev izvorne Marxove misli in pričetek dogmatizma, ki naj bi prepredal uradno sovjetsko filozofijo od Lenina dalje.

Friedrich Engels se v zgodovini zahodnega marksizma pogosto prikazuje kot precej problematična figura, ki naj bi skvarila avtentično misel velikega Karla Marxa. Engels je v obravnavah, ki mu niso naklonjene, prikazan na različne, pogosto nekompatibilne ali celo protislovne načine: je vulgarni pozitivist ali naiven heglovec; tisti, ki ni razumel Heglove dialektike ali Marxovega kapitala – slednje je med drugim povzročilo, da se je dober marksizem sprelevil v slab engelsizem, od katerega manjka le še stopnička do Stalinovega diamata (Kangal 2020, 10–16). Gre seveda za obtožbe, ki so povečini že same kontradiktorne, kar pa ne pomeni, da včasih niso resnične. Engelsov (in Marxov) opus je obsežen in sam Engels je tekom svojega življenja večkrat spremenil svoja stališča.

Glavna obtožba proti Engelsu se sicer glasi, da je potvoril avtentično misel velikega Karla Marxa in v marksizem vsilil elemente, ki so bili slednjemu tuji. Glavni tujek naj bi bil ravno dialektika narave, ki naj bi pomenila reifikacijo marksistične teorije kot filozofije prakse (Kangal 2020, 21). Dokazov, da Marx ne bi odobral Engelsovega dela, pravzaprav ni, kar dokazuje tudi osebna korespondenca obeh avtorjev (Kangal 2020, 30–35). Marx je navsezadnje spisal tudi eno poglavje *Anti-Dühringa*, v katerem Engels sicer obširno obravnava ravno tisto dialektiko, ki naj ne bi bila skladna z Marxovo mislijo. Spor o statusu Engelsove filozofije naj bi sicer v veliki meri zakrivil Georg Lúkacs v *Zgodovini in razredni zavesti*, ko Engelsov poskus aplikacije dialektike na naravo mimogrede označi za napako.³³

1 »Ključno je razumeti, da je tu uporabljena metoda omejena na območji zgodovine in družbe. Ne-sporazumom, ki izvirajo iz Engelsovega opisa dialektike, lahko povečini zvedemo na dejstvo, da Engels – sledeč Heglovi zmoti – metodo razširi tudi na vednost o naravi. Toda glavna določila dialektike – interakcija med subjektom in objektom, enotnost teorije in prakse, realne zgodovinske spremembe kot glavni vzroki sprememb v misli itd. – so odsotne iz naše vednost o naravi.« (Lúkacs 1971, 24 op. 6).

Kritika Engelsove dialektike v naravi se nato nadaljuje v tradiciji »zahodnega marksizma«, ki svojo kritiko Engelsa razume kot kritiko sovjetskega marksizma. Merleau-Ponty v delu, ki skuje koncept »zahodnega marksizma«, tako trdi, da se »marksistična ortodoksija /.../ zadovolji s tem, da postavlja reči in razmerja med ljudmi na isto raven ter v dialektiko doda nekaj naturalizma, ki, čeprav gre za zmerno količino, dialektiko pri priči razbije in jo postavi na mesto, kjer je še najmanj domača, namreč v objekt, v bit.« (Merleau-Ponty 1973, 65).²

Čeprav so nekateri filozofski pomisleki proti dialektiki narave utemeljeni, je vredno poudariti, da ima debata očitne politične konotacije. Zahodni marksizem se je primarno distanciral od uradnih doktrin Sovjetske zveze, obenem pa je želel ohraniti vlogo pravega dediča začetnikov marksizma. Za to je moral svoje lastne pozicije projicirati nazaj v Marxa in Engelsa, pri čemer je neskladja izvornih besedil z »dejansko doktrino« pač moral prisoditi nekemu krivcu. Tako sta nastala avtentični Marx in vulgarni Engels (Kangal 2020, 69). Toda tudi »sovjetski marksizem,« ki še zdaleč ni bil enotna struktura, se je sorazmerno hitro odmaknil od Engelsove filozofije narave. Že sam Lenin je razvil svojo lastno verzijo dialektičnega materializma, ki pogosto bolj spominja na materializem 18. stoletja (ena glavnih Leninovih referenc je pravzaprav Diderot)³ kot na teorijo Marxa in Engelsa.⁴

Pričujoči članek bo poskušal razvozlati nekaj ključnih vprašanj glede izvorov dialektičnega materializma, predvsem z ozirom na vlogo materije in telesa v okviru Engelsovih poskusov izgradnje nove marksistične filozofije, ki jih najdemo v njegovi nedokončani zbirki fragmentov *Dialektika narave*.

MATERIALIZEM

Za kaj v splošnem gre pri materialistični dialektiki? Sama besedna zveza zajema dva pojma – pojem materije in pojem dialektike. Najprej si pogledjmo Engelsovo pojmovanje materije, ki naj bi ležalo v temelju materializma:

Materija ni nič drugega kot totaliteta materialnih reči, od katerih je pojem abstrahiran, in gibanje kot tako nič drugega kot totaliteta vseh čutno zaznavnih oblik gibanja; besede kot materija in gibanje niso nič drugega kot okrajšave, s katerimi pojmujeemo mnoge različne čutno zaznavne reči na podlagi njihovih skupnih značilnosti. (Engels 1987, 519).

2 Merleau-Ponty za ta odklon v glavnem sicer krivi Lenina, čeprav ga opaža že pri Marxu in Engelsu.

3 Cf. Lenin 1972, 26-40.

4 Večina fragmentov *Dialektike narave* je bila prvič objavljena šele leta 1925, Cf. Kangal 2020, 56 -60. Lenin je tako moral črpati iz drugih virov, med katerimi je vredno omeniti predvsem *Anti-Dühringa*.

Na prvi pogled gre v dani definiciji za tautologijo: materija so materialne reči. Toda stvari niso tako preproste; totaliteta materialnih stvari bi lahko pomenila tudi, da v naravi ni nobenih zunanjih, duhovnih elementov s svojimi lastnimi kavzalnostmi. A to še ne pove prav veliko o materiji sami.

Bistveno je, da Engels govori o totaliteti materialnih reči. Na materijo ne moremo gledati kot na substrat oziroma substanco, ki je že vedno prisotna, saj gre za neko celoto, ki presega vsoto svojih delov in je lahko razumljena le skozi njihovo medsebojno povezanost. Toda to je pravzaprav šele treba pokazati, saj nikakor ni jasno, zakaj bi materijo oziroma materialne reči pojmovali v okviru neke totalitete in ne na podlagi raznih mehanskih povezav. Čemu ne bi materialnega sveta koncipirali kot skupek meni zunanjih reči in dejstev, ki tam enostavno so?

Problem z dejstvi kot dejstvi je, da so razumljena kot nekaj do nas indiferentnega, kar nas čaka tam zunaj in za kar potrebujemo le prava orodja, da jih razumemo. Šibkost takega empirizma Engels pokaže v enem izmed fragmentov iz dialektike narave, ko šaljivo napada ugledne znanstvenike (med katere spada tudi npr. Darwinov sodelavec Alfred Russel Wallace), ki so se v starosti obrnili k najbolj plehkemu spiritualizmu, pa naj gre za religiozna izkustva ali preučevanje pojavljanja duhov in podobnih bitij. Engelsova poanta je, da lahko v odsotnosti kakršne koli teorije, dejstva najdemo v čemer koli, ne glede na absurdnost predmeta. Empirizem in spiritualizem se znajdetata v zelo nenavadni enotnosti, ko prvi ne more ovreči drugega. Falsifikacija nekaterih čudežev je le potrditvev vseh ostalih. Empirizem, pravi Engels (1987, 354), se tako po svoji naravi sprevača v svoje nasprotje. Engels s teorijo, ki naj bi presegla statičnost in indiferentnost dejstva, cilja na neko močno modificirano heglovstvo. Hegel razvršča stopnje samorazvoja pojma od najbolj končnih form mehanizma in kemizma, kjer gre v glavnem za medsebojna določanja med seboj indiferentnih objektov, do samodoločanja ideje, najprej kot življenja in končno kot absolutne ideje. Vsaka stopnja razlaga svoj predmet, nato pa se zaradi svojih internih protislovij zaustavi in pokaže onkraj sebe, na stopnjo ki ta protislovja razreši in predmet razloži bolje, dokler v absolutni ideji ne zajamemo celote kot metode:

Metoda se najprej lahko kaže kot goli način spoznavanja in dejansko ima naravo takšnega načina. Vendar kot metoda ni le neka na in za sebe določena modalnost biti, temveč je kot modalnost spoznavanja postavljen kot določen skozi pojem in kot forma, kolikor je forma duša vse objektivnosti in ima vsa sicer določena vsebina svojo resnico edino v njej. Če proti metodi privzamemo vsebino kot dano in s svojsko naravo, sta v takšnem določilu tako metoda kakor logično nasploh zgolj vnanja forma. (Hegel 2017, 248).

Razvoj pri Heglu v splošnem poteka od zgolj potencialnega k dejanskemu: naj-

prej je na ravni nasebja, kot je npr. majhen otrok na sebi že človek, a vendar še ni pravo razumno bitje. Da bi otrok postal pravo razumno bitje, mora postati razumno bitje tudi za sebe. Enako velja tudi za duha, ki ga Hegel razume kot človeško skupnost. Ta je na sebi že vedno svoboden, a mora postati to tudi za sebe, mora se vedeti kot svobodnega. Njegova pot je krožna: je pot od sebe v drugo in spoznanje, da je tudi v drugem pri sebi. Pot duha se po Heglu razvija v zgodovini, filozofija pa je dojetje tega razvoja. Filozofsko pojmovanje na zgodnejših stopnjah zgodovine ne bo popolno, saj (zgodovinska) celota še ni realizirana. Zaradi nerealiziranosti zgodovinske celote se v zgodovini pojavljajo filozofski principi z omejeno uporabnostjo.

Engels Heglu ne sledi tako daleč. Zanj je ključna predvsem transformacija rigidne »metafizike«, katere objekti so si med seboj zunanji, v dinamično »dialektiko«,³⁷ s katero lahko v naravi uzremo imanenten princip razvoja (Sheehan 2017, 36–38). Gr̄torej predvsem za notranji razvoj stvari same, za njeno samogibanje, ki nadomešča rigidno stabilnost »reči na sebi«.

Tako tudi materija ni neka reč ali preprosta pozitivnost. Materija je neskončna, vendar ne v smislu neskončnega števila delcev, temveč v svoji lastni imanentni protislovnosti, zaradi katere nastopa kot proces.³⁸ Materija kot totaliteta materialnih reči obstoji ravno kot proces postajanja materialne reči in v tem smislu nastopa kot dejanska neskončnost, saj so v njej ohranjena in presežena protislovja, v kakršna se zapletemo pri vsakem poskusu zamejitve materialnega sveta ali njegovih regij. Materialna narava postaja skozi svojo lastno produkcijo in reprodukcijo.

Poznejše marksistične interpretacije pojma materije so šle v nekoliko drugačne smeri. Lenin je zagovarjal izrazito realističen pojem materije in tako vztrajno zatrjeval, da materija označuje od nas neodvisno obstoječ objektivni svet: »Materija je filozofski pojem, ki označuje objektivno realnost, ki se človeku daje skozi njegove čute in ki jo čuti odlikujejo in odsevajo, ona pa obstaja neodvisno od njih.«³⁹

7

5 Izraza metafizika in dialektika sta tu sicer uporabljena na sila problematičen način. Engels zatrjuje, da heglowska dialektika sprevrta metafiziko Heglovih predhodnikov, vendar pa te distinkcije pri Heglu ne najdemo, prav tako lahko njegov projekt v veliki meri razumemo ravno kot metafizičen. Engelsov izraz »metafizičen« bi še najbolje ustrežal predkantovski metafiziki. Obenem sam Hegel izraza dialektika ne uporablja tako obširno, kot bi to lahko mislili na podlagi marksističnih interpretacij. Kangal (2020, 165) predlaga, da gre pri Engelsovi terminologiji v veliki meri za politično odločitev, saj stari termini – metafizika, spekulacija itd. – niso več primerni za okvire revolucionarne teorije.

6 Cf. Engels 1958, 59: »Neskončnost je protislovje in je polna protislovij. Že to je protislovje, da bi bila neskončnost sestavljena iz samih končnosti, in vendar je tako. Omejenost materialnega sveta nas nič manj ne vodi v protislovja kakor njegova neomejenost, in vsak poskus, da bi odpravili ta protislovja, nas vodi, kakor smo videli, v še hujša protislovja. Ravno zato, ker je protislovje, je neskončnost neskončen, v času in prostoru brez konca razvijajoč se proces. Če bi odpravili protislovje, bi to pomenilo konec neskončnosti.«

7 Enako stališče se v *Materializmu in empiriokriticizmu* neprestano ponavlja: »Edini in neizogibni zaključek, ki ga iz tega lahko povlečemo – dedukcija, ki jo vsi izvajamo na vsakdanji ravni in ki jo materializem načrtno polaga v temelje svoje epistemologije – je, da zunaj nas in neodvisno od nas obstajajo objekti, stvari, telesa in da so naše percepcije slike zunanjega sveta.« (Lenin, 1972, 111)

Lenin je seveda deloval v nekoliko drugačnih okoliščinah kakor Engels; v času, ki so ga zaznamovali veliki napredki in kriza v fiziki, v okviru katere so se poleg znanstvenih odkritij vzporedno razvijale tudi filozofske interpretacije naravoslovja. Med slednjimi so nastajale tudi naivno idealistične (predvsem okoli Macha) in Lenin je primarno poskušal obraniti materializem pred tovrstnimi posegi raznih idealističnih filozofij (Sheehan 2017, 134). Althusser prav tako brani Lenina, češ da je pripravil prve osnove za pravo marksistično filozofijo in Leninov realizem hipostazira v filozofsko držo, po kateri filozofija nima objekta, posledično pa tudi ne zgodovine (Althusser 2018, 43). Filozofija vedno znova in znova ponavlja iste filozofske teze, ki so v zadnji instanci zatrjevanje materializma proti idealizmu.⁴⁰ Kljub temu ostaja dejstvo, da Lenin tu postavlja drugačno koncepcijo materije kakor Engels. Njen najbolj dogmatični izraz najdemo pri Stalinu:

V nasprotju z idealizmom, ki trdi, da obstoji realno samo naša zavest, bit, priroda le v naši zavesti, v naših občutkih, predstavah, pojmih, izhaja marksistični filozofski materializem iz tega, da je materija, priroda, bit objektivna realnost, ki obstoji izven zavesti in neodvisno do nje, da je materija prvotna, zakaj ta je vir občutkom, predstavam, zavesti, zavest pa je drugotna, izvedena, zakaj ta je odraz materije, odraz biti, da je mišljenje produkt materije, ki je dosegla v svojem razvoju visoko stopnjo dovršenosti, in sicer produkt možganov, možgani pa so organ mišljenja, da torej ni mogoče ločiti mišljenja od materije, če nočemo napraviti grobe napake. (Stalin, 1948, 595-596).

Stalin Leninovo refleksijsko epistemologijo potencira do točke, ko se dialektični materializem prelevi v mehanicistično teorijo, kjer materija neposredno determinira naše mišljenje. Pri Engelsu sta misel in materija sicer strukturno identični, vendar mišljenje vselej vsebuje tudi moment družbenega posredovanja. Da bi razjasnili to razliko, si moramo ogledati marksistično pojmovanje dialektike.

DIALEKTIKA

Kot smo videli, je bistvo materije v njenem samoporajanju, ki ga Engels pogosto zajema s pojmom gibanja:

V najsplošnejšem pomenu gibanje, mišljeno kot način obstoja, inherentna lastnost materije, zajema vse spremembe in procese, ki se dogajajo v vesolju, od zgolj spremembe mesta naravnost do mišljenja. (Engels 1987, 362).

Gibanje torej ni le sprememba mesta v prostoru – kar bi bilo gibanje v ožjem pomenu besede – ampak označuje predvsem neko časovno relacijo. Ta je ključna za

⁸ V kolikšni meri je ta interpretacija sploh zvesta Leninu, je seveda vprašljivo: Cf. npr. Sheehan 2017, 145. Trditev, da tu že stopa onkraj Lenina, Althusser sicer brez težav sprejema.

Engelsovo razumevanje dialektike. Narava imajo svojo lastno zgodovino in se neprestano spreminja ter transformira. Toda tu ne gre za neopisljive ali kaotične procese, temveč za procese, ki jih naj bi urejali dialektični zakoni. Engels jih v različnih obdobjih sicer našteva več, a glavni so trije:

1. zakon spremembe kvantitete v kvaliteto in obratno,
2. zakon enotnosti in protislovnosti nasprotij,
3. zakon negacije negacije

(Engels 1987, 356).

Ti zakoni imajo načeloma univerzalno veljavnost in so v bistvu metafizični zakoni (čeprav se Engels tega izraza na vsak način otepa). Čeprav se zastavi vprašanje dedukcije teh zakonov, je pri Engelsu ne najdemo. V splošnem vsi – v nekoliko prilagojenih oblikah – izvirajo iz Heglove Znanosti logike, vendar pa Engels nikoli ne pojasni, zakaj ravno ti zakoni in ne morda kateri drugi.

Kakorkoli že, ti zakoni vsekakor podpirajo Engelsovo koncepcijo dialektike v naravi. Prvi zakon, zakon transformacije kvantitete v kvaliteto, v temelju pomeni, da z dovolj spremembami v količini lahko dosežemo kvalitativni preskok. Tako zvišanje temperature vode do 100 stopinj Celzija sproži spremembo vode v paro. Toda zakon ni omejen na tovrstne formule; z njim lahko opišemo tudi povsem banalna dogajanja kot npr. opijanje z alkoholom, kjer dovoljšna količina popitega alkohola sproži kritično maso nastanka škodljivih snovi v telesu, ki povzročajo zmačkanost. Poleg takšnih banalnosti pa zakon spremembe kvantitete v kvaliteto razlaga tudi kompleksne fenomene, kot je npr. geneza kapitala.⁹

Drugi zakon govori o prehajanju nasprotij iz enega v drugega. Stvar sama naj bi bila izvorno identiteta (stvar je stvar), toda obenem tudi ni ta stvar sama in se torej razlikuje od same sebe. Končno je v tretjem koraku stvar enotnost obeh momentov, enotnost identitete in razlike. Ta abstraktna formulacija pravzaprav izraža bistvo spreminjanja. Stvar je identična sama s seboj, dokler se ne spremeni v nekaj drugega, toda obenem ohrani svojo identiteto ravno kot spreminjajoča se stvar. Reči so določene skozi nasprotja in protislovja,¹⁰ kar je bilo za tradicionalno metafiziko načeloma nesprejemljivo.

⁹ V *Kapitalu* lahko najdemo neposredno referenco na omenjeni zakon: »Posestnik denarja ali blaga se v kapitalista dejansko preobrazi šele tedaj, ko je minimalna vsota, založena za produkcijo, daleč nad srednjeveškim maksimumom. Tako kakor v naravoslovju se tu potrjuje pravilnost zakona, ki ga je Hegel odkril v ‚Logiki‘, tj. da preprosto kvantitativne spremembe na neki točki preidejo v kvalitativne razlike [poudarek NK].« (Marx 2012, 254)

¹⁰ »Verjetno najslavnejši primer najdemo v *Kapitalu*: »Videli smo, da proces menjave blag vključuje protislovne in medsebojno izključujoče se odnose. Razvoj blaga teh protislovij ne odpravi, ustvari pa formo, v kateri se lahko gibljejo. To je nasploh metoda, po kateri se razrešujejo dejanska protislovja. Protislovje je na primer, da kako telo stalno pada v drugo in prav tako stalno beži od njega. Elipsa je ena od form gibanja, v katerih se protislovje prav tako udejanja kot razrešuje.« (Marx 2012, 82).

Za Engelsa je celo gibanje na ta način protislovno, saj je gibajoča se reč obenem na enem mestu in drugem mestu (Engels 1958, 138– 139). Reč pa vendarle ni ne na enem ne na drugem mestu, ampak v gibanju med njima. Poskus fiksacije objekta na način abstraktne identitete – $A = A$, objekt se nahaja na določenem mestu – je v strogem smislu nemogoč, oziroma je kvečjemu uporaben v vsakdanjem, ne pa tudi znanstvenem postopanju.

Tretji zakon negacije negacije opisuje cikel postajanja, kjer se prva stvar spremeni v nekaj drugega skozi svoje uničenje, rezultat tega uničenja pa je ponovno uničen, a tako, da je vrnjen v izvorno obliko. Zakon negacije negacije lahko ponazorimo na primeru spremembe semena v rastlino. Seme s spremembo v rastlino preneha biti seme, toda tudi rastlina dalje propade, obenem pa proizvede plod, ki ga lahko ponovno posejemo. (Engels 1958, 156) Ključno je, da je samo izvorno seme vnačaj določeno skozi rastlino, oziroma da gre pri njem za neko samogibajočo enotnost.

Kaj pravzaprav ločuje Engelsovo dialektiko od Heglove spekulativne filozofije? Omenimo lahko predvsem dva momenta: zavračanje idealizma – tj. zatrevjanja »duha« kot glavnega gonila zgodovine – in afirmacija dialektike znotraj narave same. Dialektični zakoni delujejo v vseh treh sferah, ki jih Engels omenja: v naravi, v zgodovini in v mišljenju. Za Hegla narava ni dialektična,⁴³ v njej¹ ne prihaja do dejanskega razvoja, ampak kvečjemu do nesmiselnega množenja (npr. vrst živih bitij). Za Engelsa pa je narava bistveno zgodovinski proces. Konstantno nastajanje novih bitnosti z novimi lastnostmi, obenem pa vzporedno odmiranje starih bitnosti, priča ravno o načinu biti narave kot samoporajajoče totalitete (Kangal, 2020, 162). Za navedeno stališče je imel Engels dobre razloge. V njegovem času je znanost prišla do številnih odkritij, ki so razložila določene ‚manjkajoče člene‘ dotedanje vednosti, obenem pa ohranila diskontinuiteto med posameznimi področji, s čimer je na široko odprla vrata za bolj emergentistične poglede na naravo, med katere lahko uvrstimo tudi Engelsovega. Med najpomembnejša tovrstna odkritja lahko štejemo odkritje celice kot osnovnega gradnika živih bitij, Darwinovo teorijo nastanka vrst, ki je pojasnila razvoj živih bitij vse do človeka ter zakon o ohranitvi in transformaciji energije, ki je odpiral nove poglede na fizikalna vprašanja (Sheehan 2017, 39).

Sama občost dialektičnih zakonov pa ima lahko zaskrbljujoče posledice za človeško zavest in mišljenje, če so ti isti zakoni obenem tudi zakoni narave. Prehiter sklep iz že povedanega bi bil, da je mišljenje zgolj produkt možganov in pravzaprav zgolj odseva neko zunanjo realnost. Engels tako razlikuje med objektivno (naravno) in subjektivno (zavestno) dialektiko, pri čemer pa je slednja izraz, refleks prve.

11 To drži vsaj za marksistični pomen izraza dialektično. Kangal (2020, 143) predlaga, da bi v heglovski terminologiji Engelsovi rabi prej ustrezal termin spekulativno. Engels se je verjetno želel izogniti predvsem konotaciji racionalnosti, ki se drži te besede in ki ne ustreza Engelsovim ciljem.

Posameznikova zavest vsekakor ni neodvisna od njegovega telesa in okolja, vendar pa ima Engels tu nekoliko kompleksnejši odgovor, saj naj bi bila misel posredovana tudi s človekovo dejavnostjo v svetu; s samim aktom spreminjanja svojega okolja.¹² Ker pa je človekova dejavnost vedno družbena dejavnost, je tudi mišljenje družbeno posredovano. Trditev, da pomeni dialektika narave obenem redukcijo mišljenja na epifenomen materije je torej nekoliko pretirana. Ključno je torej, da je za Engelsa narava sama dialektična. Hegel zanika razvoj v naravi, slednja nima zgodovine. Engelsova narava je nasprotno v samogibanju, skozi katerega se neprestano transformira in ustvarja vedno nove oblike in lastnosti. Sedaj si pogledajmo še Engelsovo genezo naravnega sveta in družbenega sveta.

APLIKACIJA MATERIALISTIČNE DIALEKTIKE

Čeprav je narava načeloma večna, ima po Engelsu nekakšno začetno stanje. Najprej je zgolj brezoblična megla (Engels 1958, 66–67) v nepretrganem gibanju, iz katere se prav zaradi tega gibanja pričnejo oblikovati zvezde in planeti. Na slednjih se pod določenimi kemijskimi pogoji in na podlagi primerne konfiguracije molekul (takšne, ki ustreza zadostni kvantiteti) razvijejo organske celice ter z njimi življenje. Celice se nato razvijajo po načelu naključnih mutacij in naravne selekcije; v skladu s teorijo, ki jo je orisal Charles Darwin in ki sta jo Marx in Engels močno občudovala. Skozi te naključne mutacije pa se na določeni točki razvije organizem, ki je pretirano produktiven, saj je zmožen pridobiti več hrane, kakor je telo potrebuje za svoje preživetje. Točko odklona tega organizma od drugih sorodnih vrst opič lahko določimo v trenutku, ko svoje prednje okončine preneha uporabljati na enak način kot svoje zadnje okončine in pridobi pokončno držo, kar sprosti prednje okončine za izvajanje drugih kompleksnejših operacij. S tem človekov prednik ni več sposoben zgolj svoje lastne reprodukcije, ampak prične aktivno transformirati svojo okolico. Nove interakcije z okoljem, ki jih omogoči prosta roka, vodijo k novim prilagoditvam človeškega telesa, te pa omogočijo izdelovanje in rabo orodij:

Specializacija roke – to implicira orodje, orodje implicira specifično človeško aktivnost, transformirajoči odziv človeka na okolje, produkcijo. Živali v ožjem pomenurav tako imajo orodje, ampak le kot okončine svojih teles: mravlja, čebela, bober; živali prav tako producirajo, vendar je njihov produktivni učinek na okolico nič. (Engels 1987, 330).

Zgodovina se začne, ko se roka iztegne v naravo, jo transformira in uporabi za

12 Cf. Engels 1969, 21: »Najbolje ti ovrže te kakor vse druge filozofske muhe praksa, namreč poskus in industrija, Če moremo dokazati, da je pravilno naše pojmovanje nekega naravnega pojava na ta način, da ga sami napravimo, da ga ustvarimo iz njegovih pogojev in ga vrh tega še pripravimo, da služi našim namen, tedaj je konec Kantovi nedoumljivi ‚reči na sebi‘. Kemične snovi, ki nastajajo v rastlinskih in živalskih telesih, so ostale take ‚reči na sebi‘ vse dotlej, dokler jih ni začela organska kemija izdelovati drugo za drugo; s tem je postala ‚reč na sebi‘ reč za nas, kakor npr. alizarin, barvilo brošča, ki nam ga ni vrč treba gojiti na polju v broščevis koreninah, marveč ga mnogo ceneje in enostavneje izdelujemo iz premoškega katrana.«

svoje lastne cilje, ko orodja prenehajo biti okončine in postanejo produkcijska sredstva. Prva orodja so služila predvsem za nabiranje hrane, za lov na živali in ribolov, s čimer je prvi človek lahko prišel do boljše prehrane. S tem so tudi skrajšala čas, ki ga je človek potreboval za svojo reprodukcijo. Takšne spremembe, med njimi predvsem izum ognja, človekovega telesa niso pustila nezaznamovanega. Telo ni le vzrok dela, ampak tudi njegova posledica. Z roko so se začeli preoblikovati drugi organi, med njimi predvsem možgani. Ti po Engelsu služijo predvsem odkrivanju nujnih naravnih zakonov. S tem človek postane svoboden, saj svoboda v metafizičnem smislu za Engelsa pomeni zmožnost obvladovanja svoje okolice, kar zahteva poznavanje pravil, po katerih se slednja obnaša.

V evoluciji človeške vrste pa najdemo še tretji faktor. Razvoj orodij in njihova specializacija implicirata tudi delitev dela, s tem pa se pojavi potreba po komunikaciji, saj en producent proizvaja en produkt, drugi spet drugega. Tako so ljudje iz potrebe izumili jezik, s tem pa so izpolnjeni vsi pogoje za nastanek družbe v polnem pomenu. Specializacija orodja pomeni delitev dela, možgani in govor pa nam dajo možnost sofisticirane komunikacije med posameznimi pripadniki človeške vrste. Prehod med naravo in družbo se tu konča. Kljub enotni dialektični shemi zgodovina sledi lastnim imanentnim zakonom. Engels tako pravi:

Po materialističnem pojmovanju je razlog, ki v zgodovini v poslednji stopnji odloča: produkcija in reprodukcija neposrednega življenja. Ta pa je spet dvojna. Na eni strani – proizvodnja življenjskih sredstev, živeža, obleke, stanovanja in za to potrebnega orodja; na drugi strani – proizvodnja ljudi samih, razplojevanje vrste. Družbenim ustanovam, v katerih žive ljudje določene zgodovinske dobe in določene dežele, sta pogoj obe vrsti produkcije; razvojna stopnja dela na tej, družine na drugi strani. (Engels 1951, 219-220).

Na tej podlagi Engels analizira tudi nadaljnji razvoj družbe od družine in privatne lastnine in končno do države. Osnovno pojmovanje ostaja v dialektičnem razmerju med stopnjo razvoja produkcijskih sil in družbeno formacijo, ki se prepletata v medsebojnem učinkovanju. V vsakem družbenem sistemu se oblikujejo določeni antagonizmi, ki konstituirajo dejansko protislovje v družbi in ustvarijo tendenco, ki lahko na koncu raztrga obstoječi red ter zgradi novega.

ZAKLJUČEK

Sedaj se lahko vrnemo k začetnim opažanjem in odgovorimo na vprašanje, zakaj Engelsov projekt dialektike narave v nekaterih marksističnih krogih ni bil boljše sprejet. Nekateri marksisti so materialistično dialektiko razumeli kot nemožnost (in skrunitev Marxove dialektike), saj dialektika nima mesta v naravi, drugi pa so jo

razumeli na pretirano realističen način. Proti obojim smo poskušali pokazati, da Engle-
sova dialektika narave pomeni pomemben in izviren prispevek k marksistični teoriji,
ki ni niti pretirano idealističen niti ne mehanicističen. Videli smo, da za Engelsa ma-
terializem ne leži v materiji kot substanci, ampak pomeni ravno samogibajočo in sa-
morazvijajočo celoto. V tem smislu je materija totaliteta in tudi v heglovskem smislu
resnična neskončnost, saj obstaja ravno v svojem nenehnem samopreseganju in časov-
nem razvoju. Engels ne pada v pasti Leninove teorije spoznanja kot odsevanja zunanje
objektivne realnosti in zavrača mehanicistično teorijo kavzalnosti, ki je do Stalina kon-
taminirala vso marksistično teorijo od naravoslovja do koncepcije revolucionarne prak-
se.¹³ Engelsov materializem je Heglov idealizem postavljen na noge [ali obrnjen na gla-
vo], kolikor je v njem presežen primat duha, dialektika pa razširjena iz omejenega sveta
mišljenja v prostrani svet narave. Marksizem s tem dobi svojo lastno filozofsko teorijo,
ki ni primerna zgolj za obravnavo ekonomije in zgodovine, ampak tudi naravoslovja.

13 Cf. npr. Stalin 1948, 599: »To se pravi, da ne smejo partije proletariata voditi v njeni praktični dejav-
nosti kakršni koli slučajni motivi, temveč zakoni družbenega razvoja, praktični sklepi iz teh zakonov.« Teoretski
mehanicizem pomeni praktično tehnokracijo.

BIBLIOGRAFIJA

Althusser, Louis. 2018. Lenin in filozofija, v: Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi. Ljubljana: Založba cf.

Engels, Friedrich. 1987. Dialectics of Nature, v: Marx Engels Collected Works, Vol. 25. New York: International Publishers.

Engels, Friedrich. 1951. Izvor družine, privatne lastnine in države, v: MEID II. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Engels, Friedrich. 1958. Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Engels, Friedrich. 1969. Ludwig Feuerbach and the End of German Classical Philosophy. Moscow: Progress Publishers.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2017. Znanost logike III. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Kangal, Kaan. 2020. Friedrich Engels and the Dialectics of Nature. Cham: Palgrave MacMillan.

Lenin, Vladimir Iljič. 1972. Materialism and Empirio-Criticism. Peking: Foreign Languages Press.

Lúkacs, Georg. 1971. History and Class Consciousness. London: Merlin Press.

Marx, Karl. 2012. Kapital. Kritika politične ekonomije. Zvezek. 1. Ljubljana: Založba Sophia.

Merleau-Ponty, Maurice. 1973. Adventures of the Dialectic. Evanston: Northwestern University Press.

Sheehan, Helena. 2017. Marxism and the Philosophy of Science. A Critical History. London: Verso.

Stalin, Josif Visarionovič. 1948. O dialektičnem in zgodovinskem materializmu, v: Vprašanja leninizma. Ljubljana: Cankarjeva založba.

THE LIMITS OF VIOLENCE: CONCEPTUALISING THE CONTEMPORARY LIBERAL PARADIGM OF VIOLENCE WITH THE HELP OF WALTER BENJAMIN

Izidor Baršič

In the beginning of his text entitled *Violence: ideality and cruelty*, Etienne Balibar mentions a ‘fascination of intellectuals with violence’, the source of which he locates in a certain interest to keep violence outside of the thinkable, in a ‘thought police’ whose function is averting attention from unrest, crime and such. This fascination is a counter-movement that opposes the imposition of order and security in, as Balibar says, ‘cities and in souls’. He suggests that this is what makes intellectuals cross the line of the forbidden where some even arrive at ‘the conclusion that nothing really fundamental can actually be thought outside of violence and its ‘element’, unless thinking and writing themselves become ‘violent’ and mimetically imitate certain violence.’ (Balibar 2004, 431)

Balibar does not give any further explanation regarding the origin of this interest or the nature of ‘thought police’, but he obviously suggests that we should turn to the State, specifically to the modern bourgeois state and its apparatuses in search for it. We would like to argue that ‘thought police’ is a function of ‘law and order’, a function of the pacifying State regime which Balibar following Derrida will later call non-violence. Under these conditions violence is not only banished from cities, meaning its manifest forms, but also from souls, implying that even the idea of violence poses a danger to law and order. Violence, even the sole idea of it, is thus, under the conditions of a pacifying State regime, fundamentally delineated by expulsion. The hypothesis we are going to follow is that the form of expulsion becomes a feature of violence as such: violence is kept on the outside and its exile leaves a mark on it. Our starting premise is that the product of ‘thought police’ the exiled violence, is the necessary form of representation of violence in contemporary historico-political conditions and that it as such plays a central role in the production of violence in these conditions. The political question of breaking out of this violence or at least following the goal of ‘less’ violence thus demands the breaking of this form of representation. The mentioned intellectuals with their imitations of violence in thought and writing could be read in this perspective even if this was not always their explicit intention. Nevertheless, imitation does not necessa-

rily rid us of complying with the form of expulsion, since it can fall into the discursive circle revolving around the notion of 'excess' which we are going to examine.

To begin with, we need to take a close but condensed look at what we mean by the necessary form of representation of violence (form of expulsion) and its conditions. The condition of this expulsion is the same as the condition of pacification, which political theorists have recognized, following Weber, as the defining trait of the modern State – monopoly on violence by which the State is the sole guarantor of absolute peace or non-violence, but only on the condition of making itself at the same time the privileged agent and locus of violence. On the level of discourse this privilege is upheld and reproduced by delimiting sanctioned, legal and thus at the same time legitimate violence, from non-sanctioned, illegal and thus illegitimate violence. The delimitation is produced by some form of a negotiative process of legitimisation (which can include legal and/or extra-legal procedures) in which the logic of ends and means is introduced as the basic principle of judgement in accordance with modern law (whether it is natural or positive law).

We would like to argue that these procedures of law affect the extra-legal contexts of violence. Through the lawful procedure some acts of violence are incorporated into the self' of the Law/State by being legalised and legitimised, but only on the ground that they are subjected to the logic of ends and means, that they are sanctioned by the order of law, and that they, consequently, to a certain extent lose their character as violence. They become 'rationalised' violence, a non-violent violence. But violence can never be fully rationalised, not every act (general violence), not every hit (physical violence), not every death (war as violence). That which is impossible to rationalise and legitimise is necessarily left on the outside. It is exactly at this point that a subjective representation of the form of expulsion¹ emerges and is proliferated in extra-legal milieus. Within the subjective representation violence usually involves at least two parties. The procedure of legitimation also takes place here (but here it is not identical with the procedure of legalisation, it rather serves as its prior step that can play a major role in relation to it), and this time the aim of the involved parties is also or even primarily to determine the cause for violence in a realm other than themselves, i.e. an external reason, and the consequential, retributive, or self-defensive² character of violence on the side of the one speaking. This is where the form of expulsion plays its part: as a discursive form through which violence is addressed by its perpetrator. It presents itself in a general formula: 'it is not I/us who is/are violent, but it is the other'.

1 That is, how this form appears in the imagination of concrete individuals.
2 All three amount to 'reasonable' and 'legitimate'.

Whoever may be the subject of this statement, an individual, a group, or an institution,³ the violence pertaining to it is always retaliatory, which is, following our hypothesis, a necessary (self-)representation (in the conditions of the modern State).

It is the discursive context defined by this general stroke that Hannah Arendt's essay *On Violence* is rooted in. It is intriguing how under such a resolute title one finds violence almost in a marginal role. But Arendt herself offers a simple reason for this and swiftly extinguishes the intrigue: 'Violence is by nature instrumental; like all means, it always stands in need of guidance and justification through the end it pursues. And what needs justification by something else cannot be the essence of anything.' (Arendt 1969, 51, my emphasis). Violence is by its nature instrumental, which is why we are unable to consider it in and by itself, but only as subordinated in relation to other more substantial terms (for Arendt these are primarily power, strength, force, and authority). The horizon of Arendt's attempt of thinking violence is limited by the conception of legitimate violence, i.e., the economy of (just) ends and (just) means,⁴ which robs violence of its potential status as an independent term, denies it any substance and proclaims it to be 'nothing more than the most flagrant manifestation of power.'⁵ (Ibid., 35)

Proclaiming violence as being essentially instrumental hollows it out both on the substantial and the conceptual level, but it does so only by providing it with minimal values on both levels: substantially violence holds the value 0 and conceptually it can be defined as an excess of power. The thesis we would like to develop is that both of the features that supposedly characterise violence correspond to the form of expulsion. Before coming back to this point, we need to develop the problem of violence further along the lines we just proposed.

3 This does not mean that this statement produces the same effects on the level of enunciation regardless of who or what holds the position of the subject, nor that all the potential subjects wield the same degree of power or control over their violence when uttering the statement. The substantive aspect of violence does not concern us at this point. The question rather concerns the necessary forms in which violence presents itself in specific historical, political, and discursive conditions. But the underlying thesis is that these in turn actually bear on the substance of violence: their *necessity* reveals their functional role in the actual mechanisms of violence.

4 "Violence, being instrumental by nature, is rational to the extent that it is effective in reaching the end that must justify it." (Ibid., 79). Here Arendt links violence and rationality, accentuating the relationship; but this also presents us with the possibility of its opposite: irrational violence.

5 Arendt is critical towards this idea, but we believe she remains within the horizon of it, since her critique goes in the direction of a strict differentiation of violence and power, but one that denies any substantiality to violence, which is thus banished to the outside of power and left with no potential of its own. It can only be used by power, and it even seems that when it is used rationally, i.e., in accordance with its ends, it almost loses its violent character; it could be said that rationality competes with the violent character of violence. By not being able to address violence as an independent term, all questioning is aimed at power, especially at 'bad' power that pollutes its own purity with violence. This is how we are returned back again to the claim that violence is an excess of power, even if Arendt attempts to dismiss it. It would be interesting to read her thesis on 'the banality of evil' in this light.

THE THRESHOLD AND ITS LIMITS: SUBSTANTIAL LACK AND CONCEPTUAL EXCESS

While developing the problem of violence up to this point it would be wrong to assume that a diametrically opposite idea – that of violence as substance on its own, violence with an ‘essence’ – should take the place opened by the critique of its conception within the frame of ends and means. We would rather attempt to advance a thesis according to which violence occupies a threshold that stretches between two limits. These limits correspond to the minimal values just mentioned.

The first limit is the substantial limit = 0 which is anticipated by the procedure of legitimation, and is in its ultimate form embodied by the law.⁶ This is the classical conception that we have presented with the help of Arendt, but is common to the main current of political theory (violence as means). Arendt advances a conception of power and law – which she conflates⁷ – that absolutely excludes violence from it: ‘politically speaking, it is insufficient to say that power and violence are not the same. Power and violence are opposites; where the one rules absolutely, the other is absent. Violence appears where power is in jeopardy, but left to its own course it ends in power’s disappearance. This implies that it is not correct to think of the opposite of violence as nonviolence; to speak of nonviolent power is actually redundant. Violence can destroy power; it is utterly incapable of creating it.’ (Ibid., 56). Violence can be the means used by law, but at the same time law itself is absolutely heterogeneous to it.⁸ Law thus represents the external limit to it. Our suggestion is therefore not that this conception is ‘wrong’, but that it (as a concept) actually bears on what violence is, on its ‘substance’, and does so in a specific way and as a part of a specific power arrangement. It bears on the substance of violence by disintegrating it through the process of legitimation, by proclaiming it to be rational. This is nothing but a new stroke of violence that only adds to the violence the substance of which has been disintegrated by it.⁹

6 This also coincides with the point of (both imaginary and legalist) transformation of violence to non-violence by the criterion of rationality mentioned in the previous note.

7 Ibid., 39–41. We do not want to conflate the two terms, since we find Arendt’s concept of power far too idealist. Rather, we subscribe to Foucault’s concept of power, which is why we are staying with the term ‘law’ when talking about Arendt’s notion of power (even though this conflation of power and law could not be completely in accordance with her overall theory, it does seem that the text we are discussing offers enough support for it).

8 Arendt implies the usage of violence by power only in a covert way in which power is negated by violence.

9 What we have in mind should be immediately clear when we think of all the examples of violence perpetrated under the cloak of legality (and thus under a pretence of legitimacy) such as requisitions of homes and expulsions of residents, or police violence targeting protestors or migrants: the fact that this is done under the flag of legality introduces a whole new realm of violence, heterogeneous to and supplementing the physical violence. It opens up a new space for an abundance of cruelty.

This conception then actually does define violence as far as this ‘does’ conceals a relation of production between the concept and actual violence.¹⁰

The second limit of the threshold, the conceptual limit¹¹ of violence as an excess of power, is something that we did not touch upon yet, but it is the capital direction of our question. We can start with a general remark that the given conception of violence in relation to law can explain neither the historical heterogeneity of violent events nor the phenomenality of violence of which we are witnesses, victims, or perpetrators in our everyday lives. It attempts to offer a legalist measure to these, but it can do so only after the fact – it does not tell us much regarding the violence itself. Even though we are focusing our discussion on the terms of classical political philosophy (state, law, legality, etc.), it is obvious that violence is not limited to this field. Leaving this fact out of our discussion would mean falling under a bias that could itself play a role in the legalist conception. At the same time, even if presupposing an identical nature of all sorts of violence would also be a bias, our problematization of violence itself incites us not to take the separation of legitimate and illegitimate violence for granted in the sense that it would designate two different categories of violence that should actually be kept separate. There are enough empirical examples which cast more than a doubt on this claim. But beyond these, there is also a relatively widely recognised problem within the legalist conception itself which we are going to take a look at with the help of Walter Benjamin.

BENJAMIN’S THEOLOGY OF VIOLENCE: OUTLINING THE EXCESS

We began with several assumptions stemming from the critique of the legalist conception and constructed our premise from them. To take a closer look at them, let us turn to the founding text of this critique, Walter Benjamin’s Critique of Violence (1921). When reading the translations from its German original, there is usually a note in the beginning of the text that explains the problem of translating the title. The original title is *Zur Kritik der Gewalt* and the meaning of the German term

10 We are not saying that the concept is itself directly violent (even though this could be argued for any concept in so far as it rearranges the relations between other concepts, negates some, makes them redundant or dissects them), but that it is a necessary representation of violence in a certain ‘regime’ of violence, making it a working part of a machine that produces violence.

11 The description of the limits as substantial and conceptual respectively, is clearly not an absolute distinction between them. The ‘substantial’ limit (violence as means) is substantial to the degree that it plays a major, underlying role for the procedures of legitimisation of violence by an actual state or other type of powers; it is enacted within them. But it plays this role the only way it can – as a concept or even a whole conceptuality. On the other hand, the ‘conceptual’ limit is such because it comes to light predominantly in the context of theory (theory of law, political philosophy etc.). But it nevertheless provides substance to violence when it is used to describe particular instances of violence which are non-coincidentally other to the position of enunciation. Substance and concept are thus not in any way exclusive in relation to each other, their distinction is provisional, and they play into each other.

‘Gewalt’ ranges between ‘violence’, ‘power’, and ‘force’.⁵⁷ It is an untranslatable term, and it denotes a phenomenon which is unassimilable under clear distinctions between the possible meanings. It designates the direction Benjamin takes in his analysis of Gewalt which we will from now on translate as ‘violence’ in line with other translations.

Benjamin sets off his analysis with the legalist conception of violence, where he finds the crux of the matter at the point of the distinction of ‘so-called sanctioned force and unsanctioned force’, or what we called legitimate and illegitimate violence - in the eyes of the law. We followed his next step in which he does not dismiss this conception as theoretically or conceptually flawed, but asks: ‘What light is thrown on the nature of violence by the fact that such a criterion or distinction can be applied to it at all? In other words, what is the meaning of this distinction?’ (Benjamin 1996, 238). He then goes on to show how violence is not outside of a political or state community, but that it necessarily resides in its heart. In the words of Balibar from his text *Reflections on Gewalt*, Benjamin shows that ‘any institutional (legal) force takes the form of a monopoly and consequently of an excess of power, which points as required to its own targets in society by setting the boundaries of legality and illegality.’ (Ibid., 123) This is the ground on which a contradiction regarding violence emerges within the order of law itself. Benjamin shows this with two examples: the order of law includes both the right of workers to strikes and military action, which are both instances of sanctioned violence, but are at the same time examples of violence that is able to influence legal relationships or even threaten the whole of established law. Inherent in all such violence is its lawmaking character that also explains ‘the tendency of modern law to divest the individual, at least as a legal subject, of all violence [...] The state, however, fears this violence simply for its lawmaking character, being obliged to acknowledge it as lawmaking whenever external powers force it to concede them the right to conduct warfare, and classes force it to concede them the right to strike.’ (Balibar 2009, 123). In his meticulous deconstructive reading of the text Jacques Derrida recognises Benjamin’s ambition to arrive at the point of homogeneity of law and violence: ‘Such a situation [carrying the right to strike to its limit – the general strike] is in fact the only one that allows us to conceive the homogeneity of law or right and violence, violence as the exercise of droit and droit as the exercise of violence. Violence is not exterior to the order of droit. It threatens it from within.’ (Derrida 1992, 34). The violence of the general strike is a violence the potential of which originates in the order of law, but that at the same time threatens it as a ‘fundamental, founding violence’ that could found another law. We can see that conceptually it all depends on the excess: first, it is the excess that defines the ‘non-excessive’, the excess of power is a necessary condition of power as such; and second, it is the excess that connects the supposedly neighbouring dimensions of power and violence.

12 See: Benjamin, Walter. „Critique of Violence“. In *Selected writings*, Vol. 1, 1913-1926. Cambridge, Massachusetts, 1996, p. 236; Benjamin, Walter. „H kritiki nasilja“. *Problemi* 40, št. 1-2 (2002), p. 119; and Balibar, Etienne. *Politics and the Other Scene*. London: Verso, 2002, p. 134.

ce – the excess of power brings us to the excess of violence (we could even add ‘an excess of law’ with the help of Carl Schmitt, as we will see later on). We can also already sense an ambivalence at work between homogeneity and heterogeneity of law and violence: violence threatens law (heterogeneity), but it threatens it from the inside (homogeneity). Derrida does not make explicit or does not notice the imbalance at work here: in the second part of Benjamin’s text, which we are approaching and where Benjamin is the most creative, it is even more explicitly not homogeneity in question anymore, but the primacy of violence over law. We are going to take small steps in order to arrive at this point. For now, it is enough to stress that the lawmaking dimension of violence goes beyond the general strike and war for Benjamin. The admiration of a ‘great criminal’ in the eyes of the public is an admiration of an ancient or mythical figure of a lawmaker or prophet, an admiration of the power and courage of the one who establishes new law. Lawmaking violence thus stands at the origin of law (Benjamin 1996, 239).

There is another function that Benjamin explicates from the example of the military: the law-preserving violence that coerces citizens to act according to law and its (legal) ends, such as obligatory conscription. But this example is not a special case of law-preserving violence. The critique of the latter coincides with a critique of all legal violence, implying that law-preserving violence is effective in the order of law as such (Benjamin 1996, 241).

This is where Benjamin introduces the notions of threat and fate. The interest of law-preserving violence is the general interest of positive law in as much as it is ‘conscious of its roots’; the latter claims to ‘acknowledge and promote the interest of mankind in the person of each individual. It sees this interest in the representation and preservation of an order imposed by fate.’ The power of law does not reside in particular decrees and laws, but ‘in the fact that there is only one fate and that what exists, and in particular what threatens, belongs inviolably to its order.’ (Benjamin 1996, 242, my emphasis). Law-preserving violence is not threatening because it would intimidate with a prospect of punishment for a violation of a particular law, but because it represents the general order of things (*das Bestehende*, as in ‘what exists’, ‘that which is actual’); it is threatening in its uncertainty, which is what links law and fate: ‘The deepest purpose of the uncertainty of the legal threat will emerge from the later consideration of the sphere of fate in which it originates.’ (Ibid.) Law-preserving violence functions as fate does. ‘The sphere of fate’ is thus of key importance since there is no functioning law without it. Derrida also accentuates this point: ‘This order [order of law] is such that there exists one unique fate or history. That is one of the key concepts of the text, but also one of the most obscure, whether it’s a question of fate itself or of its absolute uniqueness. That which exists, which has consistency, and that which at the same time threatens what exists belong inviolably to the same order and this order is inviolable because it is

unique. It can only be violated in itself.’ (Derrida 1992, 41). This ‘fate’ in all its obscurity is crucial. We are going to address the fact of obscurity later on, but first let us follow Benjamin in his elaboration.

THE POLICE, CONCEPTUALLY

In order to develop the theme of fate and the uncertainty of the legal threat Benjamin examines three examples: the sphere of punishments, specifically capital punishment; the institution of police; and the parliament. Common to all three is the fact that they all testify about the necessity of violence for an effective order of law. The critique of capital punishment is actually always a critique of the order of law itself in that capital punishment is the privileged act of law and its highest violence (over life and death) in which ‘the law reaffirms itself’. The parliaments of modern democratic states testify about the necessary link between violence and law in an inverse way. Their ineffectiveness and lack of power are a direct result of their democratic principles of consensus and non-violence that are a direct consequence of an absence of consciousness ‘of the revolutionary forces to which they owe their existence.’ Benjamin is clear on this: ‘When the consciousness of the latent presence of violence in a legal institution disappears, the institution falls into decay.’ (Benjamin 1996, 244). Associating this diminishing consciousness with Balibar’s observation regarding police making law and order ‘in cities and in souls,’ we can see they fit together into the liberal paradigm of non-violence.

Both of these are more than just examples, but the case of the police is even more theoretically poignant for Benjamin. The police represents a singular institution of the modern state in which the two forms of violence, lawmaking and law-preserving, are mixed to the degree of indistinction, which is, in his words, an absolutely ‘ignominious’ form of authority. The police supposedly acts on behalf of the state and its legal ends, but in the conditions of the modern distinction of legislative and executive power, it finds its ground where the state is unable to reach its empirical ends by way of law, which means that the police possesses the lawmaking and the law-preserving function at the same time while emancipating itself from actual laws of the specific state. ‘Therefore, the police intervene ‘for security reasons’ in countless cases where no clear legal situation exists, when they are not merely, without the slightest relation to legal ends, accompanying the citizen as a brutal encumbrance through a life regulated by ordinances, or simply supervising him. Unlike law, which acknowledges in the ‘decision’ determined by place and time a metaphysical category that gives it a claim to critical evaluation, a consideration of the police institution encounters nothing essential at all.

Its power is formless, like its nowhere-tangible, all-pervasive, ghostly presence

in the life of civilised states.’ (Benjamin 1996, 243, my emphasis). The ignominy of police lies exactly in the combination of its all-pervasiveness and the lack of possibility of its critique (which in the end are one and the same thing).

At this point we will be making a step that is conceptually both anterior and posterior in relation to Benjamin’s formulations. We are making it in order to both better explicate Benjamin’s position and to develop a further conceptualisation of violence in modern democratic regimes on its ground. In the end, our analysis of Benjamin’s text will bring us back to this point. The current step consists in considering the relationship between violence and law on the example of his analysis of the institution of police.⁵⁸

13

In this respect it can be said that the police ‘represents’ law in a peculiar way. It does not represent a specific law of a specific state, but it could be seen as a paradoxical representative of Law as such (under the conditions of the modern State).⁵⁹ As a mixture of both types of violence (lawmaking and law-preserving) it provides an ‘answer’ to the uncertainty of the legal threat (law itself). This answer is neither a general one, nor is it an open collection of particular and ‘correct’ answers in the sense that the police would be ‘following the law’, identifying breaches of it, and realising its justifiable and necessary applications. This answer would rather be paradoxical and inverted: it consists in distinguishing a particular act or a particular body out of an otherwise undifferentiated mass of actions and living bodies, and offering it to the law as a sacrifice. The police thus performs the function of providing a victim for the law. It (re)produces the uncertainty of the threat to the extent that the victim is coincidental. The latter is coincidental, because the law constitutes its own undifferentiated outside, from which it is impossible to identify and extract any particular body on the ground of any form of purely rational reasoning. This is why the notions of ‘fate’, ‘sacrifice’, and ‘victim’ can be introduced here, which we will develop further later on. From a strict perspective of law, police provides it with the empirical objects upon which it can then perform its operations resulting in a final determination (judgement) about legality or illegality of an act, guilt or innocence of an individual.

13 With this step we are building on the ambivalence mentioned beforehand. The step is anterior to Benjamin, because it poses the problem of law and violence as a problem of relation, which presupposes some kind of distinction between the terms, even though we are following Benjamin exactly for the purpose of going against the idea of heterogeneity between law and violence. And, as we shall see, we will be able, on a certain level, to actually develop their conceptual heterogeneity. This step is also posterior, because it elaborates and expands on Benjamin’s own example in order to show the conceptual complexity that can be developed from the paradox he demonstrated and that does not necessarily go against his basic premises, but is rather able to defend and demystify his position. At least this is what we are aiming at.

14 ‘Law as such’ is here and for now understood neither as a transcendent nor as a transcendental entity, but rather as an idea and a fantasy supported both by the legal system and the repressive activities of the ‘apparatuses of the state’. In Benjamin’s conceptuality, it coincides with the power of law which resides in the sphere of fate. The fact that we understand it as fantasy does not mean that its effect upon reality is nullified, not at all. But at the same time, this is not the primary point we are making here. We will touch upon this theme again later on when we will be analysing the influence of Hans Kelsen on Freud’s concept of the Super-ego.

On the one hand, the law needs to be applied in order to be actual, but it is unable to do so by itself.¹⁵ What is more, the law is unable to apriori identify the empirical objects (bodies) that correspond to its categories and cannot simply fill the positions defined by it as its object (legal subjects). A presupposition of unspecified bodily matter as a necessary outside is a condition of law, since the latter is supposed to regulate this matter, to manifest its power on it and hence actualise itself.¹⁶ Its inability to determine its empirical object correlates with the uncertainty of legal threat traced by Benjamin to the sphere of fate.

On the other hand, the police needs to refer to the law in order to legitimise its activity (this is the productive heart of the idea that the police in some way represents the Law, which we mentioned earlier). The act of referral takes the opposite direction from that of an application of law. In a certain sense, and we have yet to uncover in which, the need for referral is primary in relation to the actual law. It could be said, in agreement with Benjamin's general mode of thought, that it is exactly this need and act of referral (by the police) which provides law with its power, actualises it, meaning that it no less than produces it in its material reality. The extremity of this thesis, which ultimately denies law its existence beyond its actualisation by the police, beyond its threat mediated by the police, is conceptually violent, but serves our purpose of gradually outlining a field of thought we believe Benjamin has inaugurated with his text.

To advance step by step, we can first stress that the activity of the police is not identical with the order of law. At first glance this goes against Benjamin's emphasis, but it is a claim that follows from Benjamin's analysis of the institution of police. In the imaginary of the democratic order, the praxis of the police can indeed seem to be identical with the law, i.e., a direct means, nothing but means to a law, especially in instances where the police seems to follow it strictly. But Benjamin emphasises that the privileged domain of operation of police, i.e., where it 'lives up to its name', is a space 'where no clear legal situation exists.' In situations with no clear legal indicators on how to act, the police holds the power to invent and enforce directives and regulations, and it is this 'creative moment' of the police that by definition does not follow law but precedes it.¹⁷

15 This premise is explicit in Carl Schmitt's work which is close to Benjamin's, who in fact admired it (in opposition to absolute political divide between them): 'Because the legal idea cannot realise itself, it needs a particular organisation and form before it can be translated into reality.' (Schmitt 2008, 28).

16 The famous 'bare life' mentioned by Benjamin, of which blood is the symbol (Benjamin 1996, 250). Later developed by Giorgio Agamben, see: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Meridian: Crossing Aesthetics. Stanford University Press, 1998.

17 This lack of clarity does not only correspond to the general uncertainty of the legal threat, but is actually positively sanctioned by specific laws that purposefully open up an indeterminate field of action for the police. An example of such a law in Slovenian legislation is the *Act on the Protection of Public Peace and Order (Zakon o javnem redu in miru (ZJRM))*, for which it can be argued that it is unconstitutional on the ground of its indeterminacy. Recently, a constitutional appeal against ZJRM on these exact grounds (violation of Article 28 of the Constitution) has been rejected by the Constitutional Court with an explanation that the Court has too much work with serious cases, while this appeal only concerns a small offence. However, this is only a local case among similar laws in most state legislations. (I am grateful to Kristian Hren for bringing this example to my attention.) They are generally to be found in the category of public peace and order, but also in other parts of legislation.

It precedes it just like production precedes the product. On this ground it can be said that the activity of the police is essentially heterogeneous to law. How does this incoherence emerge? Benjamin's conceptual ambition is to demonstrate the inevitability of violence present in established institutions and in political conflicts, and to demonstrate this especially in opposition to the idealistic and legalist liberal conceptions of law, state, and institution (based on the notion of contract).¹⁸

This is the reason his analysis progresses from law to the police, where the latter functions in the text as the most comprehensive case of violence characteristic of law. It serves Benjamin's theoretical goal of merging law with violence, which is explicitly hostile to pacifist and liberal ideas of consensus. We are not opposing this at all, but instead trying to develop it further in the direction of recognising different conceptualisations themselves as not only rightly or wrongly describing or reflecting the 'actual' workings of law and violence, but being as conceptualisations part of this same reality and having effects within the mechanisms they are supposedly only referencing. This is why the historical moment of enunciation appears to take effect in discourse: the question is not whether law is violent or not, but from where, from which perspective it is inherently violent? Or, inversely, from which perspective it is fundamentally non-violent?

If Benjamin conceptually merged law and violence, he was able to do so only on a specific condition. He, first of all, had to not take the position of classical liberal political philosophy in which law is self-sufficient and actualises fully in relation to itself. The path leading to the conceptualisation of violence from the perspective of law would have brought him no further than to the paradigm caught between the limits we have been describing. Here the word 'violence' even seems redundant, since violence is to the greatest extent dissolved within legalist categories of ends and means as we have seen with Hannah Arendt's essay. It is thus of no coincidence that in legal discourse 'violence' becomes 'force': 'legitimate force', 'excessive force', etc. The terms 'legitimate violence' or 'excessive violence' are absent,¹⁹ since, following our thesis, if violence is legitimate, it loses its character as violence, while it is excessive by nature, which is why the adjective 'excessive' is not needed ('excessive force' is what designates violence in terms of law). The farthest this path leads is therefore the conceptual limit of violence as an excess, specifically an excess of power. But more importantly than solely directing critique at this conceptual inability, we are, in what we believe to be the 'spirit' of

18 [L]ike the outcome, the origin of every contract also points toward violence. It need not be directly present in it as lawmaking violence, but is represented in it insofar as the power that guarantees a legal contract is, in turn, of violent origin even if violence is not introduced into the contract itself.' (Benjamin 1996, 243-244).

19 The expression 'legitimate violence' is not absolutely absent, but we believe it is to be found predominantly in the most theoretical part of legal discourse which borders on other fields of social sciences and humanities.

Benjamin, attempting to reconnect this inability with its base, where it commences on the one hand with a dilution of violence by judicial power into ‘legitimate use of force’ (violence as means) and on the other with a particularisation of violence outside of the law, transforming it into criminal breaches by individuals – an unlimited series of particular crumbs of violence.⁶⁵ In the paradigm we are attempting to define violence is therefore spanned on a threshold²⁰ between these two limits, a means and an excess, between which it inconspicuously oscillates from one to the other, hollowing out both its substance and its concept in this movement. Nevertheless, the only near (and not full) redundancy of the word and actual experienced violence tirelessly corrode this paradigm and beg for a different concept that would also acknowledge parts of its substance that are left out of it. The description of the paradigm already signals a potential for its supersession, but actually traversing it requires a ground.

THE PERSPECTIVE

We are going to attempt to construct this ground by seeking to describe the position or perspective from which Benjamin aims and constructs his critique. In doing so, we are going to direct our effort towards conceptual ‘conditions of possibility’ which can undoubtedly be traced to his theoretical references at that time (Georges Sorel), his intellectual background (Judaism), and environment (Gershom Scholem). However, the explication of all of these would demand more than we can afford here, while it is also already its own vast field of research. This is why we are going to follow with the most general observation, which we believe is conceptually decisive.

Benjamin begins his Kritik by examining the ‘cracks’ in the order of law which have the form of contradictions and paradoxes, specifically emphasising the cases of war and workers’ strike as we have seen. Seemingly, if we follow the linear order of the text, it is these inconsistencies that lead him to violence immanent to law and modern institutions. But he does not actually move from law to violence; on the contrary, his Kritik presupposes violence in a way that it is violence which essentially characterises the position or perspective from which he directs his critique to the violence of law. In order to bind law and violence, he had to take the perspective of violence from the start, he had to position himself on the ground defined by violence and take a look at law from there. It is only from such a position that law is evidently violent in its essence. Even more, in this perspective, it is not violence that is the excess of law, but it is law

²⁰ ‘Within the institutional forms of power, the internal ambiguity of the word *Gewalt* is tendentially disguised, so that law-making violence, to which the legal institution owes its existence, disappears behind law-preserving, administrative violence. From the perspective of the state that claims a legally sanctioned monopoly on violence, violence itself appears only as an external disturbance (revolution, insurrection, crime, unlawful behaviour).’ (Khatib 2013, 96). If we connect this to our initial problem of the ‘form of expulsion’, we can say that it has two branches: particularisation, which means the relation between the law and its object; and ‘projection’, where a specific order of law is threatened by another (at least potential) order of law.

which is nothing but a particular formation, a ‘solidification’ of violence. Not violence in general, since from this perspective violence loses its homogenous character, but a particular kind of violence. The concepts of lawmaking and law-preserving violence depend on this. They are developed from the analysis of law, but they would be absolutely unfathomable if Benjamin would not entertain a presupposition of violence which is not only an exception or a deviation in relation to law, but a distinct autonomous phenomenon that is conceptually even prior to it. What are the reasons for this conviction? In order to defy the impoverished idea of violence in political philosophy, Benjamin had to position himself outside it, which meant he was confronted with an immense lack of conceptuality proper to the magnitude of the problem. Two reasons follow directly from this challenge: the use of theological discourse and the introduction of ‘divine violence’. Before discussing these, we will first elaborate on the third reason that we have already touched upon – Benjamin’s use of ‘examples’, specifically the police, in his argument.

As we have seen, it can be argued that the police is in its practice heterogeneous to law, but that, at the same time, it needs to refer to law in order to secure its own status of legality and/or legitimacy.⁶⁶ And it is in this act of referral that it summons the power of the Law beyond specific laws²¹ of a specific state. This is because the need for referral is primary to particular laws among which the search for the appropriate one unfolds, but only as a secondary action. Structurally, this need presupposes the Law before it apprehends any of the actual laws, which is a mechanism tied with Benjamin’s sphere of faith.

As the fundamental concept of Benjamin’s political theology, the latter thus designates the distinction between a law and the Law, the Law being a necessary presupposition, a condition of possibility of a law.⁶⁷ In this sense, the act of referral positively produces Law (or at least participates in its²² production, if there are other instances of production involved – and we would not be wrong to say there are). The paradox is that law and the police are interdependent and provide each other with necessary, even essential functions, but they do so without their respective procedures forming a unified circuit. They are like two different productions communicating on the level of exchange, by providing each other with their respective products and then using them as necessary means of production, but at the same time not knowing anything about

21 This does not mean that the activity of the police is illegal before it is legal. As a mixture of law-making and law-preserving violence, police holds a position just besides the law of which it is a necessary complement (it provides objects for the law which then decides upon legality or illegality of an act, the guilt or innocence of a subject). Even though the question of legality or illegality of the conduct of police is constantly brought up in public debates and not rarely also in courts, it does not mean that this distinction bears on the conceptual essence of the police. The accusations aimed at police conduct from the side of the public and the legal institutions rather affirm that it is not only an extension of the law, but an independent institution to which the law is only secondarily applied when there is enough public or other pressure. Also, in the context of law and violence as means, we are making no real distinction between legitimacy and legality, even though it can or should be argued in other contexts.

22 ‘Law’ designates nothing but the operation of law.

each other as productions. This is how they are strangely tied to each other by the act of referral, mediated through the sphere of faith, where Law is produced as a shared entity between both. We are now able to better understand the paradoxical character of their relationship, which is both homogeneous and heterogeneous at the same time: it is homogeneous on the level of 'exchange', where a common and necessary imago of law is produced (what we are calling the Law); and it is heterogeneous on the level of production, where the production of police cannot be subsumed under law (or vice-versa).

Even though we are a step outside of Benjamin's conceptual milieu with this proposal, it does tie in with his basic premises. Since for him the police is a mixture of lawmaking violence and law-preserving violence, it necessarily refers to law, but at the same time it invents law where there is none, which makes it heterogeneous to law.²³ And, we are adding and emphasising, it is heterogeneous precisely as violence, as far as it is an institution centred around the violence it produces. It is for this reason that Benjamin is able to use police as a privileged example in his argument. On the level of heterogeneity law is utilised by police within its production circuit of violence, where it is, so to say, drowned in violence, just as violence is dissolved as a means in the production circuit of law.²⁴ This is not to deny the existence of violence proper only to law, but it does open up a dimension of necessary foreignness in relation to law, a production whose products are consumed by law, but a production that is not centred or defined by law. This holds important logical consequences for what we are searching for, i.e., what we called Benjamin's 'position' or 'perspective': heterogeneity or, what amounts to the same, autonomy of violence cannot be seen from anywhere, specifically it cannot be seen from inside of the discourse of law. What, then, is the position from which this distinction is obvious? Provisionally we can name this the position of violence: a perspective from which everything is regarded in terms of violence, just as everything

23 'The assertion that the ends of police violence are always identical or even connected to those of general law is entirely untrue. Rather, the 'law' of the police really marks the point at which the state, whether from impotence or because of the immanent connections within any legal system, can no longer guarantee through the legal system the empirical ends that it desires at any price to attain.' (Benjamin 1996, 243)

24 To go even further, we could pose that law is drowned in violence precisely as a supposed end that legitimises violence in the consciousnesses of the involved actors, meaning that law is drowned in violence in one and the same act as violence is dissolved by law, which would make these two procedures just the two directions of one and the same movement. They would be absolutely commensurable, and we would be able to express one in terms of the other in both directions. But there is an important difference, a dissymmetry at work here, since one takes place in the social field and the other in the stage of consciousness. In the case of the latter, there is nothing necessary about its phenomenality; law-enforcers acting as the perpetrators of violence need not subjectively imagine their actions as means to a lawful end, even if this is presumably the usual case. They can also imagine it as 'only doing their job' or any other way. What even more clearly betrays this lack of necessity between consciousness and the content of law as an end is the cynicism in relation to law that regularly accompanies the enforcing of it by the concrete enforcers. Finally, and most crucially, the incommensurability and distinction of the two procedures comes explicitly to light, when we actually take into account *all* the involved actors, meaning also the ones who are on the receiving end of police violence. For those, violence is nothing but violence since there is no sense in justifying their own pains and wounds with law. On the other hand, the inverse formula 'law as a means of violence' does make sense, if we acknowledge the primacy of violence over law (law as an additional stroke of violence).

is regarded in legal terms from the position of law. However, this does not mean that these two perspectives are formally homologous. This designation is rather nominal, it functions as a provisional thesis for opening a possibility of a theoretical leap. If our reasoning is valid, Benjamin's critique opens up this dimension of thought.

BENJAMIN AGAINST KANT

Kant's categorical imperative proclaims that one should 'act only according to that maxim whereby you can, at the same time, will that it should become a universal law.' (Kant 2011, 71). For Benjamin this is not possible at all, since it is not possible to tie human actions to ends, nor is it possible to tie them to other actions as examples that could be classified or generalised. In the words of a Benjamin scholar Sami Khatib: 'The reason for this is in the abstraction from the concrete historical situations that are, if we consider them generalizable, declared as an ahistorical precedent on the ground of which we are able to judge other, unique situations while disregarding their historical index. But according to Benjamin a specific action can only be tied to the universal (moral law or maxim) in the sense of orientation, and not inversely regarded as an example of use (and a posterior precedent) of a certain generality.' (Khatib 2013, 104).

Schematically speaking, Benjamin opposes the historical singularity of a situation (a singular case) to the generalization of law or norm (with its particular applications constituting examples), where in the case of the former these historically singular situations incapacitate all prospect of generalisability, whereas in the case of the latter the general form (the legal form) subsumes the concrete historical situations under its rule. In *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, where he develops his categorical imperative, Kant distinguishes between the 'universality [Allgemeinheit] of the principle (universalitas)' and a 'mere general validity [Gemeingültigkeit] (generalitas).' (Kant 2011, 77). In his exposition of practical reason, they are not comparable in a moral sense, since only the categorical imperative as a formal rule ensures the ascent from a maxim to a universal practical law which is able to 'determine the will as will'. This determination should be independent of 'conditions that are pathological and therefore only contingently connected with the will.' (Kant 2015, 18). The will should be determined through form and not matter, since it is only form that ensures the universality of a law: 'Empirical determining grounds are not fit for any universal external legislation and are no more fit for internal lawgiving (...)' (Kant 2015, 25). Universality by form is thus reached by way of a separation of law from everything material, that is, from every possible empirical object of will. For Kant the empirical and the material hold the title of pathology. The moral law is modelled after the laws of nature and, specifically, their universality,⁷⁰ which in

25

[T]he universal imperative of duty could also be expressed as follows: so act as if the maxim of

the context of the emerging natural sciences signifies the absence of an exception. Kant allows for ‘exceptions’ as particular deviations from the moral law in actual conduct, but these are understood as empirical occurrences that do not taint the universality of the categorical imperative since they represent ‘a resistance of inclination to the prescription of reason,’ where the latter is nevertheless acknowledged in its validity (Kant 2011, 77).

Benjamin and Kant are in general agreement about empirical ends not being a matter of law (in contrast with Schmitt), but their reasons for this curious agreement are entirely divergent. Even though with his categorical imperative Kant attempts to build a bridge between pure reason (represented by law as pure form) and human action, he is explicit in his exposition that empirical ends are nevertheless not a matter of law as far as the practicality of pure reason is a theoretical possibility that is independent from a concrete material actualisation and stays grounded in the sphere of the transcendental form. But this does not preclude a non-empirical, formal, and transcendental end – a position held by the categorical imperative itself.

As we have seen, Benjamin on the other hand introduces an absolute conceptual separation of justified means and just ends, which in turn implies a separation of ends and law, as well as a rejection of the practicality of pure reason. This separation throws light on ‘the ultimate insolubility [Unentscheidbarkeit] of all legal problems’, (Benjamin 1996, 247, my emphasis)⁷¹ which we can regard as a key characteristic of law for Benjamin (an idea he shares with Schmitt). If for Kant pure reason is practical and he attempts to prove this by developing the moral law in its pure form, modelling it after natural laws, their universality and their objectivity, and thus surpassing maxims as subjective principles that in human action usually determine the ground of the will (Kant 2015, 18).

Benjamin severs this bond between pure reason and its practical ability, implicitly suggesting with his ‘ultimate insolubility [Unentscheidbarkeit] of all legal problems’ that law is absolutely detached from human action and rather closed in on itself if we conceive of it as the highest expression of reason. In order for this separation to exist, and for law to nevertheless hold a privileged position in relation to the sphere of human action – privileged to the extent that it seems as if it determines it or is at least able to determine it – it depends on a third element, an independent element not thought by Kant – violence – which replaces reason as the ultimate point of reference – to reiterate Benjamin’s central statement: ‘For it is never reason that decides on the justification of means and the justness of ends: fate-imposed violence decides on the former, and God on the latter.’ (Benjamin 1996, 247, my em-

26 your actions were to become by your will a UNIVERSAL LAW OF NATURE.’ (Kant 2011, 71).⁴ ‘Unentscheidbarkeit’ could also be translated as ‘undecidability’ or ‘indecision’.

phasis). If Benjamin makes Kantian reason redundant in relation to the sphere of human action and to the functioning of law, he nevertheless retains the function of decision. In Kant's view, decision would fall into the category of the exception, even the category of a tainted empirical, whereas with Benjamin it is exactly this 'exception' that everything depends on. This is also the point from which it would be erroneous to continue without Schmit, his proximity to Benjamin, and more so their differences.

BIBLIOGRAPHY

Arendt, Hannah. 1969. *On Violence*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.

Balibar, Etienne. 2004. *Strah Pred Množicami*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Balibar, Etienne. 2009. *Reflections on Gewalt, v: Historical Materialism* vol. 17, 99–125. Leiden: Brill Publishers.

Balibar, Etienne. 2015. *Violence and Civility*. New York: Columbia University Press.

Benjamin, Walter. 1996. *Critique of Violence, v: Selected Writings, Vol. 1, 1913–1926*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press.

Derrida, Jacques. 1992. *Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”, v: Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge.

Kant, Immanuel. 2011. *Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals: A German English Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 2015. *Critique of Practical Reason*. New York: Classic Books International.

Khatib, Sami R. 2013. *Politika čistega sredstva - k Benjaminovi kritiki nasilja, v: Prolemi*, no. 51: 85–124.

Schmitt, Carl. 2008. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.

Weber, Max. 1994. *The Profession and Vocation of Politics, v: Political Writings*, 309–69. Cambridge: Cambridge University Press.

BODY MODIFICATION AS AN INDIVIDUAL SUBVERSIVE PRACTICE

Marina Sakač

INTRODUCTION

The distinct sociocultural, economic, and political context of Serbia in the first quarter of the 21st century exhibits an intriguing and prolific ground for investigation. The neoliberal context in which Serbia has found itself after a socialist regime has morphed into a combination of socialist values and morals, and the materialism and expected economic bravado of capitalism.

This context creates a situation in which adolescents live in their family homes unable to obtain financial independence. The economic factor of this situation is most prominent and obvious. These circumstances affect the relationships, but even more so, they create new value systems and mechanisms in order to obtain a sense of autonomy.

The interest in corporeal autonomy comes from a personal experience. Being a young adult, an adolescent living in the family home, creates a characteristic relationship with the parents. Having an interest in body modification poses a great deal of conflict between the child and the parents. There is a remarkably similar reaction in parents of all children interested in body modification.

Many animosities emerge from it, once the parents are introduced to the idea that a child chooses to harm their own body in order to express their sense of style or beauty. The most common reaction of the parents that comes to the forefront of this discussion and conflict is the question of being employable – whether the child will be able to find a career, be accepted in their field of interest, and become an economically productive member of society. This comes from the capitalist concept of understanding life, moral, and social values as something that emerges from productivity, specifically the economic power and financial stability and independence.

Apart from the emphasis on the economic aspect as an argument against body modification and even denial of the child's corporeal autonomy, the most common comparison made visually is with the uncultured and uncivilised tribes and peoples. They are often portrayed as unintelligent and incapable of the normality that the Western culture, or a relatively Western society tries to uphold. This argument will be taken into consideration in understanding how the negative portrayal of non-Western cultures affects the narratives and understanding of cultural differences as inadequate and inherently foreign.

This article is based on a short informal study and empirical data collected in 2019. It deals with the narratives of young adults, 20-30 years old, as well as media representation, and parental narratives. It will identify some aspects of these narratives which emerge from or are a part of social, cultural, and political discourses. Additionally, this article will provide a historical context of anthropology and epistemology of bodily practice to ensure understanding of how corporeality and autonomy are understood by the author.

BODY IN ANTHROPOLOGY

The body in anthropological thought and research up until the end of the 20th century has widely been unproblematized, it has been conceptualised as a universal biological base upon which culture plays its infinite variety (Lock 1993, 134). At the end of the 20th century, politics of reproduction, human sexuality, emotions, and shamanisms have been implicating the body in various studies, and even though anthropologists have proven to be a good deal more alert to the theoretical challenges posed by the body than other social scientists, they too have accepted the notion that the physical body falls naturally into the domain of basic sciences (Lock 1993, 134). One of the reasons for this would be the problematic taxonomies that have been used for human beings categorising them based on technological development – such as in cultural evolutionism with Tylor and Levy-Bruhl – the theoretical approach was criticised for its ethnocentricity, valuing the white Western human as the most advanced in evolution.

Margaret Lock poses the idea that the body itself remains a source of creative tension. Decentring the physical body of the basic sciences and questioning the epistemological assumptions entailed in the production of natural facts has radicalised, and relativised the perspective on several dichotomies, such as nature/culture, self/other, mind/body, while at the same time inciting increased reflexivity with respect to anthropological practices as a whole (Lock 1993, 134). Theoretically as well, these dichotomies in Western metaphysics from Durkheim to Hertz have dealt with understanding the body as something that is good to think with. With time these ideas had developed by embracing holism, unity, inclusion but were also used to justify hierarchy, difference, and exclusion (Lock 1993, 135). Anthropological empirical data has shown the oversimplified understanding of these categories that have been used to describe and understand the moral landscape through time and space.

Related research has shown how social categories are literally inscribed on and into the body, with prescriptions about body fluids, cosmetics, clothing, hair styles, depilation, and ornamentation acts as signifiers of local social and moral worlds (Lock

1993, 135). Fundamental reformulation of the problem of the body as one of semiosis, in other words, how the body functions as both a transmitter and receiver of information. Since the 1980s the interpretations that seek explicitly to collapse mind/body dualities are now privileged. The body is no longer portrayed simply as a template for social organisation nor as a biological black box cut off from mind, and nature/culture and mind/body dualities are self-consciously interrogated (Lock 1993, 136).

Throughout the study of body modifications, one is met with a wide variety of reasons for this type of adornment and aesthetic. Inspiration is taken from music genres, specific lifestyles, purely aesthetic, visually pleasing, coming of age, and for some it expresses their autonomy. Whichever category we look into deeper, we will understand that they are all connected to a sense of individuality, a sense of self which today is becoming increasingly more difficult to define. As Margaret Lock pointed out, the body does not play a role of a template for cultural inscription, nor is it cut off from the mind, it takes up a considerable amount of time and effort to portray what one wishes to show to the outside world. This portrayal in my research, what I have learned from my interlocutors, is that in its own way it is supposed to mirror the world within but is often met with disapproval and misunderstanding. A predefined mode of existence is encouraged, one that reflects a socialist sameness and unity of the parents' childhood and young adult life. More often than not, the individuality of the capitalist lifestyle does not compute well with the socialist point of view of the parent.

Epistemologically speaking, the changes in anthropology were inspired by a more relativist approach which appeared in the 1970s and 1980s. It offered a new understanding of corporeality and sexuality as culturally and historically contingent, unlike the previous period which considered them in biological categories (Radović by Petković 2014, 105). The prevailing trend until the 1970s in examination of the human body and sexuality was in terms of universality, naturalism, and essentialism. This ethnocentric perspective was overcome with the increase in ethnographic fieldwork (Margaret Mead, Edvard Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski, and many others) which had deepened the corpus of anthropological knowledge (Petković 2014, 104).

Authors such as Thomas Csordas, Judith Butler, Sherry Ortner, in Serbia Zorica Ivanović and Predrag Šarčević, have provided a new outlook on body and sexuality, they ceased to be considered in binary categories, and have implemented a more intersectional perspective, considering the body as culturally and historically contingent (Petković 2014, 105).

MATERIALITY OF THE BODY

Judith Butler points out Simone de Beauvoir's claim that 'one is not born, but, rather, becomes a woman', which she interprets as identity which is tenuously constituted in time – an identity instituted through a stylized repetition of acts. Body and gender must be understood as the mundane way in which bodily gestures, movements, and enactments of various kinds constitute the illusion of an abiding gendered self (Butler 1988, 519). This consideration is taken in Maren Wehrle's understanding of Butler's theory of performativity, which moves from determinism to a postmodern voluntarism, dependent on 'performances' rather than on a stable prefigured essence or core (Wehrle 2020, 366). She investigates the matter of bodies seriously, how these subjects themselves experience, are affected, enabled, or constrained by norms, why they might desire to preserve them or are motivated to resist them, and to what extent they are able to do so (Wehrle 2020, 366).

The interlocutors who I have talked to have stated their need to resist the traditional norms of beauty in a patriarchal cultural context which often represses the female and male need to express their individual identity in the form of body adornment. These individuals performatively change and subvert the constituted set of socio-cultural identity categories, they re-act to the respective norms and resist them, as Wehrle points out. In this article the body is understood as one which we relate to, which is us and we are in it, as Merleau-Ponty points out – we do not merely behold as spectators the relations between the parts of our body and the correlations between the visual and tactile body: we are ourselves the unifier of these arms and legs, the person who both sees and touches them (Merleau-Ponty 2002, 173). Understanding the body as something which has the ability to unify various perceptions and experiences visually or with touch, we may consider this notion in the need for individual expression. The piercing or the tattoo no longer represents something which is on the body but becomes an indivisible part of it. It is no longer considered just as adornment and with time it becomes what the person perceives themselves to be, a person with a piercing on a face or an unusual tattoo on the body.

The materiality of the body itself is changed, precisely because body adornment is not a piece of clothing that one can easily change once they are not interested in it and also because body modification will leave visible scars on the skin. It is advised and suggested by my interlocutors that once a person gets a tattoo or a piercing, he or she must live with potential consequences – for some it may be pain for a long time, for others, it is a sense of accomplishment, overcoming fear of physical pain.

THE „GOOD LIFE“

The intersection of categories which were most prominent in my research were the ideas of being employable, which are connected to commodification of the body, docility of the body, and perception of what a good life is in contemporary Serbia.

One of the most important achievements of an independent young adult in Serbia today is to gain financial independence. This can be accomplished by learning how to discipline the body in order for it to become desirable. This body once disciplined will be fit for commodifying. Bodies are discovered as a target of power, Michel Foucault understands docile bodies as ones that are manipulated, shaped, trained to obey, respond, and become skilful in order to increase their forces (Foucault 1977, 136). He understands disciplines as a modality which implies an uninterrupted constant coercion, supervising the processes of the activity, in order to subject its forces and impose upon them a relation of docility-utility (Foucault 1977, 137).

This understanding of disciplines is what I consider in my research when dealing with the parental narratives, reactions, and conflicts which arise from a body, or more precisely an individual who does not want to be subjugated to these types of coercion which imply that the body will be prepared for utilisation. The mere fact that the individuals or interlocutors of my research challenge the norms, broadening the meaning of individuality through physical change means they are subverting the narrative of a ‘good life’ which is being imposed by the parents.

Once bodies are disciplined and taught how to be docile, they can be commodified in what Pierre Bourdieu understands by a commodified body. In modern societies, this refers not only to the body’s potential as a labour power, but to the methods in which the body has become a more comprehensive form of physical capital; a possessor of power, status, and distinctive symbolic forms which is integral to the accumulation of various resources (Shilling 1993, 127). The production of physical capital refers to the development of bodies in ways which are recognised as possessing value in social fields, while the conversion of physical capital refers to the translation of bodily participation in work, leisure, and other fields into different forms of capital – usually economic capital but may also refer to cultural capital (for example education) and social capital (meaning all networks which enable reciprocal relations) (Shilling 1993, 128).

In contrast to traditional societies where power is exercised more directly by one embodied individual over another, the modern body has a far more complex role in the exercise of power and the reproduction of social inequalities.

Rejection of submission to these norms of commodification is a rejection of the capitalist system and precariat to some extent. As stated above, the reproduction of social inequalities is also contained in the negative perception of modified bodies as ones that belong in prisons or on the margins of society – most notably, tattoos are in the social and mutual imaginaries perceived as something that only people in prison do to their bodies, either to indicate belonging to a specific group or the rank in a group. Often forgotten are the army tattoos which depict names of loved ones, most notably mothers, wives, and girlfriends. This imaginary is very hard to challenge without disrupting family relationships or creating conflict.

The parental concerns about the bodies of their children not becoming docile or capable of commodifying comes from a deeply rooted idea that body adornment categorically belongs to uncivilised peoples and will eventually harm the child's opportunities in life. If one cannot become employable in the eyes of the parent, one cannot achieve a 'good life'.

These ideas and real-life concerns come from notions of care or what Tatjana Thelen describes as the utmost importance of our self-understanding and moral sensibilities to our visions of a 'good life' and 'a good society'. As such, care is often mapped onto temporal and geographical axes, that is, it is seen to have transitioned in Europe from the 'traditional' intergenerational care of former times to 'modern' care in a core family or institution' (Thelen 2015, 499). This notion of care can be connected to the understanding of what good parenting is, as if the child's failure directly reflects parental failure – one who is not capable of teaching and disciplining their own child, in order for them to have a chance to achieve a good life, is a failed parent.

In Smiljka Tomanović's work we can consider what she calls markers of adulthood – key life events which are: financial independence, independent housing, marriage, and starting a family (Tomanović 2012, 238). Good parents would be capable of leading their children to the path towards a good life, in other words, achieving all the markers of adulthood. These life events would enable young people to transition from adolescence to adulthood. However, the specificity of the Serbian context is that their children might not leave the family home or become fully independent for a very long time, sometimes never. There are many cases of young adults and adults living with their parents because of the lack of financial means necessary for what would be considered a normal life.

Adolescence or young adulthood, as Smiljka Tomanović names it in her research, is connected not only to financial independence, but also emotional autonomy, the subjective or psychological independence is noted as one of the most relevant in their

pursuit of autonomy (Lavrič by Tomanović, 2012, 230). The time period that Tomanović refers to is important for understanding the changes that have occurred politically and economically in Serbia in the post-Yugoslav era. In the period between 2003 and 2011, the state has been opened up to changes which have completely replaced the socialist conception of time, family, progress, and productivity with a capitalist one. For some this change has been joyful, for others, it has been a burden and a struggle. If we understand the context of the changes that the state has been going through, we could understand how one is willing to challenge the patriarchal, capitalist, and beauty norms in order to achieve a sort of independence, psychological or emotional – this is the conclusion taken out from conversations with my interlocutors, the abstraction of an independent life which in the Serbian context often cannot even be achieved at all. By defying the beauty standards needed to take part in a capitalist system, these young adults are reinterpreting what it means to be worthy of employment.

ON THE PERIPHERY OF CAPITALISM

As understood by Ognjen Kojanić, peripheries are often recursively reinscribed in multiple scales, demonstrating unevenness in the relationships between multiple centres and multiple peripheries. Rhetorical boundaries and substantive definitions of regions hinder a deep understanding of the processes that generate new and reproduce old peripheries on the continent (Kojanić 2020, 49). The author calls for a relational approach, understanding space which consists of social relations, and also considers how spaces and peoples are marginalised as a consequence of political-economic processes, as well as due to the way they are treated in intellectual discussions or various (self-)marginalising discourses (Kojanić 2020, 50). Post-socialism is in many ways a relation to that legacy, often in the form of a need for it to be overcome by embracing neoliberal capitalism (Kojanić 2020, 51).

For these and many other reasons and changes that the post-socialist state of Serbia has gone through in the last two decades have opened the space to talk about what I would consider *coping mechanisms*, not in the strict psychological sense, but more as a reaction to the contradictory cultural norms that are imposed on young adults today. They are contradictory in so much that the parent-child relationship is often based on imaginaries of a socialist morality – that good work would somehow create an opportunity to achieve a *good life*. Unfortunately, these parents often overlook the fact that their children do not live in socialism anymore.

Even with the changes noted by Tomanović, showing that young people have obtained a better financial status in 2011 compared to 2003, this has not contributed to

better housing, only 4% have bought their housing property, and another 7% are renting. For most of them, the trajectories and milestones have been postponed to a later age. Compared to youth transitions in the socialist period, the transition is now prolonged since the markers of adulthood are being postponed. The author has also pointed out that family formation in Serbia is typical for the Southern European family formation model, where young people remain in their parental home for a longer time and leave it mainly in order to form a family – when they get married (Tomanović 2012, 238–239).

There have been very few changes in the social structure since, meaning that there are new career paths and opportunities for young adults, but in most cases, they stay dependent on their parents until they are capable of finding a steady income and affordable housing. It is at this point that we can consider how these body modifications might represent the need for autonomy in a new way, dealing with the lack of independence through something similar to a *coping mechanism*.

CONCLUSION

This article has aimed to showcase a short research, as well as the theoretical overview of the historical development of anthropological perspectives on the body, and the historical and political context of contemporary Serbia.

The epistemological shift in anthropology in terms of corporeality and sexuality, which had been reconceptualised, deconstructed is now considered to be historically and culturally contingent. It has led to a proliferation in ethnographic research but also in how body, sex, and gender are considered in contemporary research within anthropology and social sciences. The criticised ethnocentricity of the approach prior to the epistemological shift has affected our understanding of the body as a socio-historic category, which was more or less unexplored in social sciences to that point.

The phenomenological approach of Merleau-Ponty, Butler, and others, has been understood through the materiality of the body which plays a relevant role in our relation to our own identity, individuality, even sexuality which has not been considered thoroughly due to the constraints of this article. As one of the important dimensions of individuality, sexuality in the context of body modification should be taken up in further research.

Conceptualising a good life in parent-child relationships has been useful in understanding how parental care and moral values affect the relationship with their own child, positively and negatively. Unable to understand the world their children live in, parents create a somewhat hostile environment in which they blame themselves for

the children not achieving what they have defined in their minds as a good life. These imaginaries affect the quality of relationships as well as making it impossible for their children to acquire the skills which would help them obtain their own financial independence in what is considered a normal time span.

The distinct sociocultural context of Serbia in the first quarter of the 21st century exhibits an intriguing array of complex relations and situations in which young adults can become outraged and choose to act subversively. However, this subversion can never be fully obtained, precisely because it does not affect the socio-political situation, it only affects the personal relationships with family, friends, or co-workers. This subversive act can be considered in terms of defying commodification and docility of their own bodies which are expected to become employable, worthy of a career. Financial independence which is considered one of the most important factors of psychological and emotional stability in young adults often cannot be obtained, not due to lack of education or skills, but due to nepotism, political discrimination, lack of opportunities, and job shortages.

BIBLIOGRAPHY

Butler, J. 1988. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. In: *Theatre Journal*, 40(4), 519–531.

Foucault, M. 1977. *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Pantheon Books.

Kojanić, O. 2020. Theory from the Peripheries: What Can the Anthropology of Postsocialism Offer to European Anthropology? In: *Anthropological Journal of European Cultures*, 29, 49–66.

Lock, M. 1993. Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. In: *Annual Review of Anthropology*, 22(1), 133–155.

Merleau-Ponty, M. 2002. *Phenomenology of Perception*. New York: Routledge.

Petković, S. 2014. O osobenostima antropološkog pristupa adolescenciji, v: *Antropologija*, 14(3), 93–118.

Shilling, C. 1993. *The body and social theory*. London: Sage Publications.

Thelen, T. 2015. Care as social organization: Creating, maintaining, and dissolving significant relations. In: *Anthropological Theory*, 15(4), 497–515.

Tomanović, S. 2012. Changes in transition to adulthood of young people in Serbia between 2003 and 2011. In: *Sociologija*, 54, 227–243.

Wehrle, M. 2021. Bodies (that) matter: The role of habit formation for identity. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20(2), 365–386.

FI(T)NESSING OF SOCIETY

Ruel Alexander Mannette

INTRODUCTION

Within the last few years, there have unquestionably been major shifts in technology from social media to the massive biomedical changes accompanying technological developments like CRISPR. As much as CRISPR can serve to radically alter what we often consider fundamental aspects of ourselves, we may be overly sacralising such technology while allowing ostensibly more benign, yet just as potent activities, to discipline our society. I am speaking specifically about the excesses of the fitness trend that has been sweeping the Western world. It seems as if in this, health moves from the primary goal of fitness towards a marginal good, where fitness then becomes more about matching an idealised conception of routine, physical prowess in a limited arena, and bodily aesthetics rather than actual wellbeing. In this work, I intend to specifically target the increasing trend of fitness focusing on the way related technology and culture exert a physically shaping force over our organic bodies.

My major claim is that the fitness culture as it exists today is a nefarious political discourse. This discourse exists as a particular and unashamed instantiation of politics on our physical bodies and uses our physical bodies as politics. It is my hope that in the course of this work I am able to enunciate how fitness can come to act on us, as it is synthesised and propagated by a culture industry 2.0. This nefarious malignant self-production acts on and uses our bodies as a means of weaving a complex web of an ultimately socially unhealthy activity.

GENEALOGY AND FITNESS-CULTURE INDUSTRY

To begin, let us look at the etymology of fitness. Since the 16th century the word ‘fitness’ has meant ‘to-be-fit’; to be able to be suitable for given circumstances. Yet, around 1935, there was a shift. Fitness has gained the extra association with ‘physical fitness’. If one goes online and tracks the usage of the word ‘fitness’ as it is used in Google’s vast archive, one will see an interesting trend.¹ Starting in 1800 you begin by

1 (books.google.com/ngrams/graph?content=fitness&year_start=1800&year_end=2008).

seeing the relatively normal plot of fitness as .00060-00065%. This percentage remains inconsistent until around the time when a new meaning is added to the word fitness. Following the shift in meaning, the word fitness' previously 'normal' life cycle appears to wane as its usage decreases a whole .00010% after '35. Fitness, as a word, reaches a low of .00040% until around the mid-70s when it makes an upturn in use. During this period, there is a marked and unusual resurgence of the term. It peaks in 2001 at .00106.

Why is this an interesting metric? Because in the mid-70s, as this term would morph into the spandex and sweatbands of the 80s, there also appears to be a radical new understanding of fitness entering culture. This new understanding appears to correlate precisely with the resurgence of fitness as a term. To be able to understand the differences here, we must examine the correlates in the past.

Historically, most civilizations had conceptions of diet and exercise, seen as fundamental to their medical practice. From ancient India, Greece, Babylon, and China, diet and exercise were exceptionally important. In the Western tradition, both diet and exercise become less prominent as history moves on. A focus on the physical aspects of health during the mediaeval era was driven by the fundamental asceticism common throughout the time of the early church fathers. For example, John Chrysostom rails against Christians who thought too highly of horse racing (Shepard 2015, 131). Nevertheless, during the Renaissance, with the opening of new views, you would also see renewed attention to nutrition, such as with Ibn Sina or Maimonides, who both advocated for moderate exercise (Shepard 2015, 318). Ultimately, the drive to be 'physically healthy' continually increases through the Enlightenment, alongside the rise of the nation-state and capitalism. The prime example of the birth of this shift is with Montaigne who argues, 'It is not enough to toughen his spirit, his muscles also must be toughed' (Shepard 2015, 318). Montaigne and his contemporaries' views are considered the birth of physical education where the physical body is to be trained in much the same way as the mental body. During this period, reintegrating the body seems to occur with the decline of religious importance (for example with Niccolo Machiavelli) and an opening up to the encroachment of the social by the economic (as critiqued in More's Utopia). Regardless, science and knowledge take their time toying with the physical before creating the complex regimes of ideas that ultimately become expressed during the 19th century. This time period is coincidentally one of the most aggressive nationalistic and economic expansionist times in the social sphere. The increasing industrialisation of this period came to climatic proportions, much of which can be seen in the work of Charles Dickens. The extreme industrialization was not good for a worker's well-being. Sedentary workers were unhealthy and less able to work; a cultural counter-weight was obviously needed to balance out this inadequacy. This increased industrialisation would

continue into the 20th century. At pace, Western civilisation had by the early 20th century created a robust culture around exercise with competing philosophies on the subject.

For instance, Pierre de Freddy, Baron de Coubertin, argued for the superiority of the German, more philosophical gymnastics over the more medical Swiss gymnastics (Shepard 2015, 662). Pierre de Coubertin also saw the failure of the French physical education system as an explanation of the Prussian victory; meanwhile, the robust physical education of Victorian England explained their military and colonial success. Pierre de Coubertin is important as he was the founder of the international Olympic committee, arguably one of the biggest cultural events for fitness of the century.

What is particularly intriguing about physical education during the 19th and pre-war 20th century is its association with the word 'education'. I had traced this focus back to Montaigne, but it remains the dominant way of understanding 'it' (health, fitness, physicality) throughout the Enlightenment. The training of the body, like the training of the mind, was seen as inseparably intertwined. This, in my view, is what distinguishes the early 20th century obsession with health from later obsessions. The notion of 'physical education' here as the holistic improvement of self follows from rational liberal models of John Stuart Mill or Herbert Spencer (note that it was Spencer and not Darwin that coined 'Survival of the Fittest'). This understanding makes sense for both the market and the nation-state. A more fit population is more able to produce, consume, and be utilised in industry, war, and commerce.² But why is there a shift from physical education to the fitness of today?

2 For a contemporary view on this subject, c.f. William James, 1906, 'The Moral Equivalent of War', <https://www.uky.edu/~eushe2/Pajares/moral.html>.

'FITNESS' SUBSUMED WITHIN NEO-LIBERALISM

I argue that the major shift happens with the rise of the neo-liberal era (though there is an earlier one around the '30s). This shift was tracked by the increase in the word 'fitness'. Following the cultural revolution of the 1960s, historically with Nixon's effective abolishment of Bretton-Woods, the worldwide fall of Keynesianism, and the increasing monetary influence of the International Monetary Fund in the global South are all trends marking this new period. A period which is furthermore characterised, as Foucault notes in *Birth of Biopolitics*, by the prevalence of a market logic mechanism of competition as the ideal of management that is implemented in new areas (Foucault 2008, 121) such as medicine and also physical education. The breakdown of older institutions and the shift to 'a society of enterprises' is determined by market fluctuation. Neo-liberalism is the major cultural-economic shift of this period (Foucault 2008, 195). While fitness always served the interests of the state and market, it now becomes part of the market and even more conveniently, another sector of the market as a whole.³

To track the shifts in the 20th century, from the de Coubertin model to later notions, I will take three figures as markers in the history of bodybuilding. The first is the strongman of the circus era. This man represents the conception of bodybuilding of the 19th and early 20th century. While impressive, this figure still exists alongside those also *othered* within the idiom of the *circus*. The strongman, obsessed with his figure, is an othered figure alongside those othered for reasons of their different physicalities (e.g. dwarfism). This conflictual relation is exemplified in Todd Browning's horror classic *Freaks* (Browning, 1932). *Freaks* is a particularly intriguing film as it both captures and marks the direct end of the authentic circus era. Browning used actual performers and little to no 'special-effects' to represent this truly engrossing experience of the society's marginalised. It is Henry Victor's role as Hercules, the strongman villain. This intriguing figure is an outsider both to the 'freaks' in his privilege of normalcy and to his society by his fitness, alongside the other 'freaks'. Yet, even as this film exemplifies this relation, in becoming cinema, Browning's film marks the end of an era; a last cry of the 'freakshow' in its touring form. This is largely due to the

³ The relationship of 'fitness', broadly speaking, as being well suited to the market is seen quite well in the shift in working conditions accompanying industrialisation where the increased sedentary workforce was accompanied with health problems that required an ameliorating force to replace the lack of exercise that they previously had in order to keep them commercially productive as Foucault states, 'The adjustment of the accumulation of men to that of capital, the joining of the growth of human groups to the expansion of productive forces and the differential allocation of profit, were made possible in part by the exercise of bio-power in its many forms and modes of application.' (Foucault 1990, 141). The mutually beneficial relationship between 'fitness' in our modern sense and the state is also seen quite well in the relationship of the 19th-century Gymnastics movement. This is exemplified with Friedrich Ludwig Jahn tone of the major Gymnastics populariser, who directly saw the gymnastics of a state as representative of national power and essential military prowess (Shepard 2015, 634).

moral outcry for employment due to physicality. Concurrent with this cultural shift, those physically abnormal through excessive muscle are moved into a degree of normalcy. *Freaks* was released in 1932, around the same time when fitness became a word referring to ‘physically fit’ and a shift occurred in the perspective on the human body.

The next figure I examine is Jack LaLanne. He is the handsome bodybuilder and television star of the ‘50s and ‘60s. LaLanne opened his first gym in 1936. This is following the demise of the othered muscleman as a concept. The strongman has disappeared and the bodybuilder as icon, that LaLanne and others would instantiate in society through the culture industry, arrives on the scene.⁴

An incisive sobriquet explains this point: LaLanne, at his death, is dubbed by the Los Angeles Times as the ‘Spiritual Father of the U.S. Fitness Movement.’ In LaLanne, one finds many of the early evangelical aspects of fitness in modern culture: a commitment that you too can do it (become fit), as well as the proselytization of the importance of working out. I am choosing LaLanne to serve as the paradigmatic example of this new fitness episteme. In this example, body-building is attractive and cool. However, it is not dominant, aggressive, or required. It is an attractive pastime, which is useful to the culture industry in brandishing exemplars of human form and sex appeal. This is the role fitness takes in the mid-twentieth century as exemplified by LaLanne.

However, this paradigm changes with the shift to neo-liberalism in the seventies. As described earlier, ‘health’ could still exist outside the rules of the market and competition. While LaLanne helped sell the products and had his own gym, fitness *itself* was not yet the product. This situation changes with my third major figure, Arnold Schwarzenegger, and his iconic film *Pumping Iron*. The aesthetically oriented black and white footage of Schwarzenegger’s extremely oiled, muscular body also concurrently brings fitness as a trophy and competitive force into the popular imaginary.

⁴ This survey is of course simplified, and the actual and nuanced history of the process is far more complicated. The complex relationship between 19th-century ideals of physical prowess, gymnastics, and classicism is complex and glossed in this paper. However, the select use of iconic figures and movements helps map out what I see as a general trend in the representation and cultural status accorded to these figures and the act of physical refinement as a whole. Therefore, there are of course exceptions; as one reviewer pointed out, Eugen Sandow, a key figure in the development of bodybuilding in the UK, was hardly ‘ostracised’ as I’ve portrayed the ‘strongman’. However, the exceptions to some extent prove the rule, and Sandow’s particular celebrity status also helped accord a degree of respect. In fact, Sandow’s popular work and aesthetic focus in part helped the general shift toward its acceptability. Additionally, Sandow existed at a point of various cultural norms that were non-standard. In particular, his Jewish heritage, during a time Europe experience both the Dreyfus Affair and *The Protocols of the Elders of Zion*, forces one to not discount a degree of othering through the ‘exoticisation’ his persona took on not the least of which was exaggerated through his attention to physique. The picture of Sandow posing, flexing with a large Star of David points to the nexus of these components. Furthermore, Sandow’s attention to the ‘Grecian ideal’ still places him firmly within the Victorian tradition of strength for wellbeing over pure muscular capacity. This is also seen in Sandow’s mentor, Ludwig Durlacher, who hardly showed the fixation on aesthetic physique and extreme strength of strongmen and rather seemed more geared, a la gymnastics, to overall physical improvement of high society along standards that match the Victorian conception of overall well-being down to Durlacher’s original education including piano and languages (Beckwith and Todd, 2002).

This becomes the period when ‘body-building’ as a competitive activity becomes popular for the first time and it also diversifies to both sexes. With the first female body building competition held in Canton, Ohio in 1977 (the same year as *Pumping Iron* was released), and two years later one sees Florida’s first competition hosted by SPA in 1979, this phenomenon of competitive body-shaping becomes ubiquitous (Lowe 1998, 57 & 59). From the late ‘70s on into the ‘80s marks this growing focus on fitness as product. Following Schwarzenegger as the ideal type (as he would make a particularly lucrative and well-muscled career through the ‘80s) we see this idea of fitness as a direct sell-able commodity become entrenched. His body is even placed in association with the Nietzschean Übermensch in the film *Conan* (Milius, 1982), taking and asserting a wild Dionysian independence. Hedonistic élan vital became embodied in the muscled body during the late twentieth century. All in all, the muscled body becomes the product. The strongman, Schwarzenegger, and LaLanne exist as explanatory figures for the culture industry as it relates to fitness and how it is used.

CULTURE AND FITNESS INDUSTRY

The culture industry is much more than fitness. Its specificity encompasses all termed ‘culture’ by an enlightenment logic that thinks this complex facet is calculable. What does it do? Adorno and Horkheimer remark, in the *Dialectic of Enlightenment*, how everything has the ‘same stamp upon it’. The culture industry makes the previously difficult to attain cheap and watered down so it is palatable and discourages resistance through busying and satiating (Adorno and Horkheimer 1997, 134).

The culture industry does this first off insofar as it monopolises a person’s leisure time. The Catholic philosopher Josef Pieper enunciates in his book, *Leisure*, this notion of true freedom to explore yourself and ideas. This is a similar idea reflected in both Adorno’s essay ‘Free Time’ as well as in Thomas More’s place of leisure in *Utopia* (as the period in which the Utopians attended lectures, read etc., expanding themselves as humans beyond their mere work). It is this notion of leisure that Pieper sees as foundational for many intellectual achievements as well as overall well-being. Yet, across the intellectual spectrum, it is precisely this leisure that is monopolised. The notion of work *alone* has colonised leisure time. The work takes precedence. Adorno expertly brings up this loss in enunciating how leisure time can only be an extension of work – that ‘work’ in which you do not work in order to be able to ‘work’ (Adorno 2001, 190). This is an important element because this time to be human is stripped away and commodified by the organisation of society.

Another aspect of the culture industry I would like to highlight is the industry's inter-positionality. Adorno brings this up in relation to the famous actors and actresses where they are intended to make you feel as if you could be them (Adorno and Horkheimer 1997, 145). Yet despite the ridiculous odds the industry selects an assumed identifiable 'norm' making you think you will still be lucky. Eliciting identification without accidentally eliciting a consciousness of your situation. Insofar as this is applied to the 20th-century fitness culture you can imagine the TV advertisements juxtaposing the badly photographed overweight individual next to the sleek shot of a gym rat. The consistent cries of the muscle-bound figure that he was you and you can be just like him are the paradigmatic examples of the 'fitnessing' in the 20th -century culture industry. This again is done in a top-down fashion. Companies have their product and select according to norms and specifications who will be the 'successful individual'. Adorno and Horkheimer mention, unlike in Malebranche, that one is unable to see the consciousness controlled by God but by the film execs etc. (Adorno and Horkheimer 1997, 125). In the fitness industry it is the supplement companies or gyms.

Another element demonstrated in the essay 'The Schema of Mass Culture', where Adorno lays out the move to place sports in a pseudo-sacred position. Devoid of the actual act of play, he says, 'Sport is itself not play but ritual' (Adorno 2001, 89). The ritual enacted in exercise becomes an expected activity to do in one's home, like the puja in Hinduism and the Qibla to Mecca. Yet, while these religious activities are loaded with religious and spiritual meaning, dripping from centuries of theology and cultural interchange, the ritual of sports and exercise videos appears empty. What is the theology of sports? Umberto Eco, in one of his essays, remarks that storming a football stadium is worse than storming the Vatican (Eco 1986, 159). Why is this replacement of meaningful ritual with empty ritual important? One needs only to look at the South American Liberation Theology thinkers like Ernst Bloch, Martin Luther King, the Dalai Lama and Gandhi, or on the other side the tragedy befalling the Rohingya, the rise of the Hindutva, and much of contemporary religious terrorism to see the provocative power in sacred meaning. Meaningful rituals can literally imbue power in the otherwise unempowered and can be a very explosive force. Of course providing empty surrogacy for passionate worship is placating. This placation is a key aspect of the culture industry as it creates organised, symbolically complex groupings devoid of meaning in order to castrate passion. This sequestering of political impetus is further seen in the fitness culture. Look at contemporary yoga as it is often sold and practised in the West. This repackaging is the perfect example of the meaning imbued activity turned empty signifier. What about the daily exercise of the fitness video of the 20th century, the Wii fit of the 2000s, or the woman or man who missed their workout and feels guilty? It is a propitiation to the body. A soteriology of health. These religious

metaphors are only partially apt as I intend to enunciate the habitual nature of these activities while highlighting their minimally associated deeper meaning. Unlike a Tibetan wrathful deity, Richard Simmons can do little in the disciple's imagination but help shed weight. These activities are pure activity *sans* invested semantic content.

There is the famous Roman dictum *Panem et Circenses* - in which sport allows an idealised surrogate for conflict. There is much here, as in Chomsky's view, that discussing sport is more socially useful and valuable for the average American than world politics in social situations as it is less likely to cause rifts and more likely to foster common ground. More poignantly, in another of Eco's essays, he describes:

Talk about soccer requires, to be sure, a more than vague expertise, but, all in all, it is limited, well-focused; it allows you to take positions, express opinions, suggest solutions, without exposing yourself to arrest, to loyalty oaths, or, in any case, to suspicion. It doesn't oblige you to intervene personally, because you are talking about something played beyond the area of the speaker's power. In short, it allows you to play at the direction of the government without all the sufferings, the duties, the imponderables of political debate (Eco 1986, 170-71).

Why is it that Colin Kaepernick is a worse villain than Ray Rice? This is because Kaepernick expressly brings the *political* into sport. The arena for the neutralisation for radicality has been invaded and therefore its neutrality (and by extension its nullifying force) must be maintained. So not only, as Eco points out, is sport invested with more passion than religion, but it also must be maintained as a sacred untouchable by the profane of the political. Described above are elements from the classical model of the culture industry. These are the monopolisation of leisure, inter-positionality and identification with the subjects, replacement of meaningful rituals with empty non-provocative rituals, and finally, my own twist derived from Eco, the allowing of a surrogate space for political passion and intelligence. There are many more aspects to the culture industry, but in its application to fitness, these are the exceptionally relevant ones. In the original neo-liberal fitness culture, the monopolisation of leisure states 'You should be working out'; we see the identification with the subjects (the before and after TV advertisements). Furthermore, home workout machines provide empty rituals deemed valuable for a higher cause, 'health', but without politically provocative potential. Finally, the endless discussions on proper technique or supplements represent the surrogate space for politics and intelligence (though this is less prevalent). These four areas are all covered in the 'classic fitness industry' (late 20th century early '00s). Admittedly, there is less of the fourth one - the surrogate space for political passion and intelligence (this will become relevant further on). All of these methods of the culture industry will find a further modification in our new era.

MODERN ERA

In the previous culture industry, fitness held a spot I described previously. That is, it capitalised on leisure time, making it appear as if the unrealistic was realistic and achievable to the consumer. The activities were reified along pseudo-religious or ritualistic lines expecting strict moralizable adherence. These were the dictums and norms of the fitness industry. Statements like ‘Use your time wisely,’ (go to the gym), ‘You can achieve this fit body,’ (look at our example), ‘don’t cheat– finish your sets and reps,’ and ‘DO NOT SKIP LEG DAY!’ (ritualistic adherence). These explain the dogma. Yes, this model worked to an extent, but it was not as efficient. Now examine how the same dictums are communicated today. While previously this was done through more distal media, such as health magazines, TV like Baywatch, or VHS workout tapes, now social media allows more intimate doctrine conveyance. Previously, with the VHS era, the ideas were conveyed, yet a degree of autonomy remained.

In this first model, if you were not interested, the culture industry was still to some extent more avoidable (though pervasive). Yet with Facebook or Instagram, the dynamic is different. No one has to wait for you to see the movie you are likely, though not guaranteed, to see, or for you to buy the health magazine or rent the exercise tape. Today, with the advent of social platforms, your friend from high school (let’s call him Bob) is directly telling you those dictums (Don’t skip leg day, go to the gym, etc). Through memes, comments or, more likely, through one’s friends’ narcissistic impulse to engage in the socially valued act of exercise, you receive the same dictums – ‘go to the gym, you can have this body – don’t skip leg day’. This is not the only way this can occur.

It is not just this friend (Bob) or another girl you know (let’s call her Sue) who is feeling uncomfortable about her weight. Yet, she sees this mutual friend’s (Bob’s) post. Assuming a law of economy, it seems plausible that she, like him, may only performatively engage in this fitness culture, taking a picture showing she went to the gym. Yet maybe, she did it for real and consistently inundates her feed with comparative images denigrating her previous self who (much like you) never works out. Furthermore, you have this implicate identification with this high school version of her because it is the one you know. It isn’t hard to see how quickly and easily (and far more efficiently) social networks can manufacture cultural norms and discipline social deviance. Basic assumptions, such as that you find individuals in general more trustworthy and your friends doubly so, as well as ingrained suspicions of large corporations make you far more likely to accept Bob or Sue than some company Octane on TV. Here the importance of influencers cannot be overstated. Take for example the poorly-spelled Fyre Festival and note how a weak idea combined with next to no material planning was so widely accepted almost entirely on the backs of good marketing in heavy combination with social

media influencers (Smitha, 2019a). This functions, in part, as van Dijk notes, because advertising via peers is far more effective than conventional advertising (Van Dijk, 2013).

The idea I have sketched out with Bob and Sue is the simplest level. This idea is even more nefarious when you include two more model figures: Kate and Jim. Kate is an influencer that constantly utilises angles, aesthetic norms, and positioning that reifies standard conceptions of sexuality and beauty in order to most efficiently increase her own market worth and increase her followers. This concept becomes more efficient when combined with a trendy item such as cats, books, coffee, or heavy metal; this trendy theme in conjunction with limited though overt sexuality will guarantee a large follower base. So basically, sex sells while trendy topics make one unique and not shallow. Fitness is one of the largest trendy themes to capitalise on this marketing tool and seamlessly blends here. Of course, this makes it more likely those already following Kate for other reasons will then be sold this ‘fad’ as well. Here is a third person who now inundates your feed with the same dictums. Now take Jim, an influencer with a specific focus in trendy areas – again let’s look at fitness. By being ingrained in this group, once he is followed, he will post consistently about this material and related content. The more you interact with his content, per algorithmic logic, the more you will come in contact with his content (the same holds true for Kate). Assuming norms are more likely to be shallowly approved, this prioritisation of similar content will consistently reify their respective accounts. Furthermore, both Jim and Kate are likely to have connections in this area (like any other social club). This easily and quickly leads to an expansion of those you follow who are related to this topic. In this example, the fourth dictum becomes particularly relevant. That is the creation of a neutralising space in which you can focus energy and intelligence to optimise your workout. By giving any trend an online following, you are able to bring various individuals interested in a topic together by providing them space to discuss the topic. Fitness, unlike potentially more subversive topics, is primed to follow in line with sports, i.e., as an empty signifier devoid of provocative potential but an effective surrogate arena for discussion.

By examining just these four make-believe Instagrammers, I have sketched a map of how the culture industry 2.0 can more effectively spread, domineer, and ultimately nullify autonomy. Through social media usage, through these four Instagrammers, the social media user would constantly be inundated with this fitness ideology. Counter arguments, such as ‘this conscious manufacturing could possibly be used with more radical forms that do not placate the populace, not just fitness,’ is a moot point. This point does not hold because the platforms will necessarily favour the larger draw, because of initial selection and standard norms such as fitness already have a massive draw from the get-go. This situation creates a digital platform style Mathew effect where the richer

or the more popular norms are reinforced and reengraved more consistently. Ultimately, workout culture creates a self-feedback loop, which mentally disciplines others via their peer recommendation to follow similar regimes. The proliferation of the Adornian culture industry to the populace itself being its own culture industry through social media. We see here a self-adaptive and self-regulative culture industry 2.0 that is able to shift and demand its own aspirational standards to itself as it shifts.

Some of the effects described so far are witnessed in other fields as well, not merely fitness. Travel in particular is a potent object for commodification via Instagram. Significant research has been done on Instagram as a cultural production force for reinstating a colonial perception (Smith, 2021 & Smith, 2019b). For example, Sean Smith analyses in depth how the structuring of an Instagram photo is built to solicit engagement and encourage branding via a socially coded web. In describing a particular travel photo by a well-known Slovenian influencer, Smith states, 'The skilful composition, staging and editing of the photograph– and perhaps the novelty of featuring birds rather than balloons – makes Kamnik's Bagan promontory witness one of the most popular shots she has to date posted to her account.' (Smith 2021, 14). The power and staging participate similarly within the fitness world of Instagram. However, here I have tried to lay out direct thought experiments and general knowledge to most succinctly explain the phenomenon as it functions as a coercive mechanism without relying too heavily on external research so as to most clearly articulate the phenomenon described. However, empirically one needs look no further than Facebook's own research on teen girls and mental health (Wells, Horwitz, and Seetharaman, 2021).

DESIGN, AESTHETICS AND EXCESS

Why do Kate, Bob, Sue, and Jim act like this? In our highly aestheticized and political cultural landscape, we are in fact forced to self-design. As Groys notes, modern design is replacing the design of the 'corpse' for the design of the 'soul'. What becomes of import is what the designed represents and not just how it looks (Groys 2010, 47-49). We are now expected to reveal our inner process in how we display ourselves online. In the fullest expression of neoliberalism, the gig economy, you are expected to build your 'self' as the ideal market competitor. One creates a LinkedIn and is expected to maximise utility in every action and use of time. Cost effectiveness is applied to all life. Through business courses, your Instagram tagline will show cross-fit alongside entrepreneur as you have come to design yourself through your own self-discipline. Fitness works here as an ideal element in this system. There was even an article that listed what CEOs did in their free time, spending a chunk of the article on their morning yoga routines.

What are the signs you reproduce in participating? Examine the outline of a gym. It is often stockily built to withstand or it exists in a building modelled as such. It uses bold consistent colours, such as blue, red, or purple, covering much of the surface and reiterated like a knight's heraldry. More importantly, gyms are generally designed with massive windows, allowing all those walking by to watch their exemplars doing their duty. Inside, the room is covered with an array of tightly compact and claustrophobic machines in dark and steel colours. Names like Taurus, Octane, and Nordstrom embolden surfaces, connoting strength and mythic associations. Another consistent habit is for gyms to have massive pictures of idealised (oftentimes sexualised) models looking 'in shape' adorning their building. There tend to be massive mirrors ostensibly in order for you to correct form and properly lift, yet they also facilitate selfies, promoting your newest fitness wear. These bright sleek modern pieces of clothing, often skin-tight (noting the sexualised aspect) are a further tool for industry propagation.

This fitness wear and associated activities reveal the pure excess of this ostensibly 'beneficial' industry. If a fully dressed adult in 'business causal' were to start jogging, were to bend over and touch their toes, do stretches etc. this would be labelled bizarre. You are expected to wear markers that you are exercising. This situation demonstrates the fitness industry's norms, and it makes *big* from such norms. According to Allied Market Research the sports apparel market was valued at \$167.7 billion, but is estimated to reach \$248.1 billion at current trend (Kumar and Deshmukh, 2019).

But what is sportswear? Of course, swimming may be easier with swimming trunks, but many of the activities were done in the 19th century before this 'market' existed. A market and demand have been purely created by this industry. Fitness wear is a product symbolically associated with fitness that serves more to represent fitness that facilitate it. Fitness wear isn't the only associated product of this industry. What about nutrition? This is one of the silliest, but also scariest, parts of our fitness industry. Protein-filled candy bars are bought because they are supposedly 'healthy'. These products, which are full of sugar and other unhealthy materials, because of their protein, are classified in the soteriology of health, and therefore become good. The situation becomes even worse with protein shakes and their pseudo-scientific chemical basis. Consumed in harrowing quantities, especially by young males (though women as well), these excessive amounts of protein are seen as 'healthy'. Note the packaging of these products. Protein shakes and bars are almost always sold in bulky tubs, often displaying solid blacks or other bold colours on their labels, using large fonts and bright lettering. Protein bars bear the same signs as well; though they appear close to candy bars, but never goofy like Reese's or Three Musketeers; protein bars always betray a nod to medicalised sincerity through displayed facts and clean, clear fonts.

Such products give no value, while nullifying the consumers' worry about health. If you take the paradigm of medical science as the standard of health, this is a pipe dream.

These sugared products, and the *ostensibly* de-sexualised bright, skin-tight fitness wear are constantly displayed by those same figures, Bob, Kate, Jim, and Sue. A Diderot effect of associations tightly links the industry.

The semiotics of the gym consistently exudes and is inducive to two major aspects of self-display and dominance. The close conceptual linkage we have between physical strength and social strength is harped on to an extreme degree. This leads to the habitual reproduction of images of individuals narcissistically revelling in their own idea of domination. The illusion is exemplified when the clearly unimposing find themselves participating in this ritual. We find a scrawny individual flexing to a mirror self an otherwise non-existent muscle in order to replicate this ego empowering yet toxic display. The allusion to physical dominance that are pervading the associated space and product is staggering. An industry which through images of large muscles, attractive participants in tight bright clothes who form power stances in their photos –arms spread aggressively in a dominant posture, or hulking over and flexing as if to do battle to a rival – nods to the evolutionary success they hope to be perceived as, but can never act out. This display exemplifies the basic disseminated ideology of Spencirian, literally 'survival of the fittest'. However, the industry only excites the barest desires, but it never allows the *jouissance* as it consistently does not move past its selected or predetermined rhythms. This paradigm creates obedient individuals who are driven to ritualised adherence to strict nutrition consumption, work-out, and socialisation schedules. Such ideology only fuels the greater consumption of this parasitic fitness industry, useless protein, useless clothing, wasted space, and damaging practices. I think this point is the most important aspect of the fitness culture's political ontology. Most items produced for the fitness industry primarily serve the industry's end. It is only as a marginal good that other goals such as health or actual physical strength are achieved. This is one of the most pernicious aspects of the fitness industry.

CONCLUSION

Above, I described the 'consciousness manufactural' production. That is, the way in which social networks allow for the self-governance of populations. The norms of physical health are propagated through image sharing and accompanied 'motivational rhetoric' targeted and specified to encourage the individual to dedicate more hours to this valuable process of physically shaping their inhabited organism. Fitness as self-design as a medium for producing and homogenising a populace falls within the broader array of biopolitics.

Biopolitics is ultimately governance through regulation and systematisation of the body categorised as biological. I then argued for the pernicious effects of the industry, as well as how it serves its own ends and propagates itself symbolically. How did this happen? The shift in episteme from ‘physical education’ to ‘fitness’ has long since become entrenched; so much so that it is being built upon. That is assuming that health and fitness are a commodity also engenders finding what leads to them. This episteme is shifting into not only fitness as a commodity but also all aspects of the body as being relevant to fitness and therefore health. The big data know the ‘fit’; they now must apply the broken model of the fit to the unfit. Thus, all ‘data’ is now the commodity which is then utilised to produce increasingly expensive medical products. This is a subtle but seriously important shift that has taken place now and serves as a warning to the future. This shift is magnified by analytics that track user preferences then reinforce those same preferences. This culture industry 2.0, while reliant on the previous norms, is far more effective. In the original culture industry, you could merely leave the theatre, buy another ticket to a more subversive film, etc. There has always remained, even if only thinly, a distance between the subject and the mediating force acting on ideological construction. One had to actively indulge, to a large extent, in placing oneself into the culture industry. The same cannot be said today where you watch one show or video and your next recommended video will be the same, while it is predictively selected for you by algorithms which intentionally work to shape your conscious perceptions. Your searches will appear closer and closer to a selection tailored towards your previous preferences. Making the move to escape, not merely switching a theatre, but the virtual distance of pages of and pages of Google searches. This is the self-regulation by the ‘governed’ population itself. *We* are the ones who encourage *each other* to go to the gym to work out in every video *we* post. *We* produce the fitness norms for each other.

Before concluding, I want to argue that I am not against exercise. I think exercise is awesome. As mentioned before, exercise was one of the earliest and most consistent norms that was available for good health through all cultures. But ‘fitness’, however, in its contemporary instantiation serves to subsidize an inherently flawed system. The fitness industry serves to wilfully support the inherent failures of an overly sedentary populace demanded by our current economic and political paradigm. The fact that exercise was once doable within work highlights the bizarre juxtaposition suffered in the same exercise has been converted into a commercialised niche. Walking to work is seen as absurd, yet running the same distance on a treadmill is considered healthy. A deep disconnect has formed between our marketed conceptions of ‘normal’ health and general human activity and exercise. We need to critically re-examine this uncritically accepted notion of fitness equals good plastered on all our walls. What is good is not ‘fitness’; it is being healthy. Until we recognize fitness as much more than that, we will continue to suffer.

BIBLIOGRAPHY

- Adorno, Theodor. 2001. *The Culture Industry*. New York: Routledge.
- Adorno, Theodor and Horkheimer. 1997. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.
- Beckwith, Kim and Jan Todd. 2002. Requiem for a Strongman: Reassessing the Career of Professor Louis Attila. In: *Iron Game History*, vol. 7, 2 & 3: 42–55.
- Butler, George and Robert Fiore. 1977. *Pumping Iron*. White Mountain Films.
- Browning, Tod. 1932. *Freaks*. Metro-Goldwyn Meyer.
- Eco, Umberto. 1978. The World Cup and its Pumps. In: *Travels in Hyperreality*. New York: Harcourt & Brace.
- Eco, Umberto. 1986. Sports Chatter. In: *Travels in Hyperreality*. New York: Harcourt & Brace.
- Foucault, Michel. 2008. *Birth of Biopolitics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 1990. *History of Sexuality Vol I.: The Will to Knowledge*. New York: NY Vintage Books.
- Georgia Wells, Jeff Horwitz and Deepa Seetharaman. 2021. Facebook Knows Instagram Is Toxic for Teen Girls, Company Documents Show. In: *Wall Street Journal*. <https://www.wsj.com/articles/facebook-knows-instagram-is-toxic-for-teen-girls-company-documents-show-11631620739>
- Kumar, Sumesh and Roshan Deshmukh. 2019. Sports Apparel Market by End User (Children, Men, and Women) and Distribution Channel (E-Commerce, Supermarket/Hypermarket, Brand
- Lowe, Maria R. 1998. *Women of Steel: Female Bodybuilders and the Struggle for Self-definition*. New York: New York University Press.
- Milius, John. 1982. *Conan*. Universal Pictures.
- Outlets, and Discount Stores): Global Opportunity Analysis and Industry Forecast, 2019–2026. In: *Allied Market Research*. <https://www.alliedmarketresearch.com/sports-apparel-market>.
- Shepard, RJ. 2015. *An Illustrated History of Health and Fitness, from Pre-History to our Post-Modern World*. Switzerland: Springer International Publishing.
- Smith, Chris. 2019. *Fyre: The Greatest Party That Never Happened*. Netflix.
- Smith, Sean P. Landscapes for ‘Likes’: Capitalizing on Travel with Instagram. In: *Social semiotics 31, no. 4 (2021): 604–624*.
- Smith, Sean P. Aestheticising Empire: The Colonial Picturesque as a Modality of Travel. In: *Studies in travel writing 23, no. 3, 280–297*.
- Van Dijck, José. 2013. *The Culture of Connectivity*. Oxford: Oxford University Press.

SLIKARSTVO TINE DOBRAJC – SLIKATI POLITIČNA TELESA

Tina Tomšič

UVOD

Z novodobnim vzponom neokonzervativizma na političnem parketu smo lahko pričra različni novomedijski umetnosti, ki do politične realnosti pristopa kritično, iz tega likovnega premisleka pa ni izvzeto niti slikarstvo. Družbena kritika v likovni umetnosti ni novost, prej bi lahko zatrdili, da je zanimivo spremljati različne načine t. i. aktivistične umetnosti skozi čas. V prispevku se bom osredotočila na slikarsko delo Tine Dobrajc, sodobne avtorice, ki skozi tradicionalistične ikonografske elemente ustvarja svoj likovni jezik družbene kritike sodobne družbe. Hkrati bom na primeru njenega dela orisala uporabo političnega telesa, kot ga razvija Jean-Luc Nancy.

Tina Dobrajc je akademska slikarka, ilustratorka in scenaristka. V svoji umetnosti izpostavlja aktualno politične teme, pogosto se ukvarja tudi s feminizmom, svojo sporočilnost pa združuje z lokalno mitologijo, etničnimi elementi in motivi iz slovenske umetnostne zgodovine. Za večji del njenega opusa lahko rečemo, da so slike velikega formata, naslikane pa so bile izjemno hitro. Hitrost Dobrajc omogoča, da v svoje slikarstvo vključuje tudi aktualne politične teme, njeno slikarstvo pa zaradi aktualnosti prihaja v aktivistično slikarstvo.

Uporablja izjemno specifične simbole, s katerimi ustvarja slovenski lokalni kontekst – to so predvsem slovenske narodne noše, razni folklorni elementi, predvsem pustne maske različnih regij, s katerimi v svoje slikarstvo vpelje tudi slovansko mitološko ikonografijo. V njenih slikah se pogosto srečamo tudi z živalmi, ki pa so predstavljenе kot človeku druge – kot divje, neukročene, čeprav gre v nekaterih primerih za domače mačke. Sodobno slikarstvo je kljub svoji vpetosti v svetovni umetnostni sistem pogosto tudi kritično, politično slikarstvo (Zabel 2006, 173) in Tina Dobrajc pri tem ni izjema, svoje vprašanje političnega pa vpeljuje skozi svojo osebno izkušnjo. Njeno slikarstvo se vključuje v globalni diskurz s temami ekologije, vloge ženske v družbi, ukvarjanjem tako z lokalnim kot s širšim političnim dogajanjem, naslovi njenih slik nas pogosto pripeljejo do različnih vsebin sodobne popkulture. Kljub temu lahko vidimo, da v svoje slike vključuje tudi izjemno osebne teme oz. motive – te lahko razpoznamo že samo v krajinskem ozadju slik, ki pogosto spomni na slovensko, gorenjsko pokrajino, od koder Dobrajc prihaja, vse naslikane živali lahko najdemo tudi v slovenskih gozdovih. Na njenih slikah so upodobljene predvsem deklice, vendar na nekaterih slikah lahko srečamo tudi njen avtoportret (The Balkan Saga II, 2017).

Ker gre pri njenem slikarstvu za slike večjega formata, nas to takoj spomni na historično slikarstvo, ki je bilo zgodovinsko najpomembnejše. Historične slike so upodabljale predvsem pomembne mitološke, biblijske in zgodovinske prizore, ženske upodobljenke so se na njih pojavljale le redko, pogosto zgolj kot personifikacije, alegorije in simboli, le redko pa kot protagonistke.¹ V slikarstvu Tine Dobrajc ženske oz. deklince dobijo osrednjo vlogo s tem, da prevzamejo vlogo družbene reprezentacije žensk v današnjem neoliberalnem svetu, v katerem smo priča vračanju v neokonzervativizem, družbeni darvinizem in tradicijo s trdno hierarhijo (Colner 2017, 7), v kateri nas lahko podobe razgaljenih ženskih figur, ki se kažejo kot vzete iz narodne mitologije, napotijo k analizi položaja žensk v sodobni družbi, razpeti med konvencijami, pričakovanji in ideologijami; izpostavljajo imperativ uspeha in rasti, odločnosti in samostojnosti, hkrati pa opozarjajo na vseprisoten politični diskurz o nujnosti reproduciranja in ohranjanje zaroda (Ibid.). Tovrsten premislek o seriji Na senčni strani alp (2016) pa lahko apliciramo tudi na kasnejše slike Dobrajc, v katerih se redkeje srečamo z golo figuro. Kljub zakritosti figur zaznamo napotitev k analiziranju družbenega položaja ženske v sodobnem času. Ta napeljuje k premisleku o vzhajajočem konzervativizmu, ki ogroža že izборjene pravice žensk, zaradi katerih v družbi preveva prepričanje, da je (slovenska) ženska polno emancipirana. Zaradi ponovnega obujanja konzervativnih idej in vrednot, kot so omejevanje dostopnosti splava, pojavljanje obujanja ideje čistosti naroda v javnem diskurzu in debate o vprašanju rodnosti, so tovrstni likovni premisleki Dobrajc še kako upravičeni.

KONTEKST IN UPORABLJENE TEMATIKE

V slikarstvu Tine Dobrajc se srečamo z izrazito tradicionalnim slovenskim kontekstom, prepletenim z referencami na sodobno popkulturo, ki so deloma povezane z umetničnim delovanjem. Uporabljeni naslovi slik so pogosto citati iz glasbe, ki jo je umetnica med ustvarjanjem poslušala, naslovi filmov, naslovi knjig, aktivistične skupine, dialogi iz filmov ipd., ki so pred nas postavljeni z namenom, da nas spomnijo na popkulturo, vendar le, če imamo znanje, s katerim jih lahko prepoznamo. Na ta način avtorica v tradicionalno folkloristiko vtke sodobnost. Zanimiv opomnik, da umetnica ne slika nekega preteklega, tradicionalnega sveta, pač pa svet, ki je sodoben in nam enak, pa vendar ne naš lastni, je gotovo tudi kombiniranje sodobnih oblačil z elementi s slovenske narodne noše. Tako smo postavljeni v sodobni čas, vendar z elementi, kot sta avba in idrijska čipka, pa tudi elementi s pustnih noš, opozarja na tradicionalizem, prisoten in zasidran v našo kulturo kot nekaj, kar je izrazito slovensko. Kot pomemben

¹ Kar je vezano tudi na dejstvo, da so bile ženske le redko v vlogi naročnic umetnosti, v redkih primerih, ko so bile, pa se tudi v historičnem slikarstvu srečamo z ženskimi protagonistkami – lep primer tega je cikel o življenju Marije Medičejske, ki ga je Marija Medici naročila z namenom, da bi visel v Palais de Luxemburg v zahodnem krilu palače, v vzhodnem pa bi visel cikel iz življenja njenega moža, francoskega kralja, ki pa je pred tem že umrl in cikel zato ni bil realiziran.

element pri ustvarjanju lastnega univerzuma umetnica uporabi tudi slovansko mitologijo, natančneje – etnološke elemente iz različnih regij, ki zaznamujejo pust.

Glavni element pusta, ki ga Dobrajc tudi prevzame, je zamaskiranost. Uporabi sicer različne maske in elemente mask iz več slovenskih regij, tako se srečamo z elementi kurentove maske, laufarji in škoromati. Kurent je v slovanski mitologiji ali, bolje, bajeslovju,⁷⁷ prisoten v različnih legendah; Ovsec v Slovanski mitologiji in verovanju navede dve – v prvi se nam prikaže kot lunarno bitje, dobri duh, ki svojo moč črpa iz meseca oz. je metamorfiziran mesec, v drugi pa se prikaže kot grozoviti velikan, ki ga je Kristus spremenil v junca ter ga za sedem let dal kmetu v rejo; po pretečenih sedmih letih vas obišče Kristus s sv. Petrom, kurenta spremeni nazaj v človeka ter ga izžene iz vasi, ker pa se je to pripetilo na pustni torek, se ljudje še danes na ta dan veselijo in zganjajo norčije (Ovsec 1991, 472–473). Ovsec pritrди interpretaciji, da je Kurent lunarni demon ali personifikacija totemskega bitja (Ibid., 473), etimološko gledano pa tako lahko pritrdimo Grafenauerju, ki besedo kurent poveže z ruskim izrazom keremet, ki označuje zlega duha (Ibid., 474), vendar je kurentova narava predvsem ambivalentna, mnogi ga povezujejo tudi z Dionizem oz. Bakhom (Ibid., 472), pri katerem je dvojna narava prav tako jasno razvidna, obenem pa je kot Bakh kurent tudi bitje, ki ga lahko povezujemo z veseljem.

V slikarstvu Tine Dobrajc lahko nanj in njemu podobna bitja (laufarji, škoromati) gledamo kot na demone, nekaj divjega, skritega, pa vendar prisotnega v našem prostoru. Sami slovanski demoni so videni kot nekaj divjega, primarnega, in ko se prelevijo zgolj v maske, imamo opravka z nečim, kar nam je poznano, a vendar zelo tuje, saj ni videti kot nekaj, kar bi lahko pripadalo resničnemu svetu. Katja Perat v svojem eseju Nočna straža maske iz Škoromatije predstavi kot vesele in kot nenavadne, grozljive (uncanny) (Perat 2019). Ta nenavadnost – freudovski das Unheimliche – je to, kar lahko opazujemo na slikah Tine Dobrajc. Hkrati Perat izpostavi tudi to, da so se ji zamaskirani škoromati v otroštvu vedno zdeli resnični, kot da so pred njo pravi slovanski demoni, saj je realizem v otroštvu prepleten tudi z nerealističnimi elementi (Ibid.). Zamaskiranost in obenem odkritost nekaterih upodobljencev na sliki Carnival (When I'm not with You my dreams are so Very Dark), pri kateri imamo očesni stik zgolj z maskami, deluje na gledalca nenavadno oziroma grozljivo prav zaradi odsotnosti pogleda dejanskega subjekta, s katerim bi se kot gledalci lahko identificirali. Zanimivo je tudi, da ima skrajno desna figura leseno masko škoromata, skrajno leva pa volčjo masko.⁵

2 Ovsec v *Slovanski mitologiji in verovanju* opozori, da naša mitologija temelji zgolj na folklori in je torej ne moremo definirati kot pravo mitologijo, temveč kot bajeslovje. (Ovsec 1991: 267)

3 V slikarstvu Dobrajc igrajo pomembno vlogo tudi živali, o katerih bom pisala v nadaljevanju. Zanimivo je tudi, da umetnica prejme veliko vprašanj, češ, zakaj je upodobila Batmana (na kar večino spomni volčja maska), vendar tu najdemo zanimivo interpretacijo, ki se pojavi predvsem zaradi komercializacije pusta in opustitve povezave z mitološkim izvorom praznika.

Podobno se pripeti tudi ob sliki *Enemy of the State II*, pri kateri lahko opazimo zgolj pogleda dveh popolnoma zamaskiranih figur, kar v samem gledalcu ustvari še večjo negotovost in s svojo tujostjo ustvarja občutek, da so zamaskirane osebe zgolj nek drugi, ki nam ni enak in nam nikdar ne bo, pa čeprav se nam zdi znan, saj tovrstne maske vidimo vsako leto za pusta. Prav ta občutek domačnosti, poznanosti je tisti, ki nenavaden ali grozljiv objekt naredi grozljivega – po Freudu je das Unheimliche zakoreninjeno v premetitvi in zatrtju nečesa, kar nam je bilo prej znano in je paradoksalno grozljivo prav zaradi občutka poznanosti (Godfrey 1998, 49).⁴ Bistveno pri upodobljenih maskah je to, da jih umetnica prenese iz nam poznanega konteksta pustnega rajanja v nam novo (pa vendar prvobitno) okolje slovenskih gozdov, prepletenih z mističnim narodnega bajeslovja. Ob pogovoru z umetnico sva prišli do ugotovitve, da je to odsotnost pogleda nezamaskiranih upodobljenk in prisotnost zgolj pogledov mask ustvarila popolnoma nezavedno. Hkrati pa so upodobljene maske tiste, pri katerih se lahko vprašamo: ali so upodobljeni demoni zgolj maske ali so dejanski demoni? Ta meja med realizmom in fantastičnim je v naslikanem univerzumu nekoliko zamegljena, kar pripomore k mistični atmosferi.

Zgodovinsko gledano so se v različne maske lahko preoblačili zgolj mladi neporočeni moški, Dobrajc pa naredi obrat in svoje upodobljenke obleče v te tradicionalno moške oprave. To seveda ni edini primer postavljanja žensk oziroma deklic v tradicionalno moške položaje – lep oris preslikave deklice na pozicijo moči najdemo tudi pri sliki *Mela-mela-mela-melancholia*, Mon Cher, v kateri je deklica z laufarskim pokrivalom pred nami frontalno upodobljena na sedežu v drži, značilni za upodobitev kraljev in papežev (Klavžar et al. 2019), spomni nas lahko tudi na Rafaelovo upodobitev Julija II. ali pa Velázquezovo upodobitev Inocenca X. Za slike Tine Dobrajc lahko rečemo, da nosijo določeno feministično sporočilnost, vendar, kot sem že nakazala, v njenih slikah lahko najdemo tudi izrazito drugačne sporočilnosti. Da pa lahko zagovarjamo vsebnost feministične sporočilnosti, nakazujejo že podani primeri, v katerih ženska zasede tradicionalno moške položaje (moči), feministično držo upodobljenk pa lahko spremljamo tudi preko odnosa (predvsem pa pogleda) upodobljenk do nas, gledalcev. Ko v slikarstvu Tine Dobrajc govorimo o odsotnosti pogleda, se ta odsotnost kaže predvsem kot nezainteresiranost za gledalca in ne kot sramežljiv odkik od gledalčevega pogleda, ki bi nakazoval upodobljenkino razpoložljivost gledalcu. Ta odsotnost zanimanja za gledalca je izjemno pomemben element v slikarstvu Dobrajc – upodobljenke se nam tako kažejo kot nedostopne, samosvoje, predvsem pa kot navidezno emancipirane, čeprav so obdane s tradicijo, ki jo povezuje s konzervativnimi vrednotami današnje družbe.

4 Tony Godfrey v svoji knjigi *Conceptual Art* utemeljuje freudovsko grozljivo za interpretacijo Duchampovih *ready-madov*, pri katerih ta uporabi nam poznane predmete na nov način, s postavitvijo v drugačno, nepoznano okolje pa jim poda tudi novo namembnost in nov pomen (Godfrey 1998, 49).

To sopostavljanje modernosti, emancipirane ženske in ujetosti v tradicijo sproža v gledalcu napetost, saj je postavljen pred vprašanje, kako danes razumeti žensko in ženskost, ujeta v slovensko okolje.

Pogosto se pri slikarstvu Tine Dobrajc srečamo tudi z (divjimi) živalmi. Ker prizore svojih slik postavlja v značilno predalpski svet, slovensko pokrajino, v svoje slike vključi tudi živali, ki prebivajo v tovrstnih okoljih. Slikarka živali vidi kot nam druge in jih tako tudi predstavi, upodobljene živali postanejo sestavni del pokrajine. Pogosto so postavljene v tretji plan, z njihovo oddaljenostjo pa se stopnjuje tudi njihova nedostopnost, odtujenost. Prostori, ki jih okupirajo upodobitve, so tisti, ki so sprva pripadali živalim, šele nato so ga okupirali ljudje. Živali so ohranile svojo divjost, vendar od njih pričakujemo, da se nam bodo podredile, da jih bomo udomačili. Zdi se, da so naslikane živali do nas in do takšnih odločitev indiferentne. Upodobljeni medvedi so pogosto tudi označevalec napada na to prvobitno divjost, ki jo predstavljajo vse upodobljene živali. Izbira medvedov pa ni naključna – prav ti so pogosto žrtev nepotrebnih odstreliv. Uporabi takšnega motiva smo bili lahko priča že leta 2017 v seriji Horda, medved kot žrtev pa se nam kaže tudi v seriji Enemy of the State iz leta 2019, ko je vlada Republike Slovenije z interventnim zakonom predvidela odstrel 200 rjavih medvedov in 11 volkov. Tovrstna politična izjavljanja, ki so neposredno vezana na aktualne dogodke, so možna predvsem zaradi slikarkinega izjemno hitrega slikanja, hkrati pa lahko takšne politične izjave razumemo tudi kot kritiko današnjega sistema, v katerem se divjost živali poskuša prilagoditi življenju ljudi in posledično neukrotljive živali odstreliti. Ta element divjosti, ki ga lahko zaznamo že pri vrnitvi k mitološkem izvoru pusta, predstavlja predvsem kritiko neoliberalizma, ki poskuša poblagoviti prej divjo (kulturno) naravo.

Zanimiv element, ki se pojavlja v slikarstvu Tine Dobrajc, so tudi vezenine, pogosto grški križi in cvetje – v najskrajnejšem primeru (You don't belong to this century (2015)) umetno, prilepljeno na platno. Oba elementa sta produkt slikarkinega umetniškega raziskovanja, vendar ne nosita nujno iste vsebine. Umetne rože nas tako lahko spomnijo na določeno kulturo kiča, okrašenosti, pretiravanja, ki jo lahko opazujemo danes in pri kateri mora biti vse poblagovljeno – tudi rože – obenem pa slikarka rože uporabi kot zasmehujoč simbol potrošništva. Plastične rože razumemo kot nekaj, kar bo »živel« večno, največkrat pa se jih uporabi kot okras na grobovih, domovanjih mrtvih. Pri večini naslikanih rož ne moremo govoriti o večji simboliki, vendar se slikarka v nekaterih primerih (predvsem v primeru lepljenja plastičnih rož na platno) posluži uporabe nageljnov, ki jih razume predvsem v zasmehovalnem kontekstu; so rože, ki so bile uporabljene na vseh socialističnih paradah in posebljajo pretiravanje, kot ga predstavljajo plastične rože same. Grški križi so bili sprva predvsem pragmatičen element; umetnica je želela v svoje delo implementirati tudi vezenje, križ pa je najlažja oblika, ki jo lahko izvezeš. Seveda pa grški križ v njenem univerzumu pridobi popolnoma nove dimenzije,

saj ga v njem lahko vidimo kot napeljavo k cerkveni tradiciji, pravoslavni cerkvi, v kateri mistična izkušnja pridobi še večji pomen, predvsem pa vračanje k tradiciji, katere večji del predstavlja institucija cerkve in k tradicionalnim cerkvenim vrednotam, v katere so upodobljenke ujete.

Z ustvarjanjem lastnega univerzuma, v katerem je realizem zavoljo ustvarjanja mitološke atmosfere zanemarjen, pa Dobrajc ustvari tudi prostor za družbeno kritiko. Vsi elementi, ki jih implementira v svoje slike, nosijo določeno stopnjo družbene kritike – pa naj bo to kritika sistema, feministična kritika ali pa ekološka izjava. Pogosto lahko vidimo, da vključuje tudi politično aktualne dogodke, v serijah Horda (2017) in Enemy of the State se srečamo s tematiko odstrela divjih živali, v primeru Pussy Riot (2018) pa z obravnavo motiva ruske aktivistične skupine, katere članice so bile prav leta 2018 pravnomočno obsojene in zaprte v zaporu.

DRUŽBENA TELESA – POLITIČNA TELESA

Družbeno kritična konotacija, ki jo nosijo upodobljena telesa v Dobrajčinem slikarstvu, napeljuje k premisleku o upodobljenkah, natančneje o njihovih telesih, telesni emanaciji in tem, kaj nam sama telesa lahko sporočajo. Na slikah ne gledamo določenih posameznic, upodobljenke moramo razumeti kot »naključne izbranke«, ki so postavljene na platno zato, da nam predajo svoje sporočilo oziroma da reprezentirajo dane ideje. O telesu lahko razmišljamo na različne načine, vendar se bom posvetila zgolj reprezentiranim telesom ali, še bolje, naslikanim telesom in načinom označevanja, ki jih lahko povežemo s telesi, prikazanimi v slikarstvu Tine Dobrajc. Zakaj v slikarstvu lahko tako na veliko govorimo prav o telesu? Jean-Luc Nancy nam poda naslednjo obrazložitev:

Slikarstvo je umetnost telesa, ker ne pozna nič drugega kot kožo, je koža skoz in skoz. Drugo ime za lokalni kolorit je inkarnat (carnation). Inkarnat je velik izziv, ki ga postavljajo milijoni teles slikarstva: ne inkarnacija (incarnation), kjer je telo navdahnjeno z Duhom, temveč preprosto inkarnat (carnation), ki se nanaša na utrip, barvo, frekvenco in nianso nekega mesta, nekega dogodka eksistence. (Nancy 2011, 26).

Telesa slikarstva so tako utelešenja, telesa sama na sebi, ne da bi bila navdahnjena z duhom – slikarstvo prikazuje tista stvarna telesa, ki jih omejuje zgolj koža, barva. Telo je bit eksistence (Ibid., 25), kar pa pomeni, da je telo samo odvisno od določenega dogodka, ki ga definira, odvisno od njegove lastne zunanosti, ki ga sooblikuje (Stanič 2018, 51). Ta dogodek, ki je odločilen za telesa (pa ne zgolj naslikana), je tudi tisti, ki definira telesa na slikah Tine Dobrajc. Naslikana telesa torej postanejo inkarnat (carnation) nekega dogodka, ki je sprožil nujnost obravnave. Ker pa se slikarkina telesa ne dotikajo kar kateregakoli dogodka, temveč so ti dogodki, ki so sprožili nastanek samih teles, politično naravnani (kot odzivi na aktualno politiko ali pa zgolj na politični svetovni sistem neoliberalizma), naslikana telesa pridobijo določeno konotacijo političnih teles. Politično telo lahko razumemo kot telo odločanja, v preteklosti je bil to pogosto kralj, danes je npr. državni zbor, lahko je razumljeno kot državno telo ali pa telo posameznika, ki je postal državni organ in simbolizira politično. Telesa torej lahko razumemo kot označevalce – in kot to definira Nancy:

Natančno vzeto, ničesar drugega ne poznamo, ne mislimo in si ne predstavljamo, razen označevalnih teles (*corps signifiant*). Za telesa je malodane nepomembno, da so tu, da so tu ali tam nekega mesta, pomembno je predvsem to, da delujejo kot zastopniki (*lieu-tenant*) in vikarji smisla. (Nancy 2011, 77).

Telesa tako postanejo zgolj označevalci nečesa drugega – Borut Pahor je označevalec za politično telo predsednika republike, za telesa v slikah Tine Dobrajc pa lahko trdim, da so upodobljenke označevalke teles žensk v sodobnem sistemu. Obenem nosijo tudi pomen emancipacije, zaradi svojega okolja pa so ukleščene v tradicionalni okvir slovenstva. Naslikana telesa pa niso zgolj telesa označevalci, temveč jih kot naslikana razumemo kot likovna, tista, ki se nas dotikajo. V Nancyjevem primeru so telesa sicer literarna, a zgolj zaradi konkretnosti primera – funkcionirajo namreč v umetnosti nasploh:

[...] če v filozofiji ni bilo nikoli telesa (razen od duše), po drugi strani v literaturi ni ničesar drugega, razen teles (kar bi lahko dejali za umetnost nasploh). Vendar nam literatura – ali vsaj tista interpretacija literature (in umetnosti), ki jo je že dojela kot inkarnacijo filozofije [...] – prikazuje tri stvari obenem: bodisi fikcijo, igro reprezentacij, ki se te dotaknejo, zagotovo (strah in žalost, smeh in mimikrija), toda z nekim dotikom, ki je sam dojet kot fiktiven, ubranjen, odmaknjen, z eno besedo ‚duhoven‘ (pravo vprašanje dotika in literarne ter umetniške senzibilnosti nasploh, pravo vprašanje estetike ostaja bolj ali manj odprto, toliko, kolikor so telesa predvsem označevalci); [...] (Ibid., 78).

Naslikana telesa lahko razumemo tudi kot politična:

Politično telo je tautologija, ali najmanj evidenca, za vso tradicijo, katere koli že so njene razne figure. Politična utemeljitev počiva na tej absolutno označevalni krožnosti: da naj ima skupnost za svoj smisel telo in da naj ima telo za svoj smisel skupnost. Da naj ima telo skupnost – njene institucije – za svoj znak in da naj ima skupnost telo – kralja ali zbor – za svoj znak. Neskončna predpostavka je torej neko telo-skupnost, ki nosi s seboj dvoje implikacij. Po eni strani ima telo nasploh za svoj smisel svojo lastno organsko intimnost, svoj čutiti-se in dotikati-se subjekta (res inextensa): drugače rečeno, telo ima za svoj smisel, absolutno in v celoti, sam smisel. Po drugi strani, korelativno, individualizirana telesa si so-pripadajo znotraj nekega skupnega telesa, kjer substanca (ponovno, res inextensa) ponuja temelj za razkritje politične skrivnosti. (Ibid., 79–80).

Naslikana telesa v slikah Dobrajc lahko razumemo kot oboje prav zato, ker so naslikana in drugotna od filozofskega telesa, pri katerem je lokus raziskovanja duša; ukvarjajo se z določeno reprezentacijo ter se s fiktivnim dotikom dotikajo gledalca, ki ob gledanju večine slik skozi dotik izkuša določeno stopnjo grozljivosti – das Unheimliche.⁵ Kljub temu prevzamejo tudi izjemno politično stanco, saj so dobesednoutelešena skupnost – postajajo znak skupnosti in obenem si jih pripadnice skupnosti lahko vzamejo kot svoj smisel (re)prezentacije. Slike se nas dotaknejo s svojo sporočilnost, ta dotik, ki je smisel organske intimnosti, postane smisel drugega telesa.

Telesa, ki tako ponazarjajo določeno politično telo (tudi) naše družbe, postanejo mesto dotika z gledalcem, posameznikom. Obenem nas tudi sama postavitev upodobljenk v izrazito moške položaje moči spomni tudi na to, da so v nekaterih primerih upodobljene kot zgodovinski imetniki moči. Deklica, ki na sliki *Mela-mela-mela-melancholia*, Mon Cher sedi na stolu v enaki pozi, kot so v preteklosti sedeli kralji ali papeži, je prikazana kot politično telo države, s tem pa še bolj potrjuje svojo pozicioniranost kot politično telo. Uporaba političnih tem je v slikarstvu Tine Dobrajc prisotna tam, kjer preko svojega gledanja in interpretiranja določenega dogodka upodobi in s tem utelesi politiko-skupnost.

Vprašanje o dotiku umetnosti je, kot je poudaril tudi Nancy, v estetiki pereče odprto vprašanje, saj se nas načeloma dotika zgolj nekaj, kar razumemo kot telesno-fizično, vendar – ali lahko govorimo o dotiku nečesa, kar je telesno (kot so to npr. naslikana telesa), vendar ni fizično, ni telo v krščanskem smislu, navdahnjeno z duhom?

Po Lacanu je imago (podoba) posrednik med notranjim svetom in svetom, ki nas obkroža; natančneje, zrcalni stadij, v katerem se otrok prepozna kot subjekt v svoji zrcalni podobi, proizvede razumevanje notranjega in zunanjega sveta, medsebojno poveže organizem z njegovo realnostjo (Lacan 1994, 40). Sama podoba tako postane povezava med našim in zunanjim svetom – podoba je torej tista, ki nas (našo bit) poveže z

⁵ Grozljivost stopnjujejo predvsem maske, ki se nam kažejo kot del naslikane resničnosti, ki je drugačna od naše, s tem ko izkušamo samo grozljivost upodobljenega, pa se nas slika dotakne, čeprav se nas lahko dotakne, tudi če o njej razmišljamo kot o reprezentiranem premisleku o položaju žensk v današnji družbi.

zunanostjo, realnim svetom. Podobe Tine Dobrajc, v katerih lahko prepoznamo nam enakega subjekta, so tiste, ki nas preko napeljav na resnični svet tudi povežejo z njim in nam svet, kakršen je, prikažejo skozi svojo lastno zrcalno podobo sveta. S tem ko nam kažejo naš svet preko svojega univerzuma kot domačen in nam poznan, dosežejo dotik upodobljenih teles-sporočevalcev in naših fizičnih teles (ki pa so prav tako označevalci!).

ENEMY OF THE STATE I (2019): ŠTUDIJA PRIMERA

Slika *Enemy of the State I* je nastala poleti 2019 kot odziv na sprejem interventnega zakona, v katerem je vlada Republike Slovenije predvidela odstrel 200 rjavih medvedov in 11 volkov. Na sliki lahko vidimo deklo, ki nam kaže hrbet, rahlo privzdiguje svoje krilo in se obrača proti medvedu, ki je postavljen v drugi plan, obdajata ju jasa in gozd, atmosfera slike izžareva svojevrstno apokaliptičnost. Površino platna v kvazi-prvem planu⁶ prekrivajo velike rdeče rože, ki spominjajo na strelne rane, različne vezenine, platno je tudi nekoliko napraskano.

Iz slike zeva določena mera nasilja, pred nas je postavljen t. i. sovražnik države, pred katerega smo postavljeni mi, gledalci, med nami in sovražnikom pa stoji deklica,⁷ ki se medvedu zoperstavi tako, da rahlo privzdigne krilo in pokaže del zadnje plati. Vendar krila ne vzdiguje proti medvedu, kar je prisotno pri zgodbah o ženskah, ki so pred pošastjo privzdignile svoje krilo, ta pa se je ženskega golega telesa tako ustrašila, da je preklicala svojo grožnjo in priznala svoj poraz, temveč ga privzdiguje nam, gledalcem. Seveda ne moremo vedeti, ali bo krilo privzdignila tudi obrnjena k medvedu, vendar se zdi, da tega ne namerava storiti. Tako sem primorana prevzeti stališče, da deklica svojo zadnjo plat kaže zgolj nam, s tem pa je njeno telo prikazano tako, da je lahko fetišizirano (saj vidimo zgolj del njenega telesa).

Po freudovski teoriji je razvoj fetiša obrambni sistem pred strahom pred kastracijo. V falični fazi dečki razvijejo strah pred škodo (kastracijo), ki ni skoncentriran zgolj na en organ, temveč prej predstavlja grožnjo telesni narcisistični želji po užitku (Pollock 2003, 191). Samo razumevanje telesa kot celote, ki ji pripada tudi falos, se razvije skozi spoznavanje samega sebe, primer tega je tudi spoznavanje sebe preko zrcala, tako pa se zgradi tudi dečkova identiteta. Ko se deček zave razlike med seboj in med svojo materjo, pri kateri pride do (vizualne) razlike, umanjkanja falosa, je zanj to izjemno travmatična izkušnja, zato vzpostavi več obrambnih mehanizmov, ki ga varujejo pred tem spoznavstvom in izgubo enotnosti, ki jo je deček čutil ob svoji materi (saj je zanjo predvideval, da mu je anatomsko enaka, kar nenadoma pa postane popolnoma drugačna – njemu drugi) (Ibid.).

6 Ne moremo govoriti o dejanskem prvem planu, saj je ta tisti, ki je naslikan. Z lepljenjem na platno slikarka ustvari kvazi-prvi plan, pred-prvi plan, ki posega v prostor in presega ploskovitost slikarskega medija.

7 Zaradi velikega formata slike in nekoliko večje figure bi lahko rekli tudi ajdovska deklica.

Eden od obrambnih mehanizmov postane fetiš, katerega končni stadij postane preoblikovanje celotne ženske podobe v fetiš, nadomestilo za tisto, kar na materinem telesu manjka – za falos (Ibid., 192). Pri fetišu se tako v zadnji fazi srečamo s telesom, ki postane v celoti fetiš – postane označevalec za fetiš. Pri fetišu govorimo predvsem o tem, da je gledalčev pogled osredotočen na fetiš – del/fragment telesa – kjer celota ponazarja odsotnost falosa, napeljuje na kastracijo, prikazuje žensko kot ne-moškega, kot razlika tudi narekuje (Ibid., 193). Upodobljenka na sliki *Enemy of the state I* je tista, ki nam kaže le del telesa, ki pa ga lahko razumemo tudi kot tisti del telesa, ki je lahko fetišiziran, sam del telesa pa prerašča v celotno telo-fetiš, saj je telo v slikarstvu Tine Dobrajc označevalec.

Sovražnik države tako ne postane zgolj medved, ki se nam kaže kot družbeni sovražnik, vloga sovražnika tako prevzame tudi deklica, ki se drzne postaviti med nas in sovražnika države številka ena, ki si drzne misliti, da je dovolj kompetentna, da se z medvedom sooči sama. Med drugim je težava tudi v tem, da kot gledalci ne moremo vedeti, ali se bo deklica zares lotila medveda, ali pa se je postavila njemu v bran in nas s svojo drugotnostjo (kar ženska v primeru moškega gledalca, ki je v zgodovini umetnosti prevladoval in bil edini aktivni gledalec upodobljenih subjektov) skuša poraziti. Razumevanje ženske kot sovražnika, ali nečesa, kar je prav tako divje kot je medved, lahko izvrstno ponazorimo skozi interpretacijo citata Lucy Bland, ki ga navede tudi Griselda Pollock:

Nasprotujoča si reprezentacija žensk kot moralne in krepostne na eni strani in »živalske« na drugi je bila možna zaradi delitve ženske na tri dele, namesto kartezijske dvojnosti uma in telesa; ženskin duhovnost (in njena moralnost) je bila čista in eterična, vendar ji je vedno grozil živalski nagon po reprodukciji, ki je obvladoval njeno telo in njen um. (Ibid., 194).

Ženska je bila v preteklosti torej vedno tista, ki je v sebi nosila določeno mero živalskosti in je bila v patriarhatu tudi vedno kot taka razumljena. Ker je slikarstvo Tine Dobrajc postavljeno v svoj univerzum, ki ga v večji meri sestavljajo tudi elementi tradicionalizma, ki nas opominjajo na njegovo prisotnost tudi danes, se lahko poslužim tudi interpretacije, da lahko žensko na sliki *Enemy of the State I* razumemo kot tisto živalsko, tisto, ki je nekje med našim in živalskim svetom.

Zanimivo je tudi, da lahko upodobljenko razumemo kot samo telo, ki pa je zreducirano na en sam del telesa, ki postane identifikacijska točka za celotno telo. Griselda Pollock navede: »She is body; she is sexuality; she is danger« (Ibid., 197), kar pa lahko uporabimo tudi pri obravnavani sliki – upodobljenka ni več subjekt, ki ga razumemo kot nam enak, postala je telo, to telo pa ponazarja določeno seksualnost, ki jo

lahko razumemo zaradi skrajne mere fetišizacije, kar pa to žensko telo naredi gledalcu nevarno. Gledalec se tako telesa ustraši, ker to telo izraža moč ženske spolnosti, ženskega telesa, ki je prav tako spolno kot moško ter skozi svojo spolnost emancipirano.

ZAKLJUČEK

Slikarstvo Tine Dobrajc s svojim eklekticizmom ustvari lasten univerzum, ki je našemu slovenskemu prostoru blizu, pa vendar se zdi, kot da ponazarja neko drugačno resničnost. Vsi naslikani elementi so za nas bližnji, vendar se zaradi drugačnega postavljanja motivov na slike, kot bi to pričakovali, odtuji od našega vsakdanjega sveta in izkušnje ter s tem ustvarja določeno stopnjo nelagodnosti, ki je ustvarjena namensko. V svojem ustvarjanju uporablja različne elemente, kar ustvari kompleksen simbolni svet, ki nam sporoča več stvari hkrati. Za njeno slikarstvo ne moremo reči, da je zgolj feministično ali zgolj aktivistično, saj z združevanjem različnih elementov, tudi simbolov slovenstva, doseže edinstven preplet različnih sporočil, ki se med seboj dopolnjujejo, nadgrajujejo in stopnjujejo. Ne glede na raznovrstno sporočilnost pa je njeno slikarstvo vedno izrazito politično.

BIBLIOGRAFIJA

Colner, Miha. 2017. *Tina Dobrajc: Velika dekleta ne jočejo*. Kostanjevica na Krki: Galerija Božidar Jakac.

Godfrey, Tony. 1998. *Conceptual Art*. New York: Phaidon.

Klavžar, Tamara, Eva Jus in Ana Grobler. 2019. *Rdeče zore: Tina Dobrajc – Domesticated Animals (It's Hard to Work in a Dress)*. Ljubljana. Dostopno na: <http://galerijalkatraz.org/?p=15555>.

Nancy, Jean Luc. 2011. *Corpus; Noli me tangere; Rojstvo prsi*. Ljubljana: Študentska založba.

Ovsec, Damjan J. 1991. *Slovanska mitologija in verovanje*. Ljubljana: Domus.

Perat, Katja. The Night Watch. Drunken men in masks, v: *Versopolis*. Dostopno na: <https://www.versopolis.com/times/essay/814/the-night-watch>.

Pollock, Griselda. 2003. *Vision and Difference. Feminism, femininity and the histories of art*. London: Routledge.

Stanič, Tomo. 2018. *Podoba in njena zunanost*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Zabel, Igor. 2006. *Eseji I*. Ljubljana: cf.

FILOZOFSKI MARATON

2020



filozofija
med
duhom
in
naravo

TEŽAVNOST INTERPRETACIJE ARHAIČNE GRŠKE MISLI – (NE)RAZUMEVANJE IN APROPRIACIJA HERAKLITA

Andraž Dolinšek

UVOD

Pričujoči prispevek v precejšnji meri izhaja iz razmisleka, ki je spremljal nastanek in izvedbo mojega predavanja na letošnjem *Filozofskem maratonu*.¹ Predavanje z naslovom *O Naravi ali težavnost razumevanja arhaične grške misli* se je osredotočalo na razlikovanje med modernim pojmovanjem narave in tem, kar je zgodnja grška misel pojmovala kot φύσις. Hkrati sem tekom predavanja z razgrnitvijo omenjene razlike opozoril tudi na nekatere težave v prestopanju razdalje, ki ločuje moderno mišljenje od grškega.

Besedilo ni zgolj povzetek ali prepis omenjenega predavanja, temveč je zastavljeno nekoliko drugače; kot svojevrstna dopolnitev ali razširitev povedanega. V njem se ne osredotočam na obravnavo specifičnega pojma, temveč poskušam zaobjeti širši kontekst in orisati težave, ki nastopijo s soočenjem arhaične in moderne misli nasploh. Poseben poudarek v sklopu mojega pisanja je posvečen (ne)razumevanju in prilaščanju Heraklitove misli v kontekstu raznolikih interpretacij. To storim v več delih.

Sprva se ozrem na temeljni oris arhaične grške misli kot *točke začetka evropskega mišljenja* skupaj z opisom širšega konteksta njenega razvoja. To spremlja prikaz nekaterih razpok, povezanih z razdaljo med arhaično in sodobno naravnostjo mišljenja. Razpoke po eni strani izhajajo iz strukture predsokratske misli kot take, iz dejstva, da arhaična grška misel zapolnjuje povsem drugačen kulturni in pojmovni okvir od tistega, ki zaznamuje moderno ali sodobno filozofijo. Po drugi strani, vsaj do neke mere, težave povzročajo nezmožnost prepoznavanja pristnosti, ki izhaja iz naravegradiva, prek katerega se javlja arhaična misel. Koščke izvornih besedil, pogosto gre zgolj za nekaj besed, največ stavek ali dva, največkrat dopolnjuje množica doksografskih poročil in interpretacij, ki jih zaznamujejo raznoliki poudarki. Ti so lahko posledica specifičnih zgodovinskih okoliščin, v katerih je pričevanje nastalo, lahko pa označujejo specifičen interes posameznega poročevalca oziroma interpreta.

¹ Sklop predavanj, ki na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, v organizaciji Študentskega filozofskega društva, že vrsto let obeležuje Unescov svetovni dan filozofije, je letos potekal v tednu med 16. in 20. novembrom pod naslovom *Filozofija med duhom in naravo*.

V drugem delu naslanjajoč se na osnovne orise prvega predočim konkretne težave in zlorabe poprej omenjene razdalje z namenom apropiacije arhaične grške misli kot gradnika modernih filozofskih sistemov. Pri tem je kot paradigmatična žrtev apropiacije in nerazumevanja prikazan poprej omenjeni Heraklit iz Efeza. V tretjem in zaključnem delu besedila sledi poskus refleksije prikazanih težav ter, kolikor je to v danem kontekstu izvedljivo, poskus iskanja vsaj delnega izhoda iz zagate, ki je interprete spremljala že v antiki. Končni namen mojega pisanja torej ne leži v vzpostavljanju univerzalnega interpretativnega ključa niti v razlagi specifičnih fragmentov; gre zgolj za poskus odstiranja težavnosti približevanja arhaičnim grškim mislecem.

ZAČETKI EVROPSKEGA MIŠLJENJA V ARHAIČNI GRŠKI MISLI

Začetki evropskega mišljenja ali, če se izrazim trše in manj odprto, začetki filozofije kot take,² imajo jasno določene *historične, prostorske in kronološke koordinate*. Ti začetki nastopijo *na raznih koncih grškega sveta*, predvsem na območju Anatolije, nekje med letoma 550 in 500 pred našim štetjem (Kocijančič 2012, 2). Gre sicer za obdobje, »ko lahko po celem svetu v med seboj neodvisnih kulturah spremljamo [nenavadno] sočasnost duhovnih revolucij: v tem času, [ko se v grškem svetu prebudi filozofija], v Indiji nastanejo pomembne Upanišade, nastopita ustanovitelj džainizma Mahavira in budizma Siddhartha Gajtama, na Kitajskem vznikne konfucianizem in piše Laozi, v Perziji se razvije zoroastrstvo in verjetno živi tudi sam Zaratustra, v Izraelu pa preroki oznanjajo visoki etični moč. teizem«⁸⁵ (Ibid.). Izvajanja prvih mislecev, prvih filozofov, pozneje označenih z imenom predsokratiki, so izrazito raznolika, četudi jih zaznamuje skupno kulturno okolje.

V soodvisnosti s povedanim je treba upoštevati in premisliti nekatere podrobnosti, tako terminološke kot vsebinske narave. Najprej terminološki premislek. Izrazi, kot so *predsokratiki*, *predsokratska misel* ali *predsokratska filozofija* – sam jih uporabljam skupaj in izmenljivo z izrazoma *arhaična grška misel* ter *arhaični grški misleci* – so v resnici precej ohlapni, upal bi si dejati, da celo netočni. Predsokratiki naj bi, kar sledi iz poimenovanja kot ga je dokončno uveljavil Hermann Diels, Sokratu predhodili tako v problemskem kot v kronološkem pogledu. Šlo naj bi za kontrast med razglabljanjem o družbenih vprašanjih in tudi o vprašanjih morale (ta problem naj bi vzniknil pri Sokratu in se kasneje utrdil pri Platonu) ter omejevanjem na vprašanja fizike in kozmologije.

2 Kot pomenska oznaka in tudi kot pojmovna vsebina je filozofija [v nekem smislu] svojevrstna stvaritev Grkov (Reale 2002, 11) in s tem evropskega mišljenja.

3 Naj zadošča ta kratek opis, saj se na tem mestu ne bom podajal v podrobnosti zgodovinskih okoliščin tedanjega časa v drugih geografskih in kulturnih kontekstih, ki bi terjale širšo obravnavo.

A vendar to ne drži. Nekateri izmed predsokratikov so bili v resnici Sokratovi, celo Platonovi sodobniki. Še več: nekateri med njimi so se ukvarjali tudi z vprašanji politike in dobrega življenja (Curd 2016).

Kronološkemu premisleku nujno sledi še vsebinski. V začetku grškega mišljenja je bilo, kot navaja Kocijančič, »skupaj to, kar je šlo pozneje narazen« (Kocijančič 2012, 15). Kot je dejal že Heraklit, [morajo namreč] »možje, ki ljubijo modrost, dobro poznati mnoge stvari« (22 B 35). Predsokratski misleci so stopali po neskončnem polju vprašanj, njihova radovednost, naravnost na čudenje, je bila skorajda neizmerna. »Njihovo mišljenje se je kristaliziralo v vednostih, ki jih danes opredeljujemo kot različna *področja* filozofije, znanosti in duhovnosti« (Kocijančič 2012, 10). »Oblikovali so stališča o naravi sveta – njihovi pogledi zajemajo vse tisto, kar danes imenujemo fizika, kemija, geologija, meteorologija, astronomija, embriologija in psihologija – o teologiji, metafiziki, o vprašanjih epistemologije, vprašanjih politike in vprašanjih o dobrem življenju« (Curd 2016),⁸⁶ pri čemer so m. d. njimi obstajale precejšnje razlike.

Na tem mestu velja prvič poudariti, da je pri soočenju z začetki mišljenja nujna določena mera previdnosti in zavedanja lastnega položaja v svetu. Kot sem nakazal že zgoraj, se je treba zavedati, da se sleherni poskus približevanja arhaični grški misli v sodobnosti odvija na ozadju moderne zastavitve mišljenja, ki vzpostavlja ločenost sfer znanosti, religioznosti, literature, filozofije itd. Povedano bolj preprosto: četudi so arhaični misleci, kot sem prikazal nekaj vrstic višje, delovali na številnih področjih, njihova predstava o vednosti ni vključevala strogih delitev, značilnih za moderno mišljenje, a hkrati nikakor ni bila homogena.

Upoštevati je treba tudi dejstvo, da se »misleci arhaičnega grštva sami najverjetneje ne bi opredelili za filozofe« (Ibid.), vsaj ne v smislu, v kakršnem se kot filozofa opredeljujeta Platon ali Aristotel, pa tudi njuni moderni nasledniki. V kolikor želimo dospeti do zavedanja o tem, od kod izhaja filozofija in za kaj ji gre, se moramo biti vsaj do neke mere sposobni odreči svojim lastnim predstavam o tem, kaj ta je.

4 Kocijančič denimo navaja primer v katerem pravi, da naj bi Anaksimander, ki je bil avtor prvega fragmenta ohranjenega v zahodni misli in med drugim tudi avtor prvega zemljevida poseljenega sveta, vodil koloniste, ki so se iz Mileta odpravili v Apolonijo ob Pontu; Pitagora in Parmenid [pa] sta bila dejavna v političnem življenju kolonij Krotona in Eleje, slednji je za Elejo menda celo napisal zakone (2012, 4).

TEŽAVNOST PRISTOPANJA K ZAČETKOM – ZAGATE INTERPRETACIJ

Velika večina antičnih filozofskih spisov se je v toku zgodovine nepovratno izgubila. Pri mislecih arhaičnega grštva je ta izguba še posebej izrazita. »Večina med njimi je za časa svojega življenja napisala vsaj eno *knjigo* – [pogosto je šlo za precej kratka prozna besedila, za traktate, ponekod celo za poezijo] – a prav nobena izmed njih ni v celoti ohranjena« (Ibid.). Soočenje z misleci arhaičnega grštva zahteva ovedenje te izgube. Ker se njihova dela niso ohranila v celoti, jih namreč lahko rekonstruiramo (oziroma ponovno zgradimo) le delno. Pri tem početju se opiramo predvsem na troje: na fragmente izvirnih besedil, na doksografska poročila in na biografske opise mislecev.

Ohranjeni fragmenti običajno sestojijo zgolj iz nekaj besed, včasih združenih v stavek ali dva, spet drugič povsem nepovezanih in brez jasnega smisla. Večkrat gre za citate, ki jih je mogoče najti v delih drugih avtorjev in zato običajno potrebujejo dopolnitev. Tu v igro vstopi doksografija, v manjši meri pa tudi biografski opisi.⁵ Izraz doksografija sicer ni izvorno grški, temveč ga je v 19. stoletju oblikoval Hermann Diels kot »oznako specifične literarne zvrsti, ki je zapisovala mnenja mislecev, predvsem v polju ukvarjanja z vprašanji o φύσις« (Mansfeld 2016). Gre torej za skupke pričevanj, zapiskov, citatov, prepisov, poročil in komentarjev, ki smiselno dopolnjujejo ter mestoma nadgrajujejo kontekst ohranjenih fragmentov. Rekonstrukcija predsokratske misli je pretežno v domeni klasičnih filologov. Ti so v zadnjih nekaj stoletjih nedvomno opravili pomembno delo. Ozirajoč se na težavnost pristopanja k začetkom filozofije je prav, da opozorim na dva sklopa težav, ki zaznamujeta sleherni poskus soočenja z arhaično mislijo.

Prvi sklop težav izhaja iz samega *načina* javljanja predsokratske misli. Začetki filozofije namreč vzniknejo v obdobju, ko družba šele pričinja s postopnim prehajanjem od ustne k pisni tradiciji. Tovrsten prehod je za mišljenje izrednega pomena. Zapisana besedila so »s svojim prehajanjem iz kraja v kraj in s svojo relativno trajnostjo omogočila abstraktnejšo misel in participacijo oddaljenih mislecev v skupnem dialogu v novih, razširjenih koordinatah časa in prostora« (Kocijančič 2012, 6). Pri tem velja ponovno poudariti, da je ravno obdobje predsokratikov obenem tudi obdobje počasnega prehoda od ustnega k pisnemu. Pisana beseda potemtakem vznikne šele kot ena izmed možnosti, zlasti v obliki zvitkov in kodeksov. Iz povedanega sledi, da srž arhaične misli domuje nekje v vmesnosti med poezijo in prozo. Misleci so tedaj svoje filozofske domisleke oblikovali v jeziku, ki še ni bil jezik jasno izdelane filozofske terminologije. Zanašajo se na

⁵ Diels antične biografske zapise oziroma poskuse opisovanja življenja sicer zavrača. Razume jih kot nezanesljive in anekdotične, celo fiktivne in zato manj pomembne (Kocijančič 2012, 18).

elegantne prisposodbe, mučne in nerodne analogije, jasne ter neposredne argumente in zapletene paradokse (Curd 2011, 6). Iz tega razloga je interpretiranje predsokratikov v največji meri težavno in včasih, vsaj na prvi pogled in v kolikor do interpretiranja pristopamo s senzibilnostmi moderne filozofije, zelo nevhvaležno početje.

Drugi sklop težav izhaja iz razmika med tem kar predsokratiki *pravijo*, in tem kar *naj bi hoteli reči* (Kofman 2012, 17). Ta razmik ni zgolj posledica časovne oddaljenosti niti dejstva, da predsokratska misel zapolnjuje bistveno drugačen pojmovni okvir kot ga zapolnjujemo sami. V precejšnji meri gre za posledico dejstva, da pričevalci predsokratske misli, njeni prepisovalci, interpreti in komentatorji pri svojem delu nikdar niso niti povsem objektivni niti povsem nevtralni.

Pri rekonstrukciji in soočenju z izvirnimi fragmenti sekundarna gradiva nedvomno predstavljajo ključno dodano vrednost, vendar je njihovo naravnost kljub temu treba kritično ovrednotiti. Glede na to, da je večina doksografskih poročil nastala po času izvirnih fragmentov, je pri njihovi obravnavi nujno upoštevati kulturno-zgodovinske okoliščine nastanka.

Lep primer obravnave arhajske misli, ki mu nedvomno pritiče podrobnejši premislek, je Aristotel. Njegovo izvajanje v prvi knjigi *Metafizike*, »ki je odločilno zaznamovalo vso nadaljnjo recepcijo arhaične misli na Zahodu, je samo po sebi izjemnega pomena in neprecenljivo. Brez njega bi bilo o začetkih grške filozofije [in s tem začetkih filozofije nasploh] na voljo neprimerno manj gradiva, zato se mu ne more izogniti nobena sinteza arhaične misli, ki si prizadeva biti kar se da celovita« (Ciglencečki 2015, 45). In vendar moramo ostati pozorni, saj je, kot navaja Kofman, »Aristotel eden od teh doktorjev, ki izkorišča razliko med tem, kar pravijo predsokratiki, in tem, kar naj bi hoteli reči, [ter se] polašča njihove misli, prisvaja si njihov diskurz« (2012, 17). Njegov prikaz prvih filozofov, ki jih okliče za *tiste, ki se ukvarjajo z naravo*, vodi logika napredovanja, katere dovršitev nastopi prav z njim. Predsokratiki naj bi »s svojimi delnimi, nepopolnimi odgovori, s svojimi napakami in zablodami, s svojimi pretežno površinskimi in enostranskimi teorijami pripravljali edino zadovoljivo filozofijo, [...] filozofijo Aristotela samega« (Kocijančič 2012, 25). Začetki so zanj zanimivi samo toliko, kolikor oznanjajo in potrjujejo aristotelsko resnico. Povedano drugače: »Aristotel nasilno vsrka njihovo izvornost v istovetnost svoje filozofije. Vzame jim, kar je mogoče vzeti, ob strani pusti preostalo, kar tvori njihovo izvornost« (Kofman 2012, 17) – vse tisto, kar sam pojmuje kot zanemarljivo. Njegovi nasledniki v svojem zanašanju na avtoriteto *Metafizike*, pa tudi v svoji želji po navezovanju na tisto izvorno, od aristoteli-ka Teofrasta dalje počnejo podobno. Tu velja navesti Hegla. Ta v svojih *Predavanjih o zgodovini filozofije* ne ovinkari, ko pravi, da »kar zadeva študij grške filozofije, ni mogoče storiti nič boljšega kot preučiti prvo knjigo [...] *Metafizike*« (Ciglencečki 2015, 45).

Da bi bolje razumeli problematičnost apropiacije izvirnega, ki sega od Aristotela prek zgodnjega krščanstva in helenistične filozofije vse do veliko kasnejših Hegla, Nietzscheja in Heideggerja, je prav, da si ogledamo vsaj en nekoliko konkretniji primer omenjenega prisvajanja. Primer, ki zadeva nerazumevanje in selektivno recepcijo Heraklitove misli.

HERAKLIT – OSNOVNE OPAZKE

Heraklit naj bi se rodil in živel v Efezu, nekaj kilometrov od mesta Selçuk, na zahodni obali današnje Turčije. Natančna časovna zamejitev njegovega življenja ni znana; živel naj bi na prelomu 6. in 5. stoletja pred našim štetjem (Reale 2002, 60). Svoj razcvet naj bi po poročanju Diogena Laertskega doživiljal v času devetinšestdesete olimpijade (DK 22 A 1), to je med letoma 504 in 501 pr. n. št. Večina ohranjenih zgodb opisuje njegov značaj, kakor so o njem sklepali iz njegovega nauka (Graham 2019). O natančnejšem poteku njegovega življenja je bolj malo znanega. Temu velja dodati, da so nekateri opisi njegovega značaja in vedenja precej grobi, mestoma vključujejo precej nenavadne podrobnosti. Diogen ga označuje za ponosnega in ošabnega. Dodaja anekdoto o njegovem zavračanju drugih ljudi. Pravi takole: »Ko so ga zaprosili, naj jim napiše zakone, se za to ni zmenil zaradi tega, ker je polis že obvladovala slaba ureditev. Ko se je umaknil v Artemidino svetišče, je kockal z otroki. Ko so ga Efežani obstopili, je rekel: »Kaj se čudite, največji slabiči? Ali ni bolje, da počnem to, kot pa da bi z vami upravljali polis?« In na koncu, ko je zasovražil ljudi in odšel, je živel v gorah, kjer je jedel zelišča in trave« (22 A 1).

Heraklit naj bi za časa življenja zapisal zgolj eno lastno delo, naslovljeno Περὶ φύσεως ali *O naravi*. Poudariti velja, da je naslov najverjetneje anahronizem, »saj so filozofske spise navadno tako naslavljali v kasnejšem času« (Zore 2001, 37). Preden nadaljujem z obravnavo strukture Heraklitove misli, se bom vrnil k vprašanju razlikovanja med modernim pojmovanjem narave in izvirno grškim, arhajskim, pojmovanjem φύσις, na katerega sem se oprl v predavanju.

Izraz φύσις tako ne označuje narave v kateremkoli sodobnem pomenu tega pojma. Ne gre za naravo v smislu *od človeka ločenega predmetnega sveta* ali za *del zemeljske površine, ki ga človek še ni bistveno spremenil*, niti ne gre za naravo kot *skupek človekovih lastnosti, iz katerih izhaja njegovo ravnanje*.⁶ Nasprotno, φύσις zaobsega širši pomenski sklop. Bistveno zaznamuje vse, »kar se prikazuje, nastaja, kar prihaja na dan ali se pojavlja; kar raste« (Zore 1997, 82). Naslovitev Heraklitovega dela s Περὶ φύσεως -

⁶ Glej geslo *naráva* v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika*. Dostopno na spletnem naslovu: <https://www.fran.si/iskanje?View=1&Query=narava>

zgoraj sem jo opredelil kot anahronizem – pa napotuje na še nekoliko drugačno, celo popačeno, razumevanje φύσις, ki se, bolj kot na arhaične mislece, opira na Aristotelove interpretacije in je v nekaterih ozirih zelo blizu moderni *naravi*. Aristotel in njegovi nasledniki φύσις določajo kot »bitnost tistih stvari, ki imajo počelo gibanja v samem sebi« (Aristotel, Metafizika 1015a 14–15). Prenašanje takšnega razumevanja φύσις nazaj k prvim mislecem, zamegljuje prvotni pomen izraza (Zore 1997, 82) in naravnost prvih filozofij. Hkrati močno omeji maneverski prostor, ki naj bi ga te imele na razpolago. Imenuje jih za *filozofije narave*, mislece pa vklene v izraz *naravoslovci*, tudi *filozofi narave* ali celo *naravoslovni filozofi* (Ciglencečki 2015, 59). Iz povedanega sledi, da površno generični naslov Περὶ φύσεως ne služi avtorjevi naravnosti, temveč predstavlja orodje interpretacije, tudi klasifikacije, ki nastopi šele za-nazaj.

Poročila o strukturi Heraklitovega dela še jasneje kažejo, kako problematične so lahko generične klasifikacije za-nazaj. Diogen navaja delitev na tri dele: »na tistega o vesolju, na političnega in na bogoslovnega« (22 A 1). Nikakor torej ne gre za ozko usmeritev v filozofijo narave. Poročilo je skladnejše z bolj odprto predstavo, tako o φύσις kot o arhaični misli nasploh. Natančna struktura Heraklitovega spisa sicer ni potrjena. Lahko, da je šlo za notranje členjen, a koherenten zapovrstno izpeljan argument. Nič manj verjetno pa ni, da je Heraklitovo delo izpolnjevala »množica kratkih, jedrnatih, tudi jezikovno dodelanih [in med seboj skopo povezanih] izrekov« (Zore 2001, 37) – na to napotuje precej ohranjenih fragmentov, ki ne nakazujejo možnosti ene same zaokrožene celote.

FRAGMENTI IN TEMAČNOST HERAKLITA

Heraklit je tisti zgodnji grški mislec, ki so mu že njegovi antični sodobniki nadel izraz *Mračni* ali *Temačni*. (Zore 2016, 142). Vprašanje te temačnosti je tisto, ki nas bo uvedlo v bistvo pričujočega besedila: v problematičnost nerazumevanja in apropiacije zgodnje grške misli. Dejstvo, da so *temačnost* pri Heraklitu naznanili že njegovi sodobniki, izpodbija možnost, da ta izhaja bodisi iz oddaljenosti avtorjevega izrazja in kulturnega konteksta, ki ga popolnjuje, bodisi iz manka sobesedilnega konteksta ohranjenih fragmentov. Od kod torej temačnost in kaj natanko ima to opraviti s prisvajanjem izvirnega v predsokratski misli?

Zgodovina filozofije ponuja številne odgovore. Prvi in najenostavnejši odgovor ali razlaga se naslanja na zgoraj omenjene zgodbe o Heraklitovem značaju ali življenju, skladno s katerimi naj bi njegova mračnost izhajala iz »melanholičnosti, bolezenske preobčutljivosti in zaničljivosti. Temačnost naj bi iskal načrtno, da ga nevedna množica ne bi razumela in da bi se pred njo zavaroval« (Kofman 2012, 9). Pomisliti gre na razdelek

iz prej omenjene Diogenove anekdote, v katerem opisuje, da naj bi Heraklit naposled živel v gorah, kjer je jedel zelišča in trave. Ta nenavadnost osebnosti naj bi določala tudi njegovo misel in njene kasnejše interpretacije.

Takšno razumevanje je pomanjkljivo, celo zavajajoče. Ko Heraklit namreč želi, »more biti jasnejši kot kdorkoli drug. Včasih se v svoji knjigi izraža tako jasno in razumljivo, da ga more razumeti celo najmanj pretanjen um in da more dojeti potek njegove misli«⁷ (Ibid.). Njegova mračnost ni v brezupu, ki ga navdaja ob pogledu na množico, saj se »porazno stanje ljudi, ki ga opisuje, ne dotika bistvenega [njegove filozofije] na neposreden način« (Zore 2001, 38).

Drugi odgovor na vprašanje temačnosti njeno pojavljanje pojasnjuje z »obliko Heraklitovega diskurza, pesniško, mitsko ali metaforično [celo] nepojmovno« (Kofman 2012, 13). Takšno pojasnjevanje je prav tako pomanjkljivo, četudi na videz manj naivno od prvega. Ne prisluhne namreč mišljenju samemu, temveč si daje opravka s kritiko oblike diskurza, ki izpade preprosto, zato ker ne ustreza modelu, kot ga postavlja sam kritik. Ta ne upošteva razdalje, ki sodobni diskurz ločuje od arhaičnega. Iz te napačno zastavljene podlage razumevanja arhaične misli rastejo prve obtožbe o selektivni recepciji in apropiaciji. Dejanska, resnična Heraklitova temačnost je namreč striktno filozofske narave.

SELEKTIVNOST RAZUMEVANJA IN PRILAŠČANJE

Tisto, kar napotuje na selektivnost razumevanja, celo na prilaščanje, krajo izvirnega v Heraklitovi misli, je namreč prav nezmožnost prisluhniti misli sami. Početje modernih mislecev – v kontekstu vprašanj Heraklita se javljajo predvsem Hegel, Nietzsche in Heidegger – ni tu nič drugačno od tistega, kar sem zgoraj pripisal Aristotelu ali aristotelikom. Nietzsche, denimo, v besedilu *Ecce Homo* Heraklita navaja kot tistega, v bližini katerega »se počuti bolj toplo in bolje kot kjerkoli drugod.« Hegel podobno ugotavlja, da »ni nobene Heraklitove trditve, ki je ne bi bil zmožen povzeti v svoji *Znanosti logike*.«⁸ »Heraklit predstavlja prvi moment ponovne polastitve duha s strani duha samega in po tem je resničen Heglov prednik« (Ibid., 22). Pri Nietzscheju, kar je razvidno iz zgornje izjave, velja podobno. Tudi sam, nič drugače od Hegla, »postavlja Heraklita za svojega predhodnika in prednika« (Ibid.). So-postavitev obeh prepričanj sproža množico vprašanj o tem, kako si je mogoče Heraklita hkrati lastiti kot prednika dveh povsem

⁷ Tudi tu gre za poročilo Diogena Laertskega, kot ga v svojem delu parafrazira Kofman.

⁸ Obe izjavi navajam po intervjuju Hansa Geорга Gadamerja iz leta 1989, dostopnem na spletnem naslovu: <https://www.youtube.com/watch?v=El78l6-pNoM>.

nasprotnih filozofskih pozicij; »prednika dialektike in prednika pojmovanja sveta kot polemичne igre, nastajanja, katerega nasprotujočih si sil, [katere so] v večnem medsebojnem nasprotju in spopadu, ne more spraviti nobena dialektika« (Ibid., 22).

Kofman zavrača možnost, da je takšna raznolikost branj lahko nastala benevolentno, brez očitne selektivnosti v izbiranju podlage. S tem se, vsaj po mojem mnenju, velja strinjati. Pristopa k branju in k *povzemanju*, ki se ju poslužuje predvsem Hegel,⁹ sta v resnici zelo podobna tistemu *gospodovanju*, ki ga v svojem selektivnem branju in urejanju materiala svojih predhodnikov prakticira Aristotel. Govorico grštva Hegel tako »prevaja v govorico spekulativnega uma« (Ibid., 23), se pravi v formule, ki ustrezajo njegovi lastni filozofiji. Nietzscheju, za katerega »izkopavati prve filozofe ne pomeni odstranjevati njihove otroške temačnosti s pojmovno jasnino, temveč pomeni vrniti jim njihovo pravo podobo, [...] njihovo lepoto, [...] njihovo polnost« (Ibid., 27), Kofman precej prizanaša. To v resnici ni najbolj pošteno, saj tudi Nietzsche v svojih predhodnikih išče predvsem potrditev veličine svojega lastnega razumevanja mišljenja.

Posebno poglavje v soočenju z arhaično mislijo predstavlja tretji zgoraj omenjeni mislec, Martin Heidegger. Njegovo misel zaznamuje trud previdnega pristopanja neposredno k misli sami, k smislu ki leži v arhaičnem grštvu in se javlja iz njega. On je tisti, ki poskuša ostati karseda odprt do težav, ki oblegajo soočenje z izvirnim. Sam izpostavi težavo prisvajanja ko pravi, da miselne poti kasnejših mislecev in piscev določajo izbor in način navajanja Heraklitovih besed. S tem je po njegovo »zakoličeno torišče vsakokratne razlage fragmentov. In zato zmoremo v spisih kasnejših avtorjev z natančnejšim motrenjem najdišča navedka vedno prepoznavati le sovisje, v katero so navedek vstavili, ne pa tudi tistega iz katerega so ga pri Heraklitu vzeli« (Heidegger 2003, 274). Heidegger skuša ohranjati zavedanje, da smisla arhaične misli ni moč dokončno in v celoti zapopasti, ne da bi zašli v prisvajanje. Poudarja, da tudi sam ni imun na takšno početje in da se temu morda ni moč izogniti; da je branje-za-nazaj vselej pogojeno tudi z našo lastno mislijo. Ali bolj neposredno: obračanje v preteklost »se navezuje tako na preteklo kot tudi na pričujoče in prihodnje« (Heidegger 2017, 122).

A vendar so njegova izvajanja – to se zdi nujno izpostaviti – prav tako pogojena s specifično miselno potjo in z željo utemeljiti filozofijo v izvornem. Na nekaterih mestih ga odnese globoko v razglabljanja, ki imajo več skupnega z njegovimi lastnimi zastavitvami kot s predsokratsko mislijo, kar ga ne razločuje bistveno od njegovih predhodnikov. Nemška filozofija je namreč, tako pravi Gadamer (Gadamer 1999, 111), vse od romantike dalje zavezana svojevrstni *grekomaniji*, ki jo sili, da se nenehno vrača k začetkom in v njih utemeljuje svoje lastne postavke.

9 Kofman je v svojem zavračanju *povzemanja* precej kritična predvsem do Hegla.

Fenomena selektivnega razumevanja in prilaščanja sta v resnici lahko povsem ne-problematična. Nekatere filozofske šole, kot je na primer pragmatizem, bi početje, skladno s katerim od predhodnikov vzamemo tisto, kar je koristno nam, ostalo pa zavržemo, celo v popolnosti podprle. Hkrati nesporno velja – od tod zgoraj omenjeno heideggerjansko zavedanje – da se površnemu povzemanju in prilaščanju nikoli ni moč v celoti izogniti.

In vendar je tovrstno izvajanje – vsaj v kontekstu soočanja z mislijo, ki je od nas oddaljena toliko, kolikor so oddaljeni začetki filozofije – precej škodljivo, saj po nepotrebnem zamegljuje možnost neposrednega soočenja s samimi fragmenti. Približevanje avtorjem, katerih misli poznamo in priznamo zgolj kot vrivke, kot poetično zastavljene in naivno nedodelane temelje modernejših, bližjih in jasnejših filozofskih sistemov, je lahko kaj hitro smatrano za nepotrebno ali celo za povsem odvečno. V kolikor je naše zanimanje za misel arhaičnega grštva pogojeno bolj ali manj izključno z željo poiskati prikladno podlago ali popolniti lasten filozofski sistem, je živost same misli neobhodno obsojena na propad.

POSKUS IZHODA IZ ZAGATE PRISVAJANJA

Namen pričujoče razprave, uvodoma imenovane *dopolnitev predavanja*, ni v iskanju univerzalnih rešitev. Gre zgolj za poskus lajšanja težav, ki jih prinaša soočanje z arhaično grško mislijo. V kolikor si ne želimo, da ta ostane in postane mrtva črka na papirju, zgolj zgodovinski okras ali podlaga modernim filozofskim sistemom, je potreben trud. Kot v uvodni študiji k slovenskemu prevodu *Fragmentov predsokratikov* pravi Gorazd Kocijančič (Kocijančič 2012, 26): »Predsokratiki so kot zrak. Okrog nas – a potujoči v nas. Vpleteni v naše miselno vdihavanje in izdihavanje.« Soočenje z njimi zahteva odprtost v pogledovanju nazaj, zmožnost, da za trenutek odložimo lastno filozofsko prtljago in prisluhnemo javljanju preteklega.

Množica interpretacij, ki bolj ali manj benevolentno povzemajo in si prilaščajo različne elemente predsokratske misli, tu ni v pomoč. Tako je kljub tisočletni tradiciji ali prav zaradi nje, danes enako, če ne še bolj nejasno, »kaj je s posameznimi izreki [mislim denimo] Heraklit« (Zore 2016, 142). Ali drugače: »Več študij kot preberemo [denimo] o Heraklitu, manj vemo o njem, a če ne preberemo nobene, tedaj ne vemo nič« (Ibid., 142–143). Iz tega sledi, da je potrebno ohranjati ravnovesje. Zavedanje pomena Heraklitove misli, kakor tudi misli drugih zgodnjih mislecev, zahteva oboje. Zahteva razlago in zmožnost prisluhniti izrekom samim. Težava moderne misli, ki pa ji je v resnici podlegla že antika s Platonom in Aristotelom na čelu, ni v prekomernem vdajanju interpretacijam, temveč v samem pristopu k interpretiranju. »Namesto, da bi prisluhnili izrekom, če smo

jih sploh sposobni slišati, skozi razlagamo predvsem sebe« (Ibid.). Branje Heraklita zahteva sprejetje dvojega, četudi nam naša moderna intuicija to sprejetje brani.

Druga stvar pa je strah pred jasnostjo in preprostostjo resničnega, pred spoznanjem, ki ne zahteva mnogoznalstva, ki ni ločeno od življenja, ampak je le kot del le-tega – pred vedenjem, ki je vedno sprepleteno z ne-vedenjem« (Zore 2001, 39).

Moja razprava ne prinaša podrobne obravnave posameznih fragmentov in ne odgovarja na specifične interpretativne zagate. Bolj kot to prinaša opozorilo o nujnosti zavedanja lastne filozofske poti, po kateri se sprehajamo in s katere se obračamo nazaj k izvirnemu. Razdalja, po kateri se gibljemo, je ogromna. Prevelika, da bi se lahko izognili vsem pastem, ki na nas prežijo ob poti. Tudi nam – tako kot Aristotelu, Nietzscheju, Heideggerju in še komu – se lahko zgodi, se je zgodilo in bo zgodilo, da bomo katerega od arhaičnih mislecev povzeli površno, morda celo z namenom podpreti lastno misel. A prav je – in v tem prispevku sem to jasno zarisal – da se takšnega početja zavedamo in ga obravnavamo kritično. Le tako bomo v začetkih filozofije prepoznali kaj več kot zgolj zgodovinsko podrobnost. Le tako bomo arhaično misel prepoznali kot nekaj živega, nekaj, kar se javlja tudi v sodobnosti in s čimer lahko enakovredno razpravljamo.

BIBLIOGRAFIJA

Ciglencečki, Jan. 2015. *Pozabljeni temenos: ontologija in eshatologija v arhaični grški misli*. Ljubljana: KUD Logos.

Curd, Patricia. 2011. *A Presocratics Reader: Second Edition*. Hackett Publishing Company: Indianapolis.

Curd, Patricia. 2016. Presocratic Philosophy, v: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/presocratics/>

Fragments predsokratikov. 2012. Izdala H. Diels in W. Kranz, ur. G. Kocijančič, prev. D. Benko, Ž. Borak, J. Ciglencečki, I. J. Fridl, M. Horvat, G. Kocijančič, D. Movrin, B. Vezjak, S. Weiss in F. Zore. Ljubljana: Beletrina.

Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.

Graham, Daniel W. 2019. Heraclitus, v: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/heraclitus>

Heidegger, Martin. 2003. *Predavanja in sestavki*. Ljubljana: Slovenska matica.

Heidegger, Martin. 2017. *Kaj se pravi misliti?* Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Kocijančič, Gorazd. 2012. Prvinsko mišljenje, v: *Fragments predsokratikov, I-XXXII*. Ljubljana: Študentska založba.

Kofman, Sarah. 2012. *Nietzsche in temačnost Heraklita*. Koper: Hyperion.

Mansfeld, Jap. 2019. Doxography of Ancient Philosophy, v: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/doxography-ancient/>

Reale, Giovanni. 2002. Zgodovina antične filozofije, v: *Zvezek 1: od izvorov do Sokrata*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Zore, Franci. 1997. *Logos in bit v antični filozofiji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Zore, Franci. 2001. *Iz zgodovine antične grške filozofije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Zore, Franci. 2016. Znamenja na poti Heraklitovega mišljenja, v: *Začetki grškega mišljenja, 141–164*. Ljubljana: KUD Logos.

PARADOKS HEGLOVE FASCINACIJE NAD ANTIGONO

Sara Svati Sharan

UVOD

Problem razmerja med duhom in naravo med drugim vključuje tudi samoumevnost ter »naravnost« same distinkcije med duhom in naravo. Samoumevnost »naravnega« je namreč pogosto krinka nadaljnje perpetuacije stereotipov; stereotipi pa se ne pojavljajo zgolj v vulgarnosti vsakdanjega izražanja, ampak tudi v teoretskem diskurzu. Oziroma, obe ravni se pravzaprav druga iz druge napajata; implikacije, ki se zarisujejo v metafiziki, imajo posledice v praksi in obratno.

Osrednja tema pričujočega prispevka bo distinkcija med naravo in duhom v tisti točki, ko eden izmed najbolj poznanih predstavnikov filozofskega kanona – Georg Wilhelm Friedrich Hegel – enači naravo z žensko in duha z moškim. Ženska je zvedena na partikularnost tradicionalne spolne vloge znotraj družinske sfere, v nasprotju z moškim, ki je aktiven v državi ter znanosti. Družina zapolnjuje polje partikularnosti, država pa univerzalnosti; družino preči božji zakon, državo človeški zakon – slednje naj bi rezultiralo tudi v konfliktu med žensko in moškim. Obravnavala bom predvsem specifični položaj ženske, kakor jo v svojo filozofsko misel umesti Hegel. V kontekstu položaja žensk ima pri Heglu precej intrigantno vlogo lik Antigone. Vprašati se moramo, zakaj se Hegel sploh sklicuje na Antigono ob poskusu ustoličevanja dihotomij moško/žensko, aktivno/pasivno, država/družina, če pa se Antigona, Sofoklov tragični dramski lik, tovrstnim predalčkanjem pravzaprav izmika.

Antigona se pri Heglu sicer pojavi v treh delih: Fenomenologiji duha, Orisu filozofije pravice in Predavanjih o estetiki. Obravnavali bomo zgolj Fenomenologijo duha in Oris filozofije pravice, saj v Predavanjih o estetiki Antigona služi večinoma zgolj za razlago tragedije kot literarne forme. V preostalih dveh delih pa Antigona, kakor jo razume oziroma želi razumeti Hegel, ves čas pretendira onkraj Sofoklovega dramskega lika: Antigona je obenem glasnica spora med dvema zakonoma, ki sta oba legitimna, čeprav je zgolj en legalen – in obenem glasnica ženskosti kot take, ki naj bi bila vedno tesno povezana z družino. Njena najvišja etična dolžnost je namreč pokop brata, zato da lahko njegovi duši omogoči prehod v posmrtni Had. S tem, ko postavi svojo družino na prvo mesto, pa prekrši obče veljavne zakone v državi, saj se zoperstavi kraljevi prepovedi

pokopa. Hegel Antigonino odločitev razume tako, kot da bo ženska kot taka vsakič, ko mora izbirati med dvema odločitvama, vedno izbrala družino, četudi na račun destrukcije države. In obenem bo tudi izbrala sfero zasebnosti namesto javnega, saj je sama takointako vpeta zgolj v polje zasebnega. Hegel sicer to razume kot »naravno danost«, a sedaj vemo, da v polje javnega ženska v tedanjem historičnem okviru ni nikoli niti imela vstopa.

Antigono lahko sicer skozi oči aktualnega časa razumemo kot paradigmatški primer feminističnega gesla »zasebno je politično (in kot tako tudi javno)«: Antigonino dejanje pokopa brata je bilo namreč zelo očitno vstop v javno sfero delovanja in da je prav to storila ženska, je kralja Kreonta povsem presenetilo. Seveda pa ideja političnosti zasebnosti, ki se je pojavila v 20. stoletju, omogoča novo branje Antigone, ki povsem presega Heglove dihotomije.

RAZLIKA

Razmerje enega subjekta do drugega subjekta se pri Heglu nahaja znotraj treh različnih sfer družbenega življenja: družine, civilne družbe in države. Vse tri sfere so obravnavane v *Orisu filozofije pravice*. Spolna razlika je relevantna za razlikovanje družbenih razmerij med sferami objektivnega duha, saj struktura institucij v Heglovem *Orisu* temelji na spolni razliki. Spolna razlika ima pomembno vlogo tudi v *Fenomenologiji duha*. Pojavlja se kot razlika znotraj resničnega duha, na vmesni stopnički poti naravne zavesti od čutne gotovosti do absolutnega. Resnični duh na tej vmesni stopnički se kaže kot naravno pravno občestvo, ki je družina – v družini pa naj bi bila najbolj elementarna razlika med možem in ženo, med moškim in žensko.

Zakaj potrebuje Hegel prav spolno razliko, da bi operiral z različnimi subjekti znotraj njegovega teoretskega polja, nam ni jasno. A vrnimo se najprej k razliki kot taki. Pri Heglu imamo – zelo grobo rečeno – dva precej nejasna momenta, ko se pojavi razmerje med dvema neenakima subjektoma: (1) boj za pripoznanje med gospodarjem in hlapcem ter (2) vlogo ženske, ki je zvedena na partikularnost tradicionalne vloge znotraj družinske sfere, v nasprotju z moškim, ki je aktiven navzven, ki ima »substancialno življenje v državi, znanosti in podobnem« (Hegel 2013, 154).

SAMOZAVEDANJE IN DRUGO

Heglova *Fenomenologija duha* se lahko bere kot zgodovina dialektike med partikularnim in univerzalnim: človek – ampak zgolj kot moški – išče pripoznanje svoje

umne, univerzalne plati. Subjekt se zaveda samega sebe kot racionalno bitje zgolj, če pripozna enakovrednost in samostojnost drugih in če je to pripoznanje vzajemno prisotno tudi z njihove strani. Vzajemno pripoznanje zahteva, da oba subjekta sprejmeta enakovreden in neodvisen status drugega; subjekt je samozaveden zgolj preko drugega, tj. ko vidi sebe v drugem tako, kakor taisti drugi vidi sebe v prvem. »Samozavedanje doseže zadovoljitev le v drugem samozavedanju« (Hegel 1988, 101), saj tedaj postane »jaz, ki je mi, in mi, ki je jaz.« (Ibid., 102).

Heglov subjekt začne svojo pot spoznavanja zaprt v svoj solipsistični obod, ker se lahko zagotovo zaveda zgolj samega sebe, okolice pa še ne pripoznava kot sebi enake; živi v »prepričanju, da je [zgolj njegova] vednost resnična« (Kobe 2003, 188). Heglov subjekt svojega nepriznavanja ne izvrši kot absolutno negacijo okolice in drugega, ampak zanika zgolj veljavo njune pozicije. Samega sebe postavlja na prvo mesto, vse ostalo mu je kot neznano manjvredno: razdelitev na poznano in tuje zanj vsebuje vrednostno hierarhijo. Hegel ravno zato vnese miselni eksperiment, ki sliši na ime *konflikt gospodarja in hlapca*.

Samozavedanje je najpoprej enostavno zasebstvo, sebi enako prek izključitve vsega drugega iz sebe; njegovo bistvo in absoluten predmet mu je jaz; in v tej neposrednosti ali v tej biti svojega zasebstva je posamezno. Kar je zanj drugo, je nebistven predmet, označen z značajem negativuma. Ampak to drugo je tudi neko samozavedanje; individuuum nastopi nasproti individuuum. [...] Razmerje obeh samozavedanj je [torej] določeno tako, da se sami in drugo drugo potrdita z bojem na življenje in smrt. (Hegel 1988, 104–105).

Če bi v potrjevanju svoje svobode ravnali vsi enako, bi stava življenja na kocko – boj na življenje in smrt – nujno povzročila smrt vsaj enega izmed nasprotnikov ali pa celo obeh. Preživeli bi se soočili z nepremostljivo zagato, saj ne bi mogel biti pripoznan s strani mrtvega in se zatorej ne bi mogel formirati kot samozavedanje. Mrtvec je namreč zgolj nekaj nezavestnega. Samozavedanju pa je ohranitev življenja bistvena; samozavedanje ni mogoče v mrtvem stanju, ampak zgolj v živem. To pa spozna zgolj zavest tistega izmed nasprotnikov, ki v boju na življenje in smrt noče iti do konca in svojega življenja ne riskira. Skratka, sprejme poraz in se pokori drugemu, preda svojo samostojnost: postane mu hlapec. Za zavest njegovega gospodarja pa obstojita na izbiri zgolj zmaga ali izguba življenja – tretje možnosti ni, njegova zavest se ni sposobna spreminjati. Hlapčevska zavest mnogo raje prizna (začasno) podreditev – in ravno zavoljo spoznanja nujnosti ohranitve življenja v hlapčevski zavesti leži resnica, iz katere se lahko hrani nadaljnje spoznavanje vednosti: »Resnica samostojne zavesti je potemtakem hlapčevska zavest.« (Ibid., 107).

Ampak, celoten miselni eksperiment boja za pripoznanje med gospodarjem in hlapcem je neuspela ravno pri – pripoznanju. Družbena vez med gospodarjem in hlapcem že strukturno ne dovoljuje pripoznanja: kako bo hlapec pripoznaval gospodarju samozavedanje, če je pa hlapec bil označen kot nekdo, ki ni vreden, da bi ga kdo pripoznal? ... Skratka, o vzajemnosti ne more biti govora. Moment razmerja gospodarja in hlapca, tj. samostojne in nesamostojne zavesti, pravzaprav sploh ni nujen element družbene sestave, je pa slednjo najlažje razumeti prav skozenj – vnzaj. Moment razmerja gospodarja in hlapca je namreč zasnovan kot geneza mita o nastanku intersubjektivnosti

SPOLNA RAZLIKA

Gremo dalje. Če sopostavljamo skupaj odlomke tako iz *Orisa* kot iz *Fenomenologije*, je skupek intersubjektivnosti v obliki družine polje partikularnosti, država pa univerzalnosti; družino preči božji zakon, državo človeški zakon – to pa rezultira v konfliktu med žensko in moškim, kakor se pojavi pri Antigonini gesti bratovega pokopa. *Združitev* moškega in ženske (v zakonskem stanu) tvori »dejavno sredino celote in element, ki je, razdvojen v tadva ekstrema božjega in človeškega zakona, ravno tako njuna neposredna združitev [...]« (Hegel 1988, 235). Družina »navzven« funkcijonira kot samostojna oseba (čeprav od znotraj sestoji iz vsaj dveh), svojo zunanjo realnost pa ima v lastnini – družino kot pravno osebo nasproti drugim osebam pa kot njena glava zastopa mož. Družina, civilna družba in država – trije momenti npravnosti – obstajajo v nasprotju do ali v napetosti drug do drugega, vendar so hkrati združeni v totaliteti, katere najvišji izraz je ustava države. Zakon med moškim in žensko, možem in ženo, vsebuje delitev domačega dela v družbi, vzgojo in nego otrok, osnovno odgovornost za izobrazbo in usodo privatne lastnine, kot jo določa dedovanje. Družina, ki jo Hegel obravnava, je buržoazna, meščanska družina; je zgodovinska oblika, ki je povezana z vzponom industrijskega kapitalizma. Ta družina koeksistira z družbenimi nasledki individualizma, lastnine in razredne delitve, prav tako pa tudi z zahtevami zasebne zavesti.

Najprej je družina substancialna celota, ki ji pripada skrb za to posebno stran individua, tako glede sredstev in spretnosti, da bi si lahko pridobil kaj iz občega premoženja, kot tudi glede njegove subsistence in preskrbe v primeru morebitne nezmožnosti. Civilna družba pa individua iztrga iz te vezi, njene člane odtuji drug drugemu in jih pripozna kot samostojne osebe; dalje, zunanjo anorgansko naravo in očetna tla, v katerih je imel posameznik svojo substistenco, civilna družba zamenja s svojimi tlemi in sam obstoj celotne družine podvrže odvisnosti od sebe, naključnosti. Tako je individuum postal sin civilne družbe, in kakor ima ta zahteve do njega, tako ima on pravice do nje. (Hegel 2013, 194: 238).

Skratka, enotnost družine oz. njene eksistence kot neke »splošne in trajne osebe« je zgolj začasna: npravna razpustitev družine nastopi takoj, ko otroci

odrasejo in ko so pred zakonom pripoznani za osebe, ki so zmožne imet lastnino in se poročiti – »sinovi kot poglavarji novih družin, hčerke kot žene«. »Naravna« enotnost družine razpade s smrtjo, dedovanjem ali ločitvijo; tisto, kar je bilo sprva pojmovano kot zakoniti korelat družine – tj. lastnina – se izkaže kot tisto, kar to enotnost razjeda. Družina vzgaja svoje otroke (no, vsaj sinove) tako, da si ti prizadevajo za svobodo osebnosti, ko postanejo polnoletni, in za to, da se jih pripozna za osebe; torej družina nenazadnje obstaja za civilno družbo, družina je dojeta kot npravni koren države.

Prepletенost med družino, civilno družbo in državo vzdržuje in obenem ves čas razrešuje protislovje med univerzalnim in partikularnim, med objektivno danostjo in subjektivnim nagnjenjem. Družina je polje posamičnosti; zakon je »izvorni korak v procesu, s katerim sebstvo postane ‘umeščeno’; [...] zakon potemtakem predpostavlja pojem sebstva, kot je utelešen v Subjektu« (Steinberger 1996, 29). Zakon med možem in ženo je torej tisti, ki razrešuje protislovje med individuom in družbo. To pa počne tako, da naredi zelo jasen rez med pozicijo moškega in pozicijo ženske:

En spol je zato tisto duhovno, kar se razdvoji v zasebno osebno samostojnost in v védenje in hotenje svobodne občosti, v samozavedanje pojmovne misli in hotenje objektivnega končnega smotra; – drugi spol tisto duhovno, ki se ohrani v enosti kot védenje in hotenje substancialnega v formi konkretne posameznosti in občutka; – prvi silen in udejstvujoč v razmerju navzven, drugi pasiven in subjektiven. Mož ima zato svoje dejansko substancialno življenje v državi, znanosti in podobnem, in drugače v boju in delu z zunanjim svetom in s samim seboj, tako da si le iz svoje razdvojitve pribojuje samostojno enost s seboj, – katere mirni zor in čutečo subjektivno npravnost ima v družini, v kateri ima žena svojo substancialno določitev in v tej pieteti svojo npravno nastrojenost. (Hegel 2013, 154: 166).

Pater familias, možki, je torej s tem ko upravlja z družinsko lastnino znotraj civilne družbe in države, postavljen na mesto med partikularnim in univerzalnim, njegova žena pa ostaja vezana izključno na polje partikularnosti: ona je tista tolažnica in skrbnica, kamor se pride možki spočiti po dolgem dnevu javnega udejstvovanja. Hegel žensko zapre v družino, pot izstopa iz družine pa ji popolnoma zapre. Da ženske nimajo kaj iskati v sferi javnega, zakoliči predvsem v dodatku k 166 iz *Orisa*:

Ženske so pač lahko omikane, toda za višje znanosti, za filozofijo in določene produkcije umetnosti, ki zahtevajo obče, niso ustvarjene. Ženske imajo lahko prebliske, okus, ljubkost, vendar nimajo idealov. [...] Ženske se izobrazijo, ne vemo kako, takorekoč skozi atmosfero predstave, bolj skozi življenje kot s pridobivanjem znanj, medtem ko možki doseže svoj položaj samo s pridobitvijo misli in z mnogimi tehničnimi naporji. (Hegel 1996, 15: 166).

SPOL IN ZAKON

Zakon med možem in ženo naj bi bil nujen za razvoj objektivnega duha in prehoda od subjekta h konkretni osebi, ampak, da bi postali konkretni osebi, bi morali obe osebi – moški in ženski subjekt moža in žene – doseči vrsto reflektivne razsvetlitve oz. vzajemnega poduhovljenja, »[t]eorija spola pa bi to enostavno onemogočila, saj ženske ne bi mogle nikoli doseči take umnosti« (Steinberger 1996, 39). Ženska je določena zgolj in samo skozi svojo seksualnost, ki je v funkciji monogamnega zakona. Torej skozi reproduktivno in skrbstveno delo, ki nima neposrednega ekonomskega pomena.

Njena individualnost se izraža izključno na pasivni način:

[...] vselej v in skozi svobodno subjektivnost drugega. Ko enkrat vstopi v zakonsko zvezo, s čimer je določeno njeno celotno življenje, nikoli več ne zapusti družine. Zgolj dekle zgubi svojo čast s »predajo svojega telesa« v nezakonskih spolnih razmerjih. Za Hegla se »določitev deklice bistveno sestoji zgolj v razmerju zakona; torej se zahteva, da ljubezen prejme obliko zakona. (Landes 1996, 57).

Ženska je nepopoln individuum; zgolj blede senca v funkciji družine, ki »organizira osebno življenje s pomočjo ideologije ljubezni in spolne delitve dela« (Ibid., 62). Družina tvori celoto prav zato, ker ženska ni nikoli imela svoje subjektivnosti, ampak zgolj nudi oporo za razvoj moškega subjekta. Kar ohranja enotnost zakona skupaj, je *ljubezen*: ljubezen je vzrok, da se moški in ženska združita v zakonski stan kot mož in žena. Ljubezen je tisto, kar ju združuje tako, da v zakonski zvezi oziroma kot družina nista neodvisni osebi, temveč član oziroma članica. Zakon Hegel določi kot »pravno pravno ljubezen, s čimer iz njega izgine minljivo, muhasto in zgolj subjektivno« (Hegel 1996, 8: dodatek k 161). Pri izbiri za zakon gre za izbiro tega, da bi si mož in žena delila svojo srečo in nesrečo; vzroki za zakon pa so za moškega posebne lastnosti same ženske: tj. naravna lepota, milina, šarm; za žensko pa premoženje moškega, njegov stan in posebnost značaja, predvsem prijaznost (Ibid., 9: k 162). Skratka, pri zakonu ne gre za zadovoljitev naravnih gonov, kot je spolnost, predvsem pa ne gre za zaljubljenost; ljubezen vznikne iz zavedanja, da je potrebno skrbeti za otroke in skrbeti za razvoj države. Skratka, četudi Hegel ves čas trdi, da se v zakonu izhaja iz »svobodne predaje [osebnosti] obeh spolov« (Ibid., 17: 168), moški spol svojo svobodo ves čas ohranja tako kot pater familias in vodja družine kot tudi v delovanju v javni sferi – medtem ko je ženska imela svobodo zgolj predpostavljeno, v svojem delovanju pa je znotraj Heglovega teoretskega sistema ni nikdar niti imela.

Sicer pa je poznejši *Oris filozofije pravice* precej konzervativnejši od bolj zgodaj napisane *Fenomenologije duha*: v *Orisu* mora družina nujno imeti moža kot pater familias, medtem ko se v *Fenomenologiji duha* govori o ženi kot tisti, ki je predstojnica hiše (Hegel 2017, 233: 484). Predvsem pa je v *Fenomenologiji duha* omenjeno eno razmerje med moškim in žensko, ki je medsebojno vendarle enakovredno: tj. sorojenstvo med bratom in sestro. Enakovrednosti med moškim in žensko v *Orisu* ne moremo iskati.

ANTIGONA

Če ponovimo; moški z javnim udejstvom spada v polje duha, ženska z zaprtostjo v družino v polje narave. To dihotomijo Hegel bere tako skozi prej omenjeni razcep med univerzalnostjo in partikularnostjo, političnostjo in sfero zasebnosti. Eno karakterizira zakon države, drugo pa zakon družine, narave oz. bogov. Da bi Hegel pojasnil paradigmatško figuro ženskosti znotraj družinskega življenja, pa – povsem prese-netljivo – vzame za vzor lik Sofoklove tragične junakinje Antigone. Z njeno zgodbo želi podkrepiti tezo, da je ženska vedno (po naravi) nagnjena k temu, da bo skrbela za svojo družino – tudi če bo s tem dejanjem nasprotovala zakonom države.

Antigona se v grški dramatici pojavi v Sofoklovi istoimenski tragediji *Antigona* (442 pr. n. št.), v Sofoklovem *Ojdipu v Kolonu* (401 pr. n. št.), v Ajshilovi *Sedmerici proti Tebam* in v Evripidovih *Feničankah* (Slapšak 2018, 20). V Sofoklovi tragediji je Antigona predstavljena kot hči kralja Ojdipa in kraljice Jokaste. Ima dva brata, Polinejka in Eteokla, ter sestro Ismeno. Zatem ko je Ojdip odkril svoj zločin, da je nevede ubil svojega očeta in se poročil s svojo materjo, Jokasto, si je iztaknil oči in odšel iz Teb. Med tavanjem od Teb do Kolona ga je spremljala edina izmed njegovih otrok, Antigona. V vmesnem času je tebanski prestol ostal prazen. Polinejk je vodil sovražno vojsko proti oblasti lastnega brata, da bi si pridobil po njegovem mnenju upravičeno mesto naslednika kraljestva. V boju umreta oba brata in prestol prevzame Kreon, stric mrtvih bratov. Odgovornost za smrt obeh bratov Kreon naprti Polinejku: Eteokla so pokopali z vsemi častmi, Polinejka pa prepove pokopati. Njegovo truplo namerava pustiti razgaljeno, onečašчено in namenjeno zverem. Antigonin zločin je bil, da je svojega brata pokopala kljub Kreontovi razglašeni prepovedi. Kreon jo zato obsodi na smrt in živo zakoplje v grobnico Labdakidov; svojo usmrnitev prehitni s samomorom. Njeno truplo odkrije Hajmon, Kreonov sin in Antigonin nesojeni mož – ob pogledu na na truplo se iz žalosti ubije (Slapšak 2017, 102–103).

Hegel Antigonino dejanje označi kot »zakon čuteče subjektivne substancialnosti [...], kot zakon starih bogov, [...], večni zakon, o katerem nihče ne ve, od kdaj se je pojavil, in v nasprotju do očitnega zakona, zakona države [...]« (Hegel 2013, 155).

Ta konflikt med dvema različnima zakonoma je seveda tragičen; Antigona je paradigma zakona družine – njena najvišja etična dolžnost je pokop brata (zato da njegovi duši omogoči prehod v Had), torej ne glede na obče veljavne zakone v državi, ki jih je postavil kralj Kreon. Antigona po Heglu stoji za ženskost kot tako: »Ženskost – večna ironija občestva – spreminja z intrigo obči smoter vlade v neki privatni smoter, preobraža njeno občo dejavnost v neko delo tega določnega individua in sprevača občo lastnino države v neko posest in kras družine.« (Hegel 1988, 242).

Antigona kot ženska torej reprezentira neposrednost družinskega življenja in princip partikularnosti; a obenem je tudi duh subverzivnega individualizma, ki ruši občost. Antigona s svojim dejanjem reproducira pomen sorodstvenih razmerij in pomen pogrebnega rituala; počastitev mrtvih je pomembnejša od obče veljavnih državnih zakonov prepovedi pokopa.

Vprašanje, na katero pa Hegel ne odgovori, je sledeče: kako lahko ženska reprezentira sfero partikularnosti, če pa naj se strukturno nikoli ne bi zavedala sebe kot nekega posamičnega subjekta? Če ženska ni samostojen subjekt, ampak nudi zgolj oporo moškemu subjektu znotraj družinskih razmerij, kako to, da je Antigona, ki ni žena, ampak sestra, in ki se ne boji svojih dejanj zagovarjati pred kraljevo avtoriteto ter se tako udejstvovati znotraj javne sfere, lahko razumljena kot paradigma ženskosti? Antigona ni niti žena niti mati, Antigona je sestra. Razmerje sestre in brata je sicer tudi družinsko razmerje, kar je poanta, ki jo Hegel želi sporočiti, ko Antigono predstavlja kot ideal ženskosti in ideal družine: božji zakon, ki vlada v družini, ima namreč tri različna razmerja – med možem in ženo, med starši in otroki ter med sorojenci kot brati in sestrami (Hegel 2017, 231: 482).

A Hegel očitno ni vzel v obzir, da mora Antigona najprej vstopiti v sfero političnosti, če hoče slednji kljubovati v imenu družinske sfere. S prestopom v političnost je Antigona že izšla iz t. i. ženskega »naravnega« področja, kjer nima samostojnega zavedanja, in je postala samostojni subjekt. Skratka, lik Antigone ne ustreza Heglovemu pogledu na vlogo ženskega spola. Zakaj si je torej Hegel izbral prav ta lik?

PARADOKS ANTIGONE

Eden izmed razlogov, zakaj Hegel ne bi smel predstavljeni Antigone kot glasnice družine in častilke sorodstva, je ta, da je njeno celotno sorodstvo incestuozno. Značaj Antigoninega sorodstva je dvoumen. Ojdip je – sicer nevede – ubil svojega očeta in se poročil s svojo materjo, njegovi otroci pa so bili obenem tudi njegovi bratje in sestre. Antigonin oče je obenem njen brat, saj si oba delita mater v Jokasti, njena brata pa sta obenem njena nečaka, saj sta sinova njenega brata – očeta Ojdipa. Kot ugotavlja Judith Butler, je Antigona

ujeta v mrežo odnosov, ki ne porajajo nikakršnega koherentnega položaja v sorodstvu. Sama ni, strogo rečeno, zunaj sorodstva ali, pravzaprav, inteligibilnosti. Njeno situacijo je mogoče razumeti, toda le z neko grozo. Sorodstvo ni le preprosto situacija, v kateri je, ampak skupek praks, ki jih izvaja tudi sama, in odnosov, ki se ponovno umestijo v času ravno s prakso svojega ponavljanja. Ko pokoplje brata, ne gre enostavno za to, da bi delovala v imenu sorodstva, kakor da bi sorodstvo omogočilo princip delovanja, ampak za to, da je njeno delovanje delo sorodstva, performativnega ponavljanja, ki obnovi sorodstvo kot javni škandal. (Butler 2009, 85–86).

Ojdip je, potem ko je sprevidel svoje dejanje (uboj očeta in poroka z materjo), samega sebe oslepel in preklel svoja sinova; njegova sinova sta v enakem boju za oblast oba podlegla smrtnim ranam; Kreon je zato, da bi lahko mesto očistil celotnega škandala, označil Eteokla za princip dobrega in Polinejka za princip slabega; kar je dobro, je potrebno častiti, kar je slabo, pa prepustiti zverem. Če bi Antigona prav tako želela pozabiti vse zlo, v katerem je bila rojena, bi tudi ona morala zatajiti enega izmed svojih bratov, se poročiti s Hajmonom, mu roditi otroke in živeti življenje ženske, tj. življenje, ki je nevidno očem javnosti. To je sicer storila v eni verziji izmed mitov: Antigona je bila mati v Higinovih *Bajkah*. Ko je Kreon predal Antigono svojemu sinu Hajmonu, da bi jo usmrtil, jo je iz ljubezni »zaupal v varstvo pastirjem in se zlagal, da jo je ubil. Rodila je sina in ko je odrasel v moža, je prišel v Tebe na športne igre. Ker pa so imeli vsi iz zmajskega rodu na telesu materino znamenje, ga je kralj Kreon prepoznal. Herkul ga je prosil, naj Hajmonu oprostí, vendar zaman; tedaj je Hajmon ubil oba, sebe in soprogo Antigono« (Higin 2008, 78). Sicer pa v drugih pripovedih ni Antigona nikoli mati.

Antigona s svojim dejanjem bratovega pokopa (v vsakem primeru) vstopi v politični prostor, s tem pa pravzaprav pretendira na moški družbeni spol. V sami tragediji je njeno dejanje večkrat označeno za dejanje moškega, saj se moškemu lahko upre samo drugi moški. Antigona namreč kot ženska »v očeh svojega prvega gledališkega občinstva, atenskih državljanov, nima nobenih političnih pravic« (Slapšak 2018, 21). Ženske v antični Grčiji niso imele statusa državljanek, ampak so bile podobno brezpravne kakor sužnji. Imena zato Antigono odvrča od pokopa brata z naslednjimi besedami: »Pomisli, kak konec naju čaka, če na silo se upreva volji in mōči gospodarjev! Pozabiti ne smeva, da sva ženi, da nisva ustvarjeni za boj z možmi: ker služiva močnejšim, sva dolžni poslušati ukaz le-ta in še trše.« (Sofokles 1997, 8).

Vladar Kreon mora njeno nepokorščino kaznovati prav zato, ker je Antigona pretendirala na moški spol – in s tem tudi ogrožala vladarjevo moškost. Ker Antigona ni poslušala ukaza in je zanemarjala ustaljeno hierarhijo, je Kreonta s tem pravzaprav spremenila v žensko: On sam je postal ženska: »Dekle je že poprej kazalo trmo, s tem da je prekršilo moj ukaz, a prvemu sledil je drugi greh, ki z njim bahaje se me zasmehuje. Sem ka-li ženska jaz in ona mož, da smela bi brez kazni vladati?« (Sofokles 1997, 23).

Antigona ni moški, njeno dejanje pa je moško. Antigona časti sorodstvo, a v čast ji je, da ne bo nikoli reproducirala sorodstva kot mati. Antigona pokoplje enega brata, ne ukvarja pa se s pokopom drugega brata in ne omenja, da je njen oče obenem tudi brat. Antigona je za svoja dejanja kaznovana tako, da jo živo zazidajo, umre pa častno s samomorom. Skratka: Antigona je prepolna protislovij.

ZAKLJUČEK

Sofoklova Antigona je izrazito feministični lik: njeno dejanje bratovega pokopa je politični akt in v tem zvesto sledi geslu »zasebno je politično«. S tem ko je Antigona zvesta družinskemu življenju, je obenem politični subjekt, ki s svojim delovanjem vpliva na javno sfero. Javni sferi se približuje skozi polje, ki ji je poznano, blizu in do katere ima kot ženska dostop: skozi pogrebni kult. S prestopom v političnost pa je Antigona izšla iz tradicionalne ženske spolne vloge: Kreon jo zato tudi označi za moškega, ker je drugače niti ne bi znal pripoznati kot enakovredne državljanke.

A Heglovo branje Sofoklove *Antigone* je izrazito enoznačno – kompleksnost nje-nega literarnega lika povsem zvede na zvestobo imperativu pokopa brata Polinejka. Ker je brat njen sorodnik, je Antigona častilka družine. A čaščenje družine je bilo zanjo politično vprašanje in njen samomor v grobnici je bilo svobodno dejanje – častilka družine bi precej enostavneje bila, če bi sprejela svojo usodo, pustila bratovo truplo ujedam, se poročila s Hajmonom in mu rodila otroke. Njena incestuozna družina je zaznamovana z zločini, samomori, umori, begunstvom in nesprejemanjem s strani okolice, kjer je Ojdip tako Antigonin oče kot brat, in ko sta Polinejk in Eteoklej obenem njena nečaka; njena potencialna prihodnja družina s Hajmonom bi bila precej bližje idealu družine, vsaj idealu, ki ga Hegel tako v *Orisu filozofije pravice* kot *Fenomenologiji duha* postavlja na piedestal. Zakaj se Hegel sploh ukvarja z Antigono, nam je vedno manj razumljivo. Priznati pa mu moramo, da je njen lik intriganten in interpretativno širok. S svojo političnostjo pa še kako aktualen.

BIBLIOGRAFIJA

- Butler, Judith. 2009. *Antigonina zahteva. Sorodstvo med življenjem in smrtjo*. Ljubljana: Studentska založba.
- Dolar, Mladen. 2017. *Heglova fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.
- Gajgar, Mateja. 1995. Heglova dialektika, mesto užitka in ženske, v: *Delta, letnik 1, št. 1/2*. Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave.
- Hegel, G. W. F. 1996. Zakonska zveza, v: *Problemi 2–3, letnik XXXIV*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hegel, G. W. F. 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.
- Hegel, G. W. F. 2001. *Predavanja o estetiki. Dramska poezija*. Ljubljana: Analecta.
- Hegel, G. W. F. 2013. *Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Krtina.
- Higin. 2008. *Bajke*. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis.
- Hutchings, Kimberly. 2003. *Hegel and Feminist Philosophy*. Oxford: Polity Press.
- Jensterle-Doležal, Alenka. 2004. *Mit o Antigoni v zahodno in južnoslovanskih dramatikah sredi 20. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kain, Philip J. 2002. Hegel, Antigone, and Women, v: *Owl of Minerva, vol. 33*.
- Kobe, Zdravko. 2003. Heglova Fenomenologija duha: spodletela mojstrovina, v: *Problemi 2–3, letnik XLI*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kobe, Zdravko. 2014. Heglova pravica. O teoriji filozofske prakse, v: *Hegel, Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Krtina.
- Landes, Joan B. 1996. Heglovo pojmovanje družine, v: *Problemi 2–3, letnik XXXIV*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Lonzi, Carla. 1974. *Sputiamo su Hegel*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Mills, Patricia J. 1986. Hegel's Antigone, v: *The owl of Minerva. Volume 17, Issue 2*.
- Slapšak, Svetlana. 2017. *Antična miturgija*. Ljubljana: Beletrina.
- Slapšak, Svetlana. 2018. *Mikra theatrika 2: antropološki eseji o gledališču in dramski teksti*. Ljubljana: Mestno gledališče ljubljansko.
- Sofokles. 1997. *Antigona*. Ljubljana: Dolenc.
- Steinberger, Peter J. 1996. Hegel o zakonu in politiki, v: *Problemi 2–3, letnik XXXIV*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Žižek, Slavoj. 2015. *Antigona*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

WATSUJI IN HEIDEGGER

– PROSTORSKOST IN ČASOVNOST KOT OBZORJI KULTURE

Tara Peternell

UVOD

Watsujijevi najbolj znani deli *Fūdo* (Podnebje) in *Ningen no gaku to shite no rinrigaku* (*Etika kot raziskava o človeku*) sta neposredno usmerjeni v kritiko in dopolnitev tega, kar avtor vidi kot Heideggerjevo nezadostno razumevanje prostorskega v *Biti in času*. Njegov prispevek želi prikazati, kako japonska filozofija ni mogla sprejeti naravnosti evropskih tokov, ki so se tedaj obrnili v smer čistega individualizma in subjektivne pogojenosti. Zdelo se mu je, da je vsaka dotedanja opredelitev človeštva iskala svoj smisel v tem, da se vsak posamičen člen ove kot tisto, kar je samostojno. Njegova prva prispevka akademske narave sta bili doktorska dizertacija o Nietzscheju in študija Kierkegaarda, vendar je kaj kmalu ubral drugačno smer, ko je bil poleti leta 1927 na svoji izmenjavi v Berlinu izpostavljen prebiranju Heideggerja. Tedaj naj bi prvič pričel poglobljeno razmišljati o fenomenu podnebja kot *fūdo* [風土], na katerega bom v svojem pisanju referirala z uporabo besede *miljé*. Watsujiju se je zdelo neprimerno, da čas igra tako pomembno vlogo v zgradbi človeškega obstoja. Ugotavljal je, da se ob tem pozablja na ravno toliko, če ne še bolj pomemben, prostorski del; v tem je videl izvor nekaterih izmed večjih težav, ki bremenijo *Bit in čas*; le kako naj bi bil čas, ki ni docela in v enaki meri zvezan s prostorom, čas v polnopravnem pomenu?

Osem let kasneje je bilo kot delen odziv na to problematiko objave deležno delo *Fūdo*, ki ga je avtor pričel pisati že ob vračanju na Japonsko. V njem obravnava kulturne lastnosti držav in pokrajin iz vidika njihovih podnebnih in geografskih okoliščin ter ugotavlja, da v filozofski tradiciji ni bilo namenjeno dovolj pozornosti očitnemu dejstvu, da naj bi imeli dani naravni pogoji, v katere je vržen človek ogromno opraviti z notranjimi stanji človeka. Podvig, s katerim se prične spoprijemati, je razvitje teorije o razumevanju človeške eksistence, ki bi temeljila na prostorskem. Tega vidi kot nekaj neposrednega in zvezanega z nemetafizičnim izkustvom obkrožujočega sveta v prostoru – nedvomno v navezavi na delo svojega sodobnika Nishide, ki je bil tedaj predstavnik kyōtske šole in odlikovan teoretik filozofije prostora.

Heidegger si zastavlja vprašanje o tem, kako naj se človek vnovič zveže s polnostjo biti, ki ji neutrudno grozi nekakšen izgon; razvrednotenje, ki se je po njegovem mnenju vršilo v sklopu moderne družbe. Površen odgovor bi bil – preko fenomena smrti,

in sicer s tem, da se tubit ove svoje smrtnosti in minljivosti. Svoje smrti ne more nikoli izkusiti iz prve roke - ampak je izkušnja smrti vedno posredovana - vedno izkusi samo smrt Drugega in skozi to izkušnjo se ove, da je tudi sam prav tako smrten. Pri tem popolnoma izpne subjektovo časovno bit-v-svetu od prostorskega in znotraj njega pripiše vpetost v čas tistemu, kar se ponuja kot priročno. Fenomenološka analiza tubiti razkriva le fundamentalno bit naše eksistence in zgolj relativno bit predmetov in reči. S tem se Heidegger zaplete v nekakšno ontološko zmedo, saj smo v relaciji do drugih, a naša skrb za njih je že vedno zgolj odsev naše skrbi zase. Človek namreč vstopi v zavedanje o svetu, ko se mu ta prične pojavljati kot takšen, ki je uporaben; kot orodje, medtem ko njegova vstavljenost v prostor igra pomemben del v tej zastavitvi samo v svoji navezavi na preteklo, prihodnje in zgodovinski čas. Watsuji pa v tem okviru meni, da na svet le ne moremo gledati zgolj kot nekaj, kar si nadane vlogo orodja ali nečesa, kar še ni in nastaja, temveč kot na živeč prostor, saj ga v prvi vrsti namreč doživljamo kot takšnega. Za Heideggerja je vsakdanji svet tisto, kar služi uporabnosti za človeška bitja, ki so vedno primorana k temu, da se približujejo končnemu, medtem ko ga Watsuji razume kot prepletенost, nedeljivo povezanost dejanj. Prvi ne vidi preko subjektivnega vidika človeškega obstoja; drugi v fenomenu podnebja in njegovi posebnosti ugleda njegovo izvornost.

HEIDEGGER IN PAST INDIVIDUALIZMA

Pred vstopom v zgodnjo Heideggerjevo misel in njeno kasnejšo navezavo na japonsko filozofijo gre izpostaviti, da smo že na začetku postavljeni pred pojmovno zagato, ki se odraža v neprevledljivosti večine besed, s katerimi upravljata obravnavana avtorja. V japonskem jeziku na primer ni najti ustrezne besede za bit in navkljub vsem lingvističnim naporom, da bi ji priskrbeli pojem še dandanes ostaja tako. Têrmin, ki ga zanjo zasilno koristijo je po splošnem strinjanju *sonzai* [存在]. Watsuji se je v svojem pisanju izjemno rad ukvarjal z etimologijo in povezavami med pismenkami, kar bo razvidno tudi v mojem nadaljnjem pisanju. Za naj bo dovolj, da oznamimo, da *sonzai* nikakor ni analogen biti. V krajšem spisu imenovanem *Pomembnost etike kot raziskave o človeku* zapiše: »(sonzai) ne izhaja iz stavka ‚isto je namreč umevati in biti‘; ne vsebuje kopule, je‘.« (Watsuji 1998, 271). V njem se poda v hermenevtično razdelavo strukture pismenk, iz katerih je pojem izgrajen. »Izvorni pomen *son* je subjektivno samoohranjanje. Je oklepanje nečesa, v nasprotju s pozabljanjem in izgubljanjem – kot primer – je oklepanje na ohranitev svojega življenja kot v nasprotju z izgubljanjem. Vendar pa je to, kar subjekt ohranja, lahko popredmeteno tudi v ideal ali intencionalni objekt.« (Watsuji 1998, 272). Eksistirati je v *son* torej v nekakšni nedoločljivi nasprotujočnosti umiranju; predvsebuje kvaliteto trajanja, ohranjanja in pridnanost časovne kvalitete – čas je osnovni gradnik njegovega pomena. Po drugi strani je: »Izvorni pomen *zai* to, da subjekt

obstaja na nekem mestu. Tako za *zai* (biti v, ohranjati se v) porečemo, da je v nasprotju z ‚iti stran‘.« (Watsuji 1998, 272). Določenost nekega kraja je po njegovem mnenju delo človeškega bitja. Pojav, da je neka reč na posebnem mestu referira zgolj na dejstvo, da ji človeško bitje dodeli to mesto.

Po Heideggerju biti ne moremo zajeti neposredno, saj ni objekt. Če bi se ukvarjali z njo na tovrsten način bi to pomenilo, da bi ji dodelili status tega, kar biva. Ključna težava je ravno v tem, da do nje nimamo neposrednega dostopa. Tako kot Watsuji, se tudi Heidegger v svoji filozofiji osredotoča na razpravo o človeški eksistenci, vendar pri njem ne moremo pričakovati, da bomo odgovor na vprašanje o smislu biti pridobili prek drugega – Drugi se nam primarno pojavlja kot objekt. »Bivajoče, katerega analiza nam je zadana kot naloga, smo vselej mi sami /.../ bistvo tubiti je v njeni eksistenci.« (Heidegger 2005, 70). Če se bit razkriva v človeškem obstoju in če je v tubiti sorodna s seboj, bi bilo smotno, da bi bila povezava konkretno razširljiva na vse bivajoče, vendar pa takoj, ko poskusim govoriti o združenosti vsega bivajočega v navezavi na nekaj, kar nisem zgolj jaz sama, trčim ob zagato. Tubit je bivajoče, ki je v svoji biti v odnosu do biti kot take; s tem je naznačen formalni pojem eksistence, saj: »Tubit eksistira. Tubit je nadalje bivajoče, ki sem vselej jaz sam. K eksistirajoči tubiti spada vselejmojost kot pogoj možnosti samolastnosti in nesamolastnosti.« (Heidegger 2005, 84).

Človeški obstoj je vedno zaznamovan s svojo končnostjo in časom, človekova najvišja zmožnost je zmožnost smrti, slednja pa radikalen neobstoj sebstva – eksistencialna analiza človeka se lahko vrši samo v odnosu do te zmožnosti, saj samo na takšen neposreden način lahko pridemo do razkrivanja pomena biti. »Kot vržena bit v svet je tubit že vselej zaupana svoji smrti.« (Heidegger 2005, 353). In: »Vsaka tubit mora umiranje vsakokratno sama vzeti nase. Smrt je, kolikor ‘je’, bistvenostno vselej moja. In sicer smrt pomeni neko posebno bitno možnost, v kateri gre naravnost za bit vsakokrat lastne tubiti. V umiranju se kaže, da je smrt ontološko konstituirana skozi vselejmojost in eksistenco.« (Heidegger 2005, 328). Vprašanje je, kaj resnično vemo in sploh lahko porečemo o smrti. Vse, kar izvemo od Heideggerja je, da nanjo gleda kot na univerzalno in neodtujljivo lastnost tubiti. Četudi jo obravnava kot možnost, ima moment nujnosti – neizogibno je, da bo sleherni izmed nas na neki točki obstoja soočen z njo. Ta temelj njegove filozofije v *Biti in času* naposled obvisi v medli nerazjasnenosti – še vedno je terjan odgovor na to, kako je sploh možno končno bitje. Pri Heideggerju večji poudarek leži na času, a vendar se filozof vseeno nekoliko pomudi pri obravnavi prostora, četudi v veliko bolj skopem razponu. Pravi, da je neka reč v bližini, če je dostopna za opravljanje oziroma vršenje nekakšne dejavnosti in, nasprotno, daleč, če je oddaljena. Na tej ravni še vedno govorimo o fizični *pri-* in *od-* sotnosti. Prostorskost znotrajsvetno priročnega ni analogna prostorskosti fizičnega sveta kot se nam kaže in kot ga doživljamo neposredno, temveč je stvar začrtanih okolišev uporabnih prostorov. Gre za prostore, ki se definirajo na način,

na katerega omogočajo razpoložljivost znotrajsvetno priročnih entitet, torej za sposobnost vršenja neke dejavnosti. Svet kot orodje je svet, urejen na način praktične dejavnosti in tisto, kar deluje in postopa znotraj njega, je tubit. Takšen svet v Watsujijevih očeh ne more dosledno pojasniti prostorskiosti.

»Svet ni navzoč v prostoru, lahko pa ga odkrijemo le znotraj sveta. Ekstatična časovnost tubitnostne prostorskiosti ravno napravi razumljivo neodvisnost prostora od časa in, narobe, tudi neodvisnost tubiti od prostora, ki se razodeva v znanem fenomenu, da samorazlago tubiti in pomenski sestoj govornice sploh v veliki meri prežemajo 'prostorske predstave'.« (Heidegger 2005, 500). Proti zadnjim stranem *Biti in časa* Heidegger tolmači, da je prostor pridobljen iz časovnosti, kar dokončno potrjuje, da je prostor lahko razumljen zgolj in ekskluzivno v razmerjih časa. Obstoj posameznika postavi nasproti predmetom, pomen obstoja tubiti pa postane časovnost. Svet zanj ni fizičen, ampak relacijski prostor, v katerem tubit spoznava reči, s katerimi vstopa v odnos. Ko to počenja avtomatično, sodeluje v tem sistemu relacij in si prisvaja svet. Zgodovinska vpetost tubiti je a priori pogoj, na podlagi katerega imajo lahko za nas kakršenkoli pomen pretekli dogodki nasploh; ta zgodovinskost prinaša k življenju v sedanjosti dediščino preteklosti kot razpoložljiv set priložnosti za prihodnja dejanja.

Tubit pa se v svojem vsakdanu, v svoji fazi neavtentičnosti srečuje tudi z drugimi tubitmi. Smiselno je, da svet v katerem srečujemo stvari, naseljujejo tudi druge tubiti; to Heidegger poimenuje za sobit – spoznati sebe pomeni sobiti. To implicira, da smo nemudoma, ko smo postavljeni v kontekst sveta, že takoj umeščeni tudi v kontekst družbene celote – smo socialna bitja. Tu se kaže še eno izmed nasprotovanj med njim in Watsujijem: tubit se mora ravno izpeti iz vsakdana neavtentičnosti – prenehati z dejanjem prilagajanja, da bi napravila povratek k sebi iz *izgubljenosti* v katero je bila pahnjena – in to stori šele tedaj, ko se samouresniči kot bit-k-smrti.

Avtentičnost, torej nasprotje našemu izgubljenemu vsakdanu, postane možna le skozi strah v pričakovanju smrti. Končni cilj subjekta je dospeti iz obraza v obraz *seboj* v trenutek samosoočenosti, in to, ravno to, je izkustvo, ki individualizira človeka navzven, ga potegne stran od družbene vsrkanosti, od potopljenosti v družbo; na tak način je tubit bit v času. Šele tedaj, ko presežemo neavtentičnost prek zavedanja svoje minljivosti v času, postanemo resnični akterji znotraj družbenega; neprenehoma se moramo boriti, da postajamo to, kar želimo biti, pri tem dogajanju pa koncept Drugega uživa skoraj nično pozornost.

Watsuji uvede ‚dialektični‘ koncept *ningen* [人間], ki ga interpretira kot intencionalno strukturo *aidagare* [間柄] (medprisotnosti ali medodnosnosti) in služi kot podlaga njegovi *Etiki*. Struktura *aidagare* nadgrajuje Heideggerjev opis biti-v-svetu kot sobiti tako, da je sama intencionalnost ali usmerjenost odnosa primarno in nereduktibilno intersubjektivna – kot *midva* ali vzajemna relacija v kateri odkrivamo sebe in drug drugega v nekem določenem *miljeju*.

WATSUJLJEVA OBRVNAVA FENOMENA PODNEBJA

Cilj te razprave je, da bi razjasnil funkcijo podnebja kot dejavnika v strukturi človeškega obstoja. Ne ukvarjam se torej s pogojenostjo človeškega življenja kot takega s strani njegovega naravnega okolja. Naravno okolje je ponavadi razumljeno kot objektivna razširitev ‚človeškega miljeja‘ kot konkretne podlage. A ko motrimo odnos med tem in človeškim življenjem je slednje pri tovrstnem pristopu naglo popredmeteno, s končnim izidom, da se znajdemo v raziskovanju sorodnosti med objektom in objektom, kar izgubi povezavo s subjektivnim obstojem. Slednje je to, v kar usmerjam svojo skrb, saj je za mojo držo poglavitno, da so fenomeni podnebja obravnavani kot izraz subjektivne eksistence in ne naravnega okolja. Že v začetku bi rad priglasi svoj protest proti tej zmešnjavi. (Watsuji 1961–63, V.).

Ko našemu občutenju podnebja in njegovih vplivov pridamo še družbeno okolje, ne zgolj mišljenja naravne okolice v geografskem smislu, se približamo temu, kar nam želi sporočiti Watsuji. To je tisto, kar omogoča vzajemen razvoj, evolucijo in napredovanje obojega. Zgodovina in narava sta zanj tako kot človekov um in telo v nedeljivi, počivajoči v vzajemni odnosnosti druga do druge. Ravno kultura, kot tretje, pa je tisto, kar stoji na mestu medsebojnega mešanja obeh vplivov. Nastajala in formirala se je skozi veke zgodovine in se še naprej odseva v in vpliva na trenutnost. Skratka, to, kar smo, ni zgolj to, kar mislimo ali to, kar izberemo kot posamezniki v svojem osamljenem izboru, v individualnosti, temveč tudi posledica podnebnega prostora v katerega smo vrženi in v katerem bivamo in umremo ter smo mu torej podvrženi že v pričetku s svojim rojstvom.

Ko pomislimo na oboje in to vzajemnost – na človekovo naravno in kulturno podnebje v katerem se posameznik znajde – ju že neposredno ugledamo kot popredmetena; takoj trčimo ob golo vzajemnost, ki nasprotuje vsakemu individualizmu. Na fenomen podnebja moramo gledati kot na tisto, kar je izraz človekovega subjektivnega obstoja. Watsuji se v tekstu *Fūdo* loti prikazovanja te ideje prek fenomena hladnosti. Tega si vzame v obravnavo kot eno izmed lastnosti podnebja, ki jo osami in izpne iz večje slike. Ponavadi vidimo sebe in hlad kot nekaj povsem različnega, kot da je hlad nekaj, kar je ločeno od nas samih in prihaja od zunaj. Na neki točki dojamemo, da je nekaj mrzlo

šele ko to občutimo in se tega ovemo kot takšno. Hlad na nas ne pritiska iz zunanosti, bolje bi bilo reči, da smo že zunaj na hladnem. Ne čutimo ga zgolj in samo zase, temveč ga občutimo skupaj, v vzajemnosti z Drugim. Občutimo ga torej na treh ravneh; v sebi, z Drugim in v relaciji do sveta; do nam danega okolja. Kot posamezniki se dojemamo znotraj tega *miljeja* in se razkrivamo sami sebi kot oboje; socialna in historična bitja.

»Kot časovna bitja, bitja vpeta v čas lahko obstajamo sami zase in posebej, po drugi strani pa, če pripoznamo dvojni karakter človeških bitij kot tista, ki so obenem v prostoru in času in tako posamezniki kot družbena bitja takoj postane jasno, da mora biti prostor neobhodno in zelo tesno zvezan s časom.« (Watsuji 1961, 9). Čas je za Watsujija neodtujljivo zvezan s prostorom, kar za seboj povleče tudi individualne in socialne aspekte nas samih. Tisto, kar počiva v odvisnosti do podnebja pa sta naša zgodovina in kultura. Sebe se kot subjektov ovemo znotraj podnebja – zaradi podnebja in pogojev, ki jih je za nas ustvarilo smo prispeli do tega, da obstajamo kot obstajamo – in v tem se nahaja ta posebna vzajemnost v kateri v zvezanosti počiva trojica prostora, časa in kulture.

ETIČNE PREDPOSTAVKE

S človekom ne menim individualnega (anthropos, homo, homme, itd.), temveč človeka, oboje, v tem individualnem smislu in vzajemno človeka vpetega v družbo, zmes ali asociacijo človeka. Ta dvojnost je izvorna narava človeka. (Watsuji 1961, 8).

Iz teorije, ki jo je predstavil v *Fūdo* se je Watsuji usmeril v disciplino etike. V njej si za glavno vprašanje zastavi, kako bi lahko utemeljil zakone družbenega obstoja človeka, *ningen*. Človek je tisti, ki hkrati razpravlja o vprašanju etike in je obenem tej razpravi podvržen. Subjekt zanj predstavlja utelešenje vseprežetosti človeških dejanj v skupnosti. Srž etičnih problemov ne leži v zavesti osamljenega posameznika, ampak v medosebnem. Izraz, ki ga uporablja za etiko, je *rinri* [倫理]; predstavlja razlog, red ali relacijski vzorec, ki se udejanja kot ponavljajoči se način interakcije drugega subjekta z drugim, soustvarjan je s strani ljudi v partikularni odnosnosti. Je red vzorcev, skozi katerega je vznik družbenega subjekta šele možen. Predočeni smo torej s povezanostjo subjektov v družbi, katere značaj je dinamično prepletanje vzorca odnosnosti v nastajanju.

Ningen [人間] je večslojen tērmin. Samostojec pomeni človeka v splošnem, a njegov širši pomen izraža odnos ‚jaz in ti‘. Členu *nin* [人] iz *hito* (oseba) se pridružuje *gen* kot *aida* [間], ki pomeni prostor ali vmesnost. Človek ima dvojno strukturo, je oboje, hkrati posameznik in del družbenega prostora. Kar želi Watsuji poudariti je to, da je vsak posameznik sam zase in v tej individualnosti različen od Drugega, a vendar šele v zvezanosti obojega polnopraven kot človeško, družbeno bitje. Posebnost tega odnosa leži vzajemni odločitvi in vsakokratni volji posameznikov, ki so vpeti v odnose – k privolitvi v ponavljajoče se obnašanje na način združevanja.

»Do totalitete *ningen sonzai* ne moremo dospeti zgolj z uvidom v smrtnost, v končnost. Ta totaliteta se najprvo, porodi v totaliteti individualnega bivajočega – in zgolj v ter preko udejstvovanja v procesu neskončnih nasprotovanj in združevanj drugih totalitet. Zatorej je totaliteta *ningen*, četudi vključuje subjektovo bit-k-smrti, tudi takšna, ki gre preko nje.« (Watsuji 1987–89, 224). V sklopu posameznika je tubit zavezana k smrti, ampak iz gledišča celote družbe in historičnosti lahko opazujemo, kako se človeški svet ohranja, kljub umiranju individuumov. *Ningen* je oboje, moja svojskost in človeštvo, ki eksistira v njej, je dialektična unija dvojnega karakterja človeka. Točno iz razloga, ker ni izoliranih posameznikov lahko sploh pričnemo govoriti o človeku. Jaz in moj Drugi, ki ju je Heidegger zmožen gledati samo kot drug drugemu tuja sta tu, vsak zase, postavljena v skupnost, ki se odvija in prepleta v danem *miljeju*, saj: »Esenca človeka ne more biti razumljena brez opazovanja te dialektične strukture.« (Watsuji 1961, 17).

VLOGA PRAZNINE V IZGRADNJI POJMA DRUŽBENEGA

Uzreti pojave v luči praznine pomeni osvoboditi se ontoloških entitet in spregledati področje takšnosti biti /.../ praznina ni antiteza biti ali pozicija med ničem in bitjo. Je transcendenca vseh stališč. (Milčinski 2008, 31).

V prejšnjem razdelku sem omenila besedno zvezo *ningen sonzai*, ta je izgrajena iz nezadostnega izraza za bit in človeka kot relacijo pojasnjeno v sklopu Watsujijeve *Etike*. V zbiru posamičnosti in kolektivnosti, ki je *ningen*, pa je na delu še nekaj tretjega, to je gibanje, ki vodi k totaliteti bivajočega. Prostor ali podlaga, ki si jo Watsuji izbere za umestitev tega dogajanja je budistična doktrina o praznini, ki se v japonščini zapisuje s *kū* [空]. V tradiciji *kyōtske* šole je bila ta obravnavana na zelo specifičen način in terja previdno in temeljito obravnavo, ki presega okvire tega članka.

»Oboje, posameznik in celota sta, v njuni polni resničnosti, ‘prazna’ (*kū*), in ta praznina je absolutna celota. Iz tega radikalnega vira – t.j. dolgujoč temu, da je praznina prazna – se razvije človeška eksistenca kot gibanje negacij. Negacija negacije je resnično gibanje povračanja vase absolutne celote in je zatorej resnično človeški odnos.« (Dilworth 1974, 21). Na takšen način Dilworth povzema tisto, kar Watsuji označi za ,totaliteto človeka in biti‘. V tem gibanju sta prisotna dva poglobitna trenutka. Prvi je negacija totalitete *ningen* prek katere vznikne samozavedanje in je točka na kateri posameznik pridobi svojo individualnost. Drugi je negacija individualnosti prek katere smo privedeni k skupnosti, torej samorealizacija v kateri smo privedeni do spoznanja, da pripadamo enosti, ta enost pa je praznina, ki naj bi ponazarjala pravo resničnost posameznika, ali kot bi dejal Nishida:

Resničnost je bit in obenem praznina; je bit-in-praznina; obenem je subjektivna in objektivna, noetična in noematična. Resničnost je unija subjektivnosti in objektivnosti in je torej samoidentiteta tistega, kar si je absolutno nasprotujoče. Ali bolje, ni tako da bi (ločene sfere) subjektivnosti in objektivnosti prišle do združitve in bi naenkrat imeli resničnost. Opozicija subjektivnosti in objektivnosti mora biti, nasprotno, mišljena znotraj dinamično dialektične resničnosti, ki je samodeterminirajoča. (Nishida 1987–89, 441).

ZAKLJUČEK

Watsuji je razumel prostorsko geografske relacije kot pogojene s podnebjem; kot *rinri*, *etiko*, ki ima svoj izvor v medodnosnosti, v praznini. Izvirajoč iz principa *kū* razodeva v svojem pisanju raznolike načine človeškega bivanja. Poleg praznine upravlja s še enim, prav tako pomembnim pojmom, ki je *aidagara*, oziroma vez. Je povezava, ki sploh privede do razkrivanja nekega prostora ali eksistence. V ta prostor je umeščeno dialektično gibanje in v Watsujiji filozofiji zaseda mesto analogno Nishidovi postavki čistega izkustva, to, kar ju družijo pa je njuna nasprotujoča si naravnost pred ločitvijo na subjekt in objekt. Pri Watsujiju avtentično strukturo človeškega obstoja razpoznamo ravno v srcu *aidagare*, ki ji za podlago služi *kū*, znotraj katere se prva realizira skozi postopek negacije obstoja samega.

Watsuji torej trdi, da posamezniki obstajajo zgolj v pogojeni odnosnosti drug do drugega. Ta negativna struktura pripomore h konstantni tvorbi človeških bitij. Svet ni časoven, temveč relacijski. Svet je svet karakteriziran z živo in dinamično medsebojnostjo z drugimi v času *in* v prostoru; ne gre za to, kako bi *morali* vzpostaviti odnos do družbe, temveč razumeti kako smo že postavljeni v odnos z njo ter kako ostati v njej. Etično dejanje je zanj dejanje, ki je utemeljeno v posameznikovi zgodovinskosti, ne princip, ki se more šele realizirati. Heidegger pa ravno pravi, da je zavedanje o smrti vir avtentičnosti kolikor individualizira tubit. Za Watsujija je to nepopolno in ravno v tem ugleda največjo manifestacijo neavtentičnosti.

BIBLIOGRAFIJA

Dilworth, David. 1974. Watsuji, Tetsurō (1889–1960): Cultural Phenomenologist and Ethician, v: *Philosophy East and West*, Vol. 24, 1. Hawaii: University of Hawai'i Press.

Heidegger, Martin. 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Milčinski, Maja. 2008. Kaj je filozofija? Primer Azije, v: *Anthropos, letnik 40, 1/2*. Ljubljana: Slovensko filozofsko društvo.

Nishida, Kitarō. 1987–89. *Nishida Kitarō Zenshū*. Tokyo: Iwanami Shoten.

Watsuji, Tetsurō. 1961. *Climate and Culture: A Philosophical Study*. Westport: Greenwood Press.

Watsuji, Tetsurō. 1998. The Significance of Ethics as the Study of Man, v: *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*. Westport: Greenwood Press.

Watsuji, Tetsurō. 1961–63. *Watsuji Tetsurō Zenshū*. Tokyo: Iwanami Shoten.

PROBLEM DANOSTI SVETA KOT HORIZONTA V HUSSERLOVI FENOMENOLOGIJI

Marko Markič

UVOD

V Husserlovi transcendentalni fenomenologiji je pojem sveta prišel do svojega najvišjega problemskega razvitja. Naloga, ki si jo zada Husserl, je inkorporirati tako aristotelsko utemeljitev razmerja do sveta kot celote dejanskosti kot tudi transcendentalno utemeljitev razmerja do sveta kot apriorne forme izkustva. Za Husserla *danost* sveta kot celote in pristojna utemeljitev te danosti prvič postaneta izrecen problem. S pojmom sveta kot horizonta se Husserl obenem tudi dvigne nad pojem sveta kot vzročne, nujnostne, vzajemne povezanosti bivajočega, k pojmu vzajemne sopripadnosti bivajočega v njegovi biti, neodvisno od vzročnosti. V tem dvojem je morda glavna vrednost transcendentno-fenomenološke zastavitve tega problema.

Husserl krizo evropske znanosti kot take vidi v izgubi ideje umnosti na eni strani in dejanskosti na drugi. Celoten Husserlov projekt v bistvu leži v oživitvi aristotelske ideje o intimni zvezi uma in dejanskosti; dejanskosti kot smotra uma. Vse analize konstitucije, sinteze, ega itn. nazadnje služijo temu. Omenjena ideja vodi Husserla tudi pri tematizaciji sveta. Namesto matematiziranega, formaliziranega, racionaliziranega sveta Galileja in Descartesa (razsežnost, geometrija) ter Kanta (linearna vzročnost) naj bi bil svet kot prava, poslednja in vseobsežna tema filozofije svet dejanskosti, dejanski svet – in ne neka ideja, slika sveta. Zato je po Husserlu znanost v krizi: odpovedala se je svoji začetni aristotelski zastavitvi kot pristojnost za dejanskost, kakor se živo prikazuje. Sama daje, in sicer kot sorazmernost naravi sami, ne kot njen nadomestek. Drugi element pojma znanosti je za Husserla eidetika – metoda raziskovanja tipskih, splošnih zakonitosti in oblik pojavov. To določa tudi pojmovanje življenjskega sveta: sveta kot bistvene tipike smisla dejanskosti, zajetega v njegovi celosti.

ŽIVLJENJSKI SVET KOT HORIZONT

Husserlov zreli fenomenološki pojem sveta je svet kot življenjski svet. S tem sta v grobem mišljeni enotnost in celost smiselnega izkustva kot dinamičnega izkustva celosti možnosti in dejanskosti – kot izpolnitve (kakor je to faktično preddano in vselej

Z življenjskim svetom je, tako se zdi, mišljen svet, kakor je dan v izvorni enotnosti smiselnega izkustva, ne kot nek smiselni pol ali korelat izkustva, kakor velja za formalni pojem sveta.

Zdi se, kot da bi se Husserl želel podati na neko predkantovsko transcendentno raven, na raven pred samozavedanjem, torej na stopnjo konstitucije soodnosa samozavedanja in sveta. Husserl si je pravzaprav vseskozi prizadeval utemeljiti transcendentno znanost, ki ne bi slonela zgolj na postulatih in pravilih, temveč bi odkrivala delujočo, živo konstitucijo, kakor se ta dogaja v izkustvu – ravno iz tega razloga bi bila ta znanost fenomenološka. Utemeljiti jo je želel na takšen način, da bi pokazal delovanje transcendentalne subjektivitete v zavestnem smiselnem življenju – od tod se poraja izvor vse problematične napetosti te filozofije.

Husserl vpelje svet kot horizont v *Krizi* s temi besedami: »[...] svet ni naključno enkrat, ampak vedno in nujno preddan kot univerzalno polje vse dejanske in možne prakse, kot horizont. Živeti je stalno v-svetni-gotovosti-živeti.« (Husserl 2005, 177). Gotovo to ne tvori izrecno izvornega izkustva samega, ampak njegovo strukturo, se pravi že transcendentalni smisel svetnosti. Takoj zatem pa smisel horizonta bistveno določi glede na predmetnost: »Ta horizont je po drugi strani zavesten le kot horizont za bivaajoče objekte.« (Husserl 2005, 83).¹

Na eni strani so stvari enotne v horizontu, a na drugi strani horizontu samemu pripada neka enotnost – kakšna? Je to sploh mogoče razumeti drugače kot bitno-smiselno enotnost, kot enotnost bitnega načina? Toda kako je ta enotnost pojmovana? Ali je to resnično lahko pojmovano zgolj kot enotnost (i) idealne tipike, (ii) sheme, pravila, (iii) interpretacije (v smislu subjektivnega oblikovanja enotne napotilne mreže)? – samo kot formalna transcendentalna celota in ne kot nek samolastni, samostojni bitni smisel?

Horizont lahko razumemo kot prvenstveno problematičen pojem. Na eni strani je namreč bistveno določen z odprtostjo, nedokončanostjo: »Horizonta tako ne gre razumeti kot meje, ki zapira, zaključuje neki obseg v celoto (in to celoto tako rekoč zapečati), ampak kot mejo, ki je odprta (se odpira, napotuje vedno naprej), tako da ne določa, kaj vse spada noter, temveč le način, kako se v njem pojavlja.« (Husserl 2005, 118). Prične se dozdevati, da svet potemtakem ne more biti nikakršna celota kot taka. Toda, kolikor je svet univerzalni horizont, mu vendarle pripada neka končna meja, neka skrajnost. Smisel horizonta je tako problematičen: obenem je meja in odprtost, kar se pokazuje v njuni sopripadnosti – je meja, ki je omogočujoča, takšna, ki odpira vse znotraj nje, tako da v sebi zaobsega kot omogočujoči temelj.

1 Husserl v zapiskih izrecno označi svet kot bivaajoče, kot »bivaajočo vse-enotnost« po sebi bivaajočih realitet.

SVET KOT HORIZONT HORIZONTOV IN CELOTA »KOT CELOTA«

Za Husserla je svet bistveno možno(st) smiselnega, a vselej tudi zaznavno danega izkustva. Ali to res tvori samolastni pojem sveta? Held takole povzame Husserlovo pojmovanje sveta kot horizonta: »Vsi horizontni napolitilni sklopi pa napotujejo tudi drug na drugega in tako spadajo v univerzalni horizont vseh horizontov: svet.« (Held 1998, 10). Toda ravno tu se javlja težava: dokler je svet zgolj »horizont horizontov«, spada v prav isti red kot horizonti izkustvenega predmetnega okolja. Misel, da z idejo neskončnega napredovanja evidenc ali regresa pogojev kot pri Kantu dospemo do ideje sveta kot celote, je povsem zgrešena, saj celota pogojev časovnega izkustva ni celota v absolutnem smislu kot neprimerljiva, edinstvena enost (bitnega smisla), ampak zgolj celota tako pojmovanega izkustvenega sveta. Celota smiselnih intenc je samo enotnost posameznih, torej predmetnih, bitno smiselnih intenc, ne pa enotnost biti po sebi. Celota predmetnega bitnega smisla ni celota biti kot taka.

Takšno pojmovanje sloni na prezrtju razlikovanja: (1) celote kot celote smisla možno danega bitnega smisla v konkretnem zavestnem smiselnem predmetnem izkustvu (svet, razumet iz znotrajsvetnega, toda ne nujno kot metafizična celota znotrajsvetnega, celota predmetov), se pravi celote v relativnem smislu, in (2) celote kot samostojnega smisla sveta kot celotnosti biti, bitne celote kot celote »po sebi«, se pravi celote v absolutnem smislu, kot absolutnosti same. To misel se da eksplicirati v momente edinstvenosti, celovitosti in enosti, ki transcendirajo vsakršno določeno formalno edinstvenost, celovitost in enost. Toda ta smisel celote mora vsaj sprva ostati še povsem problematičen.²

Drugi pojem celote kot samostojnega, absolutnega smisla je tisti, ki je edini primeren za pojmovanje sveta v polnem, recimo: metafizičnem smislu. Od upoštevanja te ključne diference je odvisna možnost pristojnega odnosa do sveta kot samolastne bitno-smiselne celote.

Prvi pojem celote je vselej vezan na prav ta slučajni, izkustveno »tako in tako« dani predmetni svet bivajočega (denimo logičen, vzročen, linearno prostorski in časoven, intencionalen, praktičen, skratka »življenjski« ...), na določene smiselnostne prakse, in tako ne more doseči pravega, polnega smisla celote. Drugi pojem celote je pojem absolutne edinosti, enosti in celovitosti biti.

2 Tu ne razlikujem samo celote kot celote *trenutnega* zaznavnega polja, in celote »kot take«, ampak celoto smisla v konkretnem predmetnem izkustvu sploh in »celoto kot tako«.

Ta pojem ni oblikovan z ozirom na naključen, *konkreten, vsakokrat določen* način danosti predmetov izkustva, ampak ima nek samolasten, samostojen edinstven smisel. Celota je samolastno kot presežno edina, ena in celovita, absoluten in ne relativen pojem.

Svet kot absolutna celota je samostojna in samolastna forma celote – enosti, ki ni celota nečesa delnega – in ni enost nekega mnoštva, ampak vsakršno celoto in enost posameznega prav presega. To je celota »kot taka« oziroma po sebi, v razliki do celote kot celote nekega vnaprej določenega posameznega. Vsaka celota posameznega namreč vselej ostaja prav celota tako in tako razumetega in določenega posameznega.

Za to lahko podamo tri argumente:

(1) Vsaki celoti posameznega je lahko zoperstavljena neka drugače pojmovana celota posameznega. Celota posameznega torej ne more pomeniti celote, ki je v svoji formi celotnosti edinstvena. Prav to pa je vsebina pojma sveta. Tako je vsakršno pojmovanje sveta kot določene celote posameznega samo eno izmed možnih pojmovanj sveta, ne pa pojem sveta kot edinega, enega sveta, oziroma enosti, edinosti in celovitosti sveta v pravem, posebnem smislu. Svet tako razpade v mnoštvo teoretskih svetov, namesto da bi se razvila teorija sveta kot edinstvenega, uniformnega smisla, ki ne dopušča alternativnih pojmovanj. Svet kot celota je samo en in zato ne pusti, da bi se ga pojmovalo zdaj kot celoto horizontov, zdaj kot celoto pogojev; zdaj kot celoto praks, zdaj kot celoto napotil. Smisel sveta kot celote je lahko samo en, dokler se svet jemlje v pravem smislu in ne metaforično – dokler je resnično iskani smisel svetne forme enosti in celotnosti. Svet v prvotnem pomenu pojmuje prav neko tako izvirno enost, ki vsakršno mnogo šele omogoča. Iz mnovega samega nasprotno nikoli ne dospemo do prave, načelne enosti, ampak le do enosti kot abstraktne, naknadne forme ali do enosti kot regulativne ideje enotenja mnoštva. Zato pojma sveta ni mogoče tvoriti iz celotnosti nekega predmetnega bitnega smisla, saj ta vselej predpostavlja mnoštvo predmetnosti.

(2) V konkurenčnih pojmih sveta edinstveni, samolastni smisel enosti in celote same nikoli niti ni zares menjen, ker vselej že obstane pri smislu enosti in celote, izpeljanem iz tega, iz česar je ta enost enost oziroma ta celota celota. Enost in celota zato nista menjena kot neka posebna, edinstvena smisla, ampak kot derivata ali kot spadajoča v rod nekega enosti in celoti tujega smisla. Pred pogojem možnosti take ali drugačne celote stoji »pogoj možnosti« celotnosti sploh. Strukturo smiselnega izkustva je torej treba razumeti iz smisla sveta kot celote, ne pa obratno.

Razumeti v pravem smislu torej pomeni razumeti svet kot celoto, ne kot korelat vnaprej določene forme celote smiselnega izkustva; oboje razumeti soizvirno, a samostojno. Formo celote smiselnega izkustva gre docela razumeti šele iz razumetja sveta kot

(3) Celota kot presežna, edinstvena celota biti kot absolutna edinost, enost, celovitost biti se ne pusti razumeti, pojmovati, utemeljiti iz kakršnegakoli določenega smisla kot celota nekega določenega smisla, ker sama po svojem pojmu kot absolutna, edinstvena celota, ni nič *določenega*. To je mišljeno s »celoto kot tako«, po sebi, kot samostojnim smislom – absolutno, ne le relativno celoto. S svetom je torej v pravem smislu menjena enost in celovitost bitnega smisla kot taka in samó po sebi. In sicer biti kot take, ne tako ali drugače že določeno pojmovanega bitnega smisla.

Svet kot bitna celota presega vsakršno konkretno celoto bitnega smisla, po drugi strani pa tudi ni le forma neke konkretne, določene celote bitnega smisla, ker to potem ni celota biti kot take, ampak celota na določen način razumetega bitnega smisla, celota biti tako ali drugače razumetega bivajočega, pri čemer razumetje bivajočega določa razumetje biti; tako se forma bivajočega imponira smislu biti kot celote, sveta. Pri tem se forma celote bivajočega izenači oziroma zamenja s formo celote biti, saj se predpostavlja, da bit nima nekega posebnega, samostojnega smisla, ampak le smisel, ki ga prejema iz smisla bivajočega. Bit je v svoji absolutni edinstvenosti samo bit; ni zdaj predmetna, zdaj dejanska, zdaj vzročna, zdaj intencionalna, zdaj praktična bit. Zato celota biti ne more biti celota na nek določen način razumetega bitnega smisla; bit v pojmu celote biti ostaja nedoločena. Svet kot celota v smislu edinstveno ene biti ne more biti celota na nek določen način razumetega znotrajsvetnega bivajočega. Celota predmetnosti pomeni formo celotnosti, ki je določena forma, in sicer določena po formi predmetnosti, medtem ko forma bitne celotnosti izvorno ne more biti formalno določena, saj ni določena z nečim drugim od sebe, ampak je nek samostojni smisel.

Bit izvorno ni bit vzrokov, intenc, predmetov, ki nato delijo neko skupno bit, katerih horizonti konstituirajo skupni horizont enotnega bitnega smisla. Ta enost bitnega smisla načelno predhaja bitnemu smislu posameznih predmetov in predmetnosti sploh.

Smisel sveta je tako treba razumeti kot celotnost biti po sebi, ne kot celotnost tako ali drugače razumetega predmetnega, logičnega, bivajočnega bitnega smisla. Bit ni bit samo nečesa določenega, ampak bit vsega bivajočega kot takega, zato forma celote biti ne more biti forma tako ali drugače razumetega bivajočega. Čim spregovorimo o neki določeni formi celote, svet kot celota ni mišljen kot nek samostojni bitni smisel, ampak je iz tega, po čemer je ta forma kot vsako določeno, določen. Vse je odvisno od tega, ali je svet kot celota pojmovan kot nek samostojni bitni smisel, samostojni smisel bitne celotnosti, ali pa neka naknadna konstrukcija.

Je skratka nek edinstveni smisel enosti in celote, rezerviran za fenomen sveta, ki se ne more izvesti iz drugih, običajnih smislov enosti in celote, ki zajemajo enost in celoto nečesa v svetu. Čim določimo svet kot celoto napotil, vzajemno napotujočih horizontov, bistvene tipike, jedro pomenskosti ali prazne, nedoločene, nemodificirane možnosti, smo že ignorirali, spregledali to, da ima svet kot celota nek edinstven, samolasten smisel, ki se ne pusti oblikovati po nekih vnaprej razpoložljivih, svetnim fenomenom primernih pojmih celote in enosti.

Kar je tu kontraintuitivno, je to: kaj je tedaj sploh lahko celota, enost, če ni celota enost nečesa posameznega, množstvenega? Ker tu seveda ne gre niti za umski smisel enosti, niti za nek njen mistični, nad-umski smisel, razumet prav kot tak, čemu sploh govoriti o takem smislu enosti in celote? Ni to tedaj samo neko formalno, brez vsebinsko razlikovanje? Kako naj razumemo svet kot celoto, če ne kot celotnost neke poznane forme?

Tako se javi naslednja aporija: zdi se, da moramo za razlikovanje celote po sebi in celote kot celote predmetnega smisla že predhodno imeti nek pojem celote po sebi, vendar ga nimamo – je ravno tisto, kar je iskano. To pomeni, da se lahko naznači samo negativno. Pojem celote kot take je prav zato brez temelja, ker se ga ne da utemeljiti v čemerkoli, kar srečujemo »znotraj« te celote. Čim bi ga tako pojmovali, posledično ne bi pojmovali smisla celote same, ampak smisel celovitosti teh določenih predmetnih smislov. Drugo vprašanje je, ali je lahko celota razumeta po sebi, zastavljen pa je tako vsaj problem, naj bi bila razumeta po sebi.

Kaj je posledica tega spregleda razlikovanja za pojmovanje sveta kot horizonta? Dokler je svet lahko mišljen kot horizont, »v katerega spadajo« vsi horizonti, ni mišljen samostojno ali samolastno kot nek samostojni smisel, ampak svoj moment univerzalnosti, celotnosti prejema le iz strukture vzajemnega napotovanja predmetnih, okolnih horizontov.

Če je svet samo univerzalni horizont horizontov okolnega izkustvenega sveta, tedaj je tudi svet sam zgolj izkustveni svet in ne celota biti kot taka. Svet kot poslednji horizont intencionalnih praks ni smiselna celota biti, ampak celota tega, kar zadeva možne intencionalne prakse – čeprav v njihovem intencionalnem sin-tetičnem sovisju –, je celota kot celota korelatov posameznih smiselnih praks, ne pa celota kot Celota (kot smiselna celota biti sploh). Horizont celote ne more biti celota posameznih horizontov, pogojev, smiselnih rab ali smiselnih praks, če naj se pojmuje samolastno, kot absolutna celota, ki ni razumljiva *relativno* glede na nekaj znotraj celote, ampak, če sploh, potem po sebi, kot edinstvenost.

Pojem horizonta dalje predpostavlja pojem *meje*. Problematično je, kako naj se pojmuje horizont kot meja; morda v nekem prav posebnem smislu, ali pa že kot zamenjenost konkretnega izkustva? Svet kot celota biti ne more biti pojmovan kot neka meja nečesa, tako da bi bil določen z negacijo, saj bit kot edinstvena tega ne dopušča. Vsa omejenost, vsaka meja je določenost z določenim.³

Če je bitni smisel horizontno strukturiran, se lahko zdi, da je tedaj svet kot celota bitnega smisla nujno nek horizont horizontov, ne pa celota smisla biti kot take. Tako Overgaard sklepa, da je pojem sveta kot celote nezdržljiv s pojmom sveta kot horizonta, saj bi to pomenilo, da horizonti znotrajsvetnega predstavljajo pogoj možnosti sveta in ne obratno (Overgaard 2004, 115). Overgaard tako zagovarja smisel sveta kot horizonta možnega izkustva namesto horizonta stvari. Toda ta rešitev ne zadeva težave, ampak samo prestavi problem na drugo raven, saj je izkustvo spet razumeto kot predmetno izkustvo, čeprav Overgaard trdi, naj bi pojem horizonta možnosti imel povsem drugačen bitni smisel kot smisel posamezne stvari (Overgaard 2004, 116). Ta težava pa ne nastopi, če nasproti takemu pojmovanju smisel sveta kot celote razumemo, kot da je sicer sam horizontno strukturiran in v tem značaju koreliran horizontom znotrajvetnega, medtem ko sam ni horizont znotrajsvetnega.

Razumevanje, da je svet nekakšen univerzalni horizont horizontov, je mogoče zavrniti z vprašanjem: »Toda zakaj je tako, da horizonti napotujejo drug na drugega? Mar ne pomeni to, da predpostavljajo že vnaprej neko enost bitnega smisla, ki nima značaja univerzalnosti za vse horizonte, ampak katere enost – edinstvo, enotnost in celost – načelno predhaja vsakršni taki univerzalnosti?«

Tu je potem samo še en korak do sklepa, ki ga potegne Held; da je svet tedaj pač moč izenačiti s »prvotno vmesnostjo kot iskano očitnostno dimenzijo« (Held 1998, 10). Svet postane kar izvorna enotnost smisla sama – absurdno pojmovanje, ki zanika sam smisel »izvorne enotnosti«, saj ni več enotnega bitnega pola.

Husserl svet izrecno imenuje »predmetni univerzum, svet kot ta in tako, kakor je konkretno življenjsko dan [...]« (Husserl 2005, 205). Tu se ujame v zanko. Dokler se vztraja pri življenjskem svetu, ostaja pri predmetnosti in nikoli ne doseže edinstvene celotnosti biti same, kot take. O ideji, horizontu celote, o horizontu »sveta kot takega« Husserl, kot je videti, ne govori nikjer

3 Prim. G.W.F. Hegel, *Znanost logike*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2001, str. 115–121.

Ta interpretativni problem bi morda lahko rešili z razlikovanjem implicitnega dvojnega smisla genitivne konstrukcije »sveta kot horizonta horizontov« in »horizonta sveta«. Geniusas tako opozarja na implicitni in problematični dvojni smisel svetnega horizonta: »*Welthorizont*, genitivna konstrukcija, pušča neodločeno, ali horizonti označujejo edinstven način prikazovanja sveta ali pa so samo odvisni glede na svet, ki ostaja transcendenten svojemu horizontnemu prikazovanju.« (Geniusas 2012, 179–180). Svetni horizont torej pomeni edinstven horizont. Kot pravi: »[...] razumeti svet kot preddani temelj ali kot celoto predmetov pomeni operirati na osnovi odločilno drugačnega pojma horizontnosti« (Ibid.).

Toda, da bi bil svet tako transcendenten svojemu horizontnemu prikazovanju, in to ne na način, da bi ta transcendentni odteg bil vključen v horizontnost samo, ampak v celoti, se zdi fenomenološko nevzdržno. Svet je kvečjemu horizont v odlikovanem smislu, tako da vsi horizonti, če so sploh horizonti, napotujejo na svet kot izvorni, počelni horizont. Sicer bi namreč imeli množstvo horizontov brez enotnega, svetnostnega smisla.

Toda, če svet ni horizont horizontov, ampak horizont celote kot celote potem nastopi problem: v kakšnem smislu je potem sploh horizont? In to v dvojnem smislu horizonta sveta, tako posebnega horizonta sveta kot svetnega značaja horizonta sploh. Vseskozi pa je treba razlikovati:

- (1) en, enotni svetni horizont kot univerzalno horizontno formo vsega horizontno strukturiranega izkustva, ki temu podeljuje neko apriorno enotnost;
- (2) horizont sveta kot regulativno idejo, delujočo v izkustvu neskončne možnosti izpolnitve dejanskosti, svet kot invariantni eidos, ki usmerja sintezo vseh možnih variacij;
- (3) horizonte svetnega izkustva kot notranje in zunanje horizonte bivšostne, pričujočne in prihodnostne izpolnitve;
- (4) horizontno strukturiranost svetnega izkustva (izkustva sveta) kot značaj napotensosti, tendence k celovitosti izkustva sploh in
- (5) horizonte sveta kot enotne forme izkustva; se pravi horizontno strukturiransot same horizontne ideje sveta.

Tako se zastavi problem, v kakšnem odnosu so ti smisli, pojmi sveta kot horizonta. Čim se ti pomeni pomešajo, postaneta problematiki smisla sveta in možnosti odnosa do njega docela nejasni. V pravem smislu problem sveta tvorita samo pomena 2 in 5; toda zgolj kolikor se nanašata na ostale pomene. V najkrajši obliki se da ta problem formulirati na način: »V kakšnem razmerju je horizont sveta s svetnim horizontom?«

Nobeno od v literaturi predlaganih razumevanj sveta kot horizonta oziroma razrešitve problematičnosti tega pojma pa ne upošteva zgoraj ekspliciranega razlikovanja. Svet kot horizont tako:

(1) ne more biti neko ozadje: »Toda če je horizontnost sveta ne-odnosna, potem je ne moremo razložiti s shemo ozadja/ospredja [...] je ozadje brez ospredja, obroč brez vsakršnega intuitivnega jedra« (Geniusas 2012, 181). Shema ozadja/ospredja sploh ni primerna za pojmovanje horizontnosti sveta, ampak le za znotrajsvetno predmetnost.

(2) Ne more biti neka regulativna ideja splošne možnosti izpolnitve. Geniusas smisel horizonta sveta razume kot *splošni stil, na katerega zavest razkriva svet in stvari* (Geniusas 2012, 185). Bit sveta je tako mogoče razumeti kot predmodalizirani temelj bitnih modifikacij, kot *izvorno figuro še ne modalizirane verjetja* (Ibid.). V tem smislu naj bi bil svet horizont. Namreč tudi *horizonti so privedeni do izpolnitve, do samodanosti* (Geniusas 2012, 197). Kakor pravi Husserl: *horizont kot horizont pride do »samodanosti«* (HUA XXXIX, 141). Robert Walton dokazuje, da so vsi smisli svetnega horizonta izpeljani iz dvojnosti možnost/dejanskost. Horizont je namreč horizont evidence, izpolnitve; svet kot univerzalni horizont je univerzalni horizont evidence, horizont popolne evidence, je evidenten pojem.⁴ Iz tega izhodišča je podana tudi kritika popredmetenega razumetja sveta iz predmeta (Welton 2000, 345–346).

Horizont sveta kot splošni stil in predmodalizirani bitni smisel bi tako pomenil nekakšno regulativno idejo možnosti izpolnitve. Geniusasovo razumevanje horizonta se izteče v formalizem, svet kot horizont horizontov je razumet kot »celota tipifikacije« (Geniusas 2012, 207). Svet »je mogoče označiti [...] kot najbolj splošno prazno zavest, t. p. kot zavest odprte možnosti, razumete v njeni vse-obsegajoči splošnosti« (Ibid.). To je očitno povsem abstrakten in nesamolasten pojem sveta. Svet kot regulativna ideja izpolnitve bitnega smisla bivajočega je vezan na formo posameznega bivajočega – poleg tega je zgolj neka »slika«, shema sveta, in ne svet »po sebi«.

Geniusas nadalje formulira paradoksnost sveta kot horizonta možnosti v napestosti med celotnostjo in enotnostjo: »Husserlov pojem svetnega horizonta se zdi protisloven zaradi svoje ambicije, da bi bil vseobsegajoč. Kot prava celota, ne more zadržati svoje enotnosti; kot enoten, ne more obsegati tega, kar naj bi.« (Geniusas 2012, 204). Ta protislovnost naj bi po Jeanu Wahlu izvirala iz protislovja možnosti in celote. Če je svet enoten kot enotnost možnosti, tedaj ni celota, če pa je celota, tedaj ni enoten kot enotnost možnosti, gre argument. Toda svet kot horizont, kot celota možnosti je problematičen pojem. Možnosti sami problematično pripadata tako odprtost kot zamejenost, v njuni enakoizvornosti.

4 Prim. Welton 2000, 345.

(3) Ne more biti nek teleološki smisel. Tako Geniusas razlikuje v temelju naslednja dva smisla sveta kot horizonta, ustrežna začetnemu razlikovanju svetnosti horizonta in horizonta sveta samega: svet kot horizont odprte možnosti, svet kot tam-kjer izkustva, ali pa kot »prepletanje horizontov [...] konkretno in stalno preoblikovanje smisla« (Genusas 2012, 197). To imenuje svet kot »tja-kamor« izkustva, kot nekakšen teleološki smisel sveta kot horizonta. Toda horizont kot predzarisani smoter ponovno predpostavlja neko določeno, konkretno izkustveno danost, iz katere izhaja in h kateri izkustvo teži.

(4) Ne more biti horizont kot jedro mreže pomenskosti, in ki ga lahko razumemo samo »od znotraj«. Samo tako naj bi se bilo moč izogniti popredmetenju ideje sveta, po analogiji s horizontno konstitucijo predmetov, ki so lahko idealno dani v vseh svojih horizontnih vidikih (Welton 200, 346). Za Weltona vsako razumetje horizonta sveta kot korelata svet popredmeti (Ibid.). Toda prav to pojmovanje opravi isto, saj horizont sveta razume prvenstveno iz predmetnosti, kakor je pač smiselno, napotovalno strukturirana.

Husserlu je za vzpostavitev znanosti o življenjskem svetu ključno doseči ravno pojem *danosti* celote možne dejanskosti. Zato da bi bila taka danost možna, bi morala vsaki možnosti izpolnitve in vsaki izpolnitvi pripadati sami v sebi nekaka možna celotnost izpolnitve oziroma popolnost – dovršenost izpolnitve sploh – in poleg tega še edinstvo, enotnost in istovetnost te celotnosti (soizvorne s to celotnostjo). Najprej: v samem zaznavnem izkustvu načelno ne more biti česa takega – to je vselej omejena na zaznavno polje, ki ne dopušča nobene ideje o možni celotnosti.

Nikoli ne živim v svetu tako, da bi v svojem izkustvu sveta izhajal iz nekega konkretnega zaznavnega polja, ampak narobe, vsako konkretno zaznavno polje lahko kot tako razumem le z nekega predvidika sveta. Smer svetostnega horizonta je torej »od sveta proti konkretnemu«, in ne obratno, kakor je videti, da to razumejo Husserl in tudi interpreti.

(5) Ne more biti horizont kot paradoksen pojem, kot čisti višek. László Tengelyi formulira paradoksnost pojma horizont in prepozna izvir te paradoksnosti. Najprej vzpostavi, da horizont bistveno določa sopripadajoča skritost; v dajanju je zmeraj nekaj, kar se ne daje, in sicer konstitutivno. V horizontu je tako nekaj več: »Več, kakor se prav meni, kaže. Transcendenci vselej pripada skrivanje. Husserla v razumevanju horizonta vodi ta model viška.« (Tengelyi 2009, 151). Svet kot horizont javlja kot »višek v izkustvu stvari« (Ibid., 156). Svet kot horizont je tedaj transcendenten glede na svetno bivajoče. Svet kot horizont zadeva potencialno evidenco, zato, sklepa Tengelyi in navaja Husserla iz *Meditacij*, se svet kot horizont možnosti kaže kot »ideja, ki je korelativna glede na idejo popolne evidence izkustva« (Ibid.) Horizont sveta kot višek je lahko le neka transcendentalna, spoznavna ideja, ne nek dan, samostojen smisel. To bi pomenilo, da je pri Husserlu naposled svet tudi le ideja, čeprav morda transcendentalno dana, ki ni zgolj regulativno postulirana, ker bi predstavljala razširjen pojem smiselnega izkustva. Taka ideja ni sama nek samostojen smisel, ampak je, kljub svoji paradoksnosti, še vedno vezana na konkretno določeno izkustvo.

PROBLEM KORELACIJE S HORIZONTOM SVETA

Naloga, da se svet pretvori v življenjski fenomen, pa naj bi po Tengelyiju služila temu, da se ideja horizonta reducira na idejo korelata (Tengelyi 2009, 173). Ta redukcija naj bi imela daljnosežne posledice, dajala naj bi *privid nekega idealnega končnega stanja, v katerem bi se vsaka potencialna evidenca pretvorila v aktualno evidenco* (Ibid.). To bi seveda ukinilo moment viška, presežka v pojmu horizonta.

Po mnenju Tengelyija bi tako najverjetneje morali izbrati med korelacijo zavesti in sveta in svetnim horizontom kot presežkom. Toda na drugi strani je horizont temeljno korelacijski pojem – tako kot ni horizonta brez subjektivnosti, tudi ni horizonta brez sveta, to dvoje pa tvori korelacijsko enotnost fenomena kot smiselnega izkustva. Vendar pa to ne pojasnjuje niti temelja niti smisla te korelacije.

Svet razumet kot horizont »celote kot take« ima lahko smisel samo, kolikor je kot tak tudi dan oziroma je v korelaciji z zavestjo (dokler ostajamo v mejah transcendentne fenomenologije). Da bi postala jasna smisel in možnost tako razumetega horizonta sveta, mora najprej postati jasno, ali je taka danost sploh možna in kaj naj bi bil smisel take danosti. Samo iz razmerja do sveta kot celote, četudi le problematično zastavljene, lahko postane jasen smisel sveta samega kot celote.

Problem se glasi: kako je mogoča danost horizonta, korelacija s horizontom kot nekakšnim presežkom (toda predmetnosti sploh, ne konkretne, določene predmetnosti)? Če naj govorimo o fenomenološki utemeljitvi pristojnega odnosa do sveta, morata biti namreč prisotna oba momenta. Husserl sam problem samodanosti horizonta kot takega zastavi v zapiskih. Husserl vprašanje zastavi takole: »Kako vem za svet, da je in da je kot svet, eden edini svet? Kako vem, da je to, kar vselej izkušam, posamezno in mnogotero, nekaj iz univerza 'svet'? Kako vem v posameznem 'vnaprej', 'a priori', za neki več? In kakšne vrste je ta več, da pridobim temelj za govor o izkustvu sveta in apriorni svetni gotovosti?« (Husserl 2008, 126).

Husserl dalje ugotavlja: »[...] svet [...] je bivajoč v edinosti, za katero je plural brez smisla. Vsak plural in iz njega povzdignjen singular predpostavlja svetni horizont. [...] Ta diferenca bitnih načinov objekta v svetu in sveta samega očitno predpisuje obe ma temeljno različne korelativne zavestne načine.« (Husserl 2005, 177–178). Ključno vprašanje je torej to kako je mogoča korelacija s svetom kot edinstvenim horizontom in kaj je naposled njen smisel? Kako svetu kot horizontu biti pripada enostavnost? In kako je ta, kot tak, nepredmeten lahko v korelaciji z razumevanjem oz. zavestjo?

Smisel edinosti sveta je za Husserla *enotna, univerzalna veljavnost* (Husserl 2005, 179). Dalje o zaobsegajočih horizontnih veljavnostih govori:

Vzajemno vplivajočih ena na drugo v formi potrjujočih izpričevanj bivanja [...] To je lastno sintetične totalitete [...] univerzalno delujoče življenje, v katerem nastaja svet kot za nas stalno v tekoči vsakokratnosti bivajoč [...] svet kot korelat [...] sintetično povezujočih se storitev dobiva svoj bitni smisel in svojo bitno veljavnost v totaliteti svojih ontičnih struktur. (Husserl 2005, 180).

Še drugače pravi, da »subjektivna sprememba danostnih načinov [...] povezujoča se v pretekanju, izvršuje enotno zavest enostavne <biti> sveta« (Husserl 2005, 181). Transcendentalno-fenomenološki smisel korelacije je izoblikovan po formi korelacije zavesti in predmetnosti, transcendentalnofenomenološki pojem horizonta pa predpostavlja ta predmetni smisel korelacije. Zato ne more utemeljevati odnosa do horizonta sveta oziroma danosti sveta kot horizonta, kolikor se ta pojmuje v nasprotju s predmetnostjo.

Bistvena razlika fenomenološkega in transcendentalnega pojmovanja sveta naj bi bila v tem, da v slednjem kaj takega kot horizont sveta ni dano v izkustvu sveta, forma te izkušnje pa je dana le umsko, kot regulativna ideja. Nasprotno pa naj bi bila v fenomenološkem pojmu sveta, forma izkustva sveta, nekako nakazano dana v sami izkušnji sveta.

Zdi se, da je rezultat Husserlove problematike ta, da korelacija s horizontom življenjskega sveta sploh ni možna, ampak morda zgolj korelacija transcendentalnega samospoznanja s svetom kot transcendentalnim fenomenom. Je morda tu treba razlikovati med življenjskim svetom kot preddanimi »tlemi« izkustva in življenjskim svetom kot transcendentalnim horizontom?⁵ Ali to razlikovanje pripomore k razrešitvi paradoksa življenjskega sveta in s tem k podajanju odgovora, kako je mogoča korelacija s svetom? Se pravi, ne s svetom kot stalno delujočim univerzalnim horizontom, niti ne s svetom kot smiselno podlago izkustva, ampak kot teoretski odnos do sveta v obeh smislih – tako kot horizonta, kakor kot podlage – kot izvirajočega iz subjektivne, svetotvorne dejavnosti čistega transcendentalnega jaza. To ni korelacija v pravem smislu. Tako se zdi, da nastopi aporija:

5 Geniusas ta problem izrazi takole: »Toda, če ni niti predmeten, niti tematičen, niti intuitiven, na katerem temelju je tedaj mogoče trditi, da je svet kot horizont vendarle dan?« (Geniusas 2012, 181). Eugen Fink naj bi v *Welt und Endlichkeit* tako sklepal, da svet ni dan, po Finkovih besedah je v Husserlovi fenomenologiji svet »razumet kot obroč, ki je vselej že zadržan vnaprej in ki ,prazno' obkroža polje izkustva.« (Fink 1990, 149). Geniusas predlaga naslednjo rešitev: »[...] svet kot horizont lahko postane tematičen tako, da razkrijemo, kako tvori nujni proti-pol prikazovanju obstoječih predmetov, tako da brez njega to prikazovanje ne bi bilo mogoče.« (Geniusas 2012, 182). »[...] treba je zatrditi, da življenjski svet sam že leži na izvornejšem temelju izkustva, kakorkoli čudno se to že sliši.« (Geniusas 2012, 183). Smisel tega stavka je nejasen. Izvorna enotnost horizontnosti naj bi po bila utemeljena v zgodovinskosti oziroma nazadnje faktičnosti (glej Geniusas 2012, 232). Claeges pa razlikuje horizont v ožjem in širšem smislu, kot horizont konkretnega življenjskega izkustva in kot fenomen filozofske refleksije (Claeges 1972, 96).

ali je svet kot horizont, horizont življenjskega sveta, vezan na konkretno brezpredmetnost in tako ni primeren za pojem sveta kot celotnosti biti ali pa je kot korelat transcendentalne subjektivitete izpraznjen konkretnega, življenjskega smisla.⁶

Husserlu se paradokсно svet kot celota kot fenomen pojavi samo, ko in kolikor bit sveta kot vsebino generalne teze »postavi v oklepaj«. Po izvedbi redukcije ne more več nastopiti kot fenomen – vse bivajoče se lahko kaže kot bitni fenomen, tudi po izklopu izvrševanja teze biti, kakor se ga opazuje kot konstituiranega v določenem bitnem načinu, svet sam pa brez izvrševanja teze biti nima nikakršnega fenomenalnega smisla; zadeva namreč bit samo, kot tako, v njeni edinstvenosti, ki je ni moč tipizirati – svet, celota biti, ne more postati eidetski doživljaj. Husserl v zapiskih o življenjskem svetu izrecno vpelje razumevanje sveta kot eidosa:

Če pa na dani svet pogledamo kot nek goli možni svet, če prosto pomislimo na fakt tega sveta (z njegovo invariantno <transcendentalno-estetsko> formo) in prehajamo skozi vse proste možnosti, ali jih fantizirajoč zarisujemo, pridobimo tako eidos, <svet>, kot invariantno bistvo, ki pripada vsakemu možnemu svetu [...] (Husserl 2008, 123).

Husserl razumevanje sveta tedaj oblikuje po modelu bistvogledja, metode, ki je smiselno utemeljena v umskem odnosu do bivajočega. Za Husserla je bit vselej delna bit, izpolnitev umske teze nekega bistva. Samo splošno je zares polno dano. Za Husserla je absolutnost v eidetski univerzalnosti, samo v tem pomenu ima zanj verjetno tudi svet lahko smisel absoluta. Za Husserla ima fenomen nazadnje vselej pomen nekega zunanjega opazovanega, z nekega čistega gledišča transcendentalne konstitucije, ki sama ni in ne more biti fenomen, je pa konstitucija vsega fenomenalnega.⁷

6 Prim. tudi Claeges 1972,99.

7 Tako se Husserl vpraša: »Kako lahko preddanost življenjskega sveta postane zdaj lastna in univerzalna tema? Očitno samo s totalnim predugačenjem naravne naravnosti, predugačenjem, v katerem mi ne živimo več kakor doslej kot ljudje naravnega bivanja v stalnem izvrševanju veljavnosti preddanega sveta, temveč se vedno vzdržimo tega izvrševanja.« Toda prav v tem se zgreši smisel življenjskega sveta, saj »izvrševanje te veljavnosti« spada bistveno k življenjskemu svetu. Z epoche naj bi filozof bil »povsem osvobojen najmočnejše in najuniverzalnejše ter ob tem najskritejše notranje vezanosti, tiste od preddanosti sveta. Z in v tej osvobojenosti je dano odkritje univerzalne, v sebi absolutno sklenjene in absolutno samostojne korelacije sveta samega in svetne zavesti.« (Husserl 2005, 187). Tu se pokaže izvorna napaka, filozof je postavljen »nad svojo naravno bit in nad naravni svet [...] kot filozof, s svojevrstnosti svoje interesne usmerjenosti se odpove temu, da nadaljuje celotno naravno izvrševanje svojega svetnega življenja, tj. da na tleh navzočega sveta postavi vprašanja, bitna vprašanja [...] svet [...] se med konsekventno izpeljano epoche gleda čisto kot korelat subjektivnosti, ki mu daje bitni smisel in iz veljavnosti katere on sploh 'je'.« (Husserl 2005, 187–188). Prednost je pripisana subjektivnosti: »[...] stojim n a d svetom, ki je zdaj za mene postal f e n o m e n v nekem povsem svojevrstnem smislu.« (Husserl 2005, 188). Tako pridobimo »transcendentalni fenomen 'svet'« (Ibid.). Torej *eo ipso* ne več življenjski svet. Možno naj bi bilo, da se »vsak čas znova vrnemo v naravno naravnost in v njej vprašamo po življenjskosvetnih invariantnih strukturah«. Kaj ta dvojnost metode pomeni za poskus transcendentalnofenomenološke utemeljitve razmerja do sveta? Stalno premeščanje iz ene perspektive v drugo in stalne popravke analiz. Tu je ključen izraz »v njej«, namreč v naravni naravnosti, in ne iz nje same. Husserl tu vpelje novo pot k redukciji, v ločitvi od »kartezijanske poti« (Husserl 2005, 190). Ta »sicer kot v enem skoku že vodi k transcendentalnemu egu, toda tega, saj mora vsaka predhodna eksplicacija manjkati, gleda v privilegirani vsebinski praznini, v kateri si ne vemo pomagati, kaj naj se s tem dobi, in sploh, kako naj se iz tega dobi nova in za filozofijo odločilna, povsem novovrstna temeljna znanost« (Husserl 2005, 191). Tu Husserl kritično prizna preskok fenomena sveta v kartezijanski poti: »[...] vsak človek 'nosi v sebi transcendentalni jaz'; toda ne kot realni del ali plast svoje duše (kar bi bil nesmisel), ampak kolikor je in samoobjektivacija dotičnega transcendentalnega jaza, ki se da pokazati s fenomenološko samoosmiseltvijo. [...] Naivnost prve epoche je [...] imela za posledico, da je jaz, filozofirajoči 'ego', s tem ko je sebe dojel kot fungirajoči jaz, kot jaz-pol transcendentalnih aktov in storitev, človeštvu, v katerem jaz najdem sebe, pripisal isto spremembo v fungirajočo transcendentalno subjektivnost, ki sem jo jaz izvršil edino v sebi.« (Husserl 2005, 227).

V tem zgreši samo problematično jedro fenomena, čeprav ga je bil sam tako zastavil na pričetku. Husserl si je izrecno prizadeval pridobiti izvoren pojem sveta. Pri tem pa je zmeraj treba imeti pred očmi, da gre husserlu za umski svet, umsko celoto dejanskosti.⁸

V tem zgreši samo problematično jedro fenomena, čeprav ga je bil sam tako zastavil na pričetku. Husserl si je izrecno prizadeval pridobiti izvoren pojem sveta. Pri tem pa je zmeraj treba imeti pred očmi, da gre Husserlu za umski svet, umsko celoto dejanskosti.⁹

Svet sam pa brez izvrševanja teze biti nima nikakršnega fenomenalnega smisla, zadeva namreč bit samo, kot tako, v njeni edinstvenosti, ki je ni moč tipizirati. Svet, celota biti, ne more postati eidetski doživljaj.

Problem izvorne enotnosti horizontnosti oziroma enotnosti subjektivne horizontnosti in svetne horizontnosti pa je pravzaprav treba obravnavati kot temporalni problem, saj ima horizont bistveno temporalni smisel. Problem korelacije zavesti in horizonta sveta je problem korelacije časa zavesti in časovnosti horizonta.

To pomeni, da sta dva transcendentalna jaza in dva smisla transcendentalnosti oziroma da je smisel transcendentalnosti globlji od tistega, ki je bil predstavljen v Idejah. Kant pa je uvidel, da je »transcendentalni subjekt [...] lahko samo postulat in da konstitucija sama ni nekaj, kar bi izvajal subjekt; konstitucija in transcendentalni jaz se izključujeta, razen kolikor subjektivnost izenačimo s konstitucijo. Glede te nove poti redukcije pravi: »Kot pri vseh principelno novovrstnih nalogah, pri katerih ne more voditi niti analogija, se to dogaja v določeni neogibni naivnosti. Na začetku je dejanje. To dela še nezanesljivo namero določnejšo in hkrati vedno jasnejšo na tistih delih, kjer izvajanje uspeva. Za tem je potrebna (in to je drugo) metodična refleksija, ki izrecno omejuje splošni smisel in doseg izpolnljivosti tovrstne namere in kar je v tem že doseženo.« (Husserl 2005, 192). Tu sledi Kantu, ki kanon postavi na konec *Kritike*. Toda tudi v tej novi poti še dalje ostaja »svet, ki je za nas, je po takobiti in biti naš svet, črpa svoj bitni smisel povsem iz našega intencionalnega življenja« (Husserl 2005, 221). Torej pa to ni samolasten svet, ne svet kot pravi, samolastni korelat. Husserl si zadaja za cilj univerzalno samoumevnost

8 Tu se odpirajo problemi totalitete kot problemi univerzalnega uma. Namreč 'Bistvena tipika [...] življenjski svet [...] konstituirajo kot enotnost, univerzum življenjskosvetnih objektov.' (Husserl 2005, 211). Husserl naposled prispe do sklepa, da je naravno objektivno svetno življenje le poseben način stalnega svet konstituirajočega transcendentalnega življenja (Husserl 205, 215)

9 Husserl 2008.

SKLEP

Husserl je zgolj zastavil problematiko horizontnega smisla sveta in njegove danosti. Predstavlja pa pravzaprav torišče Heideggerjevega poskusa razvitja časovnosti, pri katerem problematika temporalnosti kot horizontne, končnostrukturalnosti samega bitnega smisla v njegovi diferenci z bivajočim kot breztemeljnega, možno-nemožnega, nastopi ob vprašanju, v kakšnem razmerju je ta horizontnost s horizontnostjo smiselnega izkustva (tubit) in horizontnostjo, napotilnostjo, svetnega. Glavna točka problema je prav to, ali je neko prehajanje, dinamično razmerje med tema dvema ravne- ma sploh smiselno, ali pa gre tu mar za horizontnost v povsem drugem smislu, oziroma koliko in na podlagi katerega temelja lahko govorimo o izvorni enotnosti, ne le ekstatične horizontnosti tubiti in horizontnosti biti, ampak tudi horizontnega izkustva bivajočega in horizontnega izkustva biti. Povedano v karseda skrajšani obliki, gre za vprašanje o horizontnem statusu ontološke difference. Če je smisel nje same problematičen, ima morda razmerje med obema horizontnostima samo negativen, problematičen smisel, ki sestoji v tem, da se horizontni smisel svetnega preobrne, preokrene v smisel horizontnosti biti same.

Transcendentalna fenomenologija znova in znova postavko horizonta potiska in premešča v neskončnost zavoljo znanstvenega ideala totalne izpolnitve. Zato ji umanjka absolutnost sveta; svet popredmeti. Glavna teza te kritike se glasi: dokler je razumevanje horizontnosti vezano na predmetnost, na bivajoče, dokler se horizont razume kot horizont predmetnosti, je nemogoče utemeljiti razmerje do samolastnega horizonta celote, sploh pa smisel horizontnosti kot take, celotnosti kot take; subjektivnost stalno zaostaja za predmetnim horizontom.

Metodični problem, ki se tu javi, pa je tale: če ideje »sveta kot takega« ne moremo pristno izoblikovati, izhajajoč iz razumetja okolnega »sveta«, od kod neki naj bi jo bili zmožni razumeti in pojmovati? Svet v samolastnem smislu se tako kaže kot nekaj smiselnemu razumetju kar najbolj oddaljenega. Iz te dozdevne brezupnosti naloge postane razumljiva težnja tradicionalne filozofije (vključno s Husserlom), da svet popredmeti in ga pojmuje zgolj kot predmetnega ali pa ga pretvori v nesamolasten, formalen transcendentalni spoznavni fenomen.

Morda pa ta nezmožnost zajetja celote kot celote, izhajajoč iz česar koli »znotraj sveta«, nakazuje, da smisel celote kot take temelji prav v tej neosnovanosti na čemer koli znotraj svetnem, da ga morda tvori ravno ta breztemeljnost sama. Iz znotraj svetnega ni moč razumeti sveta. Da bi bil mogoč odnos do sveta, je treba seči preko sveta, v ne-možnost sveta.

Husserl tako v zapiskih govori o svetu kot praznem horizontu. Z neskončnostjo, nedoločenostjo in praznostjo Husserl zadane ob breztemeljnost kot osnovo pojmovanja sveta, ki omogoči vsako posamezno, določeno, utemeljeno in utemeljevalno izkustvo. Problem je tedaj že pri Husserlu seveda ta, koliko je neka taka nedoločenost, breztemeljnost sploh res lahko nek horizont. Zato sam niha med to breztemeljnostjo, ki zahteva povsem drugačno, obratno pojmovnost horizonta kot tisto, ki jo je moč povzeti iz horizonta svetnega, in poskusom vselej znova prav to absolutno horizontnost razumeti po analogiji s svetno horizontnostjo potencialnosti, aktualnosti in izpolnitve. Vendar pa je lahko vidik tudi obraten: ne samo, da se oba smisla horizontnosti v temelju razlikujeta, ampak je morda svetno horizontnost mogoče primerno razumeti le na temelju prve, absolutne, ki pa se iz vidika vsakdanje kaže prav kot nehorizontnost, medtem ko njena fenomenalna vsebina v resnici skriva ključ za smisel horizontosti nasploh – analiza vsakdanje, svetne horizontnosti tako lahko služi le začetni problematizaciji.

BIBLIOGRAFIJA

Claeiges, Ulrich. 1972. Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff, v: *Perspektiven transzendentalphenomenologischer Forschung*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Geniusas, Saulius. 2012. *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.

Held, Klaus. 1998. *Fenomenološki spisi*. Ljubljana: Nova revija.

Husserl, Edmund. 2008. *Die Lebenswelt: Auslegungen der Vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution; Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Dordrecht: Springer.

Husserl, Edmund. 1997. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.

Husserl, Edmund. 2005. *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.

Overgaard, Soeren. 2004. *Husserl and Heidegger on Being in the World*. London: Kluwer academic publishers.

Tengely, Laszlo. 2009. Husserlov pojem horizonta, v: *Horizonti pojma horizont, Hermeneutičke, fenomenološke i interkulturalne studije*. Novi Sad: Akademska knjiga.

Tonkli, Andrina. 1997. *Med kritiko in krizo*. Ljubljana: Nova revija.

Welton, Donn. 2000. *The Other Husserl, The Horiozons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.

O TELESU: MED MERLEAU-PONTYJEM IN BOURDIEUJEM

Dino Manzoni

MERLEAU-PONTYJEVO POJMOVANJE TELESA

Telo je zunaj sebe in subjekta. Je edini pravi subjekt.

To je hkrati erotično in tragično – ne pa biti znotraj telesa.

- Jean-Luc Nancy, intervju objavljen v časopisu *Delo*, 2011

Če hočemo razumeti Merleau-Pontyovo pojmovanje telesnosti in percepcije, moramo v njegovi filozofiji najprej razumeti vlogo koncepta (življenjskega) sveta. Na začetku moramo omeniti Heideggerja in njegovo pojmovanje sveta, na katerega je bistveno vplival Husserl. Za prvega je življenjski svet temelj intencionalnosti, saj je intencionalnost zanj bistveni način, kako eksistiramo kot subjekti v svetu. Smo tvorca sveta in obenem smo v svetu, skozi katerega smo samemu sebi dani. Heidegger v delu *Bit in čas* pravi, da strukturo sveta tvori pomenskost, ta pa je osnovana v razumevanju (*Verstehen*). Ker se ne bomo spuščali v njegovo filozofijo, bomo izpostavili samo za našo raziskavo bistven citat: »(...) bit-v-svetu je duhovna lastnost in ‚prostorskost‘ človeka, je kakovost njegove životnosti, ki je hkrati vedno ‚fundirana‘ v njegovi telesnosti.« (Heidegger 2005, 89). Struktura biti-v-svetu je naše temeljno ustrojstvo. Zavest in jaz tako ne moreta biti nekaj »notranjega«, ki predstavlja, interpretira in pripisuje pomen zunanjim stvarim v svetu, marveč smo kot tubit vselej na nek način izven samega sebe, iz-postavljeni (lat. *ex-sistentia*), v svetu in imamo svet. Za Heideggerja je torej »svet« konstitutivum »človeka« kot eksistence. Naša »prostorskost« je tako drugačna kakor prostorskost golih predmetov, ki so navzoči, npr. prostorskost kamna, mize itn. To ugotovitev bo uporabil Merleau-Ponty, vendar nekoliko drugače, in sicer z uvedbo pojma telesne sheme. Pri njem se raziskovanje zavesti začne s percepcijo, ki je epistemološko primarna. Svet razume kot dinamično polje naših izkustev: »Svet ni objekt, katerega tvorni zakon bi si lahko lastil, ampak je naravno okolje vseh mojih misli in vseh mojih izrecnih zaznav« (Merleau-Ponty 2006, 12). Tako spodkopava spontano strukturo sveta, za katerega je bistveno (zunanje) razmerje subjekt-objekt. Prav tako zavrača idejo o individualni, privatni notranjosti, do katere ima neposreden dostop zgolj subjekt, kar pomeni, da zavrača solipsizem, kar bomo videli v naslednjem poglavju.

Merleau-Ponty poskuša misliti telo kot fenomenalno in kot ekspresivno telo (*le corps expresif*). Če izpostavimo najprej Husserlovo razlikovanje, telo nastopa tako v vlogi subjekta kot v vlogi objekta. Husserl razlikuje med živečim telesom (*Leib*), kakor ga

doživljamo in prek katerega sta nam dana svet ter naša lastna eksistenca; in objektivno gledano mehanskim, »mrtvim« telesom (Körper), ki je nekakšna organizirana struktura, sestavljena iz skupka celic, organov, tkiv, kosti in tekočin ter je predmet raziskovanja fiziologov in se prekriva s fiziologijo živali.¹

Za Merleau-Pontyja pa ni bistveno samo vprašanje, ali je telo le navaden objekt med drugimi objekti in ga je mogoče preučevati s pomočjo naravoslovne metodologije ter ali duševnost posredno ali neposredno vpliva na telo, marveč da je telo sredstvo (zaznavanja), skozi katerega smo vpeti v svet. Iz tega razloga Merleau-Ponty uporablja pojem »telo-subjekt« (corps-sujet), s katerim misli telo kot živeče telo, ki nam razpira in razkriva svet oziroma omogoča zaznavanje, v katerem se nam dajeta tako svet kot subjekt. Kot smo videli, sta že Heidegger in njegov predhodnik Husserl (1997, § 39) ugotavljala, da je »nosilna plast vse realnosti telesnost«, ki omogoča izkustvo sveta. Telo tako v nekem oziru postane center sveta oziroma, kakor poda Merleau-Ponty: naše telo je »os sveta« (Merleau-Ponty 2006, 101). Zaznavna odprtost v svet, ki nam omogoča telo, pa je vselej perspektivnega značaja. Telesna vpetost je torej pogoj možnosti razkrivanja objektov sveta v njihovi lastni neizčrpnosti in določenosti. Za Merleau-Pontyja naša zaznava v resnici ni samo pasivna, marveč je aktivna (kakor je trdil že William James) na ta način, da samo sebe razvija in bogati prek ustvarjalne receptivnosti, s katero oživilja svet. Ob tem navaja gestaltista Koffko, ki slednje opiše takole: »Čutenje opisuje izkustvo, ki nam ne daje »mrtvih« kakovosti, ampak dejavne kakovosti.(...) Otroku se zdi, da se svetloba sveče spremeni, ko ga ta enkrat opeče: od takrat ne privlači več njegove roke in postane dobesedno odbijajoča.« (Koffka 1922, 558–559). Kasneje bomo videli, zakaj je za teorijo telesnega delovanja pomemben opis izkustva, v katerem se nam dajejo objekti kot aktivni oziroma kot da posedujejo silo, ki nas odbija ali vleče v delovanje.

Skozi delovanje se subjekti, telesa, samodejno naravnavamo postopnemu določanju tistih stvari, ki se nam najprej kažejo kot nejasne in nerazumljive. Na stimule iz okolja se ne odzivamo le pasivno, avtomatično, temveč vselej že delujemo kot utelešena, v svetu situirana (ne locirana) bitja, ki se odzivajo na povsem konkretne,

1 Danes v okviru biomedicinske znanosti in biotehnologije telo ni več determinirano s strani klasične biologije: ki preučuje živo naravo kot tako; niti s strani klinične fiziologije, marveč je vse bolj pojmovano v okviru molekularne biologije, biokemije in genskega inženirstva. Tako je telo postalo le shramba določenih (genskih) zapisov, informacij, kodov, ki se izražajo, prepisujejo ter tako usmerjajo *delovanje* telesa. Torej je celo organizem le prostor, v katerem je shranjena genetska podatkovna banka. Živi organizmi so v tem oziru sistemi, v katerih so reproduktibilne dedne informacije kodirane v molekulah v obliki nekakšnega molekularnega »softvera«. Pri organizmih v tej prizmi uporabljamo hevristični princip, kakor da so organizirani smotno, četudi delujejo po fizikalnih zakonih. Namen te znanosti pa je seveda sprememba, optimizacija in re-inženiring molekularnih ter celičnih mehanizmov, s katerimi naj bi zdravili nekatere bolezni.

enkratne in edinstvene probleme ali situacije.² Sartre tako opiše svojo ustvarjalno dejavnost in kritizira t. i. idejo »avtomatskega« pisanja: »Morda sem navajen pisati, nisem pa navajen pisati teh besed v tem zaporedju. Na splošno razlagam z navado ne bi smeli zaupati. (...) sem v posebnem stanju čakanja, ustvarjalnega čakanja, čakam, da si beseda – ki jo poznam vnaprej – sposedi roko, ki piše, in črte, ki jih pušča za sabo, da bi se beseda uresničila.« (Sartre 2007, 37). Lahko bi rekli, da je navada oziroma do neke mere usvojena spretnost nujni pogoj dejavnosti, ki je zares izvirna, vendar jo obenem presega. Improviziramo in ustvarjamo lahko komaj, ko zares obvladamo neko večino, dejavnost.

Če se osredotočimo na telo, lahko rečemo, da v nekem oziru stvari same pozivajo in nagovarjajo telo, da se v gibanju na njih najbolj optimalno naravna in subjekt zadobi najboljši možen (o)prijem (grif), npr. spontano zavzamemo »pravo« gledališče, distanco, položaj, da lahko zajamemo maksimalno bogastvo detajlov in jasnost forme ter optimalni oprijem na objekte (Merleau-Ponty npr. opiše primer občudovanja slike v muzeju). Struktura telesnosti, ki se širi in izraža skozi naše delovanje, odraža način intencionalnosti, s katero smo v razmerju s svetom kot takim – generalno – ter stvarmi sveta – specifično. V nasprotju s Husserlom, za katerega je intencionalnost stvar subjekta zavesti, je za Merleau-Pontyja intencionalnost prvinsko stvar telesa, subjekta, in njegove vpetosti v svet: »Moje telo ima svoj svet oziroma svoj svet razume, ne da bi se mu bilo treba opirati na ‚predstave‘ in ne da bi se podrejalo ‚simbolični‘ ali ‚objektivirajoči funkciji‘.« (Merleau-Ponty 2006, 157). Poudariti moramo, da beseda »razume« ni razumljena figurativno, ampak dobesedno. Zavesti tako ni mogoče formalno opredeliti na način reprezentacije, temveč je ta vselej že vključena v strukture in dejavnosti življenjskega sveta kot prostora, ki ga strukturirajo intencionalne orientacije,³ ki optimizirajo naše vsakodnevno delovanje.

Za Merleau-Pontyja je telesnost tista, ki organizira in strukturira koordinate, v katerih vzpostavljamo razmerje s stvarmi sveta, zato uvede pojem telesne sheme,⁴ ki je zanj »način izražanja mojega telesa na svetu« (Merleau-Ponty 2006, 117).

2 »Vsaka mehinična teorija trči ob dejstvo, da je učenje sistematično: subjekt ne združuje posameznih gibov s posameznimi stimuli, ampak je z določenimi rešitvami sposoben odgovoriti na določene oblike situacij, od primera do primera zlahka razlikuje različne situacije, pri čemer lahko odgovarjajoče gibe izvede enkrat en organ, drugič drugi, situacije in odgovori pa so si v različnih primerih podobni predvsem glede na skupni smisel elementov in ne toliko glede na njihovo delno identiteto« (Merleau-Ponty 2006, 159).

3 Za avtorja so »intencionalne niti tiste, ki se razraščajo in segajo v prostor sveta ter nas povezujejo s stvarmi, usmerjajo zaznavo ter postavljajo prostorske koordinate, prek katerih se orientiramo v okolju, ki ga naredijo za domačega - to pomeni, da mu vtisnejo pečat domačega. Tako vselej že na nekakšen način naseljujemo oz. smo naravnani na okolni svet, da smo v delovanju najbolj optimalni. Merleau-Ponty navede naslednji primer: »Moje stanovanje zame ni vrsta tesno povezanih podob, saj me obdaja kot domače okolje le, če sem ‚s svojimi rokami‘ ali s ‚svojimi nogami‘ še vedno sposoben zaznavati glavne smeri in razdalje in če se iz mojega telesa proti mojemu usmerja množstvo intencionalnih niti.« (Ibid., 146)

4 »Implicitno je teorija telesne sheme teorija zaznave« (Ibid., 220).

Telesna shema v sklopu naše lastne zaznave lahko postane »območje občutljivosti« in razširi obseg ter aktivno območje našega čutenja (primer čutilne palice in klobuka).⁵ Tako nam omogoča, da objekte na nek način integriramo v lastno prostorskost.⁶ To pomeni, da prostor ne obstaja le kot absolutni (Newtonski) prostor,⁷ v katerem se godi gibanje in interakcija teles po zakonih klasične mehanike, ampak vselej zajema tudi relativni prostor, v katerem subjekt vzpostavi lastno razmerje do objektov. Tako so nam neki objekti lahko bolj oddaljeni in tuji ali pa blizu in (po)znani oziroma »pri roki«, in sicer odvisno tega, kako močno so se integrirali oz. vkomponirali v telesno shemo. Sama zaznavna zmožnost je za Merleau-Pontyja dinamični proces izenačevanja telesne sheme čutnemu predmetu. Omogoča integracijo stvari sveta v prostorskost lastnega telesa. Ker pa je delovanje vselej dinamično, pa nam obenem omogoča, da spontano zagrabimo situacijo in se odzovemo v okviru koordinat, ki jih postavlja telesna shema (npr. vožnja avta ali ples v duetu, kjer drug drugega vključujeta v lastno telesno shemo in določata prostor svojega delovanja). Takšna hipna improvizacija je mogoča le na podlagi habitualne strukture telesa, *corps habituel*, v katerem se sedimentirajo (preidejo »v meso in kri«) določene izkušnje in spretnosti, ki so pogoj optimalnega delovanja v svetu. S pomočjo telesne sheme obenem zajemamo »prostorskost situacije«, kot pravi Merleau-Ponty (Ibid., 116). Situacija in stvari v svetu se subjektu dajejo kot področje možnega delovanja in definirajo specifično situacijo, ki ima svoje lastne zahteve, ki priključijo nek modus odločanja in odzivanja. Lahko rečemo, da situacija razpre polje virtualno možnega in tako usmerja naše delovanje na način, da nekako prehitavamo sami sebe. Ker intuitivno pričakujemo določene stvari v situaciji kot prihajajoče, to pomeni, da je tudi v telesno shemo vpisana odprtost (ki vključuje samodejno modificiranje glede na določeno polje možnosti) in zmožnost anticipacije. Tako delovanje vselej že implicira zmožnost projekcije v prihodnost oziroma odpiranje možnosti različnih načinov delovanja, vedenja, ki v vsakdanjem življenju v veliki meri poteka izven zavestne namere.

5 Bela palica, s katero si pomaga slep človek, zanj ni več objekt v svetu (kakor drugi objekti), temveč njena konica postane čutilno območje, ki poveča razsežnost in radij otipa. »Če se navadimo na klobuk, na avto ali na palico, to pomeni, da se vanje namestimo ali da jih vključimo v prostorskost lastnega telesa« (Merleau-Ponty, 2006, 160).

6 »Subjekt ve, kje na tipkovnici so črke, tako kot mi vemo, kje so naši udi, to pa je neke vrste priučeno znanje, ki nam ne daje položaja v objektivnem prostoru« (Merleau-Ponty, 2006, 160). Svojo poanto predstavi tudi na primeru avta, pri vožnji katerega nam ni treba eksplicitno razmišljati, kaj bomo storili tekom vožnje, saj ga upravljamo spontano; brez truda npr. menjavamo brzine, zavijamo, zaviramo in pospešujemo itn.: »Če znam voziti avto in ga usmerim v neko ulico, vidim, da bom ,lahko prišel skozi«, ne da bi mi bilo treba primerjati širino ulice z velikostjo avtomobila, in prav tako tudi vstopim v nek prostor, ne da bi velikost vrat primerjal z velikostjo svojega telesa.« Avto torej s časom integriramo v našo *telesno shemo* (in deluje kot podaljšek telesa), prek katere določamo lastno prostorskost v svetu in zaznavanje glede na druge stvari (»postanemo eno z avtom«). Za spretno delovanje in rokovanje s stvarmi ne potrebujemo miselnega predstavljanja, saj imamo praktično, utelešeno vednost (*tacit knowledge*) sedimentirano oziroma shranjeno v telesu kot nosilcu telesne sheme, ki strukturira čutilno območje.

7 Prostor v fenomenologiji ni razumljen kot absolutno, univerzalno, uniformno in nesprejemljivo področje (kot v Newtonovi klasični mehaniki), ki je dano nekemu razrešenemu subjektu, marveč kot *heterogeni prostora* katerega naseljuje vedno že situiran in utelešen subjekt.

Za vsakdanje spretno delovanje in rokovanje s stvarmi ne potrebujemo miselnega predstavljanja. Objekt ali orodje postane skozi spretno delovanje fenomenološko transparentno, kar pomeni, da ga uporabnik doživlja kot integralni podaljšek lastnega telesa. Miselne zmožnosti in predstavljanje pa se nam aktivirajo le, ko se neko delovanje zalomi in se proces zaustavi (kakor pokaže že Heidegger v svoji fenomenološki analizi rokovanja s svetom, v kateri loči med Vorhandenheit, navzočnostjo, in Zuhandenheit, priročnostjo). Pestrost in razumevanje situacije izhajata iz same situacije, in sicer v razmerju do tega, do katere mere jo subjekt obvlada. To velja obenem za objekte, ki jih dojemamo v odvisnosti od tega, kako dobro se rokujemo z njimi. Karikiramo: če hočemo razumeti, kaj je npr. kladivo za kovača, je treba poznati oziroma obvladati samo obrt. Drugim, zunanjim opazovalcem ostajajo možnosti uporabe orodja in s tem njegov pomen v veliki meri zakriti. Torej je pomen situacije in objektov odvisen od naše pozicije in konteksta, v katerih se vzpostavlja neko razmerje z njimi, ter od same moči obvladovanja. Tako lahko Heideggerjevo pojmovanje priročnosti – kot modusa objektov, ki je vselej odvisen do nekega sklopa oziroma globalnega sistema, v katerem se vrši rokovanje z nekim objektom – razširimo v drugo smer, kot jo je ubral sam, in sicer s poudarkom na samem objektu, ki se v svojih možnostih delovanja razkriva subjektu, ki z njim rokuje. Tako moramo v rokovanju s svetom v nekem oziru priznati ontološki primat objektu, ki ga lahko le do neke mere obvladamo s spoznavnimi možnostmi uma. Objekt se v svojih zmožnostih razkriva telesnemu delovanju in rokovanju, ki pa ni v polni meri zavestno. V tem smislu lahko pritrdimo Merleau-Pontyju, ki vztraja, da obstaja neka »vednost« telesa, ki vzpostavi pogoje razkrivanja objektov kot takih – kar so sami na sebi.

INTERSUBJEKTIVNOST SKOZI MEDTELESNOST

Izhodišče Merleau-Pontyjevega konceptualiziranja intersubjektivnosti je, da se kot ljudje vselej že najdemo v intersubjektivnem svetu in da interakcija med subjekti temelji na telesih. Tako pravi:

Petnajstmesečni otrok odpre usta, če v igri z zobmi zagrabil enega od njegovih prstov in se delam, da ga bom ugriznil. [...] Njegova lastna usta in zobje, kakor jih čuti od znotraj, so zanj že pripravi za grizenje, medtem ko je moja čeljust, kakor jo vidi od zunaj, zanj sposobna istih naklepov. ‚Ugriz‘ ima v njegovih očeh že od samega začetka intersubjektivni pomen. Njegov namen zazna v svojem telesu, moje telo zaznava s svojim, s tem pa v svojem telesu zaznava tudi moje namene. (Merleau-Ponty 2006, 361).

Že od rojstva smo v stiku s pomembnimi drugimi, s katerimi se sporazumevamo na telesni ravni, saj še nismo sposobni kompleksnejših kognitivnih operacij. Pri tem ne gre le za enosmerno komunikacijo, s pomočjo katere npr. mati razume otrokove potrebe, temveč gre za obojestransko zaznavanje in spoznavanje ter učenje (npr. specifičnih odzivov), skozi katere formiramo medosebne odnose. Vendar pa telesnost, ki

nam omogoča primarno socializacijo, ni nekaj, kar se kasneje z razvojem mišljenja odpravi, marveč je pogoj vsake socialne interakcije in sporazumevanja. Henri Wallon npr. skozi raziskovanje kliničnih študij patoloških primerov pokaže, da so pri otrocih motnje v »cenestezi«⁸ tesno povezane z motnjami v *odnosih z drugimi* ljudmi.

Intersubjektivnost sami razumemo kot produkt (afektivnega) telesa, ki nam omogoča življenje ter odprtost do drugega telesa, ki je pogoj reverzibilnosti, ki je funkcionalna v normalnih socialnih interakcijah. Problem nastane pri komuniciranju prek tehnološki naprav, pri katerih ni potrebna neposredna telesna prisotnost. Ker je to obsežen problem, v katerega se ne bomo spuščali, lahko izpostavimo samo, da npr. psihoanalitiki z razlogom opozarjajo, da se mora analiza izvajati v neposredni telesni prisotnosti – razen v izrednih, prehodnih razmerah.

Naše vsakdanje delovanje v socialnem okolju Merleau-Ponty razlaga s pomočjo koncepta medtelesnosti (*intercorporéité*), ki je zanj temelj socialne kognicije in življenja. Medtelesnost razume kot predrefleksivno prepletanje in sporazumevanje teles, kjer telo drugega vpliva na naše lastno telo neposredno, brez posredovanja t. i. mentalnih reprezentacij, modelov ali simulacij notranjih stanj drugih subjektov, iz česar sledi, da je popolnoma nepotrebna kakršnakoli konceptualna ali ontološka redukcija drugih subjektov na izolirane, vase zaprte entitete. Ta neposrednost sporazumevanja se kaže v tem, da intence, gibe in afekte⁹ drugega čutimo v lastnem telesu. V razumevanje in zaznavanje drugega je tako vselej vključen afekt, iz česar izhaja, da je v vsaki simbolni komunikaciji na delu tudi telesna afektivnost, ki se izraža v pojavu življenja. Slednje ne moremo razumeti le kot kognitivno operacijo interpretacije telesnih znakov. Prav tako pa smo v interakciji vselej občutljivi na specifično temporalnost, skozi katero deluje drugi; npr. ritem, dinamiko in frekvenco, ki so konstitutivni za samo komunikacijo in pomen. Tudi v govorni komunikaciji pomena ne sporočajo le besede, ampak tudi slog govora, naglas, ton, geste in fiziognomija. Zato pogovorno pravimo, da »drugega čutimo« ali pa ne, kar se nanaša na afekt, ki podgrajuje razumevanje in določa pomen neke propozicijske vsebine. Kot dokaz lahko navedemo osebe z motnjami avtističnega spektra in osebe z motnjami shizofrenega spektra, ki imajo velike težave v medosebnih odnosih, v tem, kar imenujemo normalna socialna interakcija ter komunikacija. Sami zagovarjamo, da je vzrok njihovih simptomov ravno izguba afektivnega telesa, ki je ključno za vsako socialno interakcije ter za razvoj jaza.

8 Cenesteziya je splošni občutek telesnega obstoja in normalnega delovanja organizma (*Slovenski medicinski slovar* 2020). Mi razumemo pojem cenesteziye z nekoliko večjim poudarkom na telesnih senzacijah oz. občutkih živega telesa, v katere je vključeno zaznavanje specifičnih dražljajev na področju lastnega telesa.

9 Afekt se nanaša na prehod iz enega doživljajskega stanja oziroma sfere v drugo, vselej pa razkriva temeljno zmožnost subjekta, da aficira in je aficiran s strani (intersubjektivnega) sveta.

10 Minkowski in Targowla (2001) ugotavljata, da je eden od simptomov shizofrenije izguba temeljne sigurnosti in samoumevnosti v resničnost sveta ter odsotnost občutka za pripadnost skupnemu, intersubjektivnemu svetu. Kot bomo pokazali spodaj, bi lahko te simptome pojasnili ravno z izgubo telesa kot posrednika sveta in s tem medija vključitve v afektivno nabit intersubjektivni prostor.

Dalje lahko trdimo, da medtelesnost v nekem oziru predhaja našemu zavestnemu jazu oziroma je njegov pogoj. Če je medtelesnost primarni način biti teles, to pomeni, da lahko šele na podlagi prisotnosti in odsotnosti drugih teles pridobimo neko predstavo lastne telesnosti, in sicer tako, da razlikujemo svoje lastne telesne občutke in afekte od drugih. To razlikovanje pa bi lahko bilo pogoj rojstva jaza. Če vključimo Lacanovo teorijo zrcalnega stadija, moram izpostaviti zanimiv pojav, ki ga zasledimo pri malčkih od šestega meseca dalje, in sicer da malček kljub še nerazviti zmožnosti hoje in pokončne drže, ko je postavljen pred ogledalo, »otrpne nagnjen nekoliko naprej, kot da bi hotel fiksirati neki trenutek podobe, ki jo vidi v zrcalu« (Lacan 1993, 37–38). Dojenčkovo telo je najprej introceptivno telo, saj je v obdobju zgodnjega otroštva to edini način biti telesa. »Identiteta« je na ravni telesa, ki je koekstenzivno s svetom, saj otrok še ne loči med lastno telesnostjo in telesnostjo drugih. Slednja ga aficira neposredno, tako v področju afekta kot vedenja (fenomen imitacije). Ko se kasneje, nekje med 6. in 18. mesecem, malček skozi odsev, ki ga fascinira in v katerega investira svoj libido, ove celotne podobe samega sebe, ki ni le fragmentaren del telesa, se identificira s to svojo podobo (Lacan, 1993, 41). Ta celovitost, zaključena enovitost, pa je imaginarna in povzroči nekakšno odtujitev, razcep pri subjektu, ki svoje telo vidi kot objekt (dvojnika) ter med tem, kar introceptivno občuti in zaznava v področju lastne telesnosti. Ne smemo pa pozabiti na simbolno odtujitev, ki jo imaginarna prikriva. Ob tem se posledično zave, da je tako, kot je viden v ogledalu zase (kot podoba), viden tudi za druge. Pri tem ima ključno vlogo pogled (pomembnega/velikega) Drugega, ki potrdi ali legitimira malčkovo pripoznanje lastne podobe¹¹ in s tem omogoči njegovo (samo)zavedanje. Slednje pa implicira neko nemoč in izgubo avtonomije, edinstvenosti in suverenosti ter odtujenost od lastne biti. Tako malček nima več neposrednega odnosa do lastne biti oziroma je bil ta neposredni odnos retroaktivno konstruiran in nam predstavlja fantazijo po izvorni enotnosti, celovitosti in transparentnosti, po kateri bomo hrepeneli do konca življenja (kot Narcis). Torej je v funkciji derealizacije in razsrediščenja našega mesta v svetu, in sicer s tem, da sploh vzpostavi razliko med »zunanostjo«, objektivnim svetom in »notranostjo«, subjektivno perspektivo, s katere zaznavamo svet.

Torej z vidika psihoanalize naša lastna telesnost ni nekaj, kar nam je dano neposredno, marveč je vselej že posredovano skozi simbolni register. Simbolno vselej že zareže in (pre)seka našo lastno telesnost.

11 Subjekt zadobi v prepoznanju narcistične podobe oporo za *meconnaissance*, ki je po svojem bistvu napačno prepoznanje (in ne nevednost, ignoranca). Jaz, ki se čuti edinstven, avtonomen in neodvisen, je produkt neprestane *meconnaissance* (Lacan, 2002, 100). Ta idealizacija in izolacija, ki jo izvaja zavest, je nekakšno napačno prepoznavanje pogojev, strukturne konstitucije, lastnosti, stvari, ki so vezane na subjekt. Kot subjekt se neposredno ne zavedamo, kako smo determinirani s strani družbe, kulture, jezika (diskurza) in nezavednega. Vendar pa je pogoj *meconnaissance* ravno neka vednost, okoli katere se organizira napačno prepoznanje.

Če se vrnemo na koncept primarne medtelesnosti, ki je, kot smo razvili zgoraj, pogoj občutka lastne telesnosti, se lahko vprašamo, kako je možno, da so lahko že zelo majhni otroci oziroma dojenčki¹² tako občutljivi na obrazno mimiko, ki izraža neka čustva, npr. nasmeh ali strah. Malček pri petnajstih mesecih še ni sposoben opravljati kompleksnih procesov in nalog, kot je dešifriranje, rekonstrukcija ter predstavljanje vedenjskih znakov drugih subjektov ali primerjanje po analogiji s svojim lastnim vedenjem oziroma z lastno obrazno mimiko. Če otrok začne identificirati sebe in drugega kot animirano telo, je to zato, ker telo kot tako globalno identificira, tj. celovito, trdi Merleau-Ponty. Vendar pa Lacanova teorija zrcalnega stadija, kot smo videli, to zavrača. Globalna identifikacija je tako samo na ravni imaginarnega registra in kot taka zava-ja. Čeprav po eni strani omogoča identifikacijo, nas po drugi strani za vselej odreže od lastnega telesa. Tako učinkuje simbolni red. Kljub temu pa to ne more spodbijati drugih ugotovitev, ki izhajajo iz razumevanja vloge (med)telesnosti v socialnih interakcijah.

Če sintetiziramo: tisto, kar povezuje našo telesnost in telo drugega, je primarno notranji odnos telesnosti, ki pa ga lahko mislimo kot produkt delovanja telesne sheme. Ta ni aktivna samo pri rokovanju z objekti, marveč tudi v interakciji z drugimi subjekti-telesi. Shema deluje kot ko-relacija med zavedanjem svojega lastnega telesa in zaznavanjem drugih subjektov. Dejavnost drugega nagovarja naše lastno telo, saj je vsako vedenje drugega potencialno naše lastno vedenje. Zaznavanje poteka kot komplementarna operacija, tako da doživljanje svojega lastnega telesa in telesa drugega tvori celoto in konstituira neko »formo« telesnosti – kar mislimo, da je ključen uvid, na podlagi katerega bo Bourdieu razvil svoj pojem habitusa – čeprav je v resnici ta celota vselej preseka-na in ohranja razlikovanje med telesi. Telesna shema je po svojem bistvu dinamična in deluje po zakonu notranjega ravnovesja kot avto-organizacije ter relativne usklajenosti z drugimi telesi in telesnimi shemami. Telesna shema se torej lahko razširi in oblikuje ter se prenese na druge subjekte in celo na mehanske stroje ali tehnične naprave, npr. vozila ali kibernetiski prostor, v katerem krmarimo s pomočjo igralnih konzol.¹⁵

12 V razvojni psihologiji se uporablja označba za razvojno obdobje, ki traja od 1 do 12 mesecev za dojenčkovo, od 1. do 3. leta pa za malčkovo obdobje.

13 Kognitivni znanstveniki v zadnjih desetletjih ugotavljajo, da je treba upoštevati osrednje mesto telesa v zaznavnem izkustvu, saj živa bitja ne delujemo in se ne odzivamo v okolju na način programiranih pravil ali pasivnega refleksnega vedenja, temveč na izviren način, in sicer glede na parametre, ki strukturirajo celotno situacijo, v kateri se znajdemo. Ker telo ni zaprt objekt, ampak je prek telesne sheme odprto v svet, smo tako odprti različnim svetovom, aparatom in tehnologijam, ki jih lahko integriramo in vkompimiramo v našo lastno prostorskost. Tudi navidezna resničnost, ki je oblika računalniške simulacije, pri kateri se udeležene nahaja v virtualnem 3D-okolju (lahko tudi na daljavo – »telepresence«), zahteva vključitev podatkovnih rokavic (data-gloves), 3D-očal, čelade, oblek itd. v naše fenomenalno-telesno polje in integracijo s človekovo percepcijo. Takšne vrste tehnologijo bi lahko v prihodnosti še bolj izpopolnili in izboljšali, da bi jo lahko bolj učinkovito uporabljali – npr. v vojaške namene, za kirurško urjenje, za učenje raznih spretnosti, pri krmiljenju strojev, navigiranju vozil in robotov, holografskih strojev (oz. holografiji) itn. Navidezna oz. virtualna resničnost ne more biti samo umska dejavnost, saj nagovarja celotnega človeka in njegovo izkustvo sveta (percepcijo) ter ustvarjalno delovanje in znajdenje v prostoru prek aktivnega zaznavanja. Fenomenološko raziskovanje na področju kinestezije oziroma kinestetike in senzorično-motoričnih funkcij je tako ključno za nadaljnji razvoj novih tehnologij in njihovega vključevanja v človeško telesnost in svet.

MAUSSOVE TEHNIKE TELESA IN BOURDIEUJEV HABITUS

Zaradi vpliva znanosti telo spontano razumemo skozi prizmo naravoslovne metodologije, s katero so vsi družbeni, kulturni pomeni odstranjeni. Tako dobimo sterilizirano in abstrahirano, golo telo, *Körper*, ki deluje po mehanicističnih zakonih. Obratno je za Bourdieuja in Maussa; telo je vselej družbeno telo, nosilec habitusa in družbenih kodov. Marcel Mauss, je raziskoval načine, kako ljudje v različnih družbah in kulturah uporabljamo svoja telesa. V različnih kulturah je opazil specifične tehnike telesa: način drže, hranjenja, pitja, rojevanja, vzgoje, dojenja, nošenja otrok (ter način, kako ti poslušajo, kaj vidijo in na kaj morajo biti pozorni ipd.). Omenja tudi manire, ritme in forme gibanja, načine dihanja, počivanja (leže, sede, v počepu; aktivni počitek, npr. ples, itn.), tehnike spanja (različni pripomočki, skupaj z drugimi, spanje stoje, npr. pri Masajih),¹⁴ tehnike hoje (opisuje npr., kako britanska pehota koraka z drugačnim korakom in frekvenco korakanja od francoske), tehnike plavanja, potapljanja, položaja rok v mirovanju, za mizo in med hojo (ki jih občutimo kot »naravne«), tehnike teka, plesa (npr. ples v partnerjevem naročju je izum sodobne evropske civilizacije), tehnike igranja na glasbila, način držanja kozarca, tehnike nege telesa, tehnike kašljanja in pljuvanja, spolne tehnike (kaj karakterizira normalna in patološka vedenja, kar je tesno povezano z moralo in običaji) ter pričakovana vedenja v specifičnih situacijah (npr. nepremično strmenje kot znak vlnudnosti v vojski, v vsakdanjem življenju pa je dojeto kot nesramnost ali celo agresivnost). Vsaka kultura ima tako svoj specifičen odnos do telesa, kar pomeni, da je habitualna struktura telesa socialne narave in zajema pridobljene sposobnosti, navade in zmožnosti, ki se razlikujejo med družbami in družbenimi razredi ter tako formira oziroma nudi elemente neki identiteti.

Bourdieu tehnike telesa zajame s konceptom *habitus*. Na njegov razvoj koncepta sta ključno vplivala ravno Mauss in Merleau-Ponty. Habitus je socializirano, strukturirano telo, ki je vase inkorporiralo imanentne strukture nekega sveta (Bourdieu 2019, 123). Avtor ne razloži mehanizma, ki je odgovoren za »inkorporacijo«, razvidno pa je, da meni, da se skozi telesno aktivnost izražajo strukture družbenih praks in svetov. Habitus zajema skupek podedovanih in internaliziranih navad, spretnosti, družbeno instituiranih dispozicij, slogov, vedenj, govora, nagnjenj, ki jih strukturirajo družbeni pogoji. Posameznikova telesnost se tako formira skozi socialno interakcijo in materialne prakse, ki obenem oblikujejo in strukturirajo naše kognitivne sheme in z njimi percepcijo, klasifikacije, občutke, sodbe, načine kategoriziranja, vrednotenja, preference, tendence in stališča.

14 »Tako celotno nilotsko Afriko in del regije Republike Čad vse do Tanganjike naseljujejo ljudje, ki počivajo na poljih kot štoklje. Nekaterim uspe počivati na eni nogi brez palice, drugi se naslonijo na palico« (Mauss 1934, 81).

Sam proces pridobivanja navad in učenja poteka brez zavestne namere in ga doživljamo kot samoumevnega, domačega. Tako se vzajemno formirata in so-učinkujeta ena na drugo tako naša identiteta kot telesnost. Posledično postane problematično klasično razlikovanje med umom/duševnostjo in telesom, ki je temeljilo na ontološkem razlikovanju med materialno in duhovno substanco. Telo in um, katerega glavna funkcija je v spoznavni sposobnosti, si nista enostavno popolnoma ločena in nasprotna, ampak sta soodvisna in se so-konstruirata tako, da njune individualne zmožnosti vplivajo druga na drugo. Register kognicije tako vpliva na telesnost že s tem, da lahko usmerja neko delovanje, ki jo pod vplivom izkušeni formirajo oziroma re-formirajo. Prav tako pa je samo mišljenje in spoznavanje v neki meri odvisno od habitualnega telesa oziroma habitusa, ki usmerja vsakdanje spontano delovanje v svetu in je pogoj zanj.

Iz tega sledi, da si habitus običajno delijo ljudje s podobnim poreklom, družbenim razredom, religijo, etničnostjo, nacionalnostjo, izobrazbo. Na njegovi podlagi se tako *reproducirajo* tudi *družbene strukture in razmerja*. Slednje se legitimirajo s pomočjo režimov resnic, ki vzpostavljajo polja razločevanja in s tem hierarhije, ki jih imamo za samoumevne. Habitus ima nas in ne mi njega, trdi Bourdieu (Bourdieu 2013, 18). Navadno ne deluje na nivoju refleksivnega mišljenja, marveč na nivoju telesnega delovanja; praks, navad in diskurza.¹⁵ Treba je opozoriti, da to ne pomeni, da smo vselej obsojeni na konformizem ali zavestno nezmožnost upora proti nekemu ustaljenemu redu, marveč pojasnjuje ustaljene in naučene načine spontanega delovanja ter odzivanja v specifičnih situacijah. Habitus zajema tudi stile prijateljstev, načine ljubezni, občutek nujnosti v situaciji, občutek odgovornosti in dolžnosti, občutek za to, kaj je vredno, estetični občutek in v končni fazi tudi nek svetovni nazor ali stil življenja (Ibid., 124), npr. stoicizem, ki se udejanja skozi prakse in s tem oblikuje tudi tehnike telesa.

Telesni *hexis* – kakor je dispozicijam rekel Aristotel – odgovarja motoričnim in kinestetičnim funkcijam, vzorcem gibov, gest in drže, izrazov in mimiki obraza, nagnjenosti glave, načinu sedenja in uporabe pripomočkov, tonu glasu, slogu govora, načinu zapeljevanja itd. Te pridobljene in usvojene dispozicije so tako individualne kot družbene oziroma sistematično pridobljene prek imitacije in vzgoje (isti tip gibanja in drže kot starši imajo npr. tudi njihovi otroci in sorojenci). Tako obstajajo celotni sistemi telesnih tehnik in delovanja, ki so pregneteni z ideološkim, družbenim pomenom in vrednotami, ki izhajajo iz specifičnega okolja. Bourdieu (Ibid., 88) poleg tega opozarja, da dejstvo, da lahko kognitivne sheme prehajajo iz prakse v prakso, ne da bi šle skozi diskurz ali zavestno učenje, še ne pomeni, da se pridobivanje habitusa godi na način mehaničnega učenja s poskusi in napakami.

15 Tukaj se nam sama vsiljuje vzporednica med konceptom habitusa in Wittgensteinovim pojmom »forme življenja« (Lebensform) (Filozofske raziskave, 2014, §345). To si prav tako delimo z drugimi in določa pomen besed v nekem kontekstu, čeprav je jezik na ravni znaka lahko enak.

Takšno metodo uporabljamo ravno, ko nam je neka aktivnost tuja, nova. Vendar pa moramo opozoriti, da to ne bi bilo možno, če ne bi posedovali univerzalnih logičnih zmožnosti sklepanja, ki nam omogočajo generalizacijo in sposobnosti asociiranja, povezovanja. Torej obstaja nekakšna podedovana vednost delovanja, ki prehaja iz prakse v prakso, ne da bi šla skozi zavestno diskurzivno učenje, marveč gre skozi avtomatično spontano imitacijo. To je eden od razlogov, zakaj je koncept habitusa v razmerju z materialnimi praksami in formiranjem specifičnega spoznavnega nagnjenja še kako relevanten in pomemben.

Prek takšne implicitne pedagogike se prav tako prenašajo preference, tendence in predispozicije (občutek) za reagiranje in delovanje v neki smeri ter dispozicije za zaznavanje, vrednotenje in razumevanje sveta, ki v dobršni meri pogojujejo odzivanje in delovanje v specifičnih situacijah in interakcijah. Individualno in kolektivno, telesno in umno so tukaj neločljivo prepleteni. Na primer; tisto, kar preferiramo in doživljamo kot naš lastni okus, ki izvira iz samega organizma, kaj nam prija in kaj ne, je tako v veliki meri priučeno. Lahko pa dodamo, da se največ naučimo od tistih pomembni drugih, s katerimi se identificiramo in tako vzpostavimo močnejšo libidinalno vez in investicijo.

Habitusa torej ne moremo enačiti z eksplicitnimi moralnimi pravili, kodeksi ali kodii obnašanja, ki so nam posredovani preko jezika, čeprav se medsebojno podpirajo in dopolnjujejo. Na nek način presega pravni in moralni red, ampak ga obenem tudi vključuje. Za delovanje in funkcioniranje družbe so torej bistvenega pomena tako eksplicitno artikulirana pravna in moralna pravila ter zakoni kot načini drže in obnašanje, ki niso formalizirani in eksplicitno postavljeni oziroma definirani.

Bourdieujeva filozofija delovanja, ki ji pravi tudi dispozicionalna, tako »raziskuje potenciale, vpisane v korpus agensov¹⁶ in v strukturo situacij, v katerih delujejo, oziroma, natančneje, v njihovo razmerje.« (Bourdieu 2019, 7). Pri tem je ključno razmerje med objektivnimi strukturami družbenega polja in inkorporiranimi strukturami habitusa. *Družbena polja* so področja družbenih praks, v katerem delujejo subjekti. So funkcionalno in socialno diferencirana in imajo svoja lastna, pravila in logiko – logiko prakse. Naša življenja naj bi tako bila pogojena s položajem v polju. Polja so nekakšni prostori igre in imajo svojo lastno avtonomijo ter determinirajo strukturo objektivnih razmerij. Igre pa so arbitrarne družbene konstrukcije in delujejo v heterogenem družbenem prostoru. V njih so uspešni tisti, ki imajo specifične konfiguracije različnih vrst kapitala, ki najbolj odražajo zahteve nekega ustaljenega družbenega reda. Te zahteve so vselej tako ali drugače diskriminatorne ter privilegirajo nek tip delovanja in mišljenja. Družbeni svet pa je v končni fazi skupek različnih polj, ki delujejo vzajemno in so razporejena hierarhično.

16 Bourdieu subjekte imenuje *agensi*, saj se ljudje večinoma ne zavedamo objektivnih pogojev, ki velikokrat usmerjajo in določajo naš način življenja. Tako pravi: »Akteur ni cel subjekt svoje *praxis*.« (Bourdieu 1977, 178).

SKLEP

Za nas je bistvenega pomena ugotovitev, da formiranje telesa sovпада s (kognitivnim) strukturiranjem sveta, oboje pa se godi skozi materialne prakse. Ker se navadno ne podrejam zavestno v nek družbeni in ideološki red, ampak delujemo v neki smeri, ki nam je blizu, nam ugaja, leži, je treba v družbenih in političnih analizah biti med drugim pozoren tudi na ta aspekt socialnih interakcij. Tako je treba upoštevati obe plati družbene dinamike, in sicer *sistemske*, kar pomeni, da delovanje posameznikov in njihove interakcije vedno potekajo v določenih strukturalnih, institucionalnih in podobnih kontekstih, ter *telesno-afektivno*, ki neposredno usmerja in določa socialne interakcije in sporazumevanje. Čeprav nikjer ne moremo »videti« forme telesnosti, ki določa način medosebnih interakcij in odnosov, lahko povsod vidimo njene učinke. In v tem je naša stava: materialnost habitusa, telesne sheme in forme telesnosti je možno občutiti, saj proizvaja učinke, čeprav nima nikakršne neposredne pozitivne empirične eksistence.

Afeksi telesa za nas niso nekakšni sekundarni proizvod uma; npr. ko neko situacijo ali dejavnost analiziramo, spoznavamo, vzniknejo obenem afeksi, ki dajo mišljenju neko vrednostno oceno, določitev, ampak so vselej konstitutivni za samo spoznavanje in mišljenje, tako da ga do neke mere usmerjajo in določajo. Kot primer lahko navedemo zaljubljenost, ki se je ne ovemo tako, da najprej pomislimo in ugotovimo, da smo zaljubljeni, marveč tako, da se vedemo in odzivamo na nek način, ki ga pogojuje sam afekt. Komaj kasneje in posredno, preko svojega odzivanja in vedenja, se nam razkrije oziroma se ovemo, da smo zaljubljeni. Afeksi telesa tako do neke mere usmerjajo delovanje v svetu in sam način, kako delujemo ter so kot taki *neločljivi od vrednotenja in spoznavanja*.

Kot smo pokazali s pomočjo Merleau-Pontyja, je naše telo z drugimi telesi ko-ekstenzivno in prepleteno; telesa se torej vzajemno so-konstituirajo. Drugi nas (pre)seka in ni enostavno radikalno drugi. Med nami in drugimi *ni niti fuzije niti popolne ločenosti*, saj se jaz in drugi vselej sekata, vzvratno prepletata, aficirata, čeprav sta v temeljni ontološki nesimetriji. Tako se v socialni interakciji jaz in drugi (so)določata, vendar kljub temu ohranjata bistveno divergenco in singularnost. Telesnost in čutnost drugega nas zadevata neposredno. V vsakdanjem življenju vsi poznamo fenomen »nalezljivosti«, pri katerem gre za to, da si skoraj ne moremo pomagati, da se ne nalezemo nekaterih čustev ali vedenja drugega. Lahko izpostavimo primere, kot so zehanje, zardevanje, strah, jok ali pa smejanje; npr. ko spontano naletimo na nasmejan obraz, začutimo, da mišice okoli naših ust naredijo enak obrazni izraz, četudi se dejansko ne nasmehnemo (problemi obstajajo pri osebah z motnjami avtističnega spektra, ki imajo okrnjeno socialno percepcijo, kar bi lahko razložili tako, da jim *umanjka ravno ta temeljna telesna afekcija*, ki nam nudi podlago, na kateri se sporazumevamo z drugimi.

Njihova komunikacija temelji na racionalnem, »objektivnem mišljenju« in postopni indukciji).¹⁷ Navadnim ljudem pa ni treba eksplicitno interpretirati, simulirati, reprezentirati in ugotavljati, kaj pomenijo neke kretnje, mimika, geste, akti, besede, čustva, saj so nam vselej že dani kot osmišljeno vedenje, ki se dobesedno širi skozi gibanje in kretnje telesa. Drugi subjekt je tako zmerom že v nas in mi v njem ter se v interakciji naši občutki prepletajo – čutimo drugega, in sicer v lastnem telesu, nato pa tudi drugi čuti naš odziv v svojem telesu. Dejstvo je, da lahko v nekem oziru rečemo, da živimo oziroma se naselimo v obrazu ali obraznih izrazih drugega in obenem občutimo, da on živi v naših. Medosebna koordinacija, ki se samodejno sinhronizira skozi utelešeno interakcijo, v kateri lahko rečemo, da se telesne sheme »sparijo«, je tako pogoj socialne komunikacije, ki se dogaja skozi interaktivno krožnost.

Primarna medtelesnost je Merleau-Pontyjev pojem, s katerim poskuša misliti telesno-afektivno (spo)razumevanje, v katerem odzive, vzgibe in namere drugega čutimo v lastnemu telesu, ki se neprestano formira in re-formira skozi socialne odnose. Kinestetika, senzacija in afekcije telesa razkrivajo intence, pomen gibanja, gestikulacije, kretnje in mimike drugega, skozi našo lastno telesnost. Tako lahko npr. eno leto star malček, ki še ni osvojil zapletenih kognitivnih operacij, dojema naše geste (npr. grizenje prsta), in sicer tako, da jih čuti v svojem telesu, kot da bi bilo vedenje njegovo (prav tako imajo geste vedno tudi afektivno kvaliteto in signifikanco za otroka, saj je odvisen od pomembnega drugega, s katerim se sporazumeva). Tako pridejo do izraza zaznavni, ekspresivni in senzomotorični vidiki socialnega razumevanja.

Za nas je pomembno, da je medtelesnost, ki deluje s pomočjo funkcionalnih telesnih shem, *avtonomna*, ireduktibilna celota, ki ima *svoje lastne vzorce in dinamiko*. To pa pomeni, da smo mi kot posamezniki na nek način v interakcijah podrejeni ali določeni z nadstavbo neke specifične organizacije telesnih shem oziroma forme telesnosti, ki so med seboj lahko bolj ali manj uglasene. Od njihove organizacije je tako odvisno, kako se kot subjekti v socialnih situacijah odzivamo, vedemo in se (spo)razumevamo.

¹⁷ Prav tako pa imajo probleme z vživljanjem osebe z motnjami shizofrenega spektra, ki svoje lastno telo občutijo kot tuje oz. se počutijo, kot da so »v stroju« (pravijo npr., da se jim zdi, da se gibljejo kot roboti). Zaradi pretiranega avtomatičnega samonadzorovanja in hiperrefleksivnosti ter neprestanega samozavedanja jim umanjka dimenzija spontanega, samodejnega delovanja v svetu in socialnih interakcijah (Stephensen in Pernas, 2017). Subjekt se tako v dejavnosti nikoli ne »izgubi«, razpusti, ampak je neprestano prisoten kot svoj lastni veliki Drugi – ki pa zadobi status subjekta. Tako je radikalno in globalno spremenjena njihova celotna struktura subjektivnosti, saj pride do razkroja, ki ga lahko imenujemo fragmentirana »subjektivnost«. Samega sebe doživljajo na »snapshot« način, kar bi lahko bilo povezano s tem, da jim umanjka tudi horizont prihodnosti. Tekom socialne interakcije se ne morejo uglasiti s svetom niti sinhronizirati z drugimi osebami. Druge doživljajo kot tujce – celo lastnodružino. Prav tako pa nekako ne morejo biti več aficirani s strani drugih oseb, stvari in situacij, kar implicira, da se z drugimi subjekti ne morejo povezati na telesno-afektivni ravni in ne čutijo afektivno nabitega socialnega ozračja oziroma atmosfere. Zato občutijo nekakšen nepremostljivi prepad med samim sabo in svetom ter drugimi subjekti, kar rezultira v občutku popolne izoliranosti od sveta. Znake in govorico razvzvoljavajo metodično in posredno. Obenem pa poročajo, da ni diferenciacije oziroma zakasnelosti med reflektirajočim mišljenjem in situacijo, ki teče. Takšna razpadla subjektivnost pa obenem, paradokсно, potrjuje fenomenom, pri katerih subjekt občuti nekakšno ogrožajoče »vdiranje« drugih subjektov v njihovo intimno »notranjost«. V socialnih interakcijah npr. občutijo, kot da drugi »vidijo« v njihovo notranjost, da slišijo njihove misli, svoje lastne misli pa lahko doživljajo kot tuje zapovedi (slušne halucinacije) itd. Njihova »razpadla« subjektivnost nima konsistence in meje, ki jo loči od sveta. Tako tovrstna patologija kaže na naravo naše subjektivnosti, ki se lahko vzpostavi samo z mejo in prepadom, ki nas ločuje od sveta.

Forma telesnosti in afiniteta z neko strukturo telesnosti je tako pogoj empatije, simpatije in antipatije. Tako bolj ali manj neposredno dojamemo namene, zaznave, občutke in vzgibe drugih subjektov v našem lastnem telesu, če imamo z nekom že *razvite odnose* in vezi. Obenem v *lastnih telesih* čutimo in slutimo,¹⁸ da nam nekateri slogi in vedenja drugih subjektov ne pašejo ali se nam upirajo, celo gnusijo; po drugi strani pa se z drugimi nenavadno hitro povežemo, sinhroniziramo in razumemo; pravimo, da »smo na isti valovni dolžini«. To kaže, da vselej posedujemo neko afiniteto z neko strukturo, formo telesnosti. Tako v telesu (za)čutimo poleg empatije tudi simpatijo ali antipatijo do drugih. Lahko bi rekli, da *telesne senzacije, vzgibi in afekti*¹⁹ orientirajo in določajo neko afiniteto do drugega, skozi njih se *formira odnos, razmerje in interakcija* v intersubjektivnem svetu. Tako telesa niso individualizirana, atomizirana, ampak si delijo medtelesni, »*nikogaršnji*« prostor (v katerem s telesno shemo posegamo drug v drugega) in habitus, v katerem poteka interakcija. Le tako lahko medosebni odnosi formirajo specifične podsvetove, ki pogojujejo interakcijo in izključujejo druge, ki niso na isti valovni dolžini. V praksi je to pogosto vidno na ravni prijateljstev in sodelovanj, v katerih zunanji opazovalec hitro zazna, kako usklajeno funkcionirajo določeni pari ali skupine; npr. sporazumevanje samo preko pogleda, razumevanje ironične govornice in internih šal, sarkazma itd. Drugi lahko tako v nekem smislu postane podaljšek našega telesa. Te meje, ki se vzpostavijo v socialnih interakcijah, jih obenem pogojujejo in jim določajo specifično identiteto, kontrast. Prav tako pa je ključnega pomena uglašenost na ravni habitusa; npr. ali prihajamo iz istega okolja, družbenega razreda, kulture ipd. Te ugotovitve so lahko pomembne za analizo in odpravljanje komunikacijskih šumov ter razumevanje predsodkov in perspektivne narave gledanja na družbene konflikte in antagonizme.

Če gremo še en korak dalje, lahko rečemo, da čeprav vsakega posameznika do neke mere determinira habitus, pa ima vsak od nas svojo lastno organizacijo navedenih dejavnikov, svoj lasten slog gibanja, vedenja in interakcije. Tako bi lahko postavili tezo, da se celo naš lastni *značaj odraža v formi telesnosti* ter ga obenem sama telesnost in individualne prakse v neki meri gradijo. Ta ugotovitev je še kako relevantna v današnjem času, v katerem so zelo razširjene kontemplativne prakse in psihoterapije, ki učijo, da lahko z osredotočenostjo na našo notranjost odkrijemo svoje pravo bistvo. Če upoštevamo razmišljanje, ki smo ga razvijali zgoraj, takšno bistvo ne obstaja. Naša subjektivnost namreč ne obstaja neodvisno od našega delovanja in materialnih praks, v katerih

18 Za besedo slutnja imajo v hrvaškem jeziku termin »pred-osjećaj«, ki ga lahko dobesedno prevedemo kot *pred-občutek*. Ta beseda je zanimiva s fenomenološkega vidika, saj primerno in smiselno izrazi sam doživljaj.

19 Sami čustva in razpoloženja razumemo kot pojave skupnega, medosebnega oziroma medtelesnega prostora, v katerem poteka interakcija. Emocije potemtakem niso lokalizirane v notranjosti izoliranih posameznikov, marveč v med-prostoru intersubjektivnosti. Prav tako pa je z afektivnim prostorom, atmosfero, kolektivnim razpoloženjem, ki si ga delimo z drugimi in zaobsega ter naddeterminira aktivne družbene odnose. Več o tem glej: Manzoni, Dino. 2021. Fenomenologija afektivnosti s posebnim oziranjem na razpoloženju in emocijah, v: *Anthropos, letn. 53, št. 1/2*.

se formira neka telesnost. Okolje kot prostor delovanja in sam način interakcije imajo *fizionomijo, ki kaže na našo osebnost, značaj.*

Če pogledamo s te perspektive, lahko hipotetiziramo ravno obratno, in sicer, da se sprememba značaja oziroma osebnosti zgodi tako, da delujemo v neki smeri. Tak indirektn način, v katerem mehanično delujemo toliko časa, da vedenje postane navada, povzroči spremembe na habitualni strukturi telesa. Tako se izognemo narcizmu in neprestani samoinspekciji, ki strukturno preprečujeta radikalnejšo spremembo subjekta, saj ohranjata določen okvir, iz katerega določamo, kaj naj bi pri sebi spremenili. Ko samo delujemo v neki smeri, se čez nekaj časa naključno in samodejno ovemo, da smo se bistveno spremenili. Vendar pa je res tudi obratno, in sicer, dokler verjamemo, da smo ta in ta, a delujemo drugače, npr. po nekih zunanjih zakonih in pravilih, se čez čas spremenimo v smeri delovanja, ne da bi se tega sploh zavedali. To je eden od razlogov, zakaj so še kako pomembna formalna in neformalna pravila obnašanja, državni akti ter moralni zakoni, v katere lahko celo ne verjamemo, a vendar usmerjajo in določajo naše delovanje v svetu.

Ker še samemu sebi nismo neposredno očitvidna in transparentna bitja, se samim sebi razkrivamo – in obenem zakrivamo – skozi odzive na stvari sveta in si nismo dani neposredno tako, da vemo, kdo smo v svoji privatni notranjosti. Aspekti nas samih se nam razkrivajo in kažejo le skozi interakcijo z drugimi, v situacijah ter v odzivih na stvari sveta (kot smo demonstrirali na primeru ljubezni). Tako ugotavljamo, da na telesu, ki nas vpenja v svet, socialne vezi in razne situacije puščajo svoj pečat in pridejo »v meso in kri«. Ta »vgraviranost« vselej že učinkuje, četudi se tega ne zavedamo, obenem pa so telesa in interakcije plastični ter se neprestano spreminjajo, četudi nikoli ne moremo zares izbrisati sedimentov, ki so gradniki neke forme telesnosti. Komaj ko pripoznamo to telesno sedimentacijo, ki nima neposredne pozitivne empirične eksistence, ampak se manifestira skozi navade in materialne prakse, je možna kritika in sprememba obstoječih socialnih praks.

Ljudje potemtakem takrat, ko govoré, da to ali ono delovanje telesa izvira iz duha, ki da ima oblast nad telesom, ne vedó, kaj govoré, in ne delajo drugega, kot – ne da bi se temu čudili – z zvenečimi besedami priznavajo, da ne poznajo pravega vzroka temu delovanju. (...) Tu navajam še ustroj človeškega telesa, ki po umetelnosti daleč presega vse, kar je ustvarila človeška umetnost (...).

Spinoza, *Etika*, III. Del: *O izvoru in naravi afektov*; II. pravilo

BIBLIOGRAFIJA

Bourdieu, Pierre. 2013. *Outline of a Theory of Practice*. UK: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 2019. *Praktični razlogi: o teoriji delovanja*. Ljubljana: Krtina.

Heidegger, Martin. 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Husserl, Edmund. 1997. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.

Koffka, Kurt. 1922. Perception, an Introduction to the Gestalt Theory, v: *Psychological Bulletin* 19: 531–585.

Lacan, Jacques. 1993. Spisi, v: *Problemi* 31(4): 37–45.

Lacan, Jacques. 2002. *Écrits*. New York: W.W. Norton And Company.

Mauss, Marcel. 1973. Techniques of Body, v: *Economy and Society* 2, 70–88.

Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.

Minkowski, Eugene in Targowla, René-Jacques. 2001. A contribution to the study of autism: the interrogative attitude, v: *Johns Hopkins University Press. Philosophy, psychiatry and psychology*, 8(4): 271–278.

Sartre, Jean-Paul. 2007. *Oris teorije čustev*. Ljubljana: Študentska založba.

Stephensen, Helene in Parnas, Josef. 2018. What can self-disorders in schizophrenia tell us about the nature of subjectivity? A psychopathological investigation, v: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 17, 629–642.

POJMOVNO KAZALO

analiza/analysis

8, 31, 39, 42–44, 46, 72, 75, 78, 115,
116, 123, 135, 138, 144 - 145, 151, 153

bivajoče/being

10, 19, 116, 120, 123–125, 127, 131–
133, 135, 137

človek/human

8, 15, 18, 26, 29–31, 48 - 50, 53–54,
65–67, 75, 77, 79, 96, 104, 114–120,
135, 140, 143, 147

dialektika/dialectics

23–32, 67, 99, 104, 118, 120–121

družba/society

8, 10–11, 14–15, 17, 20, 23, 27,
30–32, 39, 52, 56–57, 62, 65–67,
77–78, 80, 82, 84, 86, 92, 94, 104,
106–107, 111, 114, 117–121, 146,
148–151, 153

duh/spirit

3, 12–14, 25–26, 29, 32, 68,
82–84, 86, 92–93, 98, 103–104,
107–110, 112, 140, 149, 154

duša/soul

13–16, 25, 34, 41, 72, 83–84,
103, 110, 135, 141, 149

eksistenca/existence

41, 43, 45, 47, 54, 74, 82–82,
106, 114–116, 118, 120–121,
140–141, 151, 154

epistemologija/epistemology

8, 26–27, 53–54, 59, 93, 140

estetika/aesthetics

43, 54, 62, 66, 71–72, 83–84,
103, 135, 149, 152

fenomen/phenomenon

16, 28, 30, 39, 46, 67, 72, 100,
114–115, 117–118, 128, 130,
133–138, 140, 146–147, 151–152

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

25–26, 28, 30, 98–99, 103–110,
112, 129

Heidegger, Martin

96, 98–101, 114–118, 120–121,
137, 140–141, 144

Husserl, Edmund

123–125, 129, 131–138, 140–142

ideal/ideal

10, 23, 27, 29, 32, 34, 37, 44, 62,
65–67, 69, 72–73, 107, 110, 112,
115, 124, 132–133, 137, 146

ideja/idea

13, 20, 34, 36–37, 42–44, 46, 49,
52–53, 56–57, 62–63, 65–67, 69–70,
72–74, 104, 123, 131–132, 134, 136

identiteta/identity

12, 20, 28–29, 55, 59, 85, 121,
142, 146, 148–149, 153

ideologija/ideology

19, 71, 74–75, 78, 108, 149, 151

intersubjektivnost/intersubjectivity

106, 118, 144–145, 153

izkustvo/experience

25, 45, 52, 55, 65–66, 114, 117,
121, 123–126, 128–130, 132–134,
137–138, 141, 147

Kant, Immanuel

26, 30, 48–50, 123–125, 136

končnost/finitude

25–26, 28, 32, 53, 116–117,
120, 137–138

kozmos/cosmos

10, 13–14, 16, 18

Marx, Karl

23–24, 28, 30–31

materializem/materialism

23–24, 26–27, 30–32, 52

mehansko/mechanical

19, 25, 27, 32, 141, 143, 147–149, 154

Merleau-Ponty

24, 55, 59, 140–148, 151–152

metafizika/metaphysics

23, 26, 28, 31, 41, 48, 53, 93, 95, 97,
103, 114, 125

mitologija/mythology

40, 73, 77, 78–79

morala/morality

10, 12–15, 19, 48–49, 52–53, 57–59,
64, 66, 70, 86, 92, 148, 150

narava/nature

7, 10, 12–13, 15–18, 19, 23–32, 79, 81,
91–93, 95–98, 103–104, 106–110, 114,
118, 135–136, 140–142, 148, 153–154

novoveško/Early Modern

7, 9, 12–13, 15–17

ontologija/ontology

74, 115–116, 120, 137, 144–145,
149, 151

paradoks/paradox

42, 45–47, 80, 95, 103, 110,
131–132, 134–135, 152,

percepcija/perception

26, 55–57, 72, 75, 140, 147–148, 151

politično/political

7–8, 10–20, 24, 26, 34–39, 43–46,
46, 52–53, 58–60, 62, 68–69,
72, 74–75, 77–78, 81–84, 87,
93, 97, 104, 109–112, 151

predsokratiki/presocratics

91–95, 97, 99, 100

prostor/space

8–9, 11, 13, 18, 26–27, 43, 53, 58, 69,
71, 74, 79, 81–82, 85, 87, 92, 94, 97,
111, 114–121, 125, 140–143, 147,
150, 153–154

religija/religion

25, 63, 68–70, 93, 149

sebstvo/self

53–55, 57–58, 64, 72, 74–75, 105,
107, 153

sistem/system

8, 10, 18, 20, 31, 42, 47, 52, 57–58,
64, 72, 75, 77, 81–83, 85, 92, 100,
108, 117, 141–142, 144, 149, 151,

struktura/structure

8, 10, 18, 20, 31, 42, 47, 52, 57–58, 64,
72, 75, 77, 81–83, 85, 92, 100, 108, 117,
141–142, 144, 149, 151,

substanca/substance

25, 32, 36–38, 45, 84, 104, 106–107, 109

svoboda/freedom

8, 13, 17, 26, 31, 67, 105, 107–108,
112, 120

telo/body

7–20, 28, 30–31, 42, 52–59, 63–68, 70,
75, 82–87, 118, 140–142, 144–149,
151–152

teorija/theory

12, 14–15, 23–32, 37–38, 55, 126,
141, 142, 146–147

totaliteta/totality

24–26, 29, 32, 106, 120, 134, 136

tubit/Dasein

115–117, 120–121, 137, 140

vednost/knowledge

19–20, 23, 29, 54, 63, 72, 93,
105, 143–146, 150,

ženska/woman

19, 55, 68, 77–78, 80–81, 83–87,
103–104, 106–112

FILOZOFSKI MARATON

2019

filozofija in telo



povzetki
abstracts

METAFORE TELESA IN BOLEZNI V SREDNJEM IN ZGODNJEM NOVEM VEKU

FILIP DRAŽENOVČ

POVZETEK

Besedilo se dotika uporabe telesnih metafor v politični misli srednjega in zgodnjega novega veka. Preko začetne kontekstualizacije miselnega okvirja raziskave (retorika, teorija metafore), sledi umestitev telesa znotraj ideje velike verige bivajočega ter medicinskega pogleda od antike do Williama Harveya. Po krajši predstavitvi antičnih in svetopisemskih uporab telesa se preko nekaterih bolj in manj znanih avtorjev (Janez Salisburyski, Nikolaj Kuzanski, Edward Forset) lotim obravnave primerov politične rabe metafore telesa. Drugi del besedila je namenjen prikazu metafor bolezni ter vlogi kralja kot zdravnika.

KLJUČNE BESEDE: telo, metafore, bolezni, politična misel, zgodnji novi vek

ABSTRACT

The text focuses on the use of bodily metaphors in the political thought of the Middle and Early Modern Ages. Through the initial contextualization of the mental framework of the research (rhetoric, metaphor theory), follows the placement of the body within the idea of the Great Chain of Being and the medical view from antiquity to William Harvey. After a brief presentation of ancient and biblical uses of the body, through some more and less well-known authors (John of Salisbury, Nicholas of Cusa, Edward Forset), I address examples of the political use of the metaphor of the body. The second part of the text intends to show the metaphors of the disease and the role of the king as a physician.

KEYWORDS: body, metaphor, illness, political thought, Early Modern Period

POMEN MATERIJE V ENGELSOVI DIALEKTIKI NARAVE

NEJC KRALJ

POVZETEK

Članek poskuša orisati vlogo materije v marksistični misli, pri čemer se osredotoča predvsem na dela Friedricha Engelsa in njegove poskuse osnovanja materialistične teorije narave in človeške družbe, ki jih postavimo tudi v širši kontekst dialektičnega materializma. Ta poleg nekoliko bolj poznanih ekonomskih, socialnih, političnih in zgodovinskih elementov ali aspektov, vezanih bistveno na človeka, vsebuje tudi sebi lastno filozofijo narave, ki tvori osnovo marksistične ontologije. Po Engelsu obstaja zgolj materija, ki je v stanju večnega gibanja in spreminjanja, vladajo pa ji dialektični zakoni, na podlagi katerih materija na sebi povsem notranji način razvija vedno bolj kompleksne emergentne oblike. Tako začnemo s preprostimi fizikalnimi in kemičnimi pojavi. Nato na neki točki pride do nastanka življenja, ki se v skladu z Darwinovo evolucijsko teorijo transformira v vedno nove organizme. Končno nastopi človeška vrsta, ki skozi delo zavestno spreminja svoje okolje. V članku zagovarjamo tezo, da Engelsov dialektični materializem proizvede teorijo narave in družbe, ki se izogne pastem mehanicizma in pozitivizma, ki sta ji pogosto očitana.

KLJUČNE BESEDE: materija, dialektika,

ABSTRACT

The article tries to outline the role played by matter in Marxist thought, focusing mainly on the works of Friedrich Engels and his attempts to establish a materialist theory of the nature and human society, while being placed in the broader context of dialectical materialism. In addition to the somewhat

better known economic, social, political and historical elements, ie. aspects essentially related to man, the latter also contains its own philosophy of nature, which forms the basis of Marxist ontology. According to Engels, there is only matter that is in a state of eternal motion and change, and it is ruled by dialectical laws, which present the internal basis through which matter develops more complex emergent forms. We start with simple physical and chemical phenomena. Then, at some point, life emerges and transforms into ever new organisms according to Darwin's theory of evolution. Finally, the human species emerges, consciously changing its environment through labour. In the article, we attempt to defend the thesis that Engels' dialectical materialism produces a theory of nature and society that avoids the pitfalls of mechanism and positivism with which it is often attributed.

KEYWORDS: matter, dialectics, nature, labour, motion

THE LIMITS OF VIOLENCE: CONCEPTUALISING THE CONTEMPORARY LIBERAL PARADIGM OF VIOLENCE WITH THE HELP OF WALTER BENJAMIN

IZIDOR BARŠI

ABSTRACT

The article addresses the problem of violence with the help of Walter Benjamin, Etienne Balibar and, partly, Carl Schmitt. It addresses the problem as it is posed in contemporary (political) theory or philosophy, i.e. in relation to law. A general presupposition that violence has not been properly theorized serves as its basis even though it has fascinated a number of philosophers. From this foundation, the article first poses a question aimed at the knowledge that is unable to apprehend violence properly, where it references the work of Hannah Arendt *On Violence*. The

The discursive lack of power in relation to violence proper to theory reveals a broader issue of theory, which is characterized by this lack. But it also reveals the paradoxical nature of violence, which tends to resist a simple designation. The article describes this kind of discursive paradigm and follows Benjamin's text, *Critique of Violence*, which is analyzed as a philosophical attempt to construct a different conceptualization of violence. The article extracts the internal tension between the notions of law and violence from the text, which strives to a concept of violence, which would be independent of legal formulations.

KEYWORDS: violence, law, liberalism, theory of state, political philosophy, Walter Benjamin

POVZETEK

Članek zadeva problem nasilja s pomočjo Walterja Benjamina, Etienna Balibarja in deloma Carla Schmitta, kakor je ta problem zastavljen v sodobni (politični) teoriji oziroma filozofiji, tj. v razmerju do prava. Za izhodišče mu služi splošna predpostavka, da je nasilje nekaj, čemur kljub fascinaciji umanjka resnejša teoretska oziroma filozofska obravnava. Na tej podlagi najprej zastavi vprašanje o sami vednosti, ki nasilja ne zmore resnično zagrabiti, pri čemer se kot primera posluži knjige Hannah Arendt *O nasilju*. Diskurzivna nemoč teorije v razmerju do nasilja razodene globljo težavo same teorije, ki jo ta nemoč karakterizira, kakor tudi paradoksalno naravo nasilja, ki se upira enostavni dezignaciji. Članek opiše tovrstno diskurzivno paradigmo, ter v nadaljevanju sledi Benjaminovemu besedilu *Kritika nasilja*, ki ga analizira kot filozofski poskus izgradnje drugačne konceptualizacije nasilja. Iz besedila izlušči njegovo notranjo napetost med pojmovanji prava in nasilja, ki teži k pojmu nasilja, ki bi bil neodvisen od pravnih formulacij.

KLJUČNE BESEDE: nasilje, pravo, liberalizem, teorija države, politična filozofija,

BODY MODIFICATION AS AN INDIVIDUAL SUBVERSIVE PRACTICE

MARINA SAKAČ

POVZETEK

Throughout human history, body modification as a practice has often been used as a sign of individual and group society status. The outcome of historically recent social and cultural developments in certain subcultures such as punk subculture, is that body modification has appear as a subversive practice opposing the *mainstream* cultural *ideal body*. This research proposes a new viewpoint of body modifications. Understanding this practice in the context of obtaining personal and physical autonomy in the context of complex child-parent relationships. The discourse of the ideal body is often used to impose culturally appropriate images of the body, and to restrict the developments in certain subcultures such as punk subculture, is that body modification has appear as a subversive practice opposing the *mainstream* cultural *ideal body*. This research proposes a new viewpoint of body modifications. Understanding this practice in the context of obtaining personal and physical autonomy in the context of complex child-parent relationships. The discourse of the ideal body is often used to impose culturally appropriate images of the body, and to restrict the individual choice to modify one's body. In the discourse of an appropriate body, these modified bodies are considered *inadequate*, *dirty* or *ugly* when compared to the 'ideal beauty standard.' The child-parent relation indicates that these restrictions are asserted as a means of power and control, based on the premise of parent-child inseparability, and result in the lack of child physical autonomy. The complexities of the antagonism and the conceptualization of the body modifications that emerge from these oppositions are the primary interest of this study.

KEYWORDS: physical autonomy, corporeality, child-parent relations, beauty ideal

POVZETEK

Skozi človeško zgodovino je bila praksa modifikacije telesa pogosto koriščena kot pokazatelj osebnega in skupinskega družbenega statusa. Izid nedavnega družbenega in kulturnega razvoja v določeni subkulturah, kot na primer subkulturi punka je, da se je praksa modifikiranja telesa pojavila kot subverzivna praksa, ki nasprotuje *mainstream* kulturi idealnega telesa. Ta raziskava poskuša razviti nov pogled na prakse modifikacije telesa. Razumevanje te prakse osvetli v kontekstu doseganja osebne in fizične avtonomije v sklopu kompleksnih razmerij med otroci in starši. Diskurz o idealnem telesu pogosto kulturno vsiljuje to, kar naj bi bile primerne podobe telesa in omejuje posameznikovo izbiro pri spreminjanju lastnega telesa kot estetske kategorije ali kot rekonceptualizacijo kulturno neprimerne telesa. V diskurzu, ki teče o tem, kaj je primerno so modifikirana telesa smatrana kot nekaj, kar je *pomanjkljivo*, *umazano* in *grdo* v primerjavi z idealnim standardom kategorije ali kot rekonceptualizacijo kulturno neprimerne telesa. V diskurzu, ki teče o tem, kaj je primerno so modifikirana telesa smatrana kot nekaj, kar je *pomanjkljivo*, *umazano* in *grdo* v primerjavi z idealnim standardom lepote. Razmerje otroka in staršev namiguje na to, da so omenjene omejitve v svoji biti zastavljene kot sredstva moči in nadzora, utemeljene na premisi neločljivosti staršev in otroka ter posledično vodijo k primanjkljaju otrokove fizične avtonomije. Vodilo moje razprave bosta zapletenost opisanega antagonizma in konceptualizacija telesnih modifikacij, ki izhajajo iz njegovih nasprotij.

KLJUČNE BESEDE: fizična avtonomnost, telesnost, razmerje otrok-starši, idealna lepota

FI(T)NESSING OF THE SOCIETY

RUEL ALEXANDER MANNETTE

ABSTRACT

While there have unquestionably been major shifts in internet technology through social media and monitoring, as well as the massive biomedical changes tech such as CRISPR will usher in, there are other areas our society has changed that may have just as impactful an effect. As much as CRISPR can serve to radically alter what we often consider fundamental aspects of ourselves, we may sacralize such tech while allowing ostensibly more benign yet equally potent technology to physically discipline our society. I am speaking specifically about the excesses of the fitness trend that has been sweeping the contemporary world. This paper will highlight some specific areas from Fitbits, Instagram culture, mirrors fitness, and treadmills and the way such technology came to exert a physically shaping force over our organic bodies. My argument is that fitness as an activity is not an inherent negative. Yet, 'fitness' in its contemporary instantiation serves to prop up an inherently flawed system. The 'fitness industry' serves to subsidize the inherent failures of an overly sedentary populace demanded by our current economic and political paradigm. The fact that exercise was once do-able within work highlights the bizarre juxtaposition when the identical activity has been converted into a commercialized niche. Walking to work is seen as absurd, yet running the same distance on a treadmill is considered healthy? A deep disconnect has formed between our marketed conceptions of 'normal' health and general human activity and exercise.

KEYWORDS: fitness, culture industry, health, neoliberalism, capitalism

POVZETEK

Med, nedvomno, tektonskimi premiki v internetni tehnologiji skozi družbene medije in nadziranje podatkov ter ogrom-

ogromnimi biomedicinskimi spremembami, ki jih prinaša tehnologija kot je CRISPR, obstajajo tudi druga področja sprememb v družbi, ki imajo potencialno prav tako velik vpliv. Čeprav CRISPR predstavlja potencialno radikalno spremembo tega, kar pojmujemo kot fundamentalen vidik nas samih obstaja možnost, da pretirano sakraliziramo tehnologijo te vrste, medtem ko hkrati dopuščamo bolj tihi, a prav tako potentni tehnologiji, da fizično disciplinira našo družbo. Govorim specifično o ekscesih fitnes trenda, ki je prevzel dandanašnji svet. Ta članek bo poudaril specifična področja, od Fitbitov do Instagram kulture, fitnesov z zrcali ter tekalnih stez in načinov, na katere se je vsa ta tehnologija uveljavila kot sila, ki fizično oblikuje naša telesa. Moj argument je, da fitnes kot aktivnost ni inherentno negativen. Kljub temu fitnes v svoji sedanji formi služi temu, da podpira sistem, ki je po svoji naravi zmoten. Industrija fitnesa podpira notranje neuspehe preveč neaktivne populacije, ki jo terjata sodobni ekonomski in politični paradigmi. Dejstvo, da je bila vadba včasih mogoča v sklopu dela sedaj pa ne prikazuje nenavaden premik, kako je točno ta aktivnost sčasoma postala tržna niša. Hoditi peš na delo je smatrano kot absurdno, medtem ko je preteči enako razdaljo na tekalni stezi smatrano kot zdravo. Med našimi tržnimi pojmovanji normalnega zdravja in splošno človeško aktivnostjo ter vadbo se je oblikoval globok razpor.

KLJUČNE BESEDE: fitnes, industrija kulture, zdravje, neoliberalizem, kapitalizem

SLIKARSTVO TINE DOBRAJC – SLIKATI POLITIČNA TELESA

TINA TOMŠIČ

POVZETEK

Ženske so imele v umetnosti, zgodovinsko gledano, drugotno vlogo. Prve slikarke srečamo ob iztekajočem obdobju renesanse, vse do sredine 20. stoletja in razvoja feministične umetnosti

Ženske so imele v umetnosti, zgodovinsko gledano, drugotno vlogo. Prve slikarke srečamo ob iztekajočem obdobju renesanse, vse do sredine 20. stoletja in razvoja feministične umetnosti pa lahko trdimo, da so ostale na obrobju. Kljub temu pa so bila ženska telesa (ženska kot objekt) v umetnosti pogost in zelo popularen motiv. Ženske so bile v historičnem slikarstvu torej prisotne zgolj kot gledani objekti. Žensko telo kot objekt je tako povezano predvsem s pogledom moškega in je v umetnosti tradicionalno zgolj pasivno, ženske pa so med mojstri prava redkost. Slikarstvo Tine Dobrajc nam na žensko telo ponuja nov pogled. Pri interpretaciji njenega slikarstva moramo razumeti, da slike Dobrajc niso zgolj feministične slike, vendar lahko v njenem razumevanju in prikazovanju ženskega telesa lahko razberemo tudi feministične vidike. Tinine slike združujejo tradicijo velikega historičnega slikarstva z aktualno političnimi tematikami, obenem pa vpeljuje tudi lokalno mitologijo, etnične (ženstvene) simbole, kot sta na primer avba ali pa idrijska čipka, za prizorišče pogosto izbere tudi pokrajino, ki jo lahko razumemo kot lokalno. Upodobljenke na njenih slikah so akterke dogajanja. Tina slika, ne pasivnih ženskih (golih) teles, temveč aktivna, politična telesa. Čemu politična telesa? Po Nancyju so politična telesa označevalci krožnosti: telo naj za svoj smisel vzame skupnost (npr. institucije), skupnost pa za svojega telo (kralja, zbor). Ta napetost telo-skupnost je tista, ki proizvaja potrebo po političnih telesih in jih tudi vzdržuje. Ker je Tina Dobrajc slikarka in ker primarno govorim o njenih slikah, na katerih upodablja telesa (prav tako velja slikarstvo v nancyjevskem smislu za umetnost telesa, kjer ni nič drugega kot kože, umetniško delo pa se nas dotika, pa čeprav zgolj na duhovni ravni), lahko govorimo tudi o tem, da so njene upodobljenke inkarnirana politična telesa.

ABSTRACT

Throughout history art has been dominantly a man's domain. With feminist breakthroughs in art theory and art itself, females have been able to enter the art world more easily and have changed our perspective on art entirely. Tina Dobrajc, a Slovenian painter of the younger generation, portrays females and young girls in positions of power, dressing them in traditional Slovenian costumes combined with elements taken from Slovenian carnival masks of Kurent, Škoromat and Laufar. By combining tradition with modernity, she creates her own cosmos that is similar to our world and yet very different. Women in her paintings are not portrayed as passive bodies meant to be looked at, but take on an active role. Interpreting her paintings when using the philosophy of Jean Luc Nancy, we can see them as signifiers of a wider social context and simultaneously as political bodies which signify a feminist or an otherwise political message. With a case study of her painting *Enemy of the State I*, we can easily understand the meaning of these so-called signifying bodies while using Freud's theory of fetish.

KEYWORDS: painting, feminism, body, fetish, Slovenia, folklore

FILOZOFSKI MARATON

2020

filozofija med duhom in naravo



povzetki
abstracts

TEŽAVE INTERPRETACIJE ARHAIČNE GRŠKE MISLI – (NE)RAZUMEVANJE IN APROPRIACIJA HERAKLITA

ANDRAŽ DOLINŠEK

POVZETEK

Prispevek se izhajajoč iz razlikovanja med modernim pojmovanjem narave in tem, kar je zgodnja grška misel pojmovala kot φύσις, osredotoča na širši kontekst soočenja arhaične in moderne misli ter izpostavlja nekatere težave, ki jih takšno soočenje prinaša. Razmislek gradim na primeru (ne)razumevanja in prilaščanja Heraklitove misli v kontekstu raznolikih interpretacij. Sestavlja ga več korakov. Arhaično grško misel sprva orišem kot začetno točko evropskega mišljenja, čemur pridam opis širšega konteksta njenega razvoja. Sledi prikaz razpok, povezanih z razdaljo med arhaično in sodobno naravnostjo mišljenja. Razpok, ki izhajajo tako iz narave gradiva, prek katerega se javlja arhaična misel, kot tudi iz dejstva, da arhaična misel zapolnjuje povsem drugačen pojmovni okvir od tistega, ki pritiče moderni misli. Konkretni primeri zlorab arhaične misli kot gradnika modernih filozofskih sistemov predočim na primeru selektivnega (ne)razumevanja in prilaščanja misli Heraklita iz Efeza. V zaključku zarišem pot delnega izhoda iz nakazane zagate, kolikor je glede na naravo predmeta razprave to pač mogoče.

KLJUČNE BESEDE: narava, φύσις, Heraklit, nerazumevanje, apropiacija

ABSTRACT

The article deals with the notion of distance — both historical and conceptual — between modern philosophy and early Greek thought. Starting with the difference between the conceptions of φύσις on one side and nature on the other, the article examines the difficulty of bridging the gap between them. Building upon an understanding of pre-Socratic

a starting point of Western philosophy, what follows is a critique of the process of appropriation which unfolds once early Greek thought is utilized as a building block in the construction of modern philosophical systems. Delving into the example of Heraclitus, the article attempts to retrace the steps taken via the process of appropriation as well as dismantle certain presumptions of knowledge which cloud modern judgment of early philosophical developments.

KEYWORDS: nature, φύσις, Heraclitus, presumptions of knowledge, appropriation

PARADOKS HEGLOVE FASCINACIJE NAD ANTIGONO

SARA SVATI SHARAN

POVZETEK

Hegel tako v *Orisu filozofije pravice* kot tudi v nekaj odlomkih *Fenomenologije duha* pozicionira žensko na mesto narave in moškega na mesto duha. Ženska je zvedena na partikularnost tradicionalne spolne vloge znotraj družinske sfere, v nasprotju z moškim, ki je aktiven navzven in ima substancialno življenje v državi ter znanosti. Družina zapolnjuje polje partikularnosti, država pa univerzalnosti; družino preči božji zakon, državo človeški zakon – slednje naj bi rezultiralo tudi v konfliktu med žensko in moškim. Združitve moškega in ženske v zakonskem stanu pa tvori dejavno sredino celote; institucija družine predstavlja izhodišče za premik v civilno družbo. A precej presenetljivo je, da Hegel za paradigmo zakona družine in tisto, kar je označujoče za ženskost kot tako, izbere prav tragični lik Antigone. Njena najvišja etična dolžnost je pokop brata, zato da lahko njegovi duši omogoči prehod v posmrtni Had. S tem, ko postavi svojo družino na prvo mesto, pa prekrši obče veljavne zakone v državi, saj se zoperstavi kraljevi prepovedi pokopa. Z zvestobo družinskemu življenju je torej Antigona obenem tudi politični subjekt: je duh subverzivnega individua-

S prestopom v političnost je Antigona izšla iz t. i. ženskega »naravnega« področja, na katerem nima samostojnega zavedanja: postala je posamični subjekt.

KLJUČNE BESEDE: Antigona, država, družina, Hegel, subjekt, ženska

ABSTRACT

In the *Elements of the Philosophy of Right*, as well as several passages of *The Phenomenology of Spirit*, Hegel positions the woman in the domain of Nature and the man in correspondence to the Spirit. Woman is reduced to the particularity of the traditional gender role within the family sphere as opposed to the man, to whom outer activity and substantial life within the scope of the State and the scientific domain are ascribed. Family stands for the field of particularity, whereas the State represents the principle of universality — the first governed by the divine law of God, the second by human law; the latter supposedly springing from the conflict between the female and male principles. The union of the two in a marital affair forms an active core of the whole; the institution of family being that which marks the point of departure into a civil society. It is rather surprising that Hegel decides for the tragic character of Antigone to epitomize the paradigm of the family law and that which denotes femininity as such. Her highest ethical duty is the burial of her brother so that she can enable his soul's passing on into Hades. With her act of positioning family values into the foremost place of importance, she in fact breaks universal laws of the State, because she contradicts the king's prohibition of burial. With her loyalty to the family life, Antigone therefore becomes a political subject: she stands for the Spirit of subversive individualism, tearing down the concept of universality. With her passage into the political she has taken herself out of the female 'natural' sphere, in which she possessed no awareness of her own: she has now become a singular subject.

KEYWORDS: Antigone, the State, family, Hegel, subject, female

WATSUJI IN HEIDEGGER – PROSTORSKOST IN ČASOVNOST KOT OBZORJI KULTURE

TARA PETERNELL

POVZETEK

Pri Heideggerju si ontološka postavka nadane etične razsežnosti brez, da bi resnično prisluhnila pozivu na odgovor čemu je čas predstavljen kot ključen del te strukture, medtem ko je prostor utišan – obstoj navsezadnje izgrajujeta oba. Filozofi *kyōtske* šole zavzamejo nasprotno stališče – pridobiti je potrebno drugačen uvid v Svet in ga v prvi vrsti ugledati kot živeč, naravni prostor. Watsuji se v svojem pisanju nasloni na kulturno-zgodovinsko podnebje ali *fūdo* [風土], ki deleži na budistični doktrini o praznini in odsotnosti sebstva. Slednjega se ovemo šele kot dela v celoti vsega – kot *ningen* [人間] v dejavnem odnosu do okolice prežete z *med*prostorskim. Watsuji na pot zdvomljenja ponese pojma sebstva in Drugega, ki se naposled izpeljeta v *ningen sonzai* [人間存在]; v pravo resničnost izpraznjenega, ki dopušča trenutek očiščene neločenosti; stik sebstva in nesebstva, ki se naposled vsaksebi spustita v prostor in čas. Namen pričujočega članka je, da osvetli in ovrednoti omenjene povezave.

KLJUČNE BESEDE: bit-k-smrti, ningen, milje, etika drugega, praznina

ABSTRACT

In Heidegger, the ontological takes on an ethical magnitude, ignoring the relationship in between 'I' and 'Thou', failing to answer why time is put forth as a fundamental constituent of said structure, whereas space had been abandoned in concealment - existence is, after all, comprised by both alike. The philosophers of the *kyōto* school of thought take on the contrary stance - an insight ought to be acquired into the world using different means. Watsuji presents a historical and cultural climate or *fūdo* [風土] which

which founded on the buddhist doctrine of emptiness and no-self. The knowledge we seek on the matter may only be attained as part of the whole. We reside in this world as *ningen* [人間] in an active relationship toward our environment, which is permeated with the interpersonal. He goes further in his writing, placing both 'I' and 'Thou' on the path of doubt, which leads to the decisive moment of *ningen sonzai* [人間存在]; which contains the true reality of that, which is empty and allows for a moment of purified undividedness to manifest itself - the crucial establishment of contact in between the self and no-self, that ultimately end up separating paths, each descending into time and space on their own accord. The purpose of this paper is giving clarity and shedding light on the mentioned relations.

KEYWORDS: being-toward-death, *ningen*, milieu, the ethics of the other, emptiness

PROBLEM DANOSTI SVETA KOT HORIZONTA V HUSSERLOVI FENOMENOLOGIJI

MARKO MARKIČ

POVZETEK

V prispevku najprej orišem Husserlov pojem sveta kot življenjskega sveta. Nato izpostavim problematiko pojma sveta kot horizonta. Smisel horizonta Husserl bistveno določi glede na predmetnost. Po drugi strani pa horizontu samemu pripada neka enotnost. Kako naj razumemo to enotnost? Je to mar enotnost tipike, sheme, pravila, interpretacije? Dokler je svet zgolj »horizont horizontov«, spada prav v isti red kot horizonti izkustvenega okolja. Potrebno pa je razlikovanje celote kot celote možno danega v konkretnem zavestnem izkustvu in celote kot take. Od upoštevanja te ključne diference je odvisna možnost pristojnega odnosa do sveta kot bitno-smiselne celote. Smer svetnostnega horizonta je torej »od sveta h konkretnemu« in ne obratno, kakor je

razumejo Husserl in njegovi interpreti. Po Tengelyiju bi morali izbrati med korelacijo zavesti in sveta ter svetnim horizontom kot presežkom glede na predmetnost. Zastavljam pa ravno problem: kako je mogoča korelacija s horizontom kot presežkom (objektivnosti)? Oba momenta morata namreč biti prisotna, če naj govorimo o fenomenološki utemeljitvi pristojnega odnosa do sveta.

KLJUČNE BESEDE: horizont, svet, bit, celota, transcendentalno

ABSTRACT

In my contribution, I deal with Husserl's concept of the life-world and try to analyze the problem of the concept of the world as horizon. The meaning of this concept in Husserl is essentially determined by objectivity. On the other hand, it pertains to the horizon itself as a certain kind of unity. How are we supposed to understand this unity? Is this a unity of a typics, schema, rule or interpretation? As long as world is understood as a 'horizon of horizons', it belongs to the same order as the horizons of the experiential field. One should distinguish, however, the whole as a whole of possibly given being-sense in the concrete conscious experience and the being-whole as such, as an independent, self-founded meanings. The directiveness of the world horizon is then 'from world towards the concrete', and not conversely, as Husserl and his interpreters seem to understand. In this view, I formulate a problem of correlation with the unique world-horizon as that which precisely transcends objectivity. Although horizon is an essentially correlational term, this does not explain the foundation nor the meaning of this correlation. It appears that the result of this problematic in Husserl is that a correlation with the horizon of life-world is not possible at all, except perhaps as a correlation between transcendental self-understanding and the world as a transcendental phenomenon.

KEYWORDS: horizon, world, being, whole, transcendental

O TELESU: MED MERLEAU-PONTYJEM IN BOURDIEUJEM

DINO MANZONI

POVZETEK

Pričujoči prispevek predstavlja analizo razmerja med pojmovanjem (med)telesnosti Merleau-Pontya ter Bourdieujevim konceptom habitusa. Prvi poskuša intersubjektivno interakcijo misliti s pojmom »medtelesnosti« (*intercorporéité*), ki je zanj temelj socialne kognicije in uživanja. Tisto, kar povezuje našo telesnost in telo drugega, je primarno *notranji odnos* telesnosti, ki ga lahko mislimo kot produkt delovanja telesne sheme. Zaznavanje poteka kot komplementarna operacija, tako da doživljanje svojega lastnega telesa in telesa drugega tvorita neko ko-ekstenzivnost, prepletenost, **čprav sta v temeljni ontološki nesimetriji**. To, kar določa kontrast specifične interakcije, je »forma« telesnosti – kar mislimo, da je ključen uvid, na podlagi katerega bo Bourdieu razvil svoj pojem habitusa. *Čprav nikjer ne moremo »videti« forme telesnosti, ki določa način medosebne interakcije in odnosov, lahko povsod opazamo njene učinke*. In v tem je naša stava: materialnost habitusa, telesne sheme in forme telesnosti je možno občutiti, saj proizvaja učinke, čprav nima nikakršne pozitivne empirične eksistence. Forma telesnosti in afiniteta z neko strukturo telesnosti sta tako pogoja empatije, simpatije ter antipatije, skozi katere se formirajo razmerja in interakcija v intersubjektivnem svetu. Tako telesa niso individualizirana, atomizirana, ampak si delijo medtelesno, »*nikogaršnjo zemljo*«.

KLJUČNE BESEDE: Merleau-Ponty, Bourdieu, interkorporealnost, telo, habitus

ABSTRACT

The paper presents an attempt to outline the history of the philosophy of the body,

from antiquity to the modern age and the current conception of the body. We will focus on Merleau-Ponty's conceptions of corporeality and Bourdieu's philosophy of action. In his theory, Merleau-Ponty transforms the analysis of intersubjective interaction with others – which, according to Husserl, are for us the other Selves – into an analysis of the concrete interaction between living, material, sentient bodies. This is how he explains our daily functioning in the social environment through the primary 'intercorporeality' (*intercorporéité*), which serves as the foundation for social interaction, cognition, and empathy. Spontaneous decoding of the habitus of the Other allows for a sense of sympathy or antipathy which guides our interaction, patterns, and communication. However, since we are not directly transparent beings to ourselves, we reveal ourselves to ourselves in various situations and in interaction with others, which clarifies the contextual and situated aspect of our being that we cannot think apart from the world. Only when we recognize some form of corporality that manifests itself through habits and material practices, through which social power, influence, and status are exercised, it is possible to critique and change the existing social practices.

KEYWORDS: Merleau-Ponty, Bourdieu, intercorporeality, body, habitus

