

Vojko Strahovnik, Zigi Omerzel (ur.)

ZBORNIK FILOZOFSKI MARATON 2024/25

Filozofija in religija / Filozofija in podoba



FF

UNIVERZA V LJUBLJANI
Filozofska fakulteta

ZBORNİK FILOZOFSKI MARATON 2024/25

Filozofija in religija / Filozofija in podoba

Glavni urednik: *Vojko Strabovnik*

Odgovorna urednica: *Zigi Omerzel*

Uredniški odbor: *Gaber Avsec, Jana Frank, Erik Klinc, Marko Markič, Pino Hiti Ožinger, Kajetan Škraban*

Recenzenti: *Aljoša Kravanja, Borut Oslaj, Borut Trpin*

Lektura: *Ema Kovač, Marko Miočič*

Naslovnica: *Zigi Omerzel*

Oblikovanje in prelom: *Jure Preglau*

Založila: Založba Univerze v Ljubljani

Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za izdajateljico: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete

Ljubljana, 2026

Prva izdaja

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Naklada: 50 izvodov

Cena: 14,90 EUR



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://ebooks.uni-lj.si>
DOI: 10.4312/9789612979010

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

Tiskana knjiga
COBISS.SI-ID=293009411
ISBN 978-961-297-906-5

E-knjiga
COBISS.SI-ID 292698371
ISBN 978-961-297-901-0 (PDF)

Kazalo

FILOZOFSKI MARATON 2024: FILOZOFIJA IN RELIGIJA

Komedija, religija, karneval	7
<i>Lan Letnar</i>	
Marksistična teorija religije med Marxom in Bogdanovom	21
<i>Nejc Kralj</i>	
Vilajat-e Fakih: ezoterične dimenzije političnega sistema Islamske republike Iran	39
<i>Fin Lucu Dražovič</i>	
Nauki sufijskega redu Nakšbandi med religijo in mistiko	53
<i>Zigi Omerzel</i>	
O redukciji filozofskega besedila na logiko	73
<i>Maj Bijol</i>	

FILOZOFSKI MARATON 2025: FILOZOFIJA IN PODOBA

Podobe dvojnika	93
<i>Ela Perc Benko in Lan Žiga Anderlič</i>	
Ko beseda postane podoba: metafora kot ontološki dogodek	113
<i>Nika Fabjan</i>	
Marx o razmerju med pojavom (zunanjo podobo) in bistvom	133
<i>Martin Zorman Krč</i>	
Zavest brez odra: Dennettova demontaža kartezijskega teatra	159
<i>Peter Šalehar</i>	

Filozofski maraton 2024

**FILOZOFIJA IN
RELIGIJA**

Komedija, religija, karneval

Lan Letnar

Povzetek

V prispevku pišem o vprašanju odnosa med religijo in komedijo nasploh ter o vprašanju karnevala ter predvsem karnevalske logike kot morebitnem ključu za razumevanje odnosa med religijo in komedijo. Izhajam predvsem iz treh del, ki se problema vprašanja odnosa religije in komedije lotijo vsako na svoj način oziroma se ga vsaj posredno dotaknejo. Za oris teme sem se nanašal na stripovski esej Izarja Lunačka *Sveto in smešno*, za komentar glede subverzivnosti karnevala na delo Alenke Zupančič *Poetika: druga knjiga*, za umestitev umazanega svetega v karneval pa na delo *Umazano sveto in čisti um* Roberta Pfallerja. Poudarek prispevka je na obravnavi komedije in humorja znotraj okvirjev religije in religioznega konteksta. Vlogo slednjega na samosvoj način prevzema moment karnevala, karnevalske estetike in predvsem karnevalske logike. Spraševal se bom o vlogi karnevala kot preseka svetega in smešnega ter vlogi karnevala kot izhodišča religije in komedije. Odgovarjam na vprašanje, kakšno vlogo ima komedija za religijo in religiozno ter kakšno vlogo imata religija in religiozno za komedijo. Namen prispevka je analizirati pomen karnevala in ga kritično ovrednotiti.

Ključne besede: religija, komedija, karneval, smešno, sveto

Summary

I write about the question of the relationship between religion and comedy in general and about carnival and, above all, carnival logic as a possible key to understanding the relationship between religion and comedy. I drew mainly on three works, each of which addresses the issue of the relationship between religion and comedy in its own way, or at least touches on it indirectly. To outline the topic, I referred primarily to

Izar Lunaček's comic-book essay *Sveto in smešno* (*The Sacred and the Funny*), to Alenka Zupančič's work *Poetika: druga knjiga* (*The Odd One In: On Comedy*) for commentary on the subversiveness of carnival, and to Robert Pfaller's work *Umazano sveto in čisti um* (*Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft: Symptome der Gegenwartskultur*) for the placement of the sacred dirty in carnival. The focus of the article is on the treatment of comedy and humor within the framework of religion and the religious context, whose role is somehow taken over by the moment of carnival, carnival aesthetics, and above all, carnival logic. I will examine the role of carnival as an intersection of the sacred and the ridiculous and the role of carnival as a starting point for religion and comedy. I will answer the question of what role comedy plays for religion and the religious, and what role religion and the religious play for comedy. The purpose of this paper is to analyze the meaning of carnival and critically evaluate it.

Keywords: religion, comedy, carnival, funny, sacred

Uvod

Religija je vedno znova obravnavana kot nekaj nadvse resnega. Ni pomembno, za kakšno obliko religije gre; le redko si jo drznemo obravnavati nekoliko manj resno, ali pa v vsej resnosti neresnega vidika komedije. Le zakaj bi jo, ko pa ravno komedija kot nekakšno navidezno nasprotje resnosti religijo tako dobro razume, kot nam o tem priča mnogo del. Recimo Molièrov *Tartuffe*, ali pa kar *Brianovo življenje* Montyja Pythona. V prispevku se bom ukvarjal ravno z vprašanjem odnosa religije in komedije. Ker sta oba pojma lahko razumljena precej široko, se bom raje skliceval na razliko med smešnim in svetim. Sveto je seveda še vedno širok pojem, a je nujno, da tak tudi ostane, do česar pridem nekoliko kasneje. V središče razmisleka bom postavil karneval. Ta predstavlja točko, kjer se komedija in religija najbolj jasno srečata, saj karneval vsako od njiju jasno reprezentira na svoj način, prav tako pa reprezentira prostor ali pa kar stičišče, kjer se religija in komedija prelevita v eno. Za vodilo razmisleka se bom v glavnem opiral na tri avtorje, z navezavami s katerimi si bom pomagal pri analizi problema karnevala. Izar Lunaček se omenjenega odnosa loti v stripovskem eseju *Sveto in smešno*, Robert Pfaller se temi približa v knjigi *Umazano sveto in čisti um*, Alenka Zupančič v knjigi z naslovom *Poetika: druga knjiga*.

Teorije smeha

Lunaček v svojem delu opravi širši pregled, ki se ga bom zavljo bolj enotnega poteka razprave držal tudi sam. Lunaček navede tri prevladujoče teorije smeha in komedije: Bergsonovo, Freudovo in Bahtinovo.

Bergson

Začnimo z Bergsonom. Zanj je smeh izrazito socialen pojav ali celo izraz kolektiva, kar je mogoče opaziti v množici, kjer je smeh manj nadzorovan kot individualno. Zanimivo je, da smeh po Bergsonu zahteva tako imenovano trenutno otopelost srca.¹ To pomeni, da zahteva pomanjkanje sočutja; ali, drugače rečeno, od nas zahteva, da se umaknemo od situacije in delujemo kot objektivni opazovalci. Pri Bergsonu ne gre brez mehanskega ponavljanja, ki deluje kot sprožilec smeha, saj naj bi nasprotovalo življenjski prožnosti. Bergson poda nekaj primerov, ki pa vsi obravnavajo nekakšno nezmožnost prilagoditvi, ki jo zahtevajo okoliščine.² Mehanskost je zelo pogost motiv v komediji, tudi Freud v spisu *Das Unheimliche* piše o avtomatonu kot komičnem objektu na podoben način, ko analizira adaptacijo dela *Peskar*.

Vendar moram reči – da motiv lutke Olimpije, ki je navidez živa, nika-kor ni edino na čemur bi lahko utemeljili brezprimerno grozljivi učinek te pripovedi, niti ni tisto čemur moramo v prvi vrsti pripisati ta učinek. Tega učinka ne podpira dejstvo, da je pisatelj sam epizodo Olimpije prikazal kot rahlo satirično in da se je poslužuje za posmeh ljubezenskemu precenjevanju mladega moža.³

Če se vrnemo k Bergsonu in na kratko povzamemo te tri elemente sicer daljše in bolj poglobljene analize, lahko pridemo do zaključka, da smeh ni samo odziv na nekaj smešnega, temveč gre dlje in deluje kot socialni aparat, ki graja mehaničnost in togost človeškega življenja, delovanja in mišljenja. Skozi komične elemente, kot so ponavljanje, pretiran poudarek na fizičnosti, absurd in mnogi drugi, je izzvan smeh, ki pa ima svoj cilj: spodbujanje k prilagajanju družbi. Takega koncepta »bičanja navad s smešenjem« se poslužuje tudi Molière, ko v svojih komedijah s humorjem razkriva, recimo temu, amoralnost posameznikov, kar je med drugim lepo prikazano v *Tartuffu*. Lunaček ima ob tem nekatere pomisleke, in sicer se sprašuje, ali opazovalec oziroma »komični napihnenec«, kot ga imenuje, res opazuje tudi sebe, ali je tega nezmožen in zaslepljen s smehom.⁴ Tako se porodi vprašanje, ali je res mogoče s smehom zdraviti avtomatizem, ko pa je naš lastni odziv smeha že sam avtomatski. Še en pomislek, ki ga izpostavlja Lunaček, je tale: kako vemo, da subjekt, ki ga opazujemo, avtomatizma za

1 Henri Bergson, »Esej o smehu«, v: *Esej o smehu / Filozofska intuicija / Uvod v metafiziko*, str. 13.

2 Ibid., str. 15.

3 Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, str. 14.

4 Izar Lunaček, *Sveto & Smešno: Stripovski Esej O Hecni Plati Religije*, str. 23.

komični efekt ne hlini, da bi mu skozi odobravanje s smehom odpuščali vse njegove prestopе?⁵

Freud

V nadaljevanju se posvečam Freudu, ki o šali napiše izčrpno analizo v delu *Vic in njegov odnos do nezavednega*. Za nas bodo najbolj pomembne tendenciozne šale. Te poleg sprostitvi užitka služijo še nečemu, in sicer izrazu agresije. Tako je smeh nek varnostni ventil, skozi katerega lahko sproščamo agresijo.⁶ Freudu se smeh kaže kot potrditev naše nasilne in pohotne narave, in čeprav je venomer v ozadju, to nasilje preprosto zakrinkamo z besednimi igrami.⁷ To pomeni, da se zabavamo na nivoju besednih iger in prezentabilnega, dejanski užitek pa črpamo iz obscenega, ki je skrito. Tudi te teorije Lunaček ne sprejme v polnosti.⁸ Izpostavi problem, da Freud ves komični naboj pripisuje, kot se izrazi Lunaček, »zveri za fasado«⁹ in popolnoma diskreditira element igranja ter mu odvzame kakršenkoli komični naboj. Za Lunačka je ravno ta igra nadvse pomemben element. Tudi Freud se sicer igre dotakne, a na malce drugačen način. Pravi, da se kot otroci nad igro navdušujemo, ampak se ji kot odrasli odpovemo zaradi racionalnejše uporabe jezika. Kljub temu nam je taka igra dopuščena, a pod pogojem, da iz nje rezultira nepričakovan smisel. Lunaček to zanimivo misel nadaljuje z izrekom, da »ni torej le besedna igra fasada za prevratni smisel, ampak tudi obratno. Prevratni smisel rešuje igranje z besedami pred usodo prepovedane zabave«.¹⁰ Torej prevratni smisel legitimira zabavo med odraslimi, ki je sicer otroška. Toda zakaj je potrebna fasada in zakaj bistvo, če zabava lahko izvira iz, kot pravi Lunaček, seksa in igre?¹¹ Zakaj potreba po tem, da skrivamo obsceno, če pa se lahko utelesi skozi igro? To pa vodi k točki, kjer v razmislek vstopi element karnevala in s tem seveda tudi element religije.

5 Ibid., str. 24.

6 Sigmund Freud, *Vic in njegov odnos do nezavednega*.

7 Izar Lunaček, *Sveto & Smešno: Stripovski Esej O Hecni Plati Religije*, str. 27.

8 Ibid., str. 25.

9 Ibid.

10 Ibid., str. 27.

11 Ibid., str. 28.

Bahtin

Gre torej za Bahtinov karneval. Pri Bahtinu se za smehom nič ne skriva, ni fasade in obscenega. Sam tudi ne uporablja izrazov, kot sta komično in humor. To so sicer izrazi teoretikov in ne povzemajo njegovega bistva. Namesto tega kot sredstvo razumevanja komedije uporablja pojem smeha. Komično namreč ni nujno smešno. Ne zahteva izbruha smeha. Bahtin pa govori ravno o smehu. Ne samo, da zanj smeh ničesar ne skriva, ampak ima tudi samostojen pogled na svet, z lastno ontologijo in estetiko.¹² Bahtin o smehu razpravlja v delu *Rabelais in njegov svet*,¹³ v katerem se osredotoči na smeh kot del ljudske kulture z lastno estetsko zasnovo, ki jo Bahtin poimenuje *groteskni realizem*. Na kratko rečeno je Bahtinova teorija smeha nasprotje netolerantne in dogmatske resnosti srednjega veka. Kar pa Lunačka še posebej navduši, je to, da Bahtin ne razlikuje zares med smehom in smejočim se,¹⁴ s tem pa pravzaprav izključi element opazovalca ter smejalce uvrsti med nastopajoče, kar se odlično materializira v karnevalu. Lunaček se obregne tudi ob Bahtina, češ, da smehu daje preveč demokratičnosti in zanemarija vpliv nezavednega. Lunaček se opredeli, da je zanj smešno »res nekaj, kar smo na silo vrgli iz duše in družbe, ampak da je to, raje kot nekaj globoko zverinskega, prej nekaj dokaj površno mehaničnega«.¹⁵

Evolucija svetega

Na tej točki se moramo posvetiti še temama svetega in evolucije svetega, ali morda natančneje, evolucije religije za potrebe svetega, o čemer bom spregovoril še kasneje. Kot kratek ekskurz naj omenim, da svetega v tem primeru ne mislim, kot recimo Rudolf Otto, toliko na ontološki način, temveč predvsem sociološko. Torej v glavnem kot nasprotje profanemu in kot socialni aparat. Glavni avtorji, na katere se nanaša Lunaček v svoji analizi, so Frazer, Girard in Freud. Zanimivo je, da so se v svoji analizi svetega svetega vsi sklicevali prav na karnevalske obrede. Začnimo s Frazerjem, ki izhaja iz hierarhije v živalskem svetu, pri čemer najmočnejšega samca izpodrine novi, ko prvi opeša in postane prešibek in ranljiv. To Frazer primerja s prvimi družbami in njihovimi menjavami kraljev. Izhajajoč iz tega, izvede primerjavo s

12 Ibid., str. 30.

13 Michail Michajlovič Bakhtin, *Rabelais and His World*, str. 59.

14 Izar Lunaček, *Sveto & Smešno: Stripovski Esej O Hecni Plati Religije*, str. 30.

15 Ibid., str. 32.

karnevalom. Ob koncu karnevala se namreč ubije karnevalskega kralja, in da bi kralji preživeli, so začasno prestol prelagali na bolj ali manj naključne ljudi, ki naj bi vladali med karnevalom in ob koncu umrli namesto pravega kralja. To Lunaček razjasni tako, da je z razvojem civilizacije ta obredni prestop prešel na živali, lutke in nato na naš današnji pust.¹⁶ Pri tem izpostavi še eno težavo s Frazerjevo mislijo. Ljudje imamo, v nasprotju z živalmi, ravno to lastnost, da lahko za poveljevanje izberemo, ali sprejmemo, tudi najšibkejši del družbe. Posvetimo se še psihoanalitični teoriji evolucije svetega in karnevalskega. Freud pravi, da gre za to, da se ob voditeljevem kopičenju samic vzpostavi zavezništvo zafrustriranih podložnikov ali sinov, ki sprejmejo pakt proti samemu principu vodstva.¹⁷ Kot pravi Lunaček, »zafrustrirani sinovi očeta družno ubijejo, nato pa si privoščijo divjo orgijo z njegovim nakopičenim bogastvom«. ¹⁸ To po očetomoru vodi v kesanje, ki pride z roko v roki z idealizacijo očeta, in občutkom krivde, zato se za lajšanje lastnega občutka krivde odpovedo užitek in spet za eno leto prevzamejo asketske vrednote, ki prinašajo nebeške užitke. Kritika, ki jo na to poda Lunaček, je, da ne pojasni zakaj kralja ubijejo na koncu slavlja in ne na začetku in zakaj nori kralj sploh poveljuje slavju.¹⁹ Zato se obrne še k Girardu, ki pravi, da zgodbo začnemo s tropom opic v ciklu nenehnih bratomorov in maščevanj, čemur sledi ideja, da to potrebo lahko zadovoljimo z umorom tujca, ki ga nima kdo maščevati.²⁰ Zaradi blagodejnega učinka, ki nam ga prinese njegov umor, postane prvi bog človeštva. »Umre za naše grehe«. Toda to ne odgovori na vprašanje, zakaj kralja karnevala na koncu ubijemo in zakaj nas to nasilje tako zabava. Lunaček pravzaprav pravi, da sta kralja dva; ta, ki nastopi s potlačenimi nagoni in umre na koncu karnevala, in ta, ki nastopi s kolektivno odpovedjo skupnosti, ki asketsko uživa v sublimiranem.²¹ To kaže periodičnost vračanja, kot temu pravi, smešno strašnih nagonov ter kesanja in življenja, posvečenega svetemu. Tako se sveto in smešno lovita. Srečata pa se v karnevalu. Kot pravi Lunaček, je za Bahtina karneval ljudska dopolnitev že tako ali tako uradne ideologije in hkrati prostor, kjer živijo iz religije izobčene prakse, čeprav je to obred z bogato versko tradicijo.²² A tu ni govora

16 Ibid., str. 41.

17 Ibid., str. 43.

18 Ibid., str. 52.

19 Ibid., str. 45.

20 Ibid., str. 48.

21 Ibid., str. 55.

22 Ibid., str. 59.

zgolj o krščanstvu. Tudi v politeističnih religijah je to zelo prisotno, denimo v antični Grčiji ali antičnem Babilonu, po katerih se pošasti ciklično vračajo, kulturni heroj jih premaga in njihov ostanek vključi v sam temelj sveta, iz katerega se ponovno vzdignejo, ko napoči njihov čas. S tem se jasno razume cikličnost svetega in smešnega. To se začne lomiti s prihodom, recimo temu, »resnih«²³ religij, kot je, recimo, krščanstvo, pri katerem so vitezi še naprej pobijali pošasti, čeprav niso čutili prav nobenega navdušenja nad cikličnim vračanjem. Tako so se po Bahtinu ti prazniki spremenili iz nečesa subverzivnega v dneve čaščenja vladajoče paradigme,²⁴ kar Lunaček lucidno dopolni s tem, da se je ta vsako leto odprti portal v mitski svet, v katerem smo zamaskirani uživali z bogovi, spremenil v zaprto okno z razgledom na davno minuli neponovljiv in trpeči obisk edinega boga.²⁵ A opozarja, da je treba razumeti tudi, da se niti v mitoloških sferah sveto in smešno ne ujmeta vedno in da je njun razkol nekaj, česar ne gre obžalovati, saj jima daje dodatno svobodo.²⁶ Sveto je z univerzalnim bogom zmožno prestopati meje lokalnih skupnosti, smešno pa ima odprt nov zorni kot in svobodo subverzivnega delovanja tudi v določeni sferi svetega.

Vsaj na kratko se je pomembno ponovno dotakniti samega svetega. Zakaj sem v začetku postavil tezo, da se mi zdi nujno, da sveto ostane širok pojem? Zato, ker se zdi, da ne gre misliti na sveto le kot odsev religije in v kontekstu religioznega idealističnih religij. Pomembno je razumeti, da sveto zajema še marsikaj drugega. Robert Pfaller skuje izraz *umazano sveto*,²⁷ kar se pravzaprav tudi kaže kot ena osrednjih tem karnevala. Kaj je torej *umazano sveto*? To umazano sveto so elementi svetega, ki so materializirani in jih idealistične religije poskušajo izločiti: gre za seks, hrano, kajenje in podobno. Osnovna ideja je v tem, da svetega ne moremo razumeti kot takega, ne da bi pripoznali človeško materialnost. Iz tega izhaja tudi užitek kot obrat svetega, saj presega funkcijo zadovoljevanja osnovnih potreb in se bliža presežnemu. Med simbolnimi primeri umazanega svetega so recimo religiozni obredi, Jezusova kri, užitek v umetnosti in kulturi ter, seveda, karneval.

23 Ko govorim o »resnih« religijah, mislim na religije kjer ni prostora za smešno (dokler ni nujno za samoohranitev).

24 Izar Lunaček, *Sveto & Smešno: Stripovski Esej O Hecni Plati Religije*, str. 65.

25 Ibid., str. 57.

26 Ibid., str. 219.

27 Robert Pfaller, *Umazano sveto in čisti um*.

Karneval

Tisto, kar najbolj utelesi umazano sveto, je pravzaprav karneval, ki pa je na nek način del našega vsakdana. Pri karnevalu torej ne gre zgolj za komični spektakel. Gre za precep med institucionalnim svetim in nebrzdanim poželjenjem, ki predstavlja polarno nasprotje askeze, znotraj njega pa se nahaja umazano sveto. Karneval ni nujno nekaj med religijo in komedijo, se pa religija in komedija najdeta znotraj karnevala. Je neka točka med zapovedanim in želenim, a vendar materializirana v komediji, medtem ko religija predstavlja njen protipol znotraj te reprezentacije. Menim, da bi se Pfaller strinjal z Lunačkom v tem, da komedija nudi določeno distanco do resnega, predvsem v »resnih« oziroma monoteističnih religijah, pri čemer je tu govora predvsem o krščanstvu. Ob tem pa komedija ni nujno destruktivna, lahko le nudi vpogled, ki ljudem omogoča prevpraševanje. Za nas osrednji del predstavlja karneval, ki ni toliko le izbruh potlačenega, temveč je tudi potencialno subverzivni prostor, kjer avtoritete nimajo več prave moči in kjer smešenje omogoča trenutek svobode, s čimer pa se zgodita tudi osvoboditev od askeze in ponovno združenje človeka s svetim. A tu je nujna previdnost, saj je prisotna možnost, da je subverzivnost karnevala iluzija, ki deluje kot del kolesja karnevala, ki ohranja *status quo*. Možno je tudi, da se materializira skozi nekaj resnično subverzivnega, kot je recimo, če sem se že navezal na Lunačka, strip. A vendar ne bi bilo preveč reči, da karneval sploh ne ogroža religije, kvečjemu obratno, paradoksalno jo ohranja živo. V osnovi karneval in religija nista povsem nasprotna pojma, saj kot religija tudi karneval praznuje presežnost, kar se v veliki meri nanaša tudi na vlogo komedije znotraj karnevala, to pa je tudi bistvo svetega. Ko govorimo o praznovanju, lahko na nek način govorimo kar o čaščenju ideje presežnega. Razlika je le v niansi presežnega. Gre za razliko med idealističnim presežnim onkraj našega dosega in presežnim, ki se materializira skozi nas same. Zanimivo pri karnevalu je tudi to, da kljub izlitju prepovedanih čustev in nagonov deluje v ritualni obliki, s čimer, ne glede na začasni razpad družbenih norm, ohrani družbeni red. Ali je torej karneval resnično nekaj subverzivnega? Morda je subverziven v tem, da se norčuje iz figur moči in daje potencial spremembi, ampak sprememba vendarle ne pride.

S tem se ozrem še k Alenki Zupančič. Najprej bi se dotaknil karnevala kot oblike komičnega. Že kot sama oblika karneval ne more biti subverziven, saj deluje izredno konzervativno. Humor se prikazuje v tem, da se menjajo identitete, s čimer omogoča prestopke. Revez je recimo kralj in tako dalje, a tu ni

dejanske komične subverzije.²⁸ Kar seveda ne pomeni, da stvar ni smešna. Gre le za to, da se s preprostim obratom vrne v prvotno stanje in ohranja obstoječi red. Če opazujemo karneval v družbi, lahko opazimo ravno to, da se s karnevalom nič ne spremeni. Pri karnevalu ne gre za nikakršno revolucijo, saj je njegov iztek pogojen z začetkom. S tem, da obstaja, utrjuje predhodno stanje, torej se izvaja ciklično, kar je nesubverzivno *par excellence*. Kažejo se nekatere subverzivne težnje, ki pa so od samega začetka nujno neuspešno zastavljene. Že če pomislimo, da karneval predstavlja ventil, ki je potreben za sproščanje množic, vidimo da ne more delovati subverzivno. Karneval bi bil subverziven in resnično uspešen, če ne bi deloval kot ventil in bi prešel v stanje, kjer postane jasno, da družbene norme niso naravne, temveč kvečjemu absurdne – in bi pri tem vztrajal. Tako bi se karneval vzpostavil kot nekaj subverzivnega, nujno zmožnega preobrata. A konec koncev karneval že ima namen, tako da se moramo vprašati: ali sploh mora biti subverziven, ali še konkretnje, ali sploh sme biti subverziven? Morda lahko rečemo, da karneval ne predstavlja subverzivnega momenta med religijo in komedijo, temveč, kot marsikatera popularna komična serija, predstavlja epizodo smešnega, po kateri se vse vrne nazaj na svoje mesto.

Karneval kot presek svetega in smešnega

Najprej naj obrazložim rahlo terminološko zmedo. Razlika med svetim in religijo ter smehom in komedijo je seveda očitna, čeprav morda deluje na prvi pogled zanemarljivo. Razlika se vzpostavi takrat, ko določimo, s katere točke bomo vprašanje nagovorili. Če govorimo o karnevalu kot precepu, lahko govorimo o svetem in smešnem, če pa govorimo o karnevalu kot izhodišču, pa je nujno govoriti o religiji in komediji. Naj začnem s prvim. V razdelku Teorije smeha sem navedel tri prevladujoče teorije, s katerimi se Lunaček ukvarja v knjigi *Sveto in smešno*, in sicer Bergsonovo, Freudovo in Bahtinovo. Vsaka teorija ima svoj fokus, a si niso tako zelo nasprotujoče, če jih sprejmemo v različnih sferah. Freudovo teorijo lahko sprejmemo na osebni ravni kot razlog smeha, Bergsonovo lahko sprejmemo kot praktično izpeljavo funkcije smeha in Bahtinovo kot teorijo samega smeha kot nečesa neodvisnega oziroma kot nečesa neodvisnega, v kar posegata drugi omenjeni sferi: ena na osebni ravni in ena na ravni funkcije. Pri tem velja poudariti, da Bahtin pravzaprav ne razlikuje med smejočim se in smehom.

28 Alenka Zupančič, *Poetika: Druga Knjiga*, str. 161.

Širšemu branju smeha Bergsonova teorija doda, da se naša udeležba kaže v prepoznavanju deviacij, Freudova teorija smeha in nezavednega pa lahko deluje kot teorija samega izvira smeha. Če povzamem, menim, da si teorije niso inherentno nasprotni. Vsekakor se ne ujemajo povsem, a si hkrati tudi niso eksplicitno nasprotni in povezane lahko tvorijo dokaj popolno sliko o smehu. Res je, da je za Bergsona smeh izrazito družbeni pojav, kar bi lahko nakazovalo družbeni izvor smeha. Tu pridemo do točke, ki kar najbolje združuje obe teoriji in kaže njuno sorodnost. Gre za točko refleksa – *reflectere, reflexus* – besedi refleks in reflektirati izhajata iz istega latinskega korena in si delita etimološki izvor, čeprav se morda na prvi pogled dajeta kot nasprotni. Refleks je nekaj avtomatskega, neposrednega in pasivnega, medtem ko je refleksivnost aktiven in nadvse družben proces. To je jasna korelacija teorijama Freuda in Bergsona. Freuda lahko beremo kot refleks, s čimer nikakor ne mislim na biološki mehanizem, ampak se navezujem na simbolno vzročnost, medtem ko Bergsona jemljem kot reflektiranje. Zdi se mi, da se je v tej točki nujno zavedati razlike med smehom in komedijo. Komedija se navadno kaže kot nekaj izrazito mehničnega, kar pa ne velja v polni meri tudi za smeh, ki seveda ima močan element mehničnega, vendar tudi zelo pomembno čustveno komponento. Torej, čeprav deluje kot refleks, se pravi, izbruh smeha, ki ga ne moremo nadzirati, nam omogoča čustveno olajšanje. V tem pa se kaže nekakšen paradoks, in sicer, da se smejemo mehničnemu v živem, hkrati pa tudi sam smeh deluje kot nekaj mehničnega v živem. Morda ravno ta element čustvene potešitve predstavlja izhod iz ujetosti v mehničnost. Smeh je odraz nezavednega in deluje kot neke vrste ventil, kot tudi karneval, služi kot družbeni ventil in hkrati opozarja na mehničnost živega ter absurda.

Dokler govorimo o karnevalu kot preseku, govorimo o odnosu smeha in svetega, zato se do teorij o evoluciji svetega še vrnem, saj te vodijo k drugi točki, točki karnevala kot izhodišča. Vprašanje, ki sledi, je, kako je karneval povezan na eni strani s smešnim in na drugi s svetim ter kako sta znotraj karnevala povezana sveto in smešno. Karneval je presečišče svetega in smešnega, kjer je težko postaviti jasno mejo tega, kaj je sveto in kaj je smešno. Ni razloga, da bi se sveto in smešno zares razlikovala, in kot piše Lunaček, to seveda ni bilo vedno tako, a o tem malo kasneje. Osrednja svetost karnevala danes pravzaprav kljubuje logiki velikih idealističnih religij, kjer je sveto distancirano in nekaj, česar ne gre prakticirati, ampak le poskušati doumeti skozi vero, in s tem kljubuje svetemu, neodvisnemu od nas. V karnevalu se pojavi to, čemur Pfaller, kot omenjeno, reče umazano sveto. Umazano sveto je tudi prostor, kjer ima smešno proste roke. Na nek način je sam smeh reprezentacija umazanega svetega,

torej svetega, ki se materializira skozi človeka. Smešno je torej s karnevalom povezano zelo direktno. Karneval sam po sebi deluje kot preslikava smeha s posameznika na družbo, deluje kot ventil za potlačeno, za katero je nujno, da pride na dan. Ne gre za nekaj, kar bi moralo ostati skrito, pa je prišlo na dan, pač pa nekaj, kar je moralo priti dan. S tem gre tudi za izražanje frustracij in absurdov, ki so razlog potlačitve. S smehom opozarjamo na absurd in s tem preložimo breme, ki pride s potlačitvijo. Ker je v karnevalu nujna družbena zavest, je smeh popoln vezni člen, saj nudi izjemno čustveno zadoščenje, v nasprotju z denimo jezo, čeprav je jeza prav tako močno gonilo. Gre za neko pozitivno, a hkrati precej neproduktivno (v smislu nerevolucionarnosti) resolucijo frustracije. Kot pri vsakem ventilnem sistemu gre za nekaj cikličnega, pri čemer se pritisk nabira do naslednje resolucije frustracije, nato pa je na vrsti ponovna potlačitev in očiščenje grehov, ki so del karnevala. Sveto se v karnevalu kaže na podoben način; sveto, tako kot smešno, stremi k presežku. Izpostaviti je treba, da karneval v idealističnih religijah, kot je denimo krščanstvo, pomeni upor, recimo enkrat na leto, za zadostitev minimalnih potreb, nato lahko ponovno nastopi tako rekoč povzdignjeno sveto. A s tem, ko se okrona kralja karnevala, se sveto materializira in se obnaša kot umazano sveto. Do kesanja pride ob koncu karnevala, ko se smrtjo kralja karnevala, ki »umre za naše grehe«, zopet iz pepela dvigne povzdignjeno sveto, ki zahteva askezo. Na ta način je očitno, da je karneval točka, v kateri je za ohranitev svetega nujno, da se le-to materializira skozi človeka. Askeza je na ta, nekoliko purističen način zavedanje in reakcija na to, da razumemo in sprejmemo neprimernost materializacije svetega, ki je prisotna v karnevalu. V tem se sveto sreča tudi s smehom. Smešno je namreč tudi v Slovarju slovenskega knjižnega jezika navedeno kot »tisto, kar vzbuja smeh ali kot nekaj neprimernega«, denimo: »postavil je smešno vprašanje«. ²⁹ Na ta način se znotraj karnevala sveto in smešno srečata kot nujnost materializacije svetega in družbeni odziv na potlačitve, ki je posledica askeze ter v isti sapi kot nekaj neprimernega v odnosu do standarda. Na isti način, kot je karneval izbruh potlačene agresije in frustracije, za katero je nujno, da pride na dan za ohranjanje standarda, je tudi izbruh potlačenega smeha kot nekaj neprimernega in vezanega na umazano sveto. Zakaj se pojavi z umazanim svetim? Dogmatično smejati se absolutnemu bi bilo pač neprimerno. Bolj pomembno, smejati se absolutnemu že pomeni, da se absolutno na nek način materializira v objekt smeha, kar pa je tisto neprimerno, saj prav tako predstavlja presežek.

29 »smeh.« *Fran.si*.

Karneval kot izhodišče religije in komedije

Drugi pogled na vprašanje karnevala je odnos komedije in religije. V tem primeru lahko o karnevalu govorimo kot cikličnem dogajanju, znotraj katerega najdemo presečišče svetega in smešnega kot dveh širših pojmov. Tokrat je karneval izhodišče, iz katerega nastaneta religija in komedija, ki delujeta kot reprezentaciji svetega in smešnega. S tem predpostavljam, da sta se tako komedija in religija iz potrebe po reprezentaciji svetega in smešnega razvili iz karnevala. Ko sem naštel teorije evolucije svetega, sem govoril o teorijah, na katere se nanaša Lunaček. Če ponovim, so to Freudova, Girardova in Frazerjeva teorija. Vse tri se kot na začetke svetega oziroma, na kar merim jaz, na začetke religij za potrebe reprezentacije »svetega« sklicujejo na karnevalske običaje. Frazer potegne paralelo z živalskim svetom in prevlado najmočnejšega samca, kar se v začetkih kaže tudi pri ljudeh. Na tak način se je začelo za potrebe karnevala ustoličevanje začasnih kraljev karnevala, kar se je skozi zgodovino preoblikovalo na različnih simbolnih ravneh, do tega, da smo prišli do pustnega karnevala, ki ga imamo še danes. Freud po drugi strani teorijo svetega navezuje na ljubosumje sinov, ki umorijo očeta in se polastijo vsega njegovega, čemur sledi obdobje kesanja. Girard izhaja iz ideje, da si za umor izberemo nekoga, ki ga nima nihče maščevati, ter se s tem izognemo nenehnemu krogu umorov in maščevanj. S smrtjo pa ta tujec postane mučenik in prvi bog človeštva. Vse te teorije jasno nakazujejo religiozne prakse in religijske forme, ki jih lahko prepoznamo še dandanes. Jasno je, kako se teh praksah v raznih oblikah kaže tudi sveto. Poleg tega imamo na drugi strani razvoj komedij, ki ima enako izhodišče. To je ritual. Torej, če pišem, da je religija nastala iz ritualov, iz karnevalskih običajev, je iz rituala nastala tudi komedija. Alenka Zupančič v knjigi *Poetika: druga knjiga* citira Aristotela, ki pravi, da se je tragedija razvila iz improvizacij, komedija pa iz faličnih pesmi.³⁰ Če odmislimo idealistične religije, tudi ni težko videti, da sta religija in komedija tesno povezani, dokler ni potrebe po askezi, ki jo narekuje prav prevlada idealističnih religij.

Prišli smo torej do religije kot institucionaliziranega svetega in komedije kot umetniške tradicije smeha in dionizičnih iger. Obe jasno izhajata iz karnevala, torej: kakšna je točna navezava komedije in religije na karneval in kakšna je navezava samih komedije in religije znotraj karnevala? Kot rečeno, komedija izhaja iz dionizičnih iger antične Grčije, na katerih so slavili vino, zabavo in

30 Alenka Zupančič. *Poetika: Druga Knjiga*, str. 187.

presežne užitke. Komedija znotraj karnevala deluje kot dialektika svetega in profanega. Kakor religija, kot institucionalizirano sveto vzpostavlja red, komedija ta red ruši. Ruši ga tako, da ga obrne na glavo in prikaže absurd tega reda, ne da bi ga porušila dokončno; namesto tega omogoča razumevanje kot nekakšno pomiritev. Seveda je tu na mestu vprašanje subverzivnosti, ki sem ga načel že prej. Ali je takšna komedija resnično subverzivna? Na kratko rečeno, ne. A hkrati to niti ni njena nujnost. Glede na ne revolucionarni značaj in cikličnost zavoljo sprostitev komedija v tej obliki ni subverzivna, saj ne zahteva spremembe. Lahko bi imela značaj subverzivnosti, saj centre moči postavlja na tapeto, pa vendar je to nujnost znotraj samega karnevala kot odnosa religije in komedije, tako da niti s tega vidika ne bi dejal, da je resnično subverzivna, saj je učinek vezan na namen. Komedija je neapologetična in resnično subverzivna le tam, kjer ni potrebna askeza. V kontekstu karnevala pa komedija ne deluje kot nasprotje religiji, ampak kot druga stran kovanca ali kot zrcalni dvojček religije. Obe stremita k presežnemu in odmiku. Razlika je tem, da religija to poskuša storiti institucionalno resno in transcendentno, komedija pa v vsej svoji resnosti komično in imanentno. Komedija prostora rešitve ne išče zunaj, temveč znotraj sveta. Če sem rekel, da je komedija dialektika, svetega in profanega, je religija dialektika reda in kaosa. Kar je značilno za mnoge religije, in se jasno uteleša v karnevalu, je nujnost destrukcije za ponovno rojstvo sveta. V krščanski mitologiji je to denimo smrt Jezusa na križu, ki umre, da se življenje lahko preporodi. Medtem ko se religija trudi svet simbolno urediti in obvladati kaos, kar se, kot rečeno, kaže predvsem pri idealističnih religijah, pa karneval kaos dopušča, s čimer osvetli problem, da je vsak red nujno začasen.

Sklepna misel

Se torej komedija in religija, sveto in smešno, znotraj karnevala prelijeta v eno ali samo simbiotično soobstajata? Menim, da ne eno ne drugo. Gre za tretjo možnost, po kateri se sicer povežeta, a hkrati ostaneta ločeni. Zdi se, da karneval deluje kot prostor, kjer je na delu ironija. Svet je sam po sebi karnevalski in tak je tudi resničen odnos med religijo in komedijo. Smeh v komediji je paralela molitvi v religiji. Gre za poseganje k presežnemu, pa vendar na povsem drugačen način. Medtem ko religija stremi k absolutnemu, komedija prikazuje relativnost absolutnega. Medtem ko se religija izraža monološko, se komedija dialoško. Medtem ko religija išče boga v nebesih, ga komedija išče v človeku in njegovih napakah v vsej njihovi komični resnosti. Komedija v svoji najbolj čisti formi resnično subverzivna, a to ni nujnost komedije nasploh, dokler ima

dialoške značilnosti. Kaj je torej tisto karnevalsko? Je to, da je svet v konstantnem dialogu med redom in razkrojem, med svetim in profanim. Tako se z rojstvom in smrtjo kralja karnevala srečata komedija in religija za ohranitev ravnotežja med smehom in molkom. Ta dvojnost se v karnevalu kaže znotraj ciklične dinamike razpada in obnavljanja. Deluje kot igra, in sicer svet igra sebe. Odtuji se od sebstva, zato da razume svoj absurd ter sprost frustracije z zagotovilo dobrega jutri, ki ga zagotavlja abstinenca po prekrokani noči. V trenutku karnevala hierarhije razpadejo, ločnica med svetim in smešnim pa se razrahlja, pri čemer človek skozi smeh dostopa do, recimo temu, resnice in mirno sprejme absurd. Kaj je karneval? Je obred, ki ohranja ravnovesje. Ali je resnično subverziven? Ne. Ali je resnično dogmatičen? Tudi ne. Resnično vse postavi na glavo, a resnično tudi ničesar ne spremeni. Ravno v tem je nujnost karnevala.

Bibliografija

- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. *Rabelais and his world* Mikhail Mikhailovich Bakhtin; trans. by Helene Iswolsky. Bloomington ; Indianapolis: Indiana University Press, 1984.
- Bergson, Henri. *Esej o smehu; Filozofska intuicija; Uvod V metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica, 1977.
- Freud, Sigmund. *Vic in njegov odnos do nezavednega*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2012.
- Freud, Sigmund. *Das unheimliche*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1994.
- Lunaček, Izar. *Sveto & Smešno: Stripovski esej O Hecni Plati religije*. Ljubljana: Založba ZRC in Zavod Stripolis, 2020.
- Pfaller, Robert. *Umazano Sveto in čisti um*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2009.
- »smeh.« *Fran.si*. 2026. <https://fran.si> (8. maj 2026)
- Zupančič, Alenka. *Poetika: Druga Knjiga*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2004.

Marksistična teorija religije med Marxom in Bogdanovom

Nejc Kralj

Povzetek

V pričujočem članku se posvečam vprašanju marksističnega pogleda na religijo. Najprej omenjam težavnost obravnave religije pri Marxu, ter zapreko, ki jo nakazuje relativna skopost Marxovega prispevka h kritiki religije. To nato presežemo z analizo dveh besedil, *Nemške ideologije* in *Kapitala*, kjer so uporabljeni pojmi kritike religije, vendar ta ni glavna tematika. V članku zato poskušam povezati različne aluzije na religijo z Marxovim zgodnjim prispevkom h kritiki religije. Slednje dopolnim z analizo plodovite nadgradnje Marxovega pojmovanja religije, ki jo opravi ruski marksist Aleksander Bogdanov.

Ključne besede: Marx, Bogdanov, religija, ideologija, fetišizem, delitev dela

Summary

In this article, I address the question of the Marxist view of religion. I first mention the difficulty of treating religion in Marx and then I overcome the obstacle indicated by the relative scarcity of Marx's contribution to the critique of religion by analyzing two texts, *The German Ideology* and *Capital*, where the concepts of the critique of religion are used while not being the main topic. In the article, we therefore attempt to connect various allusions to religion with Marx's early contribution to the critique of religion. I also supplement the latter with an analysis of the fruitful development of Marx's conception of religion made by Russian Marxist Alexander Bogdanov.

Keywords: Marx, Bogdanov, religion, ideology, fetishism, division of labor

Uvod

Marksistično pojmovanje religije je eno slabše razumljenih področij historičnega materializma in ga prečijo številni nesporazumi. Med razlogi gotovo najdemo dejstvo, da sta Marx in Engels temu področju namenila relativno malo prostora, a hkrati pogosto navajata primere in analogije iz sfere religioznega na vsaj navidezno nepovezanih mestih, denimo pri kritiki ideologije ter celo pri kritiki politične ekonomije. Zadevo dodatno zaplete tudi sam Marx, ki eksplicitno zatrdi, da je naloga sodobnega filozofa ravno v opustitvi kritike religije in ubadanju z bistvenejši vprašanji, ki jih religija zgolj odslikava. Zdi se, da nam Marx odsvetuje raziskovanje religije, ki je že dodobra raziskano področje, in nas usmerja k bolj plodovitim tematikam: kritiki prava, politike, ideologije ter navsezadnje politične ekonomije.

Na drugi strani tudi marksistično kritiko kapitalističnega produkcijskega načina prečijo navezave na zgodnejšo in domnevno opuščeno kritiko religije. Benjaminska podoba kapitalizma kot religioznega kulta »*sans trêve et sans merci*«¹ najde svojo zgodnejšo podobo že v Marxovem blagovnem fetišizmu, iz katerega se ne moremo izviti in od katerega si ne moremo vzeti odmora. Toda zakaj sta torej Marx in Engels – pa tudi njuni marksistični nasledniki – ohranila številne elemente kritike religije v poznejših delih ter jih tudi v marsikaterih aspektih nadgradila?

V prvem delu besedila bomo pregledali teorijo ideologije in fetišizma pri Marxu in Engelsu, zaključili pa ga s trinitarno formulo treh elementov kapitalistične produkcije, ki ustvarjajo videz, da sami ustvarjajo vrednost. V drugem delu se bomo posvetili razvoju teorije ideologije pri ruskem marksistu Aleksandru Bogdanovu, ki poskuša koncept fetišizma razširiti iz sveta blag na širše polje ideoloških pojavov.

Marx in religija

Začeti moramo pri Marxovi trditvi o religiji kot opiju ljudstva, ki ni samo izjemno znamenita, temveč gre za verjetno najbolj nerazumljen in iz konteksta vzet stavek v celotnem Marxovem opusu. Najdemo jo v *Kritiki Heglove pravne filozofije*, ki je eno Marxovih zgodnejših del. Trditev se v kontekstu glasi takole:

1 Walter Benjamin, *Selected Writings, Volume I: 1913–1926*, str. 288.

Religiozna beda je izraz dejanske bede in hkrati protest zoper dejansko bedo. Religija je vzdih ogrožene kreature, čustvo brezsrčnega sveta, kot je tudi duh brezdušnih razmer. Religija je *opij* ljudstva. Odprava religije kot iluzorne sreče ljudstva je zahteva njegove dejanske sreče. Zahteva, da se odrečeš iluzijam o svojem stanju, je *zahteva, da se odrečeš stanju, ki potrebuje iluzij*. Kritika religije je torej v kali *kritika solzne doline*, ki ji je religija *svetniški sij*.²

Marx v navedku ne trdi, da bi bila religija mamilo, s katerim bi vladajoči razredi prevarali in nevtralizirali ljudske množice. Nasprotno, Marx jo hkrati označi kot izraz *dejanske* bede in obenem protest zoper to bedo. Njegovo zgođnjo kritiko moramo razumeti v Feuerbachovem smislu, kot projekcijo nečesa realnega na nebo, le da se pri Feuerbachu projicira človeško bistvo, pri Marxu pa »dejanska beda«, torej zatiranje in izkoriščanje, ki je značilno za razredne družbe.³ Ta pa v religiji dobi sprevrnjeno podobo, postane »vzdih ogrožene kreature«, postane neko zadnje upanje, ki pa ravno zato, ker je predstavljeno v onstranstvo, množice tudi ohromi – je torej opij ljudstva.

Ker religija ni zgolj iluzija, temveč sprevrnjena podoba dejanskosti, Marx zaključí, da ne smemo kritizirati le te sprevrnjene podobe, torej svetniškega sija, temveč moramo kritizirati samo dolino solz oziroma bedno dejanskost, ki jo svetniški sij obdaja. Ko torej na novo formulira naloge filozofije, Marx nato pravi, da moramo kritiko nebes spremeniti v kritiko zemlje:

Zdaj ko je razkrinkana *svetniška podoba* človeške samoodtujitve, je prva *naloga filozofije*, ki je v službi zgodovine, da razkrinka samoodtujitev v njenih *nesvetniških podobah*. Kritika nebes se s tem spremeni v kritiko zemlje, *kritika religije v kritiko prava, kritika teologije v kritiko politike*.⁴

Z drugimi besedami, Marx tukaj od filozofov zahteva, da se moramo nehati ukvarjati z religijo, temveč z bolj tuzemskimi zadevami. Že v *Kritiki Heglove pravne filozofije* je Marx spredídel, da sama kritika religije nima več bistvene-ga doprinosa k človeški emancipaciji, temveč lahko včasih celo zakriva druge družbene oblike podreditve in zatiranja. Dejanski emancipatorni boj zahteva, da naredimo korak nazaj od napadov na religiozno praznoverje in si pogledamo pogoje možnosti religije, ki se nahajajo izven nje.⁵ Kljub temu se sam Marx tega navodila ne drži najbolj, pravzaprav ga neprestano krši. Kritika religije tako zanj postane osnova za kritiko ideologije.

2 Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije«, str. 192.

3 Jan Rehmman, *Theories of Ideology*, str. 27–28.

4 Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije«, str. 192–193.

5 Alberto Toscano, »Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion«, str. 10.

Nemška ideologija

K podobni problematiki se je, tokrat skupaj z Engelsom, Marx vrnil že malo kasneje v *Nemški ideologiji*. Nasprotnik je ostajal isti, namreč mladoheglovski filozofi, ki so se osredotočali na religijo in druge sence dejanskosti, namesto da bi kritizirali svoje lastno materialno okolje. Marx in Engels ponovno postavita podobno tezo, da je ideologija z vsemi svojimi elementi na glavo postavljena podoba historičnega življenjskega procesa ljudi. Za razliko od *Kritike Heglove pravne filozofije* pa v *Nemški ideologiji* tudi pokažeta genezo te sprevrnjene podobe.

Da bi to dosegla, morata najprej abstrahirati od vsakršne religije, filozofije in drugih ideoloških form in pogledati tisto dejanskost, torej historični življenjski proces, ki ga ideologija odslikava. In v tem najdeta pet predpostavk človeške zgodovine: prva je zadovoljitev življenjskih potreb, saj mora človek najprej jesti, preden lahko dela zgodovino. Druga je nastanek novih potreb, ko so te prve zadovoljene. Tretja je reprodukcija človeške vrste. Četrta je produkcija in reprodukcija življenja, ki pomeni sodelovanje oziroma povezovanje ljudi v sami produkciji. In šele peta predpostavka je sama zavest, ki je najprej zgolj zavest okolice in medosebnih človeških razmerij; zavest je torej bistveno povezana z ostalimi materialnimi komponentami zgodovinskega razvoja.⁶ Šele nato, ko ostale predpostavke privedejo do tega, da se družba razširi, da se namnožijo ljudje, njihove potrebe in sama produkcija, pa to nosi posledico za razvoj zavesti.⁷

Širitev družbe namreč privede do delitve dela. In delitev dela, ki jo obravnava Marx in Engels, je hierarhična delitev, delitev dela na duhovno in materialno produkcijo. To pomeni delitev na ljudi, ki delajo z glavo, in ljudi, ki delajo z rokami, pri čemer gre tudi za hierarhično razmerje gospodstva – na strani ljudi, ki delajo z glavo (pri čemer gre tako za razvoj teorije kot za organizacijo dela – Marx tudi pripomni, da so farji prvi duhovni producenti), sta uživanje in potrošnja, na strani materialne dejavnosti pa delo in produkcija. Tako torej nastane razredna družba. Temeljni vpliv delitve dela na zavest pa najdemo v tem, da se zavest odcepi od svojih materialnih okoliščin produkcije, nenadoma zaživi svoje življenje in tako ustvari religijo, filozofijo, metafiziko, »čisto« teorijo kot nekaj povsem odvisnega od umazanega ročnega dela:

6 Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, str. 32–37.

7 Cf. ibid., str. 25: »Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot osveščena bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces. Če se v vsej ideologiji ljudje in njihova razmerja prikazujejo kot v cameri obscuri postavljeni na glavo, tedaj ta fenomen prav tako izvira iz njihovega historičnega življenjskega procesa kot obrnitev predmetov na mrežnici iz njihovega neposredno fizičnega življenjskega procesa.«

Delitev dela postane dejanska delitev šele od trenutka, ko nastopi neka delitev materialnega in duhovnega dela. Od tega trenutka dalje si zavest dejansko *more* umišljati, da je nekaj drugega kakor zavest obstoječe prakse, da dejansko nekaj predstavlja – od tega trenutka dalje je zavest sposobna, da se emancipira od sveta in preide k tvorbi »čiste« teorije, teologije, filozofije, morale itn.⁸

Po Marxu in Engelsu prej naštete predpostavke življenjskega procesa tvorijo dejansko substanco človeštva ali človekovo bistvo, ki je tako povsem historična stvar. Kot taki so tudi temelj celotne zgodovine in zgodovinskih prevratov. Vendar je sama delitev dela, ki je ustvarila vladajoči razred z zavestjo, ki je ločena od materialne produkcije, povzročila tudi sprevrnen pogled na zgodovino človeštva. Ta nenadoma ne sestoji iz sprememb v materialni produkciji in v spreminjanju temeljnih družbenih odnosov, temveč postane zgodovina velikih osebnosti, religij, filozofije, teorije itd. Kot pogoj religiozne interpretacije človeka in narave se tako pri začetnikih marksizma izkaže delitev dela in nastanek razredne družbe.

Blagovni fetišizem

Sedaj se moramo obrniti še k tretjemu delu Marxove obravnave religije, to je k *fetišizmu*. Marxov *blagovni fetišizem* je spet določeno poglavje marksizma, ki je le tangentno povezano religijo – je vendarle del kritike politične ekonomije. Vendar se tudi tu izkaže, da razumevanje marksistične kritike religije doda ključen uvid v delovanje kapitalizma.

V bolj ali manj razvitih planskih produkcijskih načinih, v katerih je zavestno odločeno, kaj se mora producirati in kako distribuirati, so družbena razmeroma transparenta, jasno potekajo med ljudmi, ki organizirajo ali izvajajo produkcijo. V kapitalizmu, ki temelji na blagovni produkciji, se pravi produkciji za trg, pa se zgodi prevrat. Sedaj družbena koristnost dela ni določena zavestno, ne določa je neka oseba ali institucija, temveč je določena na trgu, v interakciji med različnimi produkti različnih producentov, pri čemer jo uravnavajo le neosebne zakonitosti trga. Zato se nekdanj transparentno družbeno razmerje pretvori v razmerje med samimi produkti, pri čemer je njegov družbeni izvor zakrit. Družbeni značaj dela se producentom prične kazati kot lastnost reči samih, ki jim pripada po sebi in neodvisno od družbenih razmerij med ljudmi.

8 Ibid., str. 36–37.

Marx to imenuje *fetišizem*, po evropski »znanstveni« predstavi o domnevno primitivnih religijah afriških ljudstev, ki izdelujejo predmete – fetiše – in jih nato častijo, čeprav so zgolj produkti njihovega lastnega dela.⁹ Izraz fetišizem je skoval Charles de Brosses leta 1757 in je izvorno pomenil čaščenje materialnih predmetov, ki tako pridobijo nadnaravne značilnosti. To naj bi bila najstarejša oblika religije, ki predhaja tako politeizmu kot monoteizmu. Ta predstava je v evropski intelektualni srenji vztrajala vse do prvih desetletij 20. stoletja, čeprav je v 19. stoletju pogosto prevzela alternativna imena in variacije, kot sta totemizem in animizem, ki sta se razširili med britanskimi antropologi.¹⁰ Ščasoma so različni antropologi fetišizmu in njegovim različicam našli precej razlag in izvorov, npr. na psihološki podlagi ali iz različnih družinskih povezav. Tovrstne ideje so bile v 19. in zgodnjem 20. stoletju močno razširjene, obširno, čeprav predvsem povzemajočo obravnavo totemizma tako najdemo tudi denimo pri Sigmundu Freudu.

Fetišizem kot znanstvena teorija je imel tudi dvojno ideološko funkcijo. Po eni strani je dokazoval evropsko superiornost nad verjetji drugih celin, ki so jih evropski kolonizatorji v tem času pospešeno osvajali in izkoriščali. Predstava o domorodnih ljudstvih kot divjakih na najnižji stopnji kulturnega razvoja je lahko upravičevala evropska osvajanja kot projekte razsvetljevanja ljudstev. Na drugi strani so teorije fetišizma tudi spodkopavala avtoriteto sodobnih religij, ker so dokazovale iracionalnost in tuzemsko naravo vsakršne religije. Številni antropologi poznega 19. stoletja, npr. Edward Tylor in James Frazer, so iskane poganskih izvorov krščanskih ritualov videli kot razsvetljenski boj proti krščanskemu praznoverju.

Marx je že leta 1842 prebiral de Brossesa in izraz uporabil v polemiki proti reakcionarnemu publicistu Karlu Heinrichu Hermesu, ki je nasprotoval kritiki religije, češ da tudi najbolj bedni fetišizem povzdiguje človeka nad njegova čutna poželenja. Marx je fetišizem pri tem imenoval za religijo čutne želje ter tako dokazoval, da religija nima nujne povezave z omiko.¹¹ Po tej rabi fetišizma za kritiko sodobne religije se Marx bistveno ne razlikuje od razsvetljencev in antropologov. Marxov doprinos je v aplikaciji pojma fetišizma na politično

9 Cf. Karl Marx, *Kapital I*, str. 58: »Da bi torej našli analogijo, se moramo zateči na megleno področje religioznega sveta. Tu se zdi, da so produkti človeške glave samostojne podobe, ki so obdarjene z lastnim življenjem ter so v medsebojnem razmerju in razmerju s človekom. Tako je v blagovnem svetu s produkti človeške roke. Temu pravim fetišizem, ki se prilepi na produkte dela, ko so producirani kot blaga in je zato neločljivo od blagovne produkcije.«

10 William Pietz, »Fetishism and Materialism«, str. 132.

11 Ibid., str. 135–136.

in ekonomsko področje. Premestitev »kritike nebes« v »kritiko zemlje« najprej pomeni kritiko občosti heglovske države, ki svojo resnico – družbene odnose, ki določajo njeno delovanje – najde v partikularnosti civilne družbe, ravno kakor občost krščanske religije ne preseže grobe čutnosti fetišev koloniziranih ljudstev. A Marx se ne ustavi pri tem, temveč v *Kapitalu* poskuša pokazati, da so tudi domnevno obči zakoni civilne družbe – oziroma tržni zakoni – zgolj popredmetenje zgodovinskih družbenih odnosov med producenti oziroma sekularni fetiši.

Za Marxa se evropska predstava o naivnih divjakih na spektakularen način obrne proti Evropi. V *Kapitalu* poskuša pokazati največji fetiš v formi blaga najdemo prav na kapitalističnem Zahodu, kjer celotni narodi služijo njegovim metamorfozam. Namesto, da bi produkti človekovega dela služili človeku, se zgodi obratno, človek služi produktom svojega dela.¹²

Marx fetišizem opisuje na primeru produkcije mize. Ko je les predelan v mizo, je les spremenil obliko, po svoji vsebini pa se ni spremenil.¹³ Še vedno je navadna materialna reč. Ko postane blago – ko je namenjen trgu –, pa začne dobivati nadnaravne značilnosti. Sedaj ni več oblikovan kos lesa, ki služi določenemu praktičnemu namenu, temveč postane opredmetena vrednost.¹⁴ Ključno pri tem ni, da ima neki produkt lahko vrednost, niti da je ta vrednost upredmeteno delo, temveč da se zgodi šele v družbenih okoliščinah razvite blagovne menjave. Izvor fetišizma je v zasebnem značaju dela v kapitalistični produkciji, v kateri vsak producent deluje samostojno, brez družbene koordinacije dela posameznih producentov. Producenti v medsebojne odnose vstopajo šele preko svojih produktov, ki jih izmenjuje na trgu. Družbenost producentovega dela – njegova potrebnost za družbeno reprodukcijo, statusno mesto konkretnega dela napram drugim delom – se izrazi šele v menjavi.¹⁵ Konkretnje, v produkciji opravljeno delo se izrazi kot menjalna vrednost produkta, s čimer se družbena vloga danega dela tudi pokaže kot lastnost njegovega produkta. Družbeni značaj producentovega dela s tem postane lastnost samega produkta, spremeni se v »družbene naravne lastnosti teh reči«.¹⁶

12 Rehmann, *Theories of Ideology*, str. 34–35.

13 Karl Marx, *Kapital I*, str. 57: »Očitno je, da človek s svojo dejavnostjo spreminja forme naravnih snovi tako, da mu koristijo. Forma lesa se na primer spremeni, ko iz njega naredimo mizo. Kljub temu miza ostane les, navadna čutna reč.«

14 Ibid.

15 Fred Moseley, *Marx's Theory of Value in Chapter 1 of Capital*, str. 39.

16 Karl Marx, *Kapital I*, str. 58.

Kot upredmetena vrednost izdelani predmet zato preneha biti preprosto uporaben produkt, namenjen zadovoljitvi določene potrebe, temveč postane blago, se osamosvoji in prične slediti samo še nespremenljivim in neizprosnim zakonom tržne menjave. Blaga prenehajo biti fizični predmeti in postanejo samostojne bitnosti, ki se producentu postavijo nasproti kot nekaj njemu tujega. To ne pomeni zgolj, da so mu dejansko postavljene nasproti kot last kapitalista, temveč da sama sledijo povsem lastnim zakonom, ki so neodvisni od volje njegovih proizvajalcev. Delavec tako ne nastopa kot gospodar svojega dela, temveč izdelano vlada njemu, sam pa postane zgolj pripomoček v procesih, ki jih vodijo družbena razmerja med blagi in ki delavca pogosto silijo v neizmer-no bedo.¹⁷

Videz, da so blaga nadčutne reči s svojimi neodvisnimi zakonitostmi in življenji, pa je ravno tako *realni videz*. *Blagovni fetišizem* ni preprosta iluzija, pač pa blaga pridobijo dejansko moč na ljudmi. Človek je v kapitalizmu prisiljen v delovanje v skladu z danim videzom, sicer je prisiljen v ekonomski propad. Kapitalistični akter, ki se zaveda, da so tržni odnosi zgolj objektivni izraz globalnih družbenih razmerij med ljudmi, se mora še vedno ravnati po istih tržnih zakonitostih, če naj v kapitalizmu preživi. Človek je blagu prisiljen predati svojo zmožnost samostojnega družbenega delovanja. Ravno zaradi objektivnosti blagovnega fetišizma Marx reče, da gre pri njem za objektivne miselne forme kapitalizma, ki jih ne moremo preprosto odmisлити kot iluzij, ampak bodo izginile takoj, ko bodo izginili njihovi materialni pogoji:

Takšne forme ravno tvorijo kategorije meščanske ekonomije. So družbeno veljavne, torej objektivne miselne forme za produkcijska razmerja tega zgodovinsko določenega družbenega produkcijskega načina, blagovne produkcije. Ves misticizem blagovnega sveta, vsi uroki in duhovi, ki produkte dela na podlagi blagovne produkcije zavijajo v meglo, zato takoj izginejo, ko se zatečemo k drugim produkcijskim formam.¹⁸

Fetišizem se končno izrazi v »trinitarni formuli«, ki jo Marx obravnava v tretjem delu *Kapitala*, v poglavju o prihodkih. Nemudoma je očitno, da ima izraz krščanski izvor, namreč troedinost krščanskega Boga, ki vsaj na videz nima popolnoma nič skupnega s politično ekonomijo. A vendar Marxova raba nakazuje, da gre za najabsurdnejšo različico mistične doktrine.¹⁹ Z drugimi besedami, že ime nakazuje, da gre videz, ki mu bo kritika razkrila njegove pogoje.

17 Rehmann, *Theories of Ideology*, str. 40.

18 Karl Marx, *Kapital I*, str. 61.

19 Cristoph Henning, *Philosophy after Marx*, str. 358.

Trinitarna formula pokaže na tri produkcijske elemente, ki kot po svoji naravi ustvarjajo prihodek za svojega lastnika. To so kapital, zemlja in delo. Vsi prispevajo nekaj v produkcijo blag in po proporcijah svojega vložka ustvarijo povsem določeno nagrado. Kapital tako ustvari profit oziroma obresti (kolikor obstaja v sklopu razvitega finančnega trga), delo prinese mezdo, zemlja pa rento. Različni posamezniki, ki vstopajo v produkcijski proces, tako iz njega dobijo »naravno« povrnitev svojega specifičnega vložka. Toda Marx pokaže, da gre za mistificirano podobo dejanske zgodovinske oblike produkcijskega procesa. Produkcijska sredstva, ki jih kupi kapital, sama po sebi niso kapital in v produkcijskem procesu ne nastopajo kot kapital, temveč kot gola orodja, ki kot taka ne ustvarijo niti drobca vrednosti.²⁰ Za kapitalista so produkcijska sredstva produktivna, kolikor so monopolizirana in se delavcu postavljajo nasproti kot tuja sila, ki ga sili v presežno delo, ki si ga nato prisvaja kapitalist. Kapital tako dejansko proizvaja presežno vrednost, kolikor z njo razumemo zgodovinsko specifično obliko izkoriščanja, kakršna se pojavlja zaradi družbenih odnosov kapitalističnega produkcijskega načina. Renta, kot produkt zemlje, igra podobno vlogo – je rezultat monopolizacije zemlje in s tem ločitve delavca od tega temeljnega pogoja produkcije. V praksi je njena vloga omejena na to, »da prenaša del producirane presežne vrednosti iz kapitalovega žepa v svoj lastni žep«.²¹ Delo je nekoliko kompleksnejše od drugih dveh delov svete trojice:

In nazadnje je tu še tretji član te zveze, gola prikazen – »delo«, ki ni nič drugega kakor abstrakcija in kot takšno sploh ne obstaja ali pa – če vzamemo tisto, kar z njim mislimo: človekovo produktivno dejavnost sploh, ki mu omogoča menjavati snov z naravo – ki nima ne le nobene družbeno določene oblike in značaja, marveč je celo v svojem zgolj naravnem bitju, neodvisno od družbe, odtrgano od vsake družbe ter kot izraz in afirmacija življenja skupno človeku, ki sploh še ni družben, in človeku, ki je tako ali drugače družbeno določen.²²

Delo je po eni strani povsem naraven proces, v katerem človek deluje kot naravno bitje, kot naravna sila.²³ Pri tem človek uporablja svoje fiziološko dane

20 Skrajno obliko navedene iluzije predstavlja ekonomska kategorija »stroškov dela«, katerih rast predstavlja vzrok vsakoletnega negodovanja predstavnikov kapitalističnega razreda. Dani koncept implicira, da so produkti dela dejansko produkti kapitala, delo pa zgolj nujno zlo, strošek. To po Marxu predstavlja sprevrnjeno sliko resničnosti: »[C]ena dela' je ravno tako iracionalna kot rumeni algoritem.« (Marx, *Kapital III*, str. 912) Dobičkov, obresti in menedžerskih nagrad nasprotno ne najdemo kategoriziranih kot »stroškov kapitala«.

21 Karl Marx, *Kapital III*, str. 915.

22 Ibid., str. 908–909.

23 Cf. Karl Marx, *Kapital I*, str. 149: »Delo je najprej proces med človekom in naravo, proces, v katerem človek z lastnim dejanjem posreduje, ureja in nadzoruje svojo izmeno snovi z naravo. Sam stopa nasproti naravni

zmožnosti in uporablja svoje organe, da si iz okolja prisvaja snovi, ki jih potrebuje za svoje preživetje. Reči, kakršne najde v naravi, mora preoblikovati po svoji meri, pri čemer pa spreminja tudi tako svojo okolico kakor tudi samega sebe. Ta proces je nadzgodovinski, saj ga morajo opravljati ljudje v vsaki družbi, ne glede na to, kako je strukturirana. Kot tak pa je tudi brez vnaprej predpisane oblike, je le vsota posameznih konkretnih del – kot je že omenjena proizvodnja mize –, ki lahko privzemajo vrsto oblik glede na svoje naravne, tehnološke in družbene okoliščine. A takšno delo ne proizvaja mezde. Mezda je ekvivalent cene delovne sile, blaga, ki obstaja zgolj v mejah blagovne produkcije, ki lahko nosilcu delovne zmožnosti pripiše tržno vrednost, ter tako nima ničesar skupnega s konkretnim delom kot ustvarjanjem uporabnih vrednosti.

Marx ugotavlja, da se v zavestih akterjev v kapitalistični družbi družbeni odnosi, ki ta produkcijski način konstituirajo, kaže kot dane stvari, ki po naravnih zakonih določajo njihova početja. Troedinost kapitala, zemlje in dela postane fetiš, skupek predmetnih stvaritev z nadnaravnimi značilnostmi, ki vladajo njegovim častilcem. Marx zaključuje:

V kapital – profit, ali bolje v kapital – obresti, zemlja – zemljiška renta, delo – mezda, v tej ekonomski trojici, ki povezuje sestavne dele vrednosti in bogastva sploh z njenimi izviri, se dokončuje mistifikacija kapitalističnega produkcijskega načina, popredmetenje družbenih odnosov, neposredno zraščanje snovnih produkcijskih odnosov z njihovo zgodovinsko socialno določenostjo: začarani in na glavo postavljeni narobe svet, v katerem Monsieur le Capital in Madame la Terre nastopata in strašita v socialnih vlogah in obenem neposredno kot goli stvari. Velika zasluga klasične ekonomije je, da je razkrila ta lažni videz in prevaro, to osamosvojitve in okostenitve različnih družbenih elementov bogastva, to poosebljenje predmetov in popredmetenje družbenih odnosov, to religijo vsakdanjega življenja.²⁴

Bogdanov in religija

Eno najbolj produktivnih rab trojice religije, ideologije in fetišizma najdemo pri ruskem revolucionarju Aleksandru Aleksandroviču Bogdanovu. Čeprav je danes njegova misel slabše poznana, je imela za časa njegovega življenja precejšen vplivna boljševisko gibanje. Bogdanov je bil v ruskih socialističnih

snovi kot naravna moč. Naravne sile, ki pripadajo njegovi telesnosti, roke in noge, glavo in roko, spravlja v gibanje, da bi si naravno snov prisvojil v formi, uporabni za njegovo življenje. Ko s tem gibanjem deluje na naravo zunaj sebe in jo spreminja, spreminja tudi svojo naravo.»

24 Karl Marx, *Kapital III*, str. 924–925.

krogih dejaven že od študentskih let, zaradi česar je precejšen del mladosti preživel v notranjem izgnanstvu, kjer je spoznal več vplivnih socialističnih voditeljev in teoretikov, med njimi poznejšega prvega ljudskega komisarja za prosveto Anatolija Lunačarskega. Po koncu izgnanstva je podprl boljševiško frakcijo Ruske socialdemokratske delavske stranke, v času ruske revolucije leta 1905 pa tudi postal *de facto* voditelj boljševikov na domačih tleh – Lenin se je tedaj namreč nahajal v izgnanstvu. Enotnost med boljševiki pa ni trajala dolgo: do konca desetletja se je med Leninom in Bogdanovom odvijalo več političnih in teoretskih sporov, ki so privedli do izгона slednjega iz boljševiške frakcije. Bogdanov je s teoretskim in praktičnim delom nadaljeval tudi kasneje, med letoma 1913 in 1928 je napisal svoje glavno delo *Tektologija*, ki je imelo precejšen vpliv na nekatere sovjetske voditelje, med njimi predvsem na Nikolaja Buharina.²⁵

Bogdanov uspešno poveže Marxov in Engelsov pojem ideologije kot izvira-joče iz delitve dela s pojmom blagovnega fetišizma pri poznem Marxu. Bogdanov izhaja iz Marxove formulacije objektivnih miselnih form kot odvisnih od samega produkcijskega načina. Njegova osnovna teza se glasi, da oblika družbene organizacije, torej tako materialni odnos z naravo – delo, kot odnos z drugimi ljudmi – sodelovanje, določa človekovo percepcijo tako narave kot tudi samega sebe.

Pozni Bogdanov poskuša poenotiti različne oblike človeškega delovanja pod skupni imenovalec. Zdi se namreč, da sta delo in sodelovanje vendarle nekaj različnega – družbeni odnosi in njihov nastanek ter vzdrževanje se namreč zdijo mnogo zapletenejši od golega dela, ki implicira aktivno zgolj aktivno preoblikovanje neke pasivne snovi. Vendar Bogdanov meni, da je obojemu skupno to, da nekaj organizirata:

Splošna shema pred nami razgrinja vso vsebino življenja človeštva in sedaj lahko pridemo do rezultatov. Stari učitelj znanstvenega socializma Engels jih je izrazil s formulo: produkcija ljudi, produkcija stvari in produkcija idej. V besedi »produkcija« je skrit pojem organizacijskega dejanja in mi bomo to formulo naredili točnejšo, rekoč: *organizacija zunanjih sil narave, organizacija človeških sil in organizacija izkustva*.

Kaj se je tako pokazalo? Človeštvo ne pozna drugih dejavnosti kot organizacijske in nima drugih nalog razen organizacijskih.²⁶

25 Za pregled življenja in dela Bogdanova cf. James D. White, *Red Hamlet: The Life and Ideas of Alexander Bogdanov*.

26 Ibid., str. 4.

Čeprav Bogdanov prične z organizacijsko dejavnostjo človeka, želi pravzaprav pokazati, da v svoji organizacijski dejavnosti človek nikakor ni posebno bitje. Tudi vsakršne spremembe v naravi lahko razumemo kot organizacijske ali dezorganizacijske. Rast in razvoj različnih vrst organizmov, njihove interakcije s svojo okolico in končno njihov propad predstavljajo procese organizacije in dezorganizacije. Še več, enako velja tudi za neživo naravo: magnet okoli sebe organizira delce železa in jim daje usmeritev, ki je sami po sebi poprej niso imeli.²⁷ Zvezde organizirajo materijo okoli sebe v množico krožečih mas, jedro atoma pa po krožnicah ureja gibanja elektronov. Čeprav čisti naravni procesi presegajo domet tukajšnje razprave, vendarle nakazujejo, da je odnos subjekta do objekta za Bogdanova izmenljiv in nikakor ni vezan zgolj na delovanje človeka ali živih bitij. Ravno kakor človek s svojim delom organizira svojo okolico, tudi naravni procesi na Zemlji organizirajo človeško vrsto, ki se je primorano prilagajati podnebnim ali geografskim značilnostim svoje okolice. Kljub temu se v nadaljevanju posvečamo izključno človeškim organizacijskim procesom.

Bogdanov kot najbolj temeljni – najbližji svetu okoli nas – zbir človeških organizacijskih procesov pripoznava delo, kot sekundarne in najbolj vase zaprte pa različne ideološke komplekse, ki zajemajo vse od pojmovnih sistemov do političnih institucij. Sfera produkcije je za Bogdanova najbolj plastičen, spremenljiv, a tudi najbolj ranljiv del človeške družbe, ki je tako najbolj odvisen od zunanjih dejavnikov. Ideologija nasprotno predstavlja »skelet«, okostenel ščit družbe pred vplivi okolja, ki družbenemu sistemu zagotavlja njegovo stabilnost in preživetje. Vendar to ideološki sferi še ne daje prvotne vloge, temveč gre ponovno za polje kompleksov drugega reda, ki nastanejo kot stranski produkt bolj plastičnih delov družbe.

Tako ne more biti presenetljivo, da Bogdanov temeljno vlogo pri organizaciji človekovega izkustva pripiše delitve dela; šele na podlagi delitve dela nadalje nastajajo ideološki pojavi.

Po Bogdanovu enako kot pri Marxu prazgodovinska ljudstva niso imela razvite delitve dela. Ker je vsak član skupnosti lahko počel vse, ni bilo potrebe po razvoju hierarhičnih razmerij med njimi. Tovrstna odsotnost vertikalne delitve dela predpostavlja preprostost produkcijskih opravil, ki so omejena na nabiranje hrane, lov in izdelavo preprostih orodij. Organizacija dela kot ločeno opravilo je bila tako odvečna, s tem pa tudi ni bilo potrebe po posebni kasti

27 Ibid., str. 154–155.

ljudi, ki bi ji koordiniranje drugih predstavljalo temeljno dejavnost. Splošnost družbeno potrebnega dela je pomenila, da se je izkustvo skupnosti lahko v celoti zrcalilo v izkustvu vseh posameznikov, ki so jo sestavljali.²⁸

Toda zgodovinski razvoj tudi prazgodovinsko družbo Bogdanova privede do razvoja delitve in specializacije dela. Razvoj družbenih potreb je ustvaril zahtevo po povečani družbeni produktivnosti, ki pa predpostavlja tudi višjo raven koordinacije delujočih. Zaradi tehničnih omejitev ter zahtevnosti nalog organizacije dela se ta loči kot posebno delo, ki prvič v zgodovini tudi zasede hierarhično višje mesto v družbi. V človeški predzgodovini je to mesto pripadlo plemenskim starešinam, ki so sloveli po svojih izkušnjah in znanju. V prehodu družbe v patriarhalno klansko organizacijo Bogdanov vidi prvi primer avtoritarne družbene ureditve. *Avtoritarno* za Bogdanova sicer nima nujno negativnega prizvoka, temveč zgolj označuje organizacijsko obliko, v kateri en del družbe prevzame koordinacijske in zahtevnejše organizacijske naloge – s tem pa prične *ukazovati* in *delegirati*, medtem ko preostanek bolj ali manj poslušno *izvaja* ukaze in navodila. Za avtoritarno družbeno organizacijo je tako značilna preprosta planska organizacija dela, pri kateri je ekonomsko planiranje izključna stvar omejene skupine ljudi.

Sčasoma se ta avtoritarna organizacija izpopolni in razvije dodatno zapletenost. Plemenski poglavar poveljuje več družinskim patriarhom, ki so sami organizatorji, saj organizirajo delo in druge dejavnosti svojih družin. Rast kompleksnosti takšnega sistema kasneje proizvede fevdalno družbeno ureditev. Nazadnje se iste organizacijske oblike ohranjajo v poznejši patriarhalni družini, v kateri oče nastopa kot vladar doma; ali v fordistični tovarni, kjer menedžer in njegovi pomočniki vodijo delovni proces, medtem ko delavci nanj nimajo nobenega vpliva.

Ta hierarhična delitev ima seveda vpliv na pripadnike dane družbe. Ljudem v delu, njihovi temeljni interakciji z okoljem in med seboj, postane očitno, da pri vsaki materialni produkciji najdemo sodelovanje organizatorja dela in izvajalca dela – torej tistega, ki daje navodila, in tistega, ki potem ta navodila izvede –, zato si tudi brez zunanjega ukazovanja pričnejo predstavljati, da dva elementa obstajata tudi znotraj njih samih. Eden daje ukaze, medtem ko drugi te ukaze izvaja. Prvi, aktivni del, ki ukazuje, je duša, drugi, pasivni, pa telo. Človek nato tudi vso svojo nečloveško okolico organizira na tovrsten način. Tako vsi živi ali neživi predmeti – živali, rastline, reke, skale ali zvezde – dobijo dva dela,

28 Aleksander Aleksandrovič Bogdanov, »Authoritarian Thinking«, str. 89.

ki ustrežata materialnemu telesu stvari in njegovemu duhovnemu ustrezniku, pri čemer med njima ostaja isto razmerje; namreč, da je materialni del pasiven, medtem ko je duhovni aktiven:

Ko človekovo dejanje ni bilo določeno z ukazom druge osebe, to je organizatorja, je veljalo, da je akter ukazoval samemu sebi in tako bil svoj lastni organizator. Tako je v sebi našel dve plati – organizacijsko ali ukazovalno in izvajalsko ali pasivno. Prvi plati se je reklo »duša« in drugi »telo«. Enako je veljalo za katerikoli kompleks v zunanji naravi. Žival, rastlina, kamen, potok, nebesno telo, vse, kar je bilo razumljeno kot dejavno (in za primitivno misel ni bilo drugega) – vsi so bili mentalno organizirani v skladu s shemo »telo – duša«.²⁹

Tako človek ne odkrije le svoje duše, temveč tudi globalni animizem in z njim prvo obliko religije. Procesi, ki se zdijo povezani z ukazovanjem in načrtovanjem in so tako tudi relativno neodvisni od ročnega dela, postanejo početje aktivnega, duševnega dela človeka, medtem ko vse ročne dejavnosti ostanejo v sferi telesnega. Dejanski vzrok materialnih sprememb je tako moral priti od duševnega dela, ki je poprej to spremembo »načrtoval«. Podobno so za dogodki v naravi, ne glede na njihovo izjemnost, morala stati različna božanstva ali duhovi, ki naj bi poveljevala materialni naravi. Razlog za poplavo je bila tako lahko na primer jeza kakšnega rečnega božanstva. Ta animizem še ni fetišizem, saj naravne reči niso človekove stvaritve, vendar mu je strukturno podoben – človek je naravnim objektom podal mistične lastnosti, ki jih poprej niso imele.

Da naravni ali ustvarjeni predmeti privzamejo družbene lastnosti in pričnejo obvladovati življenja ljudi, tako ni omejeno zgolj na specifično kapitalistični produkcijski način. Bogdanov navaja spol, ki ga človek že v jeziku pripisuje vsem predmetom okoli sebe, čeprav nimajo nobene povezave s spolom pri človeku. Razlog za tem Bogdanov najde v družini kot vseprisotnem elementu družbene organizacije, ki ga človek preslikava na svojo okolico.³⁰ Ko spol tako postane sestavni del naravnega univerzuma, sam vnazaj utemelji odnose med ljudmi kot naravne in nespremenljive. Za Bogdanova tako družbene institucije rojevajo objektivne miselne forme, ki se kažejo kot stvarna razmerja med naravnimi objekti.

Fetišizem pri Bogdanovu ni stvar zgolj ekonomskih pojavov, temveč je razširjen tudi na celotno množico naravnih pojavov, v kolikor so sami izraz

29 Aleksander Aleksandrovič Bogdanov, *Tektologija*, str. 52–53.

30 Ibid., str. 53–54.

družbenega bistva. Teorijo Bogdanova lahko zato beremo kot razširitev Marxove teorije blagovnega fetišizma – z religioznim niso preprejeni zgolj predmeti politične ekonomije, temveč ves naravni svet. Kritika fetišizma mora biti zato razširjena na naravoslovje. Na drugi strani gre vsaj navidez za regresijo kritike politične ekonomije nazaj na kritiko religije, saj cilj teorije ponovno postane razčaranje sveta.

Vendar ima tudi za Bogdanova še vedno primat delo in s tem ekonomska baza. Njegovo pojmovanje sodobnega fetišizma kot pri Marxu še vedno izhaja iz sodobnih produkcijskih odnosov. Te prikaže kot zgodovinski razvoj razmerij, ki so proizvedla animistično religijo. Z družbenimi spremembami, nastankom številnih posrednikov med izvajalcem in organizatorjem dela ter naraščajočo kompleksnostjo predkapitalističnih družb tako postane duhovni del zunanje narave vedno bolj abstrakten in odtujen od materialnega sveta. Tako se poduhovljena narava umakne številnim bogovom, ki vladajo naravnim pojavom, ti pa nato enemu samemu bogu, ki predstavlja dušo celotne narave. Na koncu, ko začne stara predkapitalistična družba umirati in jo prične nadomeščati kapitalistična, sam Bog postane vedno bolj nemočen in odtujen, ter mora z novim svetom biti neprestano bitko za nič manj kot svoj obstoj.³¹

Kapitalistična družba namreč ne temelji na enakem neposrednem odnosu med organizatorjem in izvajalcem, temveč ta odnos nadomesti anarhično tekovanje med različnimi atomarnimi enotami.³² Kot smo videli že pri Marxu, kapitalistična blagovna produkcija ni planska, na širši družbeni ravni ni več nekega organizatorja, temveč je temeljni družbeni odnos realiziran na trgu in, kot smo videli pri Marxu, pozunanjen v stvar.³³ Tako se neposredno iz delitve dela vrnemo k blagovnemu fetišizmu. Bogdanov sklene, da sama ekonomska forma, v kateri so usode ljudi in njihovega delovanja odvisne od nestanovitnih in kompleksnih, predvsem pa neosebnih zakonov trga, te zakone v glavah ljudi preslika v enako neosebne in nezainteresirane zakone narave. Religiozni svetovni nazor je tako nadomeščen s sekularnim, ki za pojavi naravnega sveta vidijo večne zakone, ki so neodvisni od kakršnekoli volje, najsibo človeška ali božanska. Fetišizem postane objektivna miselna forma ne le za politično ekonomijo ali ekonomska življenja pripadnikov kapitalistične družbe, temveč postane univerzalna objektivna ideološka forma, ki velja tudi za naravne pojave.

31 Aleksander Aleksandrovič Bogdanov, »The Philosophy of Living Experience«, str. 39.

32 Slednje sicer znotraj sebe ohranjajo drugačne neposredne odnose. Tržni odnosi tako zakrivajo neposredno gospodarstvo kapitalista nad delavcem v tovarni.

33 Ibid., str. 35–36.

Razčaranje sveta, ki naj bi ga doseglo razsvetljenje, se izkaže za iluzijo, saj v misticizmu ne blodi le politična ekonomija – kot pri Marxu –, temveč tudi preostanek znanosti.

Zaključek

Videli smo, da je Marxovo razumevanje religije postalo vodilo za analizo najpomembnejših ideoloških form, ki močno presegajo sfero verskih institucij ter celo prežemajo celotno človekovo izkustvo. Tako opravljen pregled marksističnega odnosa do religije nas lahko privede do naslednjega vprašanja. Če je na stop takšnih ali drugačnih oblik religioznega posledica družbene organizacije dela, mar niso potem te oblike nujno značilne za vsako družbo?

Odgovora vsekakor ne gre iskati v preprostem realizmu, saj pod predpostavko, da se temeljni odnos med človekom in naravo nahaja v delu, spoznanja, ki ga ta odnos posreduje, nikakor ne moremo razumeti kot nezainteresiranega. Takšno spoznanje nikoli ne bo narave zajelo kot povsem neodvisne, temveč kot nekaj, kar bo vedno v nekem odnosu do produkcije in reprodukcije človeškega življenja. Vendar slednje še ne pomeni, da s tem naš odnos do narave dobi značaj samovoljnosti oziroma da lahko naravo obdamo kar z vsakršno čarovnijo. Posredovalna vloga dela obenem tudi pomeni, da obstajajo določene tehnike in določeni pogoji, ki so pri rokovanju z naravo objektivno boljši od drugih, njihovo neupoštevanje pa lahko vodi v neuspeh, nezgodo ali celo katastrofo.³⁴ Kriterij resničnosti nečesa je zato – z Engelsovimi besedami – »eksperiment in industrija«.³⁵

Cilj marksistične kritike ideologije ni odprava vsakršne ideologije, saj bi to pomenilo odpraviti vsakršna družbena razmerja, temveč skupaj s škodljivimi oblikami družbenih razmerij odpraviti tudi ideološke forme, ki pomagajo prve ohranjati pri življenju. Boj proti vraževerju, najsibo v obliki božanstev ali tržnih zakonov, je element boja za vzpostavitev do narave in človeka prijaznejših družbenih razmerij, pa čeprav ne more nadomestiti širšega političnega boja za emancipacijo.

34 Najhujši obliki tega pojava Engels pravi »maščevanje narave«. Cf. Friedrich Engels, *Dialektika prirode*, str. 195–196. Lahko bi rekli, da današnja ekološka kriza predstavlja takšen primer neupoštevanja naravnih zakonitosti, ki pa ni zgolj posledica človeške neumnosti, temveč človekovega hlapčevanja »objektivnim miselnim formam« kapitalizma, tržnim zakonom, ki postavljajo profit pred vse.

35 Friedrich Engels, »Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije«, str. 445–446.

Viri in literatura

- Benjamin, Walter. *Selected Writings, Volume I: 1913–1926*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. »Authoritarian Thinking«. V: Aleksander A. Bogdanov, *Toward a New World: Articles and Essays, 1901–1906*, prev. David G. Rowley. Leiden: Brill, 2022.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. *Očerki vseobščej organizacionnoj nauki*. Samara, 1921.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. *The Philosophy of Living Experience. Popular Outlines*. Prev. David G. Rowley. Leiden: Brill, 2015.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. *Vseobščaja organizacionnaja nauka. (Teknologija). Čast 1*. Leningrad, 1925.
- Engels, Friedrich. »Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije«. V: MEID V. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1975.
- Engels, Friedrich. *Dialektika prirode*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1953.
- Henning, Cristoph. *Philosophy after Marx: 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy*. Leiden: Brill, 2014.
- Moseley, Fred. *Marx's Theory of Value in Chapter 1 of Capital. A Critique of Heinrich's Value-Form Interpretation*. London: Palgrave Macmillan, 2023.
- Marx, Karl, in Engels, Friedrich. »Nemška ideologija«. V: MEID II, prev. Marica Dekleva-Modic, Doris Debenjak in Božidar Debenjak, str. 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971.
- Marx, Karl. »Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije«. V: MEID I, prev. Marica Dekleva-Modic, str. 189–208. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971.
- Marx, Karl. *Kapital: Kritika politične ekonomije. Zv. 1. Produkcijski proces kapitala*. Prev. Mojca Dobnikar. Ljubljana: Sophia, 2012.
- Marx, Karl. *Kapital. Kritika politične ekonomije. Zv. 3. Celotni proces kapitalistične produkcije*. Prev. Ivan Lavrač. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1973.
- Pietz, William. »Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx«. V: Emily Apter in William Pietz (ur.), *Fetishism as Cultural Discourse*, str. 119–151. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Rehmann, Jan. *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection*. Leiden: Brill, 2013.
- Toscano, Alberto. »Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion«. *Historical Materialism* 18, št. 1 (2010): str. 3–29.
- White, James D. *Red Hamlet: The Life and Ideas of Alexander Bogdanov*. Leiden: Brill, 2018.

Vilajat-e Fakih: ezoterične dimenzije političnega sistema Islamske republike Iran

Fin Lucu Dražovič

Povzetek

V prispevku si prizadevam razdelati temeljne teološke koncepte šiitskega islama, ki so v zgodovini šiitske skupnosti vselej igrali ključno vlogo pri legitimaciji politične oblasti. Moja analiza je osredotočena predvsem na teološki pojem *batin* oziroma ezoterične resnice božjega sporočila, ki so v šiitski tradiciji dostopne izključno verigi dvanajstih imamov. Zaradi zmožnosti dostopanja do skritih duhovnih resnic so imami edini legitimni duhovni in politični voditelji šiitov, ki so v 10. stoletju, ko je 12. imam Mahdi odšel v okultacijo (skrivanje), ostali brez vodstva. V osrednjem delu prispevka poskušam zmožnost posedovanja teh duhovnih resnic povezati z legitimnostjo obstoja današnje Islamske republike Iran in njenega političnega sistema, temelječega na konceptu vladavine strokovnjaka za islamsko pravo (*vilajat-e fakih*). Obstoj ključnih političnih institucij modernega Irana, kot so vladavina strokovnjaka za islamsko pravo, svet varuhov in skupščina strokovnjakov, si prizadevam utemeljiti preko primerjave z zmožnostjo dostopa do ezoteričnih resnic.

Ključne besede: islam, šiizem, Iran, islamska teologija, islamsko pravo, imamologija

Summary

In this paper, I aim to examine the fundamental theological concepts of Shi'i Islam that have consistently played a crucial role in legitimizing political authority throughout the history of the Shi'i community. My analysis focuses primarily on the theological notion of *bāṭin*, that is, the esoteric truths of the divine message, which

in the Shi'i tradition are accessible exclusively to the lineage of the Twelve Imams. Because of their unique ability to access these hidden spiritual truths, the Imams are regarded as the sole legitimate spiritual and political leaders of the Shi'a—leaders whose direct guidance ceased in the 10th century with the Occultation of the Twelfth Imam, al-Mahdi. In the central part of the paper, I seek to connect the Imams' capacity to possess these esoteric truths with the legitimacy of the contemporary Islamic Republic of Iran and its political system grounded in the doctrine of the rule of the Islamic jurist (*vilāyat-e faqīh*). I attempt to interpret the existence of key political institutions of modern Iran—such as the rule of the Islamic jurist, the Guardian Council, and the Assembly of Experts—through their conceptual association with access to esoteric knowledge.

Keywords: Islam, Shiaism, Iran, Islamic theology, Islamic law, Imamology

Uvod

Islamski filozofi, teologi in strokovnjaki za islamsko pravo so se vselej strinjali, da je Bog vir oziroma prvi vzrok celote bivajočega.¹ Islamski misleci morajo torej svoja umevanja usklajevati s sveto knjigo, ki jo je po verovanju muslimanov Bog preko nadangela Gabriela razodel preroku Mohamedu.² Poslanstvo preroka Mohameda pa je v osnovi utemeljeno na pozivanju k nemu in edinemu Bogu.³ Vendar Koran, kjer so zbrana sporočila, ki so bila razodeta preroku Mohamedu,⁴ za časa predmodernega islama v nobeni skupini, podskupini, ločini ali sekti nikoli ni bil razumljen kot nekaj dogmatičnega, torej nekaj, kar za interpretacijo oziroma razumevanje vsebine od posameznika ne bi zahtevalo nobenih veščin. Klasični islamski učenjaki so v različnih načinih branja koranskega besedila videli celo izraz božje volje.⁵ Pri tem je povedno tudi dejstvo, da Koran za časa preroka Mohameda kot sistematiziran skupek verzov sploh ni obstajal, temveč se je božje sporočilo prenašalo od ust do ust. Ustno izročilo zgodnjega islama tako predstavlja nekakšen temelj vseh problemov oziroma dvoumnosti, povezanih z interpretacijo svete knjige, s katerimi so se skozi zgodovino soočali islamski učenjaki.⁶ Eno ključnih vprašanj, ki je zaznamovalo tudi delitve znotraj islamske skupnosti, je bilo vselej

1 Peter Adamson, »Philosophical Theology«, str. 297.

2 Henry Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 9.

3 Raid Al Daghistani, *Razmišljanja o islamu: zbrani eseji*, str. 78.

4 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 9.

5 Thomas Bauer, *Kultura dvoumnosti: drugačna zgodovina islama*, str. 101.

6 Ibid., str. 53.

vprašanje ezoterične in eksoterične interpretacije Korana in *hadisov*⁷ ter razmerja med obema načinoma interpretacije.⁸ To nasprotje je predstavljalo neka- kšno ideološko podstat delitve islamske skupnosti na sunite in šiite, ki je bila sicer v osnovi politične narave. Šlo je za spor o nasledstvu preroka Mohameda (političnega in hkrati duhovnega voditelja islamske skupnosti) po njegovi smrti. Tisti, ki so kasneje postali znani kot šiiti,⁹ so verjeli, da mora duhovna in politična oblast ostati v domeni prerokove družine. Ali Ibn Abi Talib (v nadaljevanju Ali), Mohamedov zet in bratranec, je bil njegov najbližji moški potomec, zato bi moral po šiitski interpretaciji političnega in duhovnega nasledstva islamske skupnosti Mohameda naslediti on. Druga skupina, suniti,¹⁰ pa je verjela, da mora biti izbira naslednika plod glasovanja v ozkem krogu prerokovih sopotnikov, torej njegovih prvih privržencev, ki so ga spremljali med njegovim življenjem.¹¹ V boju za oblast so zmagali slednji. Mohameda je nasledil prvi islamski kalif Abu Bakr, ki so mu sledili Omar in Osman ter nazadnje Ali. Pri tem so šiiti prve tri kalife dojemali kot uzurpatorje. Pri vprašanju nasledstva Osmana je prišlo do ključnega političnega nesoglasja, ki je zaznamovalo islamsko zgodovino vse do danes. Osmanovi sorodniki iz družine Omaja so nasprotovali Alijevi izvolitvi na mesto kalifa, kar pomeni začetek prve *fitne* in kasneje nastanek Omajadskega kalifata, ki je ključno vplival na dominacijo sunitske veja islama v poznejši zgodovini.¹²

V tem zgodovinskem kontekstu so šiiti razvijali lastno teologijo, v katero so bili v ključnem smislu vključeni tudi dogodki po Mohamedovi smrti. V pričujočem prispevku si prizadevam razdelati glavne dimenzije šiitske teologije, še posebej profetologijo in imamologijo. To me zanima predvsem v kontekstu politične aplikacije teh historično-teoloških sistemov v današnji Islamski republiki Iran, ko interpretacija zgodovine in šiitska teologija služita predvsem kot orodje političnega sistema, temelječega na konceptu vladavine strokovnjaka za islamsko pravo. Zanima me, kako se *batin* oziroma zmožnost dostopanja do duhovnih resnic kot ključen legitimacijski element za politično in duhovno vodstvo v islamski skupnosti kaže v današnjem Iranu, katerega ideološka zasnova naj bi, vsaj v teoriji, izhajala iz šiizma.

7 Zapisanih zbirk o besedah, dejanjih in ravnanjih preroka Mohameda.

8 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 9.

9 Alijeva stranka, Alijevi privrženci.

10 Tisti, ki sledijo tradiciji.

11 Toby Matthiesen, *The Caliph and the Imam: The Making of Sunnism and Shiism*, str. 17.

12 Primož Šterbenc, *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*, str. 71–78.

Šiitska imamologija

V islamski tradiciji Mohamed nastopa kot pečat prerokov, torej zadnji v verigi prerokov, ki so jo med drugim sestavljali Adam, Abraham, Noe in Jezus Kristus.¹³ Islamski monoteizem sledi sveti zgodovini profetologije vse od njenega začetka, ko je Bog človeštvu poslal preroke, ki jim je zaupal sporočilo, da bi ljudi spomnil na njegovo prisotnost, njegova navodila, njegovo ljubezen, njegovo upanje in edinosti Boga (*tarwihid*).¹⁴

Največ o islamski profetologiji izvemo v šiitskih *hadisih* (zbirkah izrekov, dejanj ali tihih odobranj preroka Mohameda, v tradiciji dvanajstiškega šiizma, pa tudi dvanajstih imamov). Za muslimane je prisotnost preroka nujna, saj božanska vednost ni sporočljiva navadnim ljudem in jo lahko razodene zgolj prerok. Preroki so torej nujni, da bi oznanili božje sporočilo na zemlji.¹⁵ Hkrati je pri tem treba omeniti, da za šiite profetologija ni racionalno-empirična veda, ampak izhaja iz človekove duhovnosti, gre za neke vrste »spoznanje s srcem«. Preroki med ljudi prinašajo božjo resničnost (*al-haq*), ki pa je sestavljena iz dveh dimenzij: notranje in vnanje oziroma ezoterične in eksoterične.¹⁶ Po šiitski doktrini so imeli vsi preroki od Adama preko Abrahama do Mohameda, ki so oznanjali božje sporočilo, svoje imame, katerih naloga je bila, da razkrijejo in interpretirajo skriti pomen božje besede.¹⁷ Preroki so prinašalci eksoterične razsežnosti v tuzemstvo, kot se je to v primeru preroka Mohameda izrazilo v prenašanju božjih sporočil in nazadnje v Koranu. Eksoterični razsežnosti je v tuzemskem svetu manjkala ezoterična razsežnost, ki pa se je izrazila v osebi prvega šiitskega imama Alija Ibn Taliba, Mohamedovega bratranca in zeta.¹⁸ Po šiitski tradiciji je bil Ali tisti, ki je bil vselej najbližje preroku Mohamedu, in je zato tudi njegov edini legitimni naslednik.¹⁹ Prerok je torej nujen za transmisijo božjih sporočil, ni pa nujno, da je vedno prisoten v tuzemstvu. V nasprotju s tem pa mora biti imam, ki je varuh religije, vselej prisoten, da vodi človeštvo. To vlogo mora imam opravljati zato, ker ima zmožnost uvida v skrite ezoterične resnice božanskih sporočil, ki navadnim vernikom niso dostopna. V šiitskem

13 Al Daghistani, *Razmišljanja o islamu*, str. 78.

14 Ramadan Tariq, *The Meanings of the Life of Muhammad*, str. 1.

15 Mohammad Ali Amir Moezzi, »Early Shi'i Theology«, str. 85.

16 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 27.

17 Moezzi, »Early Shi'i Theology«, str. 85.

18 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 28.

19 Sejed Muhammad Husein Tabatabai, *Šiizem v islamu*, str. 145.

izročilu je torej resnica razdeljena na eksoterično in ezoterično resnico, prva je v domeni preroka, druga pa v domeni imamov.²⁰

V islamu je splošno sprejeto, da se je preroški cikel končal z Mohamedom, pečatom prerokov. Posebnost šiitske tradicije je, da se s koncem preroštvenega cikla začne cikel *valaje*, duhovne iniciacije, pri kateri so (po prerokovi oznanitvi razodetja) varuhi religije imami.²¹ Šiizem je osrediščen okrog koncepta *valaje*. Šiiti sebi celo pravijo *ljudstvo valaje* (*ahl al-walaya*).²² Kot smo že omenili, v šiitski tradiciji besedilo Korana samo po sebi ne zadošča za pravo razumevanje božjega sporočila, saj vsebuje skrite ezoterične pomene in navidezna protislovja. Besedilo je potrebno spraviti iz navideznih dogem nazaj na raven, kjer ima resničen smisel. Imam je prerokov duhovni dedič, ki ima sposobnosti za duhovno opravilo razkrivanja skritih resnic sporočila, ki ga ni mogoče doseči z golimi silogizmi racionalne teologije, imenovane *kalam*. Za islamsko skupnost je imam tisto, kar je za človeški organizem srce, in zato je zgolj on poklican, da vodi skupnost. Razlog za duhovno navdihnjenost imamov pa ni sorodstvo s prerokom, temveč je, obratno, prav duhovna navdihnjenost razlog za tuzemsko sorodstvo.²³ Zaradi marginalizacije šiitskega islama pod sunitsko vladavino po Alijevi smrti so bili vsi imami dvanajstiške tradicije večino časa preganjani ali pa so vsaj živeli v strahu pred vsakokratnimi oblastmi. Po smrti enajstega imama Hasana Askarija je njegov petletni sin Mohamed odšel naprej v 80-dnevno malo zakritje in kasneje v veliko zakritje. Z njim so nekaj časa komunicirali zgolj izbrani verniki, dokler se ni za njim zabrisala vsaka sled.²⁴ Šiiti verjamejo, da je dvanajsti imam Mohamed oziroma Mahdi (mesija), skrit, a ves čas prisoten, in da se bo vrnil, ko bosta na svetu vladala kaos in brezboštvo, ter ponovno vzpostavil red. Tako kot je za vse muslimane Mohamed pečat prerokov, je dvanajsti imam Mahdi za dvanajstiške šiite pečat *valaje*. Dokler se ne vrne, so dvanajstiški šiiti brez duhovnega in političnega vodstva.²⁵ Šiizem se je rodil kot politično gibanje se je hkrati začel razvijati tudi v verskem smislu – verska in politična prvina šiizma sta v resnici odvisni druga od druge in prepleteni med seboj.²⁶

20 Ibid., str. 154–155.

21 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 29.

22 Mohammad Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, str. 231.

23 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 29–31.

24 Ibid., str. 38.

25 Moezzi, *The Divine Guide*, str. 43.

26 Marijan Mole, *Muslimanski mistiki*, str. 53.

Šiitska ezoterika

Ko gre za metafizična vprašanja, se v islamski zgodovini največkrat izpostavljajo štiri intelektualne tradicije ali metode mišljenja: peripatetična filozofija (*falsafa*), iluminacijska filozofija (*išraki*), racionalna teologija (*kalam*) in gnosticizem (*irfan*). Razlika med obema filozofskima tradicijama na eni strani in teologijo ter mistiko na drugi je ta, da filozofija nima vnaprej determiniranega cilja zagovora določenega prepričanja oziroma verovanja.²⁷ Pri tem je treba poudariti, da klasični islam ne pozna enovite vede o religiji oziroma enovite vede o Koranu, ampak pozna številne vede, ki se popolnoma ali deloma ukvarjajo s Koranom. Vse te vede imajo specifičen metodološki pristop in tudi raziskovalni predmet.²⁸ *Kalam* (racionalna teologija), ki ga danes enačimo s teologijo, velja za dogmatično teologijo, ki se ukvarja z razmišljanji o temeljih vere, kot so predvsem enost Boga, božje razodetje ter božje stvarstvo in človekov položaj v njem. Pri strokovnjakih za kalam gre torej za učenjake, katerih cilj je bilo razviti vseobsežno dogmo islama. V islamski zgodovini so na primer strokovnjaki za kalam igrali veliko manj pomembno vlogo kot strokovnjaki za islamsko pravo oziroma eksegeti Korana, ki se niso ukvarjali z verskimi resnicami, ampak z verjetnostnimi sodbami.²⁹ Pomen vseh naštetih intelektualnih tradicij v islamu ni enak pomenom ustreznih pogledov na Zahodu. To še posebej velja za kalam, ki v islamski misli nikakor ne zavzema tako osrednje vloge, kot jo ima teologija v krščanstvu.³⁰

Musliman se ob soočanju s Koranom spopada s problemom iskanja smisla oziroma resničnega smisla, ki ga označujemo s pojmom *al-haqq*. Kot smo videli v prejšnjem poglavju, je resnica v islamu razdeljena na eksoterično in ezoterično resnico. Odnos med islamsko ezoteriko in eksoteriko pa zaznamuje nekaj temeljnih pojmov, ki jih bomo poskušali predstaviti in umestiti v teološki sistem.³¹

Šiitska tradicija temelji na ezoteričnih resnicah Korana in se na ta način na teološki ravni diferencira od sunitske teološke tradicije, ki se osredotoča na eksoteriko in znanost kalama. Tudi znotraj šiizma obstaja kalam, vendar je v

27 Moratada Mutahhari, *Understanding Islamic Sciences*, str. 24–27.

28 Bauer, *Kultura dvoumnosti*, str. 115.

29 Ibid., str. 116–117.

30 Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, str. 119.

31 Ibid., str. 29.

primerjavi z ezoteriko sekundarnega pomena oziroma ji je podrejen.³² Ključno gonilo šiitske teologije je pričakovanje polnega izraza duhovnih pomenov božanskih razodetij, ki sovpada z nastopom skritega imama Mahdija.³³ Skriti ezoterični pomen v teološki terminologiji izraža pojem *batin*, njegovo nasprotje, torej eksoteriko, pa izraz *zahir*, ki na metodološki ravni sovpadata z binarnostjo med *tavilom*, duhovno hermenevtiko, ki interpretira skrite dele Korana, in *tanzilom*, razodetjem, ki se nanaša na dobesedno vsebino božjega razodetja. Po istem ključu obstajajo tudi druga nasprotja, ki izražajo razliko med ezoteriko in eksoteriko oziroma med šiitsko in sunitsko teologijo: božje bistvo proti božjemu imenu, iniciacija v ezoterično religijo (*iman*) proti podreditvi razodetim božjim spisom (*islam*) in v zadnji instanci razlika med imami in prerokom.³⁴ Pri tem pa ne gre za to, da bi šiitska misel eksoteriko zavračala, temveč za to, da mora med enim in drugim obstajati pravo ravnovesje. Če *zahir* prevlada nad *batinom*, dobimo golo dobesednost in zanemarimo dediščino imamov, s tem pa tudi njihov odnos s prerokom. Po drugi strani se, če *batin* prevlada nad *zahirjem*, zgodi obratno in tako zanemarimo ključno vlogo preroka in božjega izročila.³⁵

Eden najslavnejših islamskih filozofov, Abu Hamid Muhammad al Ghazali, je v svojem delu *Rešitelj iz zablode* obračunaval z zagovorniki *batina* oziroma specifično z dvanajstiškiimi šiiti, kar vemo zato, ker Al Ghazali pravi: »Kajti prav je, da priznamo potrebo po učitelju, in sicer nezmotljivem. Toda ta naš učitelj je prerok Mohamed. In če nam pripadniki te sekte ugovarjajo: 'Saj vaš učitelj je mrtev', jim odgovarjamo: 'vaš učitelj pa je odsoten'.«³⁶ Al Ghazalijev argument je uperjen proti nezmotljivosti imama in njegovem dostopu do skritih resnic, v kar verjamejo dvanajstiški šiiti. Njegovi argumenti so zasnovani na filozofsko logičen način, vsi pa so uperjeni proti nesmiselnosti imamologije. Da bi Al Ghazali prikazal ta nesmisel, vzpostavi antagonizem med lastnim presojanjem vernika in avtoritativno poslušnostjo imama pri vsakdanjih odločitvah. To predstavi skozi zagato vernika, ki se znajde sam sredi puščave v času molitve in se ne more obrniti na avtoriteto imama, ki bi mu pomagala določiti smer molitve. Edino, kar mu preostane, je lastna presoja na podlagi poznavanja božjega izročila, kot ga je pač uspel spoznati. Ta precej šibak argument podkrepi z nadaljevanjem omenjenega antagonizma: »Po kom naj se zgleduje

32 Moezzi, »Early Shi'i Theology«, str. 85.

33 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 20.

34 Moezzi, »Early Shi'i Theology«, str. 86.

35 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 21.

36 Al Ghazali, *Rešitelj iz zablode*, str. 43.

posnemovalec, če dvomi o pravilni smeri molitve, če pa se tisti, ki o tem presojuje, razhajajo v mnenjih?»³⁷ Edini odgovor, ki v tem primeru preostane Al Ghazaliju, je tako lastna presoja vernika. Pri tem gre za to, da v odsotnosti imama obstaja veliko različnih interpretacij njihove zapuščine, tako kot je to značilno tudi za sunizem v odnosu do Korana in *hadisov*. Argument pelje tudi na temeljne doktrine vere, za katere trdi, da so vsebovane v Koranu in *hadisih* ter ne potrebujejo dodatnega posredovanja imama z duhovnim navdihom. Na to bi na primer lahko dobil ugovor, da se lahko ljudje pri interpretaciji teh spisov ne strinjajo z njim, kar se dogaja pogosto, in da imam razrešuje to zagato in zmedo neskončnosti mnenj. Al Ghazali na to odgovarja, da povsem enako velja za nekoga, ki verjame v imamovo posedovanje skritih resnic, saj bi se, čim bi se ta nekdo znašel v debati z osebo z nasprotnimi stališči, lahko skliceval le na domnevno avtoriteto imama, kar zadeva interpretacije božjih razodetij, a ker tega imama ni, gre zgolj za trditev nekoga, ki ima z božjimi razodetji prav toliko skupnega kot vsi ostali smrtniki. Če pa se zagovornik skritih resnic začne sklicevati na spekulativne argumente, pade celotna teorija o skritem znanju o božjih razodetjih, saj to predpostavlja, da bi se bil imam, da bi dokazal svoje znanje o božjih razodetjih, prav tako primoran sklicevati na spekulativne argumente, s čimer ne bi bil v nikakršni prednosti pred svojim nasprotnikom.³⁸ Na ta način skuša Al Ghazali dokazati, da zagovorniki ezoteričnih resnic nikakor niso zmožni dokazati skritega vedenja imama, zato so pripadniki tega verovanja v zablodi mišljenja. Tako pravi Al Ghazali:

Nemočni so nas napotili na skritega imama in nam dejali: »Ne preostane vam drugega, kot da se odpravite k njemu.« Res, nenavadno, kako ti ljudje zapravijo vse svoje življenje v iskanju učitelja in navdušenju nad srečanjem z njim, vendar se od njega ničesar ne naučijo. Podobni so umazanemu človeku, ki na vse pretege išče vodo, a ko jo končno najde, je zaradi izčrpanosti ne more uporabiti in zato ostaja še naprej umazan.³⁹

Al Ghazali je s tem ugovorom proti šiizmu nakazal ključen problem šiitske skupnosti kot duhovne in politične entitete. Stvar je namreč v tem, da šiitsko verovanje politično in duhovno avtoriteto prenaša na osebo imama, kar pa je vse od začetka skrivanja dvanajstega imama pomenilo, da je šiitska skupnost ostala brez vodstva. Na ta način je bila pahnjena v pasivno in defenzivno hibernacijo, vse dokler se dvanajsti imam ne vrne, kot to narekuje šiitska eshatologija. Ne gre se zgolj za to, da šiitski duhovščini ni uspela širša politična

37 Ibid., str. 45.

38 Ibid., str. 46–49.

39 Ibid., str. 51.

legitimacija, temveč za to, da ta legitimacija sledeč tradicionalnemu verovanju sploh ni bila mogoča.

Ezoterika in institucije Islamske republike Iran

Šiitska duhovščina je vse od smrti imama Alija zavračala legitimnost vseh sunitskih kalifov, ki so vladali islamski skupnosti. Po odhodu imama Mahdija v okultacijo so dvanajstiški šiiti ostali brez političnega in duhovnega vodstva, čakajoč na imamov povratek v tuzemstvo. Politično legitimnost za vodenje islamske skupnosti ima namreč po šiitskem prepričanju zgolj imam.⁴⁰ Zato se dvanajstinki nikoli niso formirali kot politična entiteta. Tudi za časa vladavine Safavidov (1501–1736) v Iranu, ko je bil šiizem razglašen za državno religijo, je bila duhovščina podrejena šahom, ki so imeli politično moč, zato ni šlo za vladavino duhovščine. Po drugi strani pa so se je ravno za časa Safavidov šiizem v Iranu uveljavil kot državna religija.⁴¹

Šiitski imamat se tako v zgodovini nikoli ni izrazil v praksi, zato se med kleriki ves čas razvemale debate o vsakokratnih oblasteh in njihovem odnosu s šiitsko skupnostjo. Večino časa pa je šlo za zavestno nevmešavanje v politiko, saj je veljal konsenz, da če posvetni vladar lahko zagotovi, da se izvajajo božji zakoni, je njegova oblast dobra za šiitsko skupnost.⁴² Tudi sam ajatola Homeini je na začetku svoje poti strokovnjaka za islamsko pravo zagovarjal, da je monarhija povsem legitimen politični okvir, znotraj katerega se morajo zgoditi določene reforme. Koncept vladavine strokovnjaka za islamsko pravo (*velayat-e fakih*) je Homeini skoval šele v zgodnjih sedemdesetih letih, ko je živel v izgnanstvu v svetem mestu Nadžaf v Iraku.⁴³ Več kot tisoč let so šiiti verjeli, da se bo imam Mahdi vrnil, ko bosta na svetu vladala kaos in brezboštvo. Homeini je naredil rez s tem tradicionalnim prepričanjem, ki je predstavljal temelj šiitske teologije in teleološkega razumevanje zgodovine. Trdil je, da se bo Mahdi vrnil, ko se bodo Muslimani vrnili k islamu, kar je bil poskus politične rešitve za šiitsko skupnost preko šiitske eshatologije.⁴⁴ Teološki obrat, ki ga je Homeini izkoristil za opravičevanje mobilizacije ljudi med protesti proti iranskemu šahu Mohamedu Rezi Pahlaviju v letih 1978 in 1979, je bil podvržen kritikam

40 Matthiesen, *The Caliph and the Imam*, str. 41.

41 Tabatabai, *Šiizem v islamu*, str. 64.

42 Ervand Abrahamian, *Khomeinism: The Essays on the Islamic Republic*, str. 18–20.

43 Ibid., str. 21–24.

44 Ibid., str. 32.

najvplivnejših šiitskih klerikov. Osrednjost figure islamskega strokovnjaka za islamsko pravo (*fakih*) v Homeinijevi teoriji islamske države je bila za tradicionalne teologe in pravne strokovnjake strogo heretična, saj je duhovščina zadolžena zgolj za interpretacijo *hadisov* in Korana po zgledu imamov. Dvanajstiška duhovščina pred tem nikoli ni razmišljala o prevzemu politične oblasti, saj ta pripada zgolj imamom – oziroma konkretno imamu Mahdiju ob njegovem povratku.⁴⁵

Herezijo, ki jo je v očeh tradicionalne duhovščine prinesel koncept vladavine strokovnjaka za islamsko pravo, je bilo treba na vse možne načine opravičiti, da bi bila politična oblast izbranih klerikov v post-revolucionarnem Iranu legitimna. Kot smo videli, igra osrednjo vlogo v šiitski teologiji imam, ki ima edini dostop do ezoteričnih razsežnosti Korana.⁴⁶ Vladavina strokovnjaka za islamsko pravo kot politični sistem, ki temelji na moderni interpretaciji vloge šiitske duhovščine, je v osebi ajatole Homeinija združila politično in versko oblast. Poleg tega, da je bil Homeini politični voditelj Irana na ravni nacionalne države, je bil hkrati tudi verski voditelj šiitskih muslimanov v Iranu. To je bilo torej sploh prvič v zgodovini, da bi šiitska duhovščina, ki vse od izginotja imama Mahdija zagovarjala nevmešavanje v politiko, vse dokler se edini legitimni politični in duhovni voditelj ne vrne iz okultacije, prevzela politično oblast. To pa hkrati pomeni tudi, da je s tem šiitska duhovščina prevzela tudi funkcijo razkrivanja skritih božjih resnic, torej posredovanja med čutnim in inteligibilnim svetom (oziroma jo je prevzel kar sam Homeini).⁴⁷ Homeini je bil ob povratku v Iran po revoluciji leta 1979 čaščen kot odrešenik, ki je iransko ljudstvo rešil tiranije. Najgorečnejši podporniki so mu pripisovali sposobnosti, ki presegajo zmožnosti človeka kot končnega bitja. A čeprav je dobil naziv imam, ne Homeini sam ne krog njegovih somišljenikov, ki so definirali ideološko in politično realnost post-revolucionarnega Irana, nikoli niso imeli namere, da bi Homeinija portretirali kot Mahdija. Kljub temu da je Homeini po revoluciji dobil naziv imama, je bilo to mišljeno v kontekstu arabske besede »voditelj«. Pri tem je treba poudariti, da ima naziv imam v nasprotju s sunizmom pridržano posebno mesto za prej omenjeno verigo prerokovih potomcev, zato je tudi v Homeinijevem primeru naziv prinesel svojo simbolno težo. Po drugi strani pa bi bil nivo herezije v predstavljanju Homeinija kot Mahdija prevelik, saj

45 Ibid.

46 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 29–30.

47 Arsalan Reihanzadeh, »Dotakniti se imamovega telesa: Homeini med svojimi gorečimi privrženci«, str. 189.

bi se na ta način porušila šiitska eshatologija. Zato se to v ideološki zasnovi post-revolucionarne Islamske republike Iran nikoli ni izrazilo.

Po drugi strani pa je morala šiitska duhovščina prevzem politične oblasti opravičiti tudi na teološki ravni. Če so se šiitski kleriki prej predstavljali zgolj kot razlagalci božjega izročila s pomočjo zapuščine dvanajstih imamov, so s tem, ko so prevzeli politično oblast, duhovno združili s političnim, tako da so morale njihove politične odločitve izražati tudi duhovne dimenzije v obliki skritih resnic Korana, do katerih imajo dostop samo oni in ne navadni verniki. Povedano drugače, prevzem državnega aparata jih je prisilil v to, da se niso mogli več sklicevati na ustaljeno mantro šiitske eshatologije »čakajoč na imama«. V tem kontekstu trdim, da se je moral *batin* oziroma ezoterične resnice Korana v post-revolucionarnem Iranu porazgubiti med več akterjev oziroma med več na novo ustanovljenih državnih institucij Islamske republike Iran.

Ključne in najbolj izpostavljene politične institucije današnjega Irana so vrhovni voditelj, ki uteleša vladavino strokovnjaka za islamsko pravo, svet varuhov in skupščina strokovnjakov, ki imajo vse versko konotacijo, saj skrbijo za dosledno izvajanje iranske ustave, ki naj bi, vsaj v teoriji, odražala božje zakone.⁴⁸ Svet varuhov skrbi, da je vsak zakon, ki ga sprejme parlament, v skladu z islamskim pravom ter preverja, ali so predsedniški in poslanski kandidati primerni za kandidaturo. Skupščina strokovnjakov medtem nastavlja in odstavlja vrhovnega voditelja, ki si deli izvršno oblast z vlado, a je v odnosu z njo v nadrejenem položaju. Te institucije so mehanizem, ki omogoča delovanje političnega sistema, temelječega na vladavini strokovnjaka za islamsko pravo.⁴⁹ Vprašanje, ki se pri tem pojavlja, je, zakaj potrebuje Islamska republika Iran toliko različnih institucij – poleg omenjenih treh je tovrstnih manj pomembnih državnih institucij še veliko več –, da bi upravičila svojo legitimnost in da bi lahko verske elite izvajale svojo politično moč.⁵⁰ Odgovor na to vprašanje lahko najdemo v odsotnosti imama in posledični nezmožnosti interpretacije skritih resnic Korana.⁵¹ Moja razlaga je, da te institucije, ki dopolnjujejo vladavino strokovnjaka za islamsko pravo, v resnici služijo kot nadomestek za imama. Ta se nikoli ne bi mogel izraziti zgolj v eni osebi, saj bi bil nivo herezije prevelik in bi ob tem padla kakršnakoli legitimna vez z šiitsko tradicijo, če pa

48 Pri tem je treba pripomniti, da je iranska ustava bolj kot božjim zakonom podobna ustavam današnjih modernih nacionalnih držav (Abrahamian, *Khomeinism*, str. 33).

49 Acconcia, *Veliki Iran*, str. 56.

50 Ibid., str. 56–58.

51 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 29.

se moč porazdeli med več institucij oziroma političnih teles, kot celota postane popolnoma nerazpoznavna/nevidna. Politične institucije post-revolucionarnega Irana niso bile nikoli mišljene kot nadomestek za imama, a hkrati vseeno te iste institucije vsaj v teoriji vladajo v imenu Boga, preroka in imamov. Aja-tole, na čelu s Homeinijem in do nedavnega njegovim naslednikom Modžtabo Hamenejem, imajo skupaj s političnimi institucijami, ki so jim podrejene in ki hkrati ves čas legitimirajo njihovo oblast, dostop do *batina*, ezoterične skrite resnice. Vsaka institucija predstavlja del skupnega korpusa s to zmožnostjo, vendar se ravno zaradi te razpršenosti ta zmožnost ne more navzven nikoli izraziti, kar je v luči teološkega pravoverstva ključnega pomena.

Batin se danes v Islamski republiki Iran ne izraža več kot ezoterična resnica Korana, temveč kot znanje, ki ga poseduje vrhovni voditelj skupaj s svojimi sodelavci in političnimi institucijami. To znanje pa v praksi ni verske, ampak je politične narave. Politične oblasti v Iranu imajo ogromno stopnjo avtonomnosti v odnosu do ljudstva pri političnih odločitvah, ki ji sprejemajo, predvsem, kar zadeva zunanjo politiko.⁵² In ravno tu se izraža *batin*: vrhovni voditelj in krog okoli njega pozna skrite resnice, zato je avtonomnost njihovih političnih odločitev legitimna, v odnosu do tistih, ki teh resnic ne poznajo. Dostop do *batina* te legitimira pri vladanju; to velja tako za dvanajst šiitskih imamov⁵³ kot za današnjo politično oblast v Iranu.⁵⁴

Zaključek

Islamska revolucija v Iranu je predstavljala rez z ustaljenim tokom zgodovine, v času, ko sta kot dominantna politična sistema prevladovala liberalna demokracija na eni strani in različni realsocializmi na drugi. Islamska republika Iran, ki v politično odločevalskem smislu temelji na vladavini strokovnjaka za islamsko pravo oziroma vrhovnega voditelja, je tako političen sistem brez primere v svetovni zgodovini. Legitimacija tovrstnega sistema, ki je bil tudi za šiitsko skupnost popolna novost, je zahtevala moderne politične prijeme. Kot smo lahko videli pri Al Ghazalijevi kritiki dvanajstiških šiitov, so bili ti večino svoje zgodovine brez duhovnega in političnega vodstva, kar je onemogočalo njihovo emancipacijo, tako v smislu razvoja lastne politične skupnosti kot v smislu upravičevanja lastnih verskih prepričanj. Z legitimacijo lastne oblasti

52 Acconcia, *Veliki Iran*, str. 53–55.

53 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 29.

54 Acconcia, *Veliki Iran*, str. 53–55.

s teološke perspektive so se soočali tudi kleriki, ki so po revoluciji leta 1979 prevzeli politično oblast v Iranu. Zmožnost dostopanja do duhovnih resnic, ki je po šiitskem verovanju zgolj v domeni izbranih imamov, je bila ena od ključnih težav novih oblasti, zbranih okrog ajatole Homeinija. Razpršenost *batina* med različne, po revoluciji ustanovljene institucije kaže na fenomen, da je bil problem šiitske teologije rešen z orodji, značilnimi za moderne nacionalne države, torej centraliziranimi državnimi institucijami. Ko se torej pogovarjamo o bistvu današnjega Irana kot »teokratske« države, ki je v splošnem prikazana kot anahronistična politična tvorba, moramo bistvo nastanka, obstoja in preživetja te države iskati ravno v močnem centraliziranem birokratskem sistemu.

Literatura

- Abrahamian, Ervand. *Khomeinism: The Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Acconcia, Giuseppe. *Veliki Iran*. Prev. Fin Lucu Dražovič. Ljubljana: Inštitut Časopis za kritiko znanosti, 2023.
- Adamson, Peter. »Philosophical Theology«. V: Sabine Schmidtke (ur.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, str. 297–312. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Al Daghistani, Raid. *Razmišljanja o islamu: zbrani eseji*. Ljubljana: KUD Logos, 2023.
- Al Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Rešitelj iz zablode*. Prev. Raid Al Daghistani. Ljubljana: KUD Logos, 2014.
- Bauer, Thomas. *Kultura dvournosti: drugačna zgodovina islama*. Ljubljana: Krtina, 2014.
- Corbin, Henry. *Zgodovina islamske filozofije*. Prev. Vesna Velkovrh Bukilica. Celje: Mohorjeva družba, 2001.
- Matthiesen, Toby. *The Caliph and the Imam: The Making of Sunnism and Shiism*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Moezzi, Mohammad Ali Amir. »Early Shi'i Theology«. V: Sabine Schmidtke (ur.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, str. 81–90. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Moezzi, Mohammad Ali Amir. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*. New York: SUNY Press, 1994.
- Mole, Marijan. *Muslimanski mistiki*. Ljubljana: KUD Logos, 2003.
- Mutahhari, Moratada. *Understanding Islamic Sciences*. London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. New York: SUNY Press, 2006.
- Ramadan, Tariq. *The Messenger: The Meanings of the Life of Muhammad*. London: Penguin, 2008.
- Reihanzadeh, Arsalan. »Dotakniti se imamovega telesa: Homeini med svojimi gorečimi privrženci«. Prev. Lea Kuhar. *Problemi* 59, št. 3-4 (2021): 189–220.

- Šterbenc, Primož. *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2005.
- Tabatabai, Sejed Muhammad Husein. *Šiizem v islamu*. Prev. Drago Karl Ocvirk. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2013.

Nauki sufijskega redu Nakšbandi med religijo in mistiko

Zigi Omerzel

Povzetek

Prispevek se v polemizaciji današnjega položaja sufijskega reda Nakšbandi loteva dveh ključnih vprašanj: prvič, kakšno je razmerje med mistiko in religijo, in drugič, ali diskontinuiteta v prenosu sufizma ogrozi to mistično gibanje. V zoperstavitvi dinamik mistike in religije ter pregledu zgodovine sufizma pokaže, da se bistvena razlika nahaja v njunem odnosu do Boga – medtem ko je cilj religije slediti mu, je cilj mistike spoznati ga. Tako je prva nujno institucionalizirana, medtem ko pripadnost instituciji drugo omejuje. Na podlagi tega kritično obravnava načine prenašanja znanja v mistični tradiciji Nakšbandi, ki se nahaja na precepu med mistiko in religijo.

Ključne besede: Nakšbandi, sufizem, mistika, institucionalizacija, islam

Summary

In examining the current state of the Naqshbandi Sufi order, this article addresses two key questions: first, what is the relationship between mysticism and religion, and second, does the discontinuity in the transmission of Sufism threaten this mystical movement? By contrasting the dynamics of mysticism and religion and reviewing the history of Sufism, it demonstrates that the essential difference lies in their relationship to God—while the goal of religion is to follow him, the goal of mysticism is to know him. Thus, the former is necessarily institutionalized, while belonging to an institution limits the latter. On this basis, the article critically examines the modes of knowledge transmission in the Naqshbandi mystical tradition, which stands at the crossroads between mysticism and religion.

Keywords: Naqshbandi, Sufism, mysticism, institutionalisation, Islam

Uvod

Red Nakšbandi je eden izmed še dejavnih sufijskih redov. Kakor preostali, svoje poreklo in začetek linije velikih šejkov vidi v preroku Mohamedu in je prav tako nerazločljivo zvezan z islamsko tradicijo. Kot je zapisal Raid Al Daghistani, bi bilo ločiti ju, »kakor da bi hoteli globino oceana ločiti od njegovega površja ali reko od njenega izvira«.¹ Vseeno pa bom v pričujočem prispevku skušala vzpostaviti določeno razumevanje distinkcije med mistiko in religijo; kljub njuni soodvisnosti ju ne moremo enačiti, če želimo govoriti o mistiki kot o pojavi, ki ni zgolj gibanje v sklopu določene religije, ki ji pripada, in ki nima ničesar skupnega s preostalimi mističnimi gibanji znotraj drugih religij. Dinamiko te razpetosti lahko zasledimo v naukih sufijskih mislecev v celotni zgodovini razvoja sufizma. Skoznjo lahko razumemo mnoge konflikte med mistiki in verskim zakonom, v njeni luči pa lahko razumemo tudi nauke redu Nakšbandi ter njegov razvoj skozi stoletja.

Ta red, ki je bistveno temeljil na tako imenovani »zlati verigi« velikih mojstrov (šejkov), izmed katerih je vsak imel le pičlo število učencev, se je v zadnjih letih razširil na Zahod in s tem izgubil svojo »obstranskost«. Poleg tega se je veriga, po nekaterih pričevanjih, zaključila s štiridesetim mojstrom po imenu Mohamed Nazim Adil Al Kubrusi Ali Hakani, ki je umrl leta 2016. Zastavitev položaja reda kot polemičnega zaradi njihove razširjenosti temelji na pisnih virih, ki jih je moč najti v publikacijah sufijskega reda² ali pa na spletni strani.³ Zastavitev položaja reda kot polemičnega zaradi pretrganja verige mojstrov pa temelji na ustnem pričevanju nekaterih pripadnikov reda, s katerimi sem imela priložnost govoriti. Te informacije žal nisem uspela potrditi z bolj zanesljivim virom in lahko bralca le prosim za zaupanje. V nadaljevanju bodo vse informacije, ki temeljijo le na ustnem viru, tudi podane kot take, bralcu pa njihovo verodostojnost prepuščam v lastno presojo. Naj bo zgodba neoporečna ali ne, nas postavlja pred zanimivo polemiko; kaj preostane sufijskemu redu, še več, izredno razširjenemu sufijskemu redu, ko ostane brez mojstra?

Da bi na to odgovorili, se moramo v polemiko najprej situirati, tako z vidika teoretskih razglabljanj kot zgodovine. Začenši z natančnejšo opredelitvijo dinamike religije in mistike ter nekaterimi argumenti za njuno razločitev in

1 Raid Al Daghistani, *Razmišljanja o Islamu: zbrani eseji*, str. 35.

2 Kabbani, *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*.

3 Nakšbandi, »About the Most Distinguished Naqshbandi Sufi Way«, dostopano 16. decembra 2025, <https://naqshbandi.org/about/>.

soodvisnost, bomo iskali svojo pozicijo znotraj teoretskega diskurza. To pa je moč najlažje najti z nanašanjem na konkretno mistično prakso, v tem primeru na sufizem. S pomočjo naukov sufijskih piscev lahko pokažemo, kakšen bi lahko bil razloček med mistiko in religijo ter zakaj, kako in v kolikšni meri lahko o tem sploh govorimo. Šele v luči tega razumevanja si lahko ogledamo nauke, značilne za red Nakšbandi in njihov pomen za njihovo sedanost. Polemika namreč temelji prav na tem, da se je red z razširitvijo formalno približal religiji – deluje kot institucija s centri, ki svoje nauke širi s knjigami, dostopnimi množici ljudi. Naša kritika vzdrži le, če se forma mistike od forme religije bistveno razlikuje in tovrstno približevanje formi religije sploh lahko pomeni »zaton« mistike. Prav tako je po zastavljeni problematiki nujno, da je to povezano prav z vlogo mojstra. Končni cilj je tako razjasniti vlogo, ki jo v mističnem redu igra mojster, in zastaviti vprašanje, ali je res tako nepogrešljiva.

Problem definicije mistike in religije

Težava nastane že ob poskusu definicije dveh vodilnih pojmov. Če se ne zanašamo le na opis konkretne prakse in razlago njene umeščenosti znotraj enega izmed njiju – takoj ko skušamo povzeti univerzalno opredelitev religije ali mistike –, se zdi, da splošne definicije ni.

Pri vsakem izmed pojmov se srečamo s svojevrstno težavo. Ko skušamo opredelitev religije pridobiti iz iskanja skupnih značilnosti posameznih primerov praks, se srečamo s problemom kriterija; da bi vedeli, kaj lahko sprejmemo kot primer religije, bi morali že imeti kriterij izbire, ta kriterij pa lahko izpeljemo le iz primerov religij. Ko se odločamo, kako širok bo naš pojem religije in kaj vse naj vsebuje, moramo potegniti navidez arbitrarno mejo med tem, kar je in kar ni religija. Ne moremo jih učinkovito definirati po seznamu statičnih značilnosti (praks ipd.), ki naj bodo lastne vsem, saj bodo zmeraj med njimi prisotne izjeme.⁴ Pri poskusu opredelitve mistike pa naletimo na drugačno težavo; ker se neobhodno pojavlja kot del religije, je ne moremo izolirati in tako uvideti njenih lastnosti. Tako kot mnogi mistiki trdijo, da do mistike ne moremo priti brez opore religije,⁵ se zdi, da tudi do opredelitve mistike lahko pridemo le skozi razumevanje religije. Upoštevajoč to, se bomo najprej lotili razumevanja religije in šele nato vzpostavitev distinkcije z mistiko.

4 Sebastjan Vörös, *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*, str. 41–43 in 49, 63.

5 Denimo: Vladimir Lossky, *Mistična teologija vzhodne cerkve*, 9; in Al-Daghistani, Raidi, *Razmišljanja o Islamu*: zbrani eseji, str. 35.

Pri opredelitvi religije si lahko pomagamo z zgornjo zagato in kot njeno temeljno lastnost sprejmemo prav to, da njene jasne definicije ne moremo podati, prav zato ker obstaja le *in concreto*, ne pa *in abstracto*.⁶ Religije ne moremo kot abstraktnega pojma šele naknadno aplicirati na obstoječe prakse, saj lahko obstaja le kot praksa in lahko govorimo o njej le kot o praksi. V kolikor jo obravnavamo zgolj kot abstraktno, izven živete prakse, je to lahko teoretski govor o religiji, ne pa izrekanje religije o sami sebi.⁷ Religija je religija le, v kolikor je živeta. Opredelitev *in concreto* nam sicer ne pove, katere prakse so religiozne ali ne, a zaenkrat naj to zadostuje. Edino, kar lahko nadalje izpeljemo, ne da bi bilo potrebno postavljati arbitraren kriterij, je, *kako* je religija živeta, ne pa seznam značilnosti, ki jim mora ustrezati; torej, njeno dinamiko.

Te ne moremo izpeljati ne iz pojma samega ne iz jasnega nabora objektov; preostane nam etimološka izpeljava, ki naj služi kot srednja pot med konkretnimi rabami in analizo pojma. Sposodila si bom izpeljavo pojma *religare* v njegovih treh izvorih. Prvi je latinski, *relegere*, ki pomeni »ponovno pregledati, znova zbrati, združiti, povezati«. Druga dva izvirata pri Avguštinu: *reeligere* ter *religare*, ki pomenita »ponovno izvoliti« ter »nazaj navezati, privezati«. ⁸ Iz tega lahko uvidimo naslednje: prvič, vse oblike so glagolske, kar zopet priča o religiji kot o dinamičnem pojmu. Drugič, pri religiji gre za nekaj vnovičnega; bili smo združeni in nato ločeni. Tretjič, religija je tista, ki skuša ta razloček premostiti. Dinamiko religije bom na podlagi tega opredelila kot *naše stremljenje po presežnem*. To se zdi skupno religiji in mistiki; predstavljamo si ju lahko kot dve vzporedni premici, ki merita v isto smer – od razdvojenosti k presežnemu.

Dva primera enačenja mistike in religije

Jedrnata obrazložitev dveh boljše znanih teorij o odnosu mistike in religije naj služi obrazložitvi, zakaj obe možni skrajnosti – torej, mistika kot povsem integrirana v religijo in mistika kot nekaj drugega od nje – ne držita vode.

Prelomno mnenje, da na mistiko lahko gledamo zares le kot na del religije in ne na nek samostojen fenomen z lastnimi značilnostmi, je izrazil kontekstualist Stephen Katz. Kontekstualizem ne priznava obstoja neposredovnega izkustva – vsi pojmi, ki jih vnesemo v izkustvo, nosijo neizbrisen pečat

6 Vörös, *Podobe neupodobljivega*, str. 69.

7 Steve G. Lofts, »Translator's Introduction« v *The Philosophy of Symbolic Forms*, zv. 1; (*Language*), str. XLIV.

8 Borut Ošlaj, *Homo diaphoricus: uvod v filozofsko antropologijo*, str. 5–12.

konteksta. Tako ne priznava tudi mistike kot distinktivne od religije, znotraj katere se pojavlja. To pomeni na primer, da ne moremo govoriti o enotnosti Enega, ki ga opisujejo mistične tradicije, saj je to enkrat abrahamski Bog, drugič dao in tretjič Dobro, ti pojmi pa niso zvedljivi eden na drugega.⁹ Ta pozicija ni brez pomanjkljivosti. Če navedem najbolj relevantne za ta prispevek; prvič, če so mistične tradicije zgolj izraz religioznih tradicij, ki jim pripadajo, jih nič ne povezuje in sploh ne moremo govoriti o mistiki kot pojavu.¹⁰ Drugič, žebelj v krsto tega pogleda naj bodo pričevanja mistikov samih,¹¹ zlasti tistih, ki so prakticirali mistiko znotraj več religij in opisujejo te religije zgolj kot več poti na vrh iste gore.¹² Iz tega lahko sklepamo, da imajo vse mistične tradicije vendarle nekaj skupnega, nekaj, kar morda presega opredelitev religije.

Pozicija, ki jo je Katz kritiziral, je bila perenialistična. Ta pozicija znotraj sleherne religije razlikuje eksoterično in ezoterično – rituale, moralo, dogmatično teologijo ter na drugi strani njeno mistično plat. Ezoterično vseh religij naj bi bilo eno in isto – ne le izkustveno, temveč tudi na ontološki ravni. Mistično ni le enako, je *eno samo*. Čeprav ta pozicija poudarja nujnost vstopa skozi religijo, se v tolikšni samostojnosti mistike postavlja vprašanje, ali je zanjo religijski kontekst sploh potreben.¹³ Poleg tega mistika kot ontološko eno preneha biti živeto izkustvo (ki je zmeraj živeto znotraj nekega konteksta, ne pa nujno popolnoma določeno z njim) in postane pojem *in abstracto*, o katerem lahko govorimo, ne da bi ga živeli. To se ne sklada z že vzpostavljenim: mistika se zmeraj udejanja v določenem dogodku določenemu posamezniku.

Razvoj sufizma ob islamu

Pot med tema dvema skrajnima pozicijama najlažje najdemo skozi analizo konkretne mistične tradicije. Tako se izognemo snovanju teorije, ki ne bi ustrezala dejanskim pričevanjem. V ozadju takega pristopa je nedvomno že prisotna nesamoumevna predpostavka, da lahko to, kar rečemo o eni mistični tradiciji, trdimo o mistiki nasploh, a to problematiko bom skušala zaobiti s tem, da bom kot splošne trditve o mistiki izpeljevala le tisto, kar spada k njeni najbolj osnovni dinamiki.

9 Vörös, *Podobe neupodobljivega*, str. 45–52.

10 Ibid., str. 48.

11 Ibid., str. 51.

12 Willigis Jäger, *Vsak val je morje in drugi spisi: mistična dubovnost*, str. 69.

13 Vörös, *Podobe neupodobljivega*, str. 27–30.

Sufizem je bistveno del islama, njegova osnova pa je sveta knjiga Koran. Zanj (oziroma za sveto knjigo katerekoli religije) pa lahko zatrdimo, da gre za religijo *in abstracto*. Seveda ne za religijo kot obči pojem, temveč za nauke vsake posamezne religije; sveta knjiga ima veljavnost absolutno, izven prakticiranja njenih nauk. Koran je še bolj izrazit primer, saj za razliko od Biblije ni navdihnena knjiga, temveč je božja beseda sama. V dogmatskem vidiku ni moč razpravljati o veljavnosti posameznih odlomkov oz. jih analizirati literarno ali zgodovinsko. Potrebno jo je vzeti takšno, kakršna je, v celoti in brez izjem.¹⁴ Da bi nauk lahko imel veljavnost sam na sebi, mora biti en in torej enoten; to pa zahteva institucionalizirano teologijo. To odlično ponazori Al Ghazali:

Bog je svojemu človeštvu skozi govorico preroka Mohameda razodel temeljno versko doktrino (*'aḡida*), ki – kot oznanjata Koran in prerokovo izročilo – predstavlja resnico ter osnovo njihove religije in življenja. Nato pa je satan dušam heretikov (*ahlu al-bid'a*) prišepnil reči, ki nasprotujejo prerokovemu izročilu (*sunna*). Ker so heretiki te novotarije začeli zagovarjati s tolikšno vnemo, da so med privrženci resnične doktrine (*'aḡidat al haq*) povzročili skoraj popolno zmešnjavo, je vsemogočni Bog navdihnil skupino teologov in jih spodbudil, da s svojim sistematičnim razpravljanjem zaščitijo pravoverno izročilo (*sunna*) ter razkrinkajo zavajajoče vplive heretikov, ki nasprotujejo prerokovemu izročilu (*sunna*). Tako so se torej pojavili teologi in nastala je teologija kot znanost.¹⁵

Religija, v kolikor deluje po zgoraj navedeni dinamiki, ki se vrti okrog enega statičnega nauka, mora biti institucionalizirana. Tako teorija kot teologija zadobi veljavnost, tudi če je ločena od prakse. Mistika, nasprotno, ne more obstajati, ne da bi bila živeta; mistični spisi, če njihovemu bralcu ni bilo naklonjeno spoznanje, niso nič več kot razprave. Tako mora obstajati neka točka odstopanja med njo in *in abstracto* nauki svete knjige.

Prav to je najti znotraj mnogih tradicij. Islamska mistika nosi pečat močne krščanske meniške tradicije, ki se je še pred Mohamedom razcvetela v Egiptu ter arabsko govorečih deželah, zlasti origenstva in mesalijanstva. Za sirsko meništvo je bilo značilno izjemno hudo mučenje telesa in uboštvo je veljalo za krepost – najsvetejši je bil klateški menih, ki se je z zanemarjenim videzom izpostavljal vsesplošnemu preziru, do točke, da je počenjal vse mogoče, da bi si nakopal grajo soljudi: »Svetniki živijo med ljudmi, nepoznani in zaničevani.«¹⁶ Sirska knjiga stopenj, Ketaba de masqata, loči kristjane

14 Marijan Mole, *Muslimanski mistiki*, str. 34–36.

15 Al Ghazali, *Rešitelj iz zablode*, str. 19.

16 Ibid., str. 15–17.

na pravičnike (*kēnē* ali *zaddiqē*) in dovršene (*žimīrē*).¹⁷ Za te dve kategoriji vernikov tudi v Svetem pismu obstajata dve vrsti predpisov – lahko bi tudi rekli, da gre za dve stopnji razumevanja svete knjige. Prvi predpisi zadevajo pravičnost in kakor otroci se jih držijo šibki; dovršeni pa živijo povsem duhovno življenje. Vidna Cerkev je zanje pot, ki ju je sicer nujno treba ubrati, a sama po sebi ne zadošča. Ta razloček se ujema z razmerjem med dvema vrstama božjih prijateljev (*avlijā*, edn. *walī*) v sufizmu: kot je zapisal Mohamed Ibn Ali Al Tirmidhi, so prvi *avlijā* po božji pravičnosti in postavi.¹⁸ Ti se tankovestno držijo božje postave, s čimer si zagotovijo prostor v raju. Drugi so *avlijā* po milosti; *waliju* te vrste dovršenost podeli le Bog, hrepeni le po Bogu, Gospodov prestol je v njegovem srcu in Boga vidi v svojem srcu kot v zrcalu. Dovršenost ni zajamčena sama po sebi, podeli jo lahko le Bog, a ko dovršeni enkrat doseže to stanje, je onkraj črke postave.¹⁹ S tem razločkom mistika lahko seže onkraj *in abstracto* črke svete knjige in se udejstvuje v drugačni in včasih kontroverzni dinamiki.

Prav zato, ker življenja »dovršenih« ne pogojujejo verski predpisi, v imenu religije, ki naj bi ji sledili, včasih navidez kršijo njene nauke. Islamski mysticism to morda še bolj izrazito izraža kot ta zahodnega krščanstva, saj se je začel kot asketstvo; »Sufi živi na tem svetu; edini smisel njegovega bivanja je klicanje drugih k Bogu, da bi tudi oni užili korist od njegove intimne povezanosti z Bogom.«²⁰ V sufijski tradiciji je najbolj izrazit primer *mālāmati*, »pot graje«, iz katere izvira tudi red Nakšbandi. Izhaja iz izraza *mālāma*, »graja«, in je sorodna naukom zgoraj opisanega sirskega asketstva. Sledeči tej poti namenoma dajejo vtis brezbožnikov, da bi dosegli očiščenje duše. Abu Abd Al Raḥman Al Sulami, zgodovinar sufizma, jih je celo označil za *tretjo* vrsto božjih ljudi: nič jih ne more ločiti od Boga in ta njihove svetosti ne razodene ustvarjenim bitjem. Njihovo najvišje stanje naj bi bilo prav v tem, da njihova notranjost ne odseva v zunanjem vedanju – hkrati pa pot *mālāmatija* zahteva neprestano disciplino in marljivo izpolnjevanje dolžnosti.²¹ Najbolj od vseh redov izražajo koren besede mistika: *-myo*, ki pomeni »skrito«.²² Delujejo izrazito izven institucionalizirane religije, saj niso vezani na verno skupnost in povezovanje z njo včasih celo zavračajo. Kot zapiše Abu Ḥafsu, eden izmed malamatijskih učiteljev:

17 Ibid., str. 18.

18 Ibid., str. 21.

19 Ibid., str. 18–21.

20 Ibid., str. 45.

21 Ibid., str. 77–81.

22 Vörös, *Podobe neupodobljivega*, str. 23.

Oni skrivajo, kar so prejeli od Boga, in kažejo le tisto, kar je spočetka prihajalo od njih samih, namreč grajo lastne duše in boj zoper njo. Razodevajo tisto, kar jih ločuje od drugih, da bi jih ljudje zapustili in bi se njihovo razmerje z Bogom varno ustalilo. Takšna je pot ljudi graje.²³

Primer *mālāmātī* kaže na to, da mistike ne moremo enačiti z religijo, niti je ne moremo obravnavati kot zgolj njenega izraza. Prav tako *mālāmātī* (in podobnih mističnih praks) ne moremo označiti zgolj za herezijo, saj ne gre za spor o interpretaciji dogme (kot na primer spor o svobodni volji med Qadarijo in Džabrijo v zgodnjem islamu),²⁴ temveč za način religioznega življenja, ki ne sledi črki verskega zakona; z njo se razide v praksi, ne pa v teoriji. Kot heretiki bi še zmerom delovali v sklopu inštitucije – čeprav morda proti njej – tako pa je njihova dejavnost od verske inštitucije povsem ločena.

Najbolj razvpiti pripadnik *mālāmātī* je Husajn Ibn Manšur Al Halladž, morda ravno zato, ker se je poti graje loteval drugače, kot je bilo v navadi. V nasprotju z *mālāmātī*, ki so živeli samotarsko življenje v revščini in čistili boga le skrivoma, je javno razlagal skrivne nauke, kar se zdi samo nasprotje zgoraj poudarjene povezave mistike in skritosti. A vendar se je s tem prav tako izpostavljaj graji, le da na mnogo bolj tvegan način. Večina *mālāmātī* sufijev je šla onkraj predpisov knjig, s tem da so bili videti kot nenevarni brezbožniki. Ibn Mansur je govoril kot nevaren brezbožnik. A zdelo se je, kot da si mučne smrti želi. Sam je zapisal:

Ubijte me, prijatelji, kajti moj umor je moje življenje,
moja smrt je moje življenje, moje življenje je moja smrt.
Zares, izginotje svojega bistva
imam za eno najodličnejših milosti
svoje prebivanje, kakršen sem, pa za enega najhujših grehov ...²⁵

Zgodba pravi, da je mejo presegel, ko je nekega dne vzkliknil: »*Anā'l-haqq!*« – »Jaz sem Resnica!« – kar pomeni toliko kot »Jaz sem Bog!« Zaprli so ga za devet let, mu še enkrat sodili, mu nato odsekali ude, ga še živega obesili na rogovilo, njegovo truplo zažgali in pepel vrgli v reko Tigris. Sufiji, ki so se mu v času življenja odrekli, so to utemeljili s tem, da je izdal vedo o skrivnem. Po smrti pa je bil povzdignjen v simbol najčistejše ljubezni do Boga.²⁶

Tovrstno razhajanje kaže na to, da mistika pred dosledno sledenje črki božje postave postavlja nekaj drugega; ker se njene metode ne skladajo povsem s

23 Mole, *Muslimanski mistiki*, str. 79.

24 Manu Bansal, »Seeking a Détente Between the Qadariyya and the Jabriyya«.

25 Mole, *Muslimanski mistiki*, str. 76.

26 Ibid., str. 72–76.

temi religije, se bržkone tudi njeni cilji ne – oziroma, golo sledenje zapovedi religiji ne zadostuje za njihovo doseganje. Tako tudi delovanje znotraj institucije zanjo ni bistvenega pomena. Al Džunajd, eden izmed prvih islamskih teoretikov mistične izkušnje, je pisal o dveh vrstah izpovedi muslimanske vere (*taḥvīd*: »*La Illaha il Allah*«, ni boga razen Boga). Ti spominjata na prej opisano delitev na dve vrsti *avlijā* in se ju da z njima vzporediti. Prvi *taḥvīd* navadnih ljudi zatrjuje enost in edinost Boga, a v sebi še zmerom nosi upanje ali strah, katerega predmet ni Bog. V drugem *taḥvīdu* se oseba sooči z Bogom neposredno. Džunajd o njem zapiše:

[P]osegi Njegove zapovedi se izlijejo nadenj, v reke zapovedi Njegove moči, v brezno oceanov Njegove Enosti, tako da (človekova) posameznost – kakor tudi poziv, s katerim ga je poklical Bog, in odgovor, ki Mu ga je (človek) dal – izgine v globokih resničnostih *wūdžuda* Njegove Edinosti, v resničnosti Njegove bližine; čuti in gibi so ga zapustili, ko se je Bog naselil v njem, kakor je On hotel zanj. Smisel tega je, da se je služabnik nazadnje znašel spet na izhodiščni točki; da je postal takšen, kakršen je bil, preden je postal (tj. začel bivati). [...] Takšna je resničnost *taḥvīda*, kakor ga izpoveduje tisti, ki izpričuje Edinega, potem ko se je otresel svoje posameznosti.²⁷

Tankovestno izpolnjevanje verskih predpisov zadošča, da se človek reši peklenškega ognja, mistik pa hrepeni samo po Bogu. Tudi sirski mistik Abd Al Gani Al Nablusi je ločil božje ljudi na *ulame* in mistike. Vednost prvih temelji na preučevanju knjig, vednost drugih pa na mističnem odkrivanju. Cilj prvih je izpolnjevanje verskih dolžnosti, cilj drugih motrenje Boga.²⁸ Stremenje religije je tako uperjeno k takšnemu ali drugačnemu boštvu, ki posamezniku s sledenjem dogmi prinese takšna ali drugačna nebesa, blaženost, ugodje, stremenje mistike pa je uperjeno onkraj religije – stremenje po presežnem, ki ni ne ugodno ne neugodno, ne dobro ne slabo, zgolj je. Kolikor je etični imperativ sledenja božjemu zakonu integralen religiji, je mistiki to sekundarnega pomena, oziroma etos religije celo izzove. O tem priča »simbol, ki so ga prevzeli največji izmed sufijev, od Al Haladža do Ibn Arabija: rehabilitacija Iblisa (vraga)«. ²⁹

Znana je koranska verzija pripovedi o padcu angelov. Potem ko je Bog ustvaril Adama, zahteva od svojih angelov, da se mu priklonijo. Iblis ga ne uboga, zato ga zavržejo in postane hudobni duh. A zakaj se Iblis ni poklonil Adamu? Mistiki poznajo odgovor: zato, ker ni hotel častiti ustvarjenega

27 Ibid., str. 67–68.

28 Ibid., str. 123.

29 Ibid., str. 48.

bitja. V svojem zavračanju je ostal popolni monoteist. Prekršil je ukaz Boga, ne pa Njegove volje. Še vedno je zgleden bogoljub.³⁰

To bi lahko označili za herezijo, a to vendarle ni; vsaj če herezije ne jemljemo v širokem pomenu besede kot vsakršno nestrinjanje z večino verujočih. Ne gre za sistematično drugačno interpretacijo dogme; okoli nje se ni oblikovala nikakršna ločina verujočih, ki bi jo zagovarjali. Vpeta je v celotno sufijsko prakso – mistično prakso, ki bere iste svete knjige, kot religija, katere del je, a z bistveno drugačnim pristopom.

Če se mistika ni razvila kot herezija v teoretični disputaciji dogme, kako je nastala? In kako opredeliti težaven odnos med njo in religijo? Ne moremo reči, da gre za dve struji človeškega udejstvovanja, ki si zgolj delita nauke, saj mistika vendarle ni tako neodvisna od religije. Če bi bilo tako, njene prakse ne bi venomer sledile posameznim religijam, ne zgolj v formi, ki bi si jo le izposodile, temveč tudi v globini nauka. Hkrati pa ne moremo zatrditi, da se je mistika razvila kot nenavaden »izrastek« religije, ki ga religija pač tolerira, saj potem, kot povedano zgoraj, ne moremo več govoriti o mistiki nasploh. Proti temu priča tudi to, da lahko najdemo kontinuiteto v razvoju različnih mističnih tradicij, kot ponazorjeno na primeru sirskega meništva in sufizma.

Najbolj privlačen in tudi našemu razmišljanju najbolj soroden odgovor je ta, ki ga je predstavil William James v delu *The Varieties of Religious Experience*. Kot mnogi tudi on religijo razdeli na dvoje: institucionalno in osebno. Ta delitev malce spominja na perenialistično, a se v za nas ključnih točkah od nje razlikuje. Na prvem mestu v institucionalni religiji stoji božanstvo in njena temeljna dejavnost je pridobivanje njegove naklonjenosti z žrtvovanji, čaščenjem, obredi in drugačnimi zunanjimi dejavnostmi (k temu James prišteva tudi teologijo in ekleziastično ureditev).³¹ To bi lahko vzporedili s prvo vrsto božjih prijateljev, *avlijā* po božji pravičnosti in postavi, kot jih je opisal Mohamed Ibn Ali Al Tirmidhi – držanje božje postave, da bi si zagotovili prostor v raj, pri čemer bistvenega pomena nima toliko pot posameznika kot ugajanje božanskemu. Osebna religija, nasprotno, pozornost nameni predvsem posamezniku in njegovim osebnim dejanjem; širša organizacija je še zmerom pomembna, a sekundarna. Namesto na zunanjo večino pridobivanja naklonjenosti bogov se osredotoča na posameznikovo notranjost: njegovo vest, njegovo nepopolnost, njegovo nemoč. Čeprav potrebuje zunanje nauke kot oporo, gre pri osebni

30 Ibid.

31 William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, str. 25.

religiji za neposredni odnos med človekom in njegovim stvarnikom³² – kot pri *tahvidu* izbranih brez tretjega posrednika. Čeprav ta delitev (podobno kot perenialistična delitev eksoterično/ezoterično) zunanji religiji pripisuje podobne dejavnosti, ne vzpostavi ločnice med njima na osnovi njunih nauk ali védenja, ampak na podlagi vedénja – tako tudi ne pride do tega, da bi enačili vse osebne religije. Bistvena razlika med institucionalno in osebno religijo je, da ena temelji na splošnem, v tem da poudarja nauke in navodila, kako ugoditi božanstvu, pri drugi pa je na prvem mestu posameznikova pot in njegov odnos z božanskim, ki ne potrebuje posrednika – struktura religije služi le kot opora. Gre torej za to, kako sta prakticirani: razlikujeta se *in concreto*, ne pa *in abstracto*. Iz tega James nadalje izpelje sklep o fundamentalnosti osebne religije: cerkev temelji na tradiciji iz druge roke – snovalci sleherne cerkve črpajo znanje iz neposrednega stika s svetim.³³ V tem je Jamesov sklep spet podoben perenialističnemu; znotraj vseh religij je tradicionalna modrost. A v tem primeru to ni Tradicija, ki ostaja zmeraj ista, temveč so bistvena mistična stanja zavesti posameznikov.³⁴ Poleg tega ti posamezniki niso le obstajali nekoč, zapisali svojih dognanj, in se zdaj ta, zmerom ista, predajajo naprej; kot omeni v zvezi z začetniki krščanskih sekt, se posamezniki, ki ta stanja zavesti dosegajo, ponavljajo in tako rekoč obnavljajo dogmo z uvidi.

Če sledimo tej poti misli, lahko na razvoj gledamo tako: posameznik, ustanovitelj religije, v našem primeru Mohamed, ima neposreden stik z božanskim.³⁵ Pridobi sledilce in učence, ki jim nauke poda neposredno. Ti jih podajajo nadalje svojim učencem, bolj ali manj neposredno, sodeč po tem, ali so tudi sami imeli mistično izkustvo ali pa podajajo naprej le nauke svojega učitelja. Nauki so, malce kasneje, tudi zapisani in urejeni. Njihova interpretacija se čez čas nekoliko spreminja, razrešeni (ali pa ne) so dogmatski spori. Nastane verska institucija. Na tej točki le stežka govorimo o mistiki: nauk ustreza vsem značilnostim, ki smo jih pripisali religiji. To ne pomeni, da za verujočega nima globokega osebnega pomena. A lahko se prakticira množično, prav zato ker je bistveno sledenje zapisanim naukom, vpetih v institucijo, in ni bistveno slehernikovo spoznanje. V mistiki pa do tovrstne prakse ne more priti. Ker samo sledenje zapisanim naukom ni zadostno in so poti doseganja spoznanja tako raznolike kot so posamezniki, je stalna prisotnost mojstra, ki je dosegel ne le

32 Ibid.

33 Ibid., str. 26.

34 Ibid., str. 266.

35 Umestno bi se bilo vprašati, zakaj so nekateri praktikanti osebne religije ustanovitelji novih religij in nekateri delujejo le znotraj obstoječih – a žal ne spada v obseg tega spisa.

spoznanje, temveč tudi znanje, kako nekoga k le-temu voditi k spoznanju. Čeprav lahko ugovarjamo Jamesovi strukturi razvoja religije in mistike, le stežka nasprotujemo zaključku, ki izhaja iz nje. Ob odsotnosti primarnega vira preostane le *in abstracto* zapisano, ki za mistično spoznanje ni zadostno.³⁶ Videti je, da je potreben mojster, ki zna učenca usmerjati na njegovi osebni poti, oziroma mu vsaj pokazati kaŕipot.

Nakšbandi

Sufijski red Nakšbandi za svojega začetnika šteje ŕejka Bahaudina Œaha Nakšbanda, ki je ŕivel v 14. stoletju,³⁷ ŕeprav zlato verigo mojstrov, kakor mnogi drugi redovi, niza naprej od Preroka samega. V nasprotju z ostalimi redovi, ki jim je bliŕje ŕiitska tradicija (ŕeprav se naŕeloma ne opredeljujejo niti kot ŕiiti niti kot suniti),³⁸ je red Nakšbandi edini red, ki *silsilo*, verigo mojstrov, s Prerokom povezuje preko Abu Bakra.³⁹

V natanŕnejšem orisu redu ŕelim zgoraj zarisane teze aplicirati na ŕe bolj specifiŕen primer mistiŕne prakse. Ob tem specifiŕnem primeru lahko naletimo na veŕ polemik; prva je vpraŕanje prakse *mālāmātī*, in s tem tistega najbolj skritega – kaj ta praksa zares pomeni in kako lahko sploh govorimo o njej ob tolikŕni

36 Moŕna izjema bi bila poezija mistikov ali pa besedila v stilu koanov. A v tem primeru ni bistveno besedilo samo in nauki v njem, temveŕ to, kaj spodbudijo v bralcu. Niso nikakrŕen odgovor, temveŕ uganka, ki zahteva praktikantovo aktivno sodelovanje. K temu pomisleku se bomo ŕe vrnili.

37 Muhammad Hisham Kabbani, *Classical Islam*, str. iii.

38 Moleŕ, *Muslimanski mistiki*, str. 90.

39 Œe kmalu po nastanku se je razŕiril v vzhodno Perzijo in danaŕnji Afganistan ter nadalje v Indijo, kasneje pa tudi v Kitajsko in na Balkan, kjer je ŕe danes prisoten v Makedoniji, Kosovu, Albaniji in Bosni. Čeprav je bil red opredeljen kot nadaljevalec *mālāmātī*, kar je razvidno iz nekaterih njihovih praks, opisanih spodaj, so bili ŕe skorajda od zaŕetka eden najbolj razŕirjenih redov. Prav tako se niso nikdar povsem odmaknili od posvetnega ŕivljenja in so bili zmerom politiŕno aktivni (Kabbani, *Classical Islam*, str. iii–iv); kot primer naj navedem le ŕejka Abu Muhmada Al Madanija, ki se je boril proti Ruskemu cesarstvu v muridski vojni in so ga zaprli v Sibiriji zaprli. Zgodba pripoveduje, da so ga ŕuvaji zapora, ŕeprav navkljub temu, da je bil v njem trdno zaprt, pogosto videli se sprehajati se po dvoriŕŕu, ali pa moliti ali brati tam. Preseneŕeni so ga odvedli nazaj, a ŕez nekaj ur so ga spet naŕli zunaj. Zato so ga priklenili na zid. Spet so ga kmalu naŕli v svobodnem pohajkovanju, tokrat v pogovoru z neznancem, za katerega je sufijski mojster kasneje zatrdil, da je bil Al Khhidr, skrivnostna figura sufijske tradicije. Spet so ga priklenili, in ga pozneje spet naŕli zunaj. Razumljivo razdraŕeni in obupani so pisali v Moskvo, od koder so jim svetovali, naj ga zaprejo v podzemno jeŕo. To so storili in ga znova naŕli na soncu, kako je v miru bral knjigo. Obupani so mu dali dovoljenje, da se prosto giblje znotraj meja Ruskega cesarstva (ibid., str. 367–369). Tudi Nazim Adil Al Hakqani, ŕtirideseti ŕejk zlate verige, je med prepovedjo religije v Turŕiji v zapuŕŕenih minaretih klical k molitvi in bil zato veŕkrat zaprt (ibid., str. 433). Z njim se je ŕe tako razŕirjeni red Nakšbandi razŕiril tudi na Zahod in pridobil mnogo novih sledilcev, tudi z izdajo njegovih nauk v obliki knjig (ibid., str. 456–471).

razširjenosti reda? Druga je vprašanje nujnosti mojstra in njegove vloge v mistični praksi. Ob tem, ko se je red v zadnjih tridesetih letih razširil na Zahod in so bili njegovi nauki izdani v obliki knjig, ne ustreza več podobi skrivnega mojstra, ki svojo skrivnost posveča le nekaj učencem, ki so mu povsem predani. V čem se tovrstna praksa torej razlikuje od religije? Povezano s tem je povezano vprašanje pomena zgodb v mistiki, zlasti v mistiki reda Nakšbandi.⁴⁰ Štirideset šejkov zlate verige namreč nastopa kakor pol zgodovinske, pol mitične figure, in zgodovinski biografski podatki soobstajajo z njihovimi izreki in zgodbami o njihovih čudežih. Mnogo teh, podobno kot zgoraj navedene zgodbe o nekaterih sufijskih mojstrih, izziva ne le religioznih, temveč tudi splošno sprejeta prepričanja o moralnem in o mogočem (njihova vloga nekoliko spominja na vlogo koanov v budizmu). Da bi razrešili našeta vprašanja razrešili, je potrebno razumeti pomen, ki ga imajo za red praksa *dhikra*, z njo povezana skrivnost srca, *silsila*, in veliki šejk na njenem čelu le-te, ter načine predajanja znanja v redu, zlasti tiste bolj nenavadne.

Osrednja praksa, ki ni značilna le za red Nakšbandi, temveč razširjena v islamu nasploh, je *dhikr*. *Dhikr* je v najbolj osnovnem pomenu besede spominjanje Boga.⁴¹ Pomen *dhikra* je izredno širok, saj je praksa ena izmed bistvenih v sufizmu in označuje vse možno spominjanje Boga; kot je zapisal šejk Najm Al Din Kubra, je v najbolj osnovni obliki *dhikr* zvok »*huwa*« v dihu slehernega živega bitja, kar je eno izmed imen Boga v vsakem izdihu. Za potrebe tega spisa naj zadošča to, da praksa pogosto predstavlja recitiranje božjih imen ali delov Korana, pogosto tudi le *taḥvīda*.⁴² »Namen *dhikra* je očistiti dušo, jo popolnoma izprazniti misli o čemer koli, kar ni Bog.«⁴³ Začetnik reda Nakšbandi in 17. šejk v verigi, Mohamed Bahauddin Šah Nakšband, je pred glasni *dhikr*, kjer posameznik dane besede izgovarja naglas, postavil tihi *dhikr/dhikr srca*⁴⁴ – in sicer ne le, ker ga lahko posameznik izvaja kadarkoli in ves čas;⁴⁵ v njegovi prioritizaciji lahko vidimo pečat *mālāmātī*. Kot je dejal Ibn Harjar, v *dhikru* srca ni nagrade, saj nihče ne ve, da ga izvajaš – podobno kot so *mālāmātī* sufiji skrivoma molili, da bi se izognili svetohlinstvu.⁴⁶ Obstaja pa

40 To vprašanje bi lahko navezala na vprašanje vloge mistične poezije, a žal je obseg tega spisa za to mnogo prekratek. Zaradi vloge, ki jo igrajo v tradiciji Nakšbandi, se bom tu osredotočila le na zgodbe.

41 Ibid.

42 Ibid., str. 659–714.

43 Moleè, *Muslimanski mistiki*, str. 23.

44 Kabbani, *Classical Islam*, str. 193.

45 Ibid., str. 677.

46 Ibid.

še tretja raven izvajanja *dhikra*, kjer na kateri bi to prakso težko opredelili kot meditacijo. Je točka mističnega zedinjenja in izničenja sebstva, kjer v kateri so izbrani izničeni v prisotnosti Enega, ki se ga spominjajo. Na tej točki, kot zapiše Imam Ghazali, posamezniku ni več potrebno izvajati *dhikra*,⁴⁷ kajti njegov cilj je bil dosežen.

Tradicija Nakšbandi pa pripoveduje o še eni vrsti *dhikra*, ki se imenuje *sultan adh-dhikr*, »najvišje spominjanje«. Ta ni le ponavljanje *tabvīda*, temveč je recitiranje Korana z vsemi neizrečenimi in skrivnimi pomeni – torej vseh skrivnosti božje besede same. Ta skrivnost naj bi bila podarjena le devetim svetnikom od časa Mohameda pa do danes, vsaj štirje izmed katerih njih so bili del Nakšbandske *silsile*, a tudi ti se med seboj razlikujejo v stopnji, saj naj bi bili nekateri zmožni najvišje spominjanje izvesti zgolj enkrat v življenju, nekateri pa kar 99-krat. Vrh te deveterice naj bi bil šejk Abd Allah Al Faiz Ad Daghestani, 39. šejk zlate verige, v čigar slehernem izdihu in slehernem vdihu naj bi bil *sultan adh-dhikr*.⁴⁸ Doseči mistično zedinjenje tako ne pomeni doseči vrha, na katerem so vsi enaki; v sufijski praksi je moč doseči več različnih ravni skrivnosti. Red Nakšbandi specifično loči pet stopenj srca: *latifat as-qalb* (srce), *-sirr* (skrivnost), *-sirr as-sirr* (skrivnost skrivnosti), *-khafa* (skrito), *-akhafa* (najskritejše). Najvišja skrivnost je znana le malokomu, saj jo je le redkokdo zmožen sprejeti. Štirideset mojstrov zlate verige poseduje skrivnost, in, vsak jo je prejel od svojega mojstra in vsak jo je predal svojemu nasledniku. Samo ime reda je sestavljeno iz dveh besed: *naqsh*, ki pomeni vgravirati (božje ime v srce), ter *band*, vez (med posameznikom in stvarnikom).⁴⁹ Skrivnost ni nekaj, kar bi si posameznik prigaral sam; nujno mu je podarjena zaupana s strani mojstra, ko ta presodi, da je učenec pripravljen. Opreznost pri predaji skrivnosti pa ni le zavoljo učenca, temveč zavoljo učitelja samega; že v zgodnjih sufijskih spisih Abu'l-Kasima Al Džunajda smo priča svarilom, naj se naukov ne razkriva duhovom, ki nanje še niso pripravljeni, in zadržanosti do opisovanja najbolj vzvišenih izkušenj. Kot smo videli že zgoraj, vzrok za to ni vzrok nujno nasprotovanje pravoverju, temveč »bojazen, da bi duhovi, ki nekaterih resnic ne bi zmogli usvojiti, te razumeli kot nepravoverne«.⁵⁰ Utemeljenost te skrbi lahko vidimo na primeru Al Haladža.

47 Ibid., str. 49.

48 Ibid., str. 413.

49 Ibid., str. 27.

50 Moleè, *Muslimanski mistiki*, str. 67.

Ker pa je red Nakšbandi naslednik *mālāmātī* sufijev, predajanje skrivnosti ne poteka povsem enako kot pri večini redov – lahko bi rekli, da je prisotna še dodatna stopnja previdnosti. Večina redov ponuja postopno zjasnitev srca skozi *dhikr*, stopnjo po stopnjo, stopnico po stopnico na vrh gore. Ob tem se učencu med vzponom lahko začno dogajati zanj čudovite reči, vizije in občutki, da vidi skrivnosti stvarstva. Tovrstni občutki niso slabi sami po sebi, a so lahko nevarni, v kolikor se prakticirajoči nanje naveže in jih zamenja za vrh gore, do katere še ni došel. Nakšbandi popolnoma pa ta pristop popolnoma zaobrnejo pristop. Namesto da bi tančice razpredali od spodaj navzgor, se jih lotijo v obratni smeri, tako da so najprej razkrite tančice najbližje božanski prezenci navzočnosti in nazadnje tiste, najbližje nam. Zadnja ni odstranjena, dokler učenec ne doseže najvišjega stanja popolnosti – ali pa do njegovih poslednjih sedmih vdihov.⁵¹ Preprosto rečeno: če vsaka mistična pot predstavlja eno izmed poti na vrh gore, imajo Nakšbandi katapult. Sama predaja skrivnosti pogosto nastopi nepričakovano, zaradi navidez najbolj malenkostnega dejanja. Zgodba pripoveduje, da je Darvišu Mohamedu As Samarkandiju učitelj in tedanji mojster Nakšbandovi Mohamed Az Zahid naročil, naj se povzpne na bližnji hrib in ga tam počaka. Darviš Mohamed se je odpravil brez omahovanja. Minila je ura in njegovega učitelja ni bilo. Minil je teden in njegovega učitelja ni bilo. Minil je mesec, minilo je leto, in Darviš je čakal. Po sedmih letih je šejk prišel in Mohamed Darviš ga je pričakal radostno, brez slehernega dvoma v srcu. Takrat mu je mojster predal skrivnost.⁵² Drugi, Tajfur Abu Jazid Al Bistami, je prejel skrivnost po tem, ko je celo zimsko noč bedel ob bolni materi.⁵³

Zdi se, da je za predajo skrivnost nujna prisotnost mojstra, tako za to, da ta presodi o pripravljenosti učenca, kot zato, da ga lahko vodi in mu nauke predaja *in concreto*, saj ni bistveno sledenje navodilom, temveč rast posameznika. Tudi v naukih reda Nakšbandi je sledenje šejku nujno,⁵⁴ saj ta vzpostavi povezavo med učencem in prejšnjimi šejki ter Prerokom, hkrati pa se od učenca pričakuje, da šejku sledi s popolnim zaupanjem, saj ima ta več znanja kot on.⁵⁵ Posebnost reda Nakšbandi (in nekaterih drugih, ki se tako ali drugače navezujejo na malamatzem),⁵⁶ ki mu je pogosto v rahlem posmehu nadet naziv

51 Kabbani, *Classical Islam*, str. 717–719.

52 Ibid., str. 254–255.

53 Muhammad Hisham Kabbani in Karima Sperling, *Links of Light: The Golden Chain*, str. 39–41.

54 Muhammad Hisham Kabbani, *Classical Islam*, str. 31.

55 Ibid., str. 39.

56 Moleè, *Muslimanski mistiki*, str. 85.

»častilci grobov«, ⁵⁷ pa je to, da ni vedno potrebna *neposredna* prisotnost mojstra; še več, včasih ni nujna niti prisotnost *živega* mojstra. Po tradiciji *uwaysī* velja, da lahko posamezniku znanje preda tudi mojster, ki je že dolgo mrtev ali pa ga sami nikoli niso videli. ⁵⁸ Izraz *uwaysī* izvira iz imena Uvajs Al Karanija, ki je bi ga lahko hkrati označili za predhodnika *mālāmati*, in ki ga red, čeprav on sam ni del zlate verige, drži visoko v čislih. ⁵⁹ V zgodbi je kalifoma Aliju Ibn Abi Talibu in Umarju Ibn Al Khattabu na smrtni postelji Mohamed naročil, naj Uvajsu odneseta plašč, v katerem bo on, Mohamed, umrl. Čeprav za Uvajsa nikdar še nista slišala, sta plašč odnesla, in po dolgem iskanju presenečena spoznala, da gre za preprostega pastirja, ki nikdar še ni zapustil svoje vasi, kjer je skrbel za svojo postarano mati. A ko je prejel plašč, si ga je Uvajs prižehl k srcu in dejal: »Sprejemem, sprejemem, sprejemem.« Aliju in Umarju je razložil, da Preroka sicer nikdar ni srečal, vseeno pa je bil z njim vsak trenutek vsakega dne in od njega prejel skrivnost. ⁶⁰ Tako naj bi nekateri šejki prejeli znanje od tistih, ki so živeli dolgo pred njimi (določeni tudi od preteklih prerokov, na primer Mojzesa). V zlati verigi jih je devet, ki naj bi znanje prejeli na ta način, znanih tudi kot *šajbi* dveh kril, saj sta v njih združeni fizična in duhovna linija. ⁶¹ S tem se položaj mojstra v mistiki nekoliko spremeni; zdi se, da ni pomembno le to, da učenec išče mojstra. Učenec išče spoznanje, in mojster ga bo tako ali drugače našel, ko bo pripravljen. Mohamed Hisham Kabbani, glavni šejk Nakšbandi nakšbandskega reda v ZDA, poudari, da naj se učenec ne oklepa šejka, če ta umre ali je na kak način ločen od njega; cilj ni brezpogojno sledenje enemu šejku, pot sama ni cilj, temveč zgolj orodje, kako doseči cilj. ⁶²

Uvajs je primer figure, ki je v sufijski tradiciji pogosta; predstava o »nevidni hierarhiji Božjih prijateljev, ki jih vse njihovo življenje nihče ne opazi, vendar svet brez njih ne bi mogel obstati.« ⁶³ Tudi tu lahko zarišemo linijo k sirskega meništvu ter svetnikom, ki neprepoznani živijo med ljudmi, ter nauku *mālāmati*. ⁶⁴ *Avlijā*, (ed. *walī*), skriti božji prijatelji, zmeraj obstajajo med ljudmi in njihova svetost je drugim neznana. Njihova naloga ni tako kot pri prerokih širiti nauk, temveč so v prvi vrsti obrnjeni k Bogu in z redkimi izjemami nauk predajajo

57 Ustni vir.

58 Moleč, *Muslimanski mistiki*, str. 85.

59 Ibid., str. 84–85.

60 Kabbani, *Classical Islam*, str. 59–62.

61 Ibid., str. 57–58.

62 Ibid., str. 32.

63 Moleč, *Muslimanski mistiki*, str. 17–18.

64 Ibid., str. 17–18.

le izbranim učencem. Na čelu te nevidne hierarhije naj bi bil »tečaj« ali »os« – *qutb*⁶⁵ – »ki mora vedno obstajati, drugače bi se svet sesul. Kadar *qutb* umre, ga pri priči nadomesti *wali*, ki je na lestvici takoj za njim.«⁶⁶ Na opisano skrito hierarhijo močno spominja iniciacijska zlata veriga šejkov Nakšbandi, na čelu katere je zmerom en veliki šejk, ki ga ob smrti nasledi naslednik, kateremu šejk ki mu preda pečat skrivnosti.

A vendar obstajajo knjige z nauki Nakšbandi in vendar je Nazim k sebi sprejel mnogo več kot peščico učencev.⁶⁷ Po eni možni interpretaciji bi lahko dejali, da tovrsten razvoj pomeni popoln odklon od malamatskih korenin, ki so zaznamovale red, ter skrite verige *avlijā*. V luči zgoraj povedanega pa bi v začetku zastavljeno vprašanje, kaj preostane sufijskemu redu, še več, izredno razširjenemu sufijskemu redu, ko ostane brez mojstra, skušala reformulirati.

Sklep

Kot smo videli, je za mistiko, da bi ostala mistika, torej usmerjena onkraj tistega, kar lahko nudi religija, nujna neposrednost. A hkrati smo videli, da tovrstna predaja mnogokrat sega izven okvirov odnosa enega mojstra in učenca, ki bi oba pripadala določenemu redu. Mojster je lahko nesmrtni prerok,⁶⁸ že davno umrli šejk ali pa celo umazan pes, skozi katerega spregovori Bog.⁶⁹ Mojstrov je lahko več; mojster je lahko nepričakovan. V zgodbi, ljubi sufijski tradiciji, za katero tu žal ni prostora, srčno pa priporočam bralcu, da jo prebere, še preroka Mojzesa na kratki skupni poti pouči Al Khidr.⁷⁰ Vloga mojstra je tako bolj podobna vlogi kažipota, ki napoti iščočega, ko je ta pripravljen. Mistika ne potrebuje institucije, da bi se odvijala. Odnos mojster – učenec je zanj bistven le zato, ker mnogo obsežnejši delež mistične prakse od predaje spoznanja sestoji prav priprava na to predajo. Za to, da je učenec spoznanje sploh zmožen razumeti, ko mu je dano, ne zadošča vestno sledenje naukom ali prebiranje knjig; kot vidimo v zgodbah Nakšbandskih šejkov, je ključna praktična izkušnja. Tovrstno mojstrenje samega sebe pa se ne zaključi s Spoznanjem, saj, prvič, tudi

65 Ibid., str. 81–86.

66 Ibid.

67 Muhammad Hisham Kabbani, *Classical Islam*, str. 456–471.

68 Ibid., str. 139–143.

69 Hisham Kabbani in Sperling, *Links of Light*, str. 41–42.

70 Kabbani, *Classical Islam*, str. 139–143, ali Kabbani in Sperling, *Links of Light*, str. 59–62.

to ni nikdar dokončno,⁷¹ in drugič, še tako moder mistik nikdar ni popoln in je zmeraj lahko deležen novih naukov (kot lahko vidimo na primeru zgodbe o Al Khidru in Mojzesu, ali pa sufijskemu mojstru in potepuškem psu).⁷² Tako je mojster potreben le zato, da kot nekdo, ki je pot že prehodil in razume, kako po njej hoditi, vodi učenca njemu primerno. Za to ni nujno potrebna inštitucija in veriga mojstrov; tudi mojster lahko najde mojstra, in mnogo učencev se uči pod več mojstri.

V Nakšbandski tradiciji igra mojster še eno pomembno vlogo: je tisti, ki presodi, kdaj je učenec pripravljen sprejeti Skrivnost, in mu joto preda. Tovrstna predaja je mnogo tesneje vezana na *naqshbandiyyo* kot sam proces učenja, saj naslednjemu šejku v verigi skrivnost zmeraj preda šejk pred njim. A tudi tu najdemo izjeme: Skrivnost naprej preda že umrli šejk ali pa nesmrtni prerok Al Khidr. Čeprav močno ukoreninjena v določeni tradiciji, predaja skrivnosti to presega in se ogiba popolni institucionalizaciji. Odgovor na to, kaj pomeni prekinitev verige za red, je povsem odvisen od naših osebnih prepričanj; če lahko zatrdimo, da je Skrivnost neodvisna od specifične tradicije in je lahko predana posamezniku po nekonvencionalnih metodah, potem lahko verjame-mo, da bo veriga modrecev, ki jim je dana, obstala ne glede na kolaps reda kot institucije, ki ji je pripadala. Prav tako lahko zatrdimo, da bi lahko nekje v gorah živel neki Uvajs, *mālāmati*, ki je svetu neznan nosilec najvišje Skrivnosti, ali da so med nami skriti svetniki. Če pa resničnosti teh mističnih naukov ne sprejmemo, potem prekinitev verige mojstrov v redu, v kolikor so ti edini poznali Skrivnost, pomeni prekinitev te določene sufijske tradicije.

Menim, da je drugi zaključek prenačljjen. Prvič zato, ker so mojstri, ki so poznali »manjšo« Skrivnost, to že predali učencu, ki je razumel večji delež od njih: zopet se izkaže, da ne gre za didaktično predajanje znanja, temveč za praktično dejanje, ki odpre priložnost razumeti. Koliko bo razumel, je povsem odvisno od učenca. Tako se Spoznanje tudi znotraj določenega reda, kot je Nakšbandi, izkaže kot presegajočo njegovo tradicijo. Drugič, če kaj, se je v našem pregledu izkazalo, da je institucionalizacija za mistiko postranskega pomena; še več, lahko ji je škodljiva, saj prinese regulacijo nauka in pozornost obrne na kopičenje znanja. Mistika pa ravno to ni; napredek znanja na ravni institucije je zanjo povsem nepotreben, saj je smer končnega spoznanja zmeraj ista. Hkrati mora mistika zmeraj začenjati od začetka, saj ima spoznanje

71 Najbolj popolnega spoznanja je bil, po islamski tradiciji, deležen Mohamed, a še on ni doumel Boga v vseh njegovih aspektih in veličini.

72 Kabbani in Sperling, *Links of Light*, str. 41–42.

vrednost le v kolikor, če je gre za spoznanje konkretnega posameznika. Pot je torej zmerom različna in njena smer zmerom ista. Manj kot je institucionalizirana, bolj organsko se lahko razvija mistična tradicija in prevzame formo, ustrezno svojemu kraju, času in tradiciji, na katero se navezuje. Mistični spisi so lahko v pomoč, a za Spoznanje niso zadostni. Mojster je v večjo pomoč od spisov, a bistven je iščoč sam in njegovo stremenje.

Tako se je izkazalo, da polemika položaja redu Nakšbandi ne temelji na hipotetični odsotnosti mojstra in s tem razkroju institucije, temveč prav v grozeči institucionalizaciji, ki jo prinaša razširitev in množična predaja naukov. To za red ni nujno zgolj slabo, saj je na ta način v stik z njo prišlo mnogo več ljudi. A prevelika odvisnost od osrednje figure šejka, ki je postavljen kot vodja organizacije, izniči prilagodljivost in dinamičnost delovanja. Mistika kot mistika bo zmeraj ostajala skrita.

Literatura

- Al Daghistani, Raid. *Razmišljanja o islamu: zbrani eseji*. Ljubljana: KUD Logos, 2023.
- Al Ghazali, Abu Hammid Muhammad. *Rešitelj iz zablode*. Ljubljana: KUD Logos, 2014.
- Bansal, Manu. »Seeking a Détente Between the Qadariyya and the Jabriyya: Does Believing in Divine Predestination and Free Will Necessarily Constitute an Aporia?«. *Academia.edu*. Dostopano 26. 6. 2026. https://www.academia.edu/103311087/Seeking_a_D%C3%A9tente_Between_the_Qadariyya_and_the_Jabriyya_Does_Believing_in_Divine_Predestination_and_Free_Will_Necessarily_Constitute_an_Aporia.
- Ciglencečki, Jan, in Milosav Gudiovic, ur. *Sophia perennis: antologija tradicionalizma*. Prev. Polonca Zupančič, Janez Žumer, Blaž Žabel, Maša Gedrih in Maša Jazbec. Ljubljana: KUD Logos; Inštitut za preučevanje krščanskega izročila, 2015.
- Jäger, Willigis. *Vsak val je morje in drugi spisi: mistična duhovnost*. Prev. Janko Bohak. Petrovče: Društvo Znamenje, 2009.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Routledge, 2008.
- Kabbani, Muhammad Hisham. *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*. Washington: Islamic Supreme Council of America, 2004.
- Kabbani, Muhammad Hisham, in Karima Sperling. *Links of Light: The Golden Chain*. Miami: Naqshbandi-Haqqani Sufi Order of America, 2009.
- Lofts, Steve G. »Translator's Introduction«. V: Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, zv. 1 (Language), prev. Steve G. Lofts. London: Routledge, 2022.
- Lossky, Vladimir. *Mistična teologija vzhodne cerkve*. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos, 2008.

- Mole, Marijan. *Muslimanski mistiki*. Prev. Vesna Velkovrh Bukilica. Ljubljana: KUD Logos, 2003.
- Ošlaj, Borut. *Homo diaphoricus: uvod v filozofsko antropologijo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, 2004.
- Vörös, Sebastjan. *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete; KUD Logos, 2016.

O redukciji filozofskega besedila na logiko

Maj Bijol

Povzetek

V tem članku bom obravnaval problem uporabe redukcije na logiko za razjasnitve besedila. Pokazal bom, da obstajajo besedila, ki jih ni mogoče reducirati na logiko, pri čemer mora bralec ubrati drugačen pristop, če jih hoče razumeti, namreč razumevanje mora iskati izven samega besedila. Razlog za ireducibilnost najdemo v predmetu vsebine besedila in omejitvi aksiomatičnih sistemov kot takih. Kasneje naslovim Heglovo teoretično rešitev omejenosti aksiomatičnih sistemov v *Fenomenologiji duha*.

Ključne besede: Hegel, Daoizem, logika, hermenevtika, aksiom

Summary

In this article, I will address the issue of using reduction to logic for clarifying texts. I will demonstrate the existence of texts which cannot be reduced to logic, with which the reader must adopt a different approach if he wishes to understand them, namely, to seek understanding outside of the text itself. The cause of their irreducibility can be found in the object of the texts content as well as in axiomatic systems as such. Later I tackle Hegel's theoretical solution of the limitations of axiomatic system in the *Phenomenology of Spirit*.

Keywords: Hegel, Daoism, logic, hermeneutics, axiom

Uvod

Če je Dao izrekljiv,
to ni večni Dao,
če ga je moč imenovati,
to ni večno ime.¹

Vprašanje razumevanja besedila je ovito v vprašanje razjasnitve besedila. Najpogostejša metoda za razjasnitev, ki zahteva najmanj drugega razumevanja, je dati besedilo skozi sito, da ostane samo zaporedje argumentov, njihovih premis in sklepov. Vendar se nekatera besedila ogibajo taki razjasnitvi oziroma jih ni mogoče razumeti z redukcijo na logiko.

Besedila imajo različne pristope do predstavljanja svojih misli. Nekatera so napisana z namenom, da bralcu redukcije sploh ni treba početi, ker že sama izpostavijo logične gradbenike misli v čistem formalnem jeziku. Druga besedila enako izpostavijo strukturo argumentov, vendar v neformalnem jeziku. Tretja imajo v mislih takšno logično zgradbo, vendar jo podajajo implicitno in jo je potrebno izvleči, da se nam prikaže. Nekatera besedila pa namigujejo na logiko v ozadju, vendar se vsak poskus njenega odkritja izkaže za nezadovoljivega. Z redukcijo preprosto ne razjasnimo besedila. Ključ za razumevanje ni podan v samem besedilu. Ne more nam zagotoviti razumevanja, ampak od nas določeno razumevanje že zahteva. Vendar ni problem, da besedilo ne bi razložilo tega kar od nas hoče (na primer, poznavanje misli nekega filozofa), temveč od nas zahteva razumevanje, ki ga lahko dobimo edino z neposredno izkušnjo. Na primer, ne glede na količino prebranih knjig o plavalni tehniki znamo plavati šele takrat, ko se potopimo v vodo in nam uspe ostati na gladini. Bolečino razumemo šele takrat, ko se urežemo in izkusimo na lastni koži to neusmiljeno ostrino, ki nas opozarja na nevarnost. Sámó razumevanje je takega značaja, da ga ni mogoče podati v pisani besedi. Pri takem razumevanju je reduciranje besedila na logiko nezadostno. Ne glede na to koliko bomo analizirali sklepe, razstavljali argumente in preverjali premise, nam bo vedno ostal del besedila nerazjasnjen. Zato moramo prenehati s potrpežljivo analizo in izstopiti iz besedila ter dejansko skočiti v izkušnjo, ki jo zahteva.

Vedno obstaja razdalja med bralcem in besedilom, vedno je prisoten hermenevitični element. Pisec skuša skozi besedilo bralcu posredovati neko misel in se odloči, v kakšni obliki jo bo posređoval. Od tod imajo besedila različne

1 Lao Zi, *Dao de jing*, str. 7.

pristope do predstavljanja svojih misli, ki smo jih (tj. pristope) v prejšnjem odstavku v grobem našteali. Ti se razlikujejo po eksplicitnosti svoje argumentacije in po deležu, v katerem ta zahteva izstop iz besedila. Zgoraj našteje pristope bi potem lahko razvrstili na spekter po eksplicitnosti, od golo očitne simbolne logike do paradoksalnih daoističnih trditev. Za primer lahko na ta način uredimo naslednjih 5 naslovov: *Principia Mathematica*, Spinozova *Etika*, *Bit in čas*, *Tako je govoril Zaratustra*, *Dao de jing*. Besedila bližje formalnemu jeziku bom naslavljal kot formalna besedila, medtem ko bom za besedila na drugi strani spektra uporabljal naziv metaforična besedila. Pristop besedila je ena polovica hermenevtičnega razmerja z bralcem in je izhodišče po katerem bo ta izbral svoj pristop k besedilu. Interpretator namreč ne bo skušal razumeti *Principia Mathematica* z enakim pristopom kot poezijo. Eden izmed pristopov bralca je redukcija na logiko, vendar se omeji izključno na tisto, kar besedilo samo lahko poda in izključuje vse ostalo, saj redukcija samo analizira napisane argumente. Pri metaforičnih besedilih moramo izbrati drugačen pristop, ki vključuje izstop iz besedila, ki ga sicer redukcija na logiko izključuje. Temu drugemu pristopu bom pravil pristop uvida, saj zajema poleg čutne zaznave tudi umevanje sploh. Zaradi tega medsebojnega izključevanja pristop bralca ni spekter, ampak je strogo ločen na redukcijo na logiko in pristop uvida. Za namene tega članka menim, da je ta delitev izčrpna.

»Ali je mogoče razjasniti vsa besedila z logično redukcijo« je vodilno vprašanje. Trdim, da z redukcijo na logiko ni mogoče razjasniti, in s tem razumeti, vseh filozofskih besedil. Glavni razlog za to so aksiomi, s čimer mislim začetne predpostavke logičnega sistema, ki jih zavestno in z namenom postavi subjekt. Vsak logičen sistem se začne z aksiomi, saj so temeljne nedokazane trditve iz katerih se dokazujejo nadaljnji sklepi. Zato so aksiomi nujni vsakemu logičnemu sistemu in s tem tudi redukciji, ker ta skuša izluščiti logični sistem iz besedila. Razvoj problematike aksiomov in redukcije bo potekal v treh delih. Ker je ireducibilnost metaforičnih besedil stvar izkustva, ne le analize, je smiselno, da struktura članka imitira izkušnjo subjekta, ki iskreno skuša reducirati metaforični tekst. Tako v prvem delu pokažemo na obstoj ireducibilnih besedil ravno preko neposredne izkušnje; namreč, da poskusimo reducirati konkreten odlomek. V drugem delu sledi refleksija in vprašanje zakaj smo dobili tak rezultat. Nazadnje, v tretjem delu razširimo naš horizont in upremo pogled k Heglu, kjer vidimo kako se je on spoprijel s problemom ireducibilnosti v svojem logičnem sistemu.

Obstoj ireducibilnih besedil

Odlomek, ki ga bomo poskusili reducirati je vzet iz prve knjige besedila *Lie Zi*, ki je metaforično besedilo. Zaradi tega ni eksplicitno v svoji argumentaciji in idejo, ki jo skuša posredovati v tem odlomku, ne opiše eksplicitno oziroma ne poda eksplicitne utemeljitve vseh logičnih korakov. Z redukcijo bomo skušali izveči utemeljitve v logični verigi. Na ta način bomo začetno in nejasno idejo spremenili v končen in dosleden koncept. Besedo ideja bom uporabljal za izvirno in implicitno sporočilo besedila, medtem ko bo koncept naš izluščen produkt.

Vzeli bomo daoistično idejo bivajočega in ne-bivajočega skupaj z njuno dinamiko, ter izluščili koncept aktualnosti in potencialnosti. *Lie Zi* opiše bivajoče takole:

Stanje, v katerem moč, oblika in snov še niso ločene med seboj, imenujemo bivanje. Bivanje je stanje, v katerem so stvari še povezane med seboj in še ne bivajo neodvisno druga od druge. Če gledaš, ne vidiš ničesar, če mu prisluškuješ, ne slišiš ničesar, če ga zasleduješ, ga ne izslediš, zato se imenuje spremenljivo. Kot spremenljivo ni ujeto v mejah oblike.²

Bivajoče je sestavljeno iz moči, oblike in snovi. Kot temelj še nima specifične oblike, četudi so vse stvari iz njega. Oglejmo si še, kako *Lie Zi* opiše nebivajoče:

Kar je ustvarjeno z zaploditvijo, je smrt, tisto, s čimer zaplojevanje postane zaplojevanje, pa še nikoli ni prispelo do konca. Kar se oblikuje z oblikovanjem, ni nikoli snov; tisto, s čimer zvenenje postane zvenenje, pa ni bilo še nikoli prepoznano. Barve ustvarijo pestre vidne vtise, toda to, prek česar barva postane barva, še nikoli ni postalo vidno. Kar se okusi z okušanjem, so občutki okusa, tisto, s čimer okušanje postane okušanje, pa se še nikoli ni pojavilo. Vse to so učinki ne-bivajočega.³

Vprašanje tu je kako se spreminjajoče bivajoče ustali v kakršno koli obliko, zvok, barvo itd. To je vse bivajoče, ampak v različnih stanjih. To so aktualizacije potencialnih stanj bivajočega. Ne-bivajoče je s tem potencialno in zaradi potencialnosti lahko aktualno postane določena oblika, zvok itd. Brez tega, bi bilo bivajoče statično, četudi nedoločeno. Ta interpretacija ne-bivajočega sledi tudi iz naslednjega odlomka:

Le-to [ne-bivajoče] lahko v sebi združuje nasprotja: kalnost in svetlobo, mehko in trdoto, kratko in dolgo, okroglo in oglati, življenje in smrt itd. Nikakršne vrednosti nima, niti znanja, pa vendar je vsevedno in vsemogočno.⁴

2 Lie Zi, *O praznini*, str. 4.

3 Ibid., str. 5.

4 Ibid., str. 5.

Tu je treba še povedati, da bivajoče ali ne-bivajoče nista ontološki počeli, ampak je oboje utemeljeno v Dau, ki je bilo predstavljeno v odlomku iz začetka članka. Zato ne smemo zanemariti vpliv Daa na bivajoče in ne-bivajoče, saj utemeljeno izraža lastnosti svojega temelja. *Lie Zi* takole predstavi Dao:

Duh globine ne umre, to je Večno žensko.

Pri izvoru Večno ženskega

je korenina neba in zemlje.

Brezkončno se preriva in kaže se,

kot da bi vztrajalo.

Kdor to stori, stori to brez truda.⁵

Dao torej ni statično, ampak se nenehno giblje. Posledično sta tudi bivajoče in ne-bivajoče v nenehnem gibanju, ker sta utemeljena v Dau. Če izvorna ideja besedila (tj. bivajoče in ne-bivajoče) vključuje gibanje, mora izvlečen koncept aktualno-potencialno tudi to izražati, saj je bistvena lastnost ideje.

Oglejmo si поблиže konstantno gibanje Daa in kako se to izraža v aktualnem-potencialnem. Kot že rečeno, zaradi potencialnosti lahko bivajoče zavzame obliko različnih stvari. Ta oblika pa ni konstantna; če bi bila, potem ne bi bilo gibanja v fenomenološkem svetu, torej bi bile stvari nepremične in neminljive. Strogo gledano to sledi iz Daa, ampak možno utemeljitev za nenehno gibanje najdemo v vsakdanjem življenju. Pri tem lahko dvomimo, da se zunanje stvari resnično premikajo, ker je možno, da nas Descartesov zli duh⁶ vara in nam je vsadil spomine premikajočih stvari. Vendar, enako po Descartesu, ne moremo dvomiti, da trenutno razmišljamo o stvari, zdaj o naših spominih in spet o stvari. Zavedam se lastnih misli. Vendar samozavedanje ne sestoji in zavedanja vedno posamezne misli, saj zavedanje proizvede novo posamezno misel, ki bi se je rabilo zavedati, namreč misel zavedanja prejšnje misli. Ker se zaveda samo ene posamezne misli naenkrat, se ne zaveda, da se te misli spreminjajo, saj bi se moralo zavedati več zaporednih misli. Zavedanje posameznih misli bi šlo *ad infinitum* in ne bi doseglo samozavedanja, kajti ta sestoji iz zavedanja spremembe misli, ne le zavedanja misli kot take. Mi se zavedamo lastnih misli in spremembe teh misli, s čimer potrdimo, da se misli gibljejo. Torej, Dao se nenehno giblje in posledično se tudi aktualno-potencialno nenehno giblje. Lahko si predstavljamo, da ko premaknemo neki predmet, se njegovo aktualno stanje spremeni v potencialno in neko

5 Ibid., str. 4.

6 Rene Descartes, *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše od telesa*, str. 54.

drugo potencialno stanje postane aktualno. Tam kjer je predmet včasih bil je potencialno ali ne-bivajoče.

Če povzamemo, smo idejo bivajočega in ne-bivajočega ter njuno dinamiko izluščili in razjasnili v koncept aktualnosti in potencialnosti. Vendar, to ni edini koncept, ki bi ga lahko izluščili iz iste ideje. Enako bi lahko iz nje izpeljali Heglovo imanentno dialektiko.

Dialektika se nanaša na neko stvar s tem, da je njen obstoj določen samo v lastnem nenehnem gibanju. Stvar se istočasno tretira kot skupek različnih delov in ena celota. Celota je negacija njenih deljenih delov, ampak ravno deljeni deli lahko obstajajo samo če je neka celota, iz katere so deljeni. Torej noben od teh momentov ne obstaja samostojno kot ta stvar. Ko pobližje pogledamo se pokaže, da je njena substanca ravno fluidnost iz enega momenta v drugega, ki je sproženo iz obojestranske negacije obeh momentov. Ta dva momenta sta nasebstvo, kot deljeni deli in zasebstvo kot celota.⁷ Če se vrnemo na Daoizem je ne-bivajoče ravno negacija bivajočega. Nobena stvar pa ni statična oziroma samo bivajoča, saj se Dao nenehno giblje. Zato sta za obstoj stvari potrebna oba momenta, tako bivajoče kot ne-bivajoče. To pomeni, da se vsaka stvar nenehno giblje in za vsak "gib" (četudi temu gibanju ne moremo določiti posameznih samostojnih momentov oziroma je zvezno gibanje) sta nujna tako bivajoče kot ne-bivajoče. Sledi, da ni trenutka v času, ko je stvar popolnoma aktualna ali popolnoma potencialna, kajti ta dva trenutka se zvezno izmenjujeta. Ne moremo določiti trenutka v času, ko je stvar izključno aktualna ali izključno potencialna. Lahko bi pomislili, da stvar zato ne obstaja, ker ni trenutka, v katerem bi bila resnično aktualna, vendar stvar mora nujno obstajati, saj je ne-bivajoče ravno praznina v bivajočem oziroma potencialno obstaja samo v kolikor obstaja nekaj aktualnega. Obe stanji ne moreta obstajati neodvisno (ker ne bi bilo gibanja) in niti ne moreta obstajati istočasno. Njun obstoj je torej ravno fluidnost med bivajočim in ne-bivajočim, kar je fluidnost Daa. Heglova imanentna dialektika je torej koncept, ki se ga da izluščiti iz iste Daoistične ideje kot aktualno in potencialno

Refleksija

Namen redukcije konkretnega odlomka je bila dejanska izkušnja redukcije na logiko metaforičnega besedila. Uspelo nam je izluščiti koncept potencialnega

7 Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti v očrtu* (1830). 1, *Znanost logike*, § 81.

in aktualnega, kjer smo eksplicitno določili razmerje med bivajočim in ne-bivajočim, s tem pa tudi njuni vlogi in karakteristike. Na kratko je bivajoče tisto aktualno, dejansko, vendar fiksno. Šele s pomočjo ne-bivajočega tj. potencialnega lahko privzame različne in posamezne oblike. Istočasno se, zaradi gibanja Daa, nenehno izmenjujeta. Vendar smo pokazali, da to ni edini možni rezultat redukcije, saj Heglova imanentna dialektika tudi ustreza izvorni ideji. Ob temu dejstvu se vprašanje daje samo od sebe: ali je redukcija uspela?

Redukcija na logiko predpostavlja, da je v besedilu implicitno podan jasen logični sistem, katerega razumevanje pomeni tudi razumevanje celega besedila. Jasen logični sistem je konsistenten. To pomeni, da iz določenih premis ne morejo slediti protislovni sklepi, sicer je to znak protislovnega nabora aksiomov. Če naredimo dva različna sklepa, se moramo prepričati o njuni protislovnosti. Mi smo pri naši redukciji iz istih premis sklepali dva sklepa oziroma koncepta: potencialno-aktualno in Heglova imanentna dialektika. V sledečem koraku se moramo prepričati, ali sta protislovna. Dialektika nujno vsebuje natanko dva momenta, medtem ko ima aktualna stvar lahko več kot dve potencialni stanji. Ena aktualnost ima lahko več potencialnosti, medtem ko v dialektiki ima en moment natanko en nasprotujoč moment, ki je enolično določen kot njegova negacija. To je protislovje, saj posamezna aktualnost ne more imeti natanko ene potencialnosti in hkrati mnoštva potencialnosti. Torej, sta aktualno-potencialno in Heglova imanentna dialektika protislovna koncepta, iz česar sledi, da je nabor naših aksiomov protisloven. Lahko bi ponovno poskusili z drugačnim konceptom, vendar bi morali sintetično preveriti možna protislovja, kot smo to storili zgoraj, pri čemer ne bi bili gotovi, če je naš nabor aksiomov neprotisloven, saj še vedno obstaja možnost protislovnih konceptov, ki jih nismo odkrili. Neprotislovnost nabora aksiomov bi dokončno lahko preverili le z njihovim eksplicitnim podajanjem, tj. jih neposredno artikulirali v jeziku, za kar bi morali vedeti te aksiome. Toda temelj bivajočega in ne-bivajočega (ideje, ki jo skušamo reducirati) v besedilu je Dao, katerega prva določitev v *Dao de jing* pravi: »Zapisani Dao ni resnični Dao«, tj. jezik kot tak ne more zajeti Daa in posledično njegova logična artikulacija tudi ni mogoča. Torej, mi aksiomov tega teksta ne moremo poznati, ker nam jih besedilo ne more podati, kar pomeni, da sploh ne obstaja aksiomatična veriga, ki bi jo lahko izluščili. Redukcija na logiko je bila neuspešna.

Prišli smo do bistva problema ireducibilnosti, ki se pokaže ko neposredno soočimo temelje odlomka in temelje redukcije na logiko. Najprej je redukcija propadla, ker je Dao, kot temeljni predmet odlomka, preko vsakršnega zajema.

Jezik se z njim ne more spopasti, ne more ga opisati in definirati. Posledično ne obstaja aksiomatičen logičen sistem, ki si jemlje Dao za temelj, ker ne more jezikovno podati aksiome za svojo nujno začetno utemeljitev. Dao je realnost, ki presega logično mišljenje. Vendar to implicira, da so logično mišljenje in logične strukture kot take že omejene. Omejuje jih njihov ključen in lastni element. Poskus redukcije je propadel v trenutku, ko smo zahtevali eksplicitno podane aksiome, ki nam jih besedilo preprosto ne more podati zaradi narave predmeta.

Aksiomi

Omejitev logičnih sistemov izhaja iz aksiomov kot takih. Njihova vsebina je nepomembna, kajti nujnost, da obstajajo že pogoji in omeji logični sistem. Aksiomi so prvi členi v zaporedju logičnih trditev, čigar nujnost je, da se jih ne dokaže, temveč služijo kot temelj za izpeljevanje sistema. Tako je z aksiomi že določen ves sistem, ki iz njih sledi. Na primer, Giuseppe Peano je postavil natanko 9 aksiomov s katerimi je v celoti določil naravna števila in adicijo.⁸ Aksiomi so nujni, saj bi drugače vsako trditev lahko dokazali z drugo trditvijo *ad infinitum* in nobena trditev ne bi bila nikdar resnično utemeljena. Aksiomi zato delujejo kot Aristotelsko prvo gibalno. Vendar, začetki so samo v formalnem smislu, torej znotraj logičnega sistema. Cilj s katerim je subjekt postavil aksiom (dokazati neko drugo trditev ali izpeljati najbolj osnovne značilnosti nekega sistema), ali ga preprosto sprejel (samoevidentnost, temelj vere, moralna intuicija, netematizirano predrazumevanje sveta itd.), je izven aksioma samega. Sodobna aksiomatska matematika ni tuja takemu razumevanju aksiomov. Zermelo je objavil aksiome svoje teorije množic, ker je na njih temeljil njegov dokaz Cantorjevega teorema dobre urejenosti.⁹ Tudi v sodobnejšem diskurzu se aksiomi izbirajo po njihovih posledicah, tj. možnih izpeljanih teoremov, npr. problem kontinuuma je še vedno odprt problem v teoriji množic, kjer so aksiomi obravnavani po njihovih matematičnih posledicah.¹⁰ Metodološka utemeljitev aksioma torej leži izven njega samega, s čimer ni več absolutni začetek, in tudi izven formalnega sistema, ki ga aksiom določa. Aksiom, osnovni gradnik formalnega sistema, je predlogiški, tj. utemeljen izven

8 Giuseppe Peano, *Arithmetices principia: nova methodo*, str. 1.

9 Penelope Maddy, »Believing the Axioms. I«, str. 483. Glej tudi Moore, Gregory H. *Zermelo's axiom of choice: its origins, development, & influence*. Dover edition. Dover books on mathematics. Dover Publications, Inc, 2013.

10 Matthew Foreman, »Has the continuum hypothesis been settled?«, str. 60.

logičnega sistema. Posledično ne bo nikakršen sistem z določenimi aksiomi zaobjel celotnega sveta, ker bo najmanj subjekt, ki je podal aksiome in ustvaril sistem, padel izven njega.

Subjekt

Problem aksiomov je, da so odvisni od subjekta, ki jih postavi. Aksiomatični sistemi ne morejo zaobjeti subjekta, ki jih je postavil. Zaradi tega so vedno epistemološko omejeni. Z drugimi besedami je to problem subjekta, ki hoče spoznati svet znotraj katerega sam je in gleda na svet že pogojen z njim. Tako bi rabil popolnoma vedeti najprej kako je pogojen pri tem ko gleda na svet in šele potem bi lahko nastopila prava vednost. Naključno je ravno to problem, ki ga je skušal rešiti Hegel. Aksiomom naše zavesti s katerimi je določeno naše dožemanje sveta pravi Absolut in celoten Heglov sistem je osnovan za namen vedenja tega Absoluta. Ta povezava bo bolj razdelana malo kasneje. Ključno je, da so formalna besedila, ki temeljijo na aksiomatičnih sistemih zaradi katerih jih je mogoče razumeti zgolj z redukcijo na logiko, enako epistemološko omejena. Obsegala bodo svoje polje definirano s naborom aksiomov, ki jih je postavil subjekt s pogojenim in nepopolnim vedenjem, in ničesar več. Filozofska besedila, ki imajo večje epistemološke ambicije potemtakem ne morejo ostati izključno pri logičnih sistemih. Primorana so vpeljati drugačne pristope, bolj metaforične, ter s tem preseči meje aksiomatike. Takšne besedila ni mogoče razumeti zgolj z redukcijo. Tu potrdimo tezo: z redukcijo na logiko ni mogoče razjasniti, in s tem razumeti, vseh besedil.

V tem članku smo se postopoma prebijali do bistva problema ireducibilnosti. Začeli smo z neposrednim vtisom besedila (razlika med formalnimi in metaforičnimi besedili), prešli do pomembnosti bralčevega pristopa (z redukcijo namreč ni mogoče razjasniti vseh besedil), s prstom pokazali na Dao in njegovo neubesedljivost, isti prst preusmerili na aksiome in nazadnje spoznali, da smo mi, ki kažemo s prstom. Šele tu lahko resnično uvidimo moč metaforičnih besedil. Formalna besedila s prizadevanjem po eksplicitni logični jasnosti, vedoč ali ne, žrtvujejo potencial sporočila, ki ga lahko podajo. Dao je hiperboličen primer sporočila, saj po definiciji presega določitve (paradoksalnost določitve, ki zanika vsakršno določitev kvečim okrepi presežnost), a ne rabimo pogledovat k Neimenljivem, da najdemo meje jezika. Čutne izkušnje, kot sta ureznina z nožem ali plavanje, ne moremo razumeti z branjem teksta, niti nam jih redukcija na logiko ne bo razjasnila. Njuno polno razumevanje dobimo samo z izkušnjo. Če še tako banalnega in elementarnega pojava, kot je

občutek ureznine, ne moremo v celoti zajeti v pisavi, kako zelo nedostopen je logiki ves širni spekter subjektovega vedenja. »Niso vse stvari tako razumljive in izrekljive, kot nam po navadi radi dopovedujejo; večina dogodkov je neizrekljiva, zgodijo se v prostoru, v katerega ni nikoli stopila beseda [...]«¹¹

Filozofsko besedilo mora potemtakem vpeljati metaforične pristope, vendar kako metaforični pristopi pripomorejo k klenosti sporočila teksta in dajanju bralcu možnost za razumevanje? Na prvi del vprašanja smo že odgovorili, namreč besedilo zahteva od bralca, da že poseduje določeno razumevanje. Pričakuje, da se je bralec že kdaj urezal. S tem se ogne razlaganju in opisovanju s čimer, v vsakem primeru, bralcu ne bi moralo posredovati polnega razumevanja. Toda s tem bralec izgubi dostopnost redukcije na logiko, ki predpostavlja, da besedilo oziroma temeljni logični sistem v osrčju besedila neposredno poda vse potrebno za razumevanje. Vendar je v interesu besedila, da ga bralec razume. Razumevanje iz izkušnje mu neposredno ne more podati; lahko pa ga spodbudi k tej izkušnji z uporabo literarnih sredstev. Ta ne spadajo striktno v področje filozofije, ampak se križajo s širšim poljem literature. Umetniško pisanje ne daje sterilnih opisov, ampak skuša spodbuditi čustva in občutke v bralcu. Skuša posredovati izkušnjo skozi pisano besedo z uporabo literarnih sredstev, na primer s slogom in strukturo. Nietzsche v *Jutranji zarji* skuša bralca spodbuditi k počasnemu branju:

Nisem zaman bil filolog in nemara sem, še to hočem povedati, učitelj počasnega branja: – konec koncev tudi pišem počasi. [...] Filologija je namreč tista častitljiva veščina, ki od svojega častilca predvsem zahteva, da hodi ob strani, si vzame čas, se upočasni, umiri – kot umetno kovaštvo in poznavalstvo *besede*, ki opravlja zgolj takšno delo, ki zahteva kar največjo natančnost in previdnost, in ji nič ne uspe, če tega ne počne počasi. Ravno zato pa je danes toliko bolj potrebna kot kdaj koli prej, ravno s tem nas privlači in najmočnejše očara, sredi dobe »dela« oziroma brzine, čezmerne in znoječe naglice, ki hoče takoj z vsem »opraviti«, tudi z vsako staro in novo knjigo: [...].¹²

Nietzsche očitno noče samo neposredno posredovati sporočilo počasnega branja, kot ga je opisal v predgovoru. Bralca bo prisilil, da počasi bere preko gostega sloga in kratkih, strnjenih odstavkov. Poglejmo si prvo misel prvega poglavja:

»**Naknadna umnost** – vse dolgo živeče stvari postanejo polagoma tako prežete z umom, da zaradi tega postane neverjeten njihov izvor v neumu. Mar

11 Rainer Maria Rilke, *Pisma mlademu pesniku ; Pisma mladi ženski*, str. 7.

12 Friedrich Nietzsche, *Jutranja zarja*, str. 12.

skoraj vsaka podrobna zgodba o nastanku ne zveni za občutek paradokсно in pregrešno? Mar dober zgodovinar v bistvu ne *ugovarja* neprestano?»¹³

Pisec je dal vprašanje, ne trditev, v katerega je ovil svojo misel. Bralcu ne ostane drugega kot da bere počasi in potrpežljivo, saj bo samo tako lahko si odgovoril na vprašanje in s tem na avtorjevo misel. Nietzsche je z uporabo literarnih sredstev spodbudil bralca k izkušnji počasnega branja, ker samo tako lahko resnično razume njegovo misel.

Na enak način pričakuje Descartes od bralca *Meditacij*, da se sam spusti na pot dvoma in meditira skupaj z njim. *Meditacije* niso samo še en epistemo-loško-ontološki sistem vednosti, ampak so predvsem subjektova pot h gotovi vednosti: »Že pred nekaj leti sem opazil, koliko lažnega sem v mladih letih dopuščal za resnično in kako dvomljivo je bilo vse, kar sem potlej postavil na ta temelj, opazil sem, da je zatorej nekoč v življenju treba do tal podreti vse in začeti znova od prvih temeljev, če hočem kdaj v znanostih dognati kaj trdnega in trajnega.«¹⁴ Smoter meditacij je postaviti lastna osebna prepričanja na trdne temelje in zatorej Descartes hoče, da mu bralec sledi v lastnem meditiranju. V ta namen zelo previdno strukturira potek prve meditacije, kjer se napoti ovreči in podreti svoja prepričanja v katerih najde razlog za dvom. Njegova prva tarča so čuti, o katerih je spoznal, da so varljivi in ima zatorej razlog dvomiti v njih. Toda naredi korak nazaj in pravi, da ga mogoče ne varajo o vsem, saj bi bil norec če bi dvomil, da je pred ognjiščem odet v plašč, s peresom in papirjem v roki. Namesto neposrednega dvoma, za katerega ima razlog in upravičilo, poda argument o sanjah češ, da tudi v spancu sanja, da sedi pred ognjiščem odet v plašč, čeprav leži v postelji. Če bi nemudoma začel z hiperboličnim dvomom, bi izgubil bralca in bil oklican za norca. Zato dvom postopoma stopnjuje in šele na koncu prve meditacije vpelje zle demona, ki ga vara v vsem vedenju. Zle demona bi teoretično lahko predstavil že na začetku prve meditacije, ampak bi bil spet oklican za norega, ker bralec ni izkusil radikalno dvomljivost vseh svojih prepričanj. Descartes je s strukturo besedila, torej z literarnim sredstvom, bralca spodbudil k izkušnji dvoma lastnih temeljev. Drugače bralec ne bi razumel negotovost svojega vedenj in smotra poti dvoma v *Meditacijah*.

Primoranje bralca, naj naredi izstop iz besedila, ni redek pojav v filozofiji. Fichte neposredno apelira na bralca: »moja naloga zate, razumni bralec, je ta: da se zares in intimno oveš, kako postopaš, ko misliš: jaz«.¹⁵ Fenomenolog Rudolf

13 *Ibid*, str. 15.

14 Descartes, *Meditacije*, str. 49.

15 Johann Gottlieb Fichte, »Poskus novega prikaza vedoslovja«, str. 272.

Otto posebej poudarja pomembnost izkustva pri razumevanju kategorije numinoznega: »Poslušalcu lahko pomagamo do njenega razumetja samo tako, da ga prek pojasnitve skušamo privedi do tiste točke njegovega občutja, na kateri mu sama vznikne in se je zave.«¹⁶ Temu v nadaljevanju doda: »Pomislimo na trenutek močne in skrajno enostranske religiozne vznemirjenosti. Kdor tega ne zmore ali kdor sploh ne pozna takšnih trenutkov, tega naprošamo, naj ne bere dalje.«¹⁷ Filozofska šola fenomenologije navsezadnje jemlje izkustvo za vsebino svojih besedil. Filozofi se nasploh zavedajo pomembnosti izkustva izven besedila za njegovo razumevanje.

Fenomenologija duha

Vrnimo se k uvodu tega članka. Besedilo sestoji iz dveh delov: vsebina ali misel, ki jo skuša posredovati, ter pristop (način) kako bo to sporočilo posredovalo. Izstop iz besedila (moment pristopa bralca) in spodbuda k izkušnji (moment pristopa pisca) spadata na raven pristopa. Pristop je ločen od vsebine, h kateri pristopa. Raven pristopa in raven vsebine sta razločeni ravni. Ponovimo tudi, da problem aksiomov leži v tem, da ne morejo zaobjeti subjekta, ki jih je postavil. Ne morejo ga zaobjeti, ker subjekt ne ve, kako je pogojen s svetom, ki ga skuša spoznati ko v ta namen postavlja aksiomatične sisteme. Kot sem že omenil, Hegel hoče rešiti ta problem. To stori s tem, da subjekt skozi svoj samorazvoj spozna lastna določila, popolno vedenje samega sebe. Spozna Absolut. Postaviti Absolut kot temelj logičnega sistema je šele začetek prave vednosti, pravi Hegel¹⁸. Aksiomatični sistem, ki zaobjame lastnega »avtorja« je resnična veda. Omejenost aksiomatskih sistemov se enako kaže v razumevanju, ki ga bralec lahko dobi samo z izkušnjo. Tako spoznanje sistem ne more zaobjeti, saj se dogaja v svetu živega subjekta, ki mu vlada Dao, Absolut itd., čigar osnovne vednosti (»aksiomov«) ne vemo. Bralec ne more z razlago popolno razumeti kako se je urezati z nožem, kajti to razume ko se dejansko ureže. To-rej sistem resnične vede, ki zaobjame lastnega »avtorja«, mora obsegati njegovo izkušnjo, ki jo omejen sistem ne more, saj ta ne zaobjame Absoluta. Sistem mora predvideti in imeti za predmet dejstvo, da bo subjekt imel spoznanja, ki jih še ne more izpeljati. Spoznanja, za katere mora bralec narediti izstop. V *Fenomenologiji duha* Hegel začrta razvoj subjekta, ki spoznava samega sebe

16 Rudolf Otto, *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*, str. 11.

17 Ibid., str. 12.

18 Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 59.

in na koncu doseže Absolut. *Fenomenologija duha* ni še resnična veda, ampak nastavek, priprava zanj. Četudi sistem popisan v tej knjigi ni popolna realizacija aksiomatičnega sistema, ki obsega lastnega »avtorja«, mora kot zametek posedovati osnovne pogoje končnega produkta. To pomeni, da že zametek mora upoštevati spoznanja subjekta, ki jih ne more izpeljati. Zametek, ki je zapisan pod naslovom *Fenomenologija duha*, ki ga bralec bere, jemlje za predmet vsebine dejstvo, da bo bralec primoran narediti izstop, če bo hotel razumeti spoznanja protagonista knjige. V prvi polovici tega članka smo odkrili, da se mora pristop bralca ujemati s pristopom besedila, če hoče bralec razumeti besedilo. Formalno besedilo bo skušal razumeti z redukcijo, metaforično pa s pristopom uvida, ki vključuje tudi izstop iz besedila. Toda Hegel poenoti raven vsebine in raven pristopa. Vsebina jemlje pristop kot predmet in ga zaobjame. Besedilo zaobjame bralčev izstop iz njega. Bralec bere o izpeljavi izkušnje, ki jo bo moral sam storiti, da bo razumel njeno spoznanje. Samo tako, lahko iz *Fenomenologije duha* nastane aksiomatičen sistem vednosti, ki bo resnično zaobjel svojega »avtorja«.

Konceptualna podlaga poenotenja sloni na pojmih na-sebstva in za-sebstva. V *Fenomenologiji duha* je vedno predpostavljen odnos dveh strani, najbolj pogosto subjekt in objekt, ki sta v razmerju. Nasebstvo pomeni, da je stvar v odnosu z neko drugo in je določena s tem odnosom. Predmet, ki ga kot subjekt obravnavam, je v nasebstvu ker je pogojen z mojim odnosom do njega npr. kot enotna celota ali skupek večih delov. Zasebstvo pa pomeni, da je ta odnos na stvari sami brez drugega. Na primer, jaz, ki se zavedam samega sebe sem v zasebstvu ker sta oba elementa v odnosu jaz sam, moja zavest je torej v odnosu s lastnim jazom, torej s samo seboj. Nasebstvo ima vedno zunanji element, medtem ko ga zasebstvo nima, je v vakuumu. Za protagonista se razlika izraža kot zavedanje oziroma nezavedanje. Nekaj se lahko dogaja na subjektu (npr. v njegovi zavesti oziroma duševnosti), ampak se tega ne zaveda in je zato samo nasebstvo. Ko se pa subjekt zaveda tega dogajanja pa postane za njega, torej zasebstvo. Mi kot bralec vidimo vse kar se dogaja na subjektu, torej vso nasebstvo, ki je izpeljano in argumentirano kot teorija, subjekt pa se zaveda samo določenega dela, tisto zasebstvo. Do tega zasebstva pa ponekod pride samo skozi izstop oziroma neposredno izkušnjo.

Izkušnja subjekta kot predmet vsebine je jasno razviden v poglavju »svoboda samozavedanja; stoicizem, skepticizem in nesrečna zavest«¹⁹. Ko zavest (subjekt, protagonist) postane svobodno samozavedanje, torej da je lahko

19 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 110.

istočasno v odnosu z nekim predmetom in popolnoma neodvisno samostojna, pride do *mišljenja* (kot temu pravi Hegel). Predmet tega mišljenja je pojem in pojem se zave, da je enak zavesti, da je *moj* pojem. Pojem vaze se zave, da ni ta vaza sama, ampak da tudi ni ločen od zavesti. Torej zavest se zdaj lahko oddalji od zunanjega sveta nazaj v svoje mišljenje. Temu Hegel pravi stoicizem, kjer zunanji svet nima vpliva na zavest ampak je le ta enotna v sami sebi. Stoična zavest bi najraje živela popolnoma ravnodušno do življenja, ker je edino v kar je lahko prepričana in gotova ona sama. Ampak problem nastane, ker je skozi praktično življenje prisiljena sama sebi razjasniti pojme kot so »dobro«. Tega pa sama v sebi ne more storiti, ker je čista misel prazna, brez vsebine. Tako je primorana jemati vsebino iz zunanjega sveta v katerega ni gotova, da lahko sploh živi. S tem pa zapade v skepticizem, ker izkusi, da je ničesar razen lastnega obstoja ne more potrditi (*cogito ergo sum*). Tu se pojavi naslednji problem: na eni strani je primorana jemati vsebino iz zunanjega sveta, ampak bi pri tem negirala lastno svobodo katere se zaveda, ker bi bila spet določena s strani predmeta s katerim je v odnosu. Zato negira vse, kar je določeno in se razlikuje od njene misli, ker tako potrdi svojo svobodo v iskanju resnice (da lahko sama presodi kaj je resnica). Po drugi strani pa ne more živeti v konstantni negaciji vsega drugačnega od nje in je prisiljena razpustiti svojo svobodo in določenost. Negacija prvega vodi v drugo kar spet vodi v prvo. Je v boju sama s sabo. Praktično tak skepticizem pomeni, da nekdo ne verjame in ne zaupa kakršnemkoli znanju ali prepričanju, ki mu je podan. Še več, začne dvomit v lastno znanje, ki ga ima od prej. Torej je oseba brez prepričanj. Tako pa ni mogoče živeti. Še v svoje lastno iskanje zadovoljstva ali kakršnegakoli cilja ni prepričan. Tava iz momenta v momenta preprosto ker mu tam kjer je zdaj ne ustreza. Ni politično aktiven, ne more soditi o umetnosti, niti o morali. Vendar, ko se prepusti zunanjemu svetu, je pa nesvoboden, sledeč najnovejšem prepričanju, ki mu je dano.

Subjekt je prej kot mislil, predvsem živel in izkušal momenta stoicizma in skepticizma. Kljub teoretični izpeljavi, ki jo Hegel podaja, je subjekt prišel do zaključkov preko neposredne izkušnje. Posledično, če bi hotel bralec resnično razumeti njegov razvoj bi moral sam izkusiti tak radikalen skepticizem. Vidimo, da Hegel izpeljuje in razlaga izkušnjo, ki bi jo bralec moral izkusiti, s čimer je protagonist knjige enačen z bralcem. Toda nuja po izstopu se stopnjuje. Heglova izpeljava je zaenkrat večji meri zadostna za razumevanje. Ne more podati popolnega razumevanja, saj je predmet razlage ravno izkušnja, toda bralec lahko sledi logičnim sklepom izpeljave. Po Heglu, iz skepticizma zavest nato nadaljuje v zavedanje lastne razdvojenosti in spozna, da kljub razdvojenosti je

še vedno ena zavest, na kateri se to dogaja, od koder se izpeljava nadaljuje vse do konceptualnega vrha poglavja, do pojma in predstave »uma, zagotovosti zavesti, da je v svoji posameznosti absolutna *na sebi* ali vsa realnost«, pri čemer se subjekt nato vedno zaveda, da ko spoznava svet zares spoznava lastno zavest, kar je osnovna trditev za Heglov celotni nadaljnji sistem. To je trenutek, ko je bralec prisiljen narediti izstop. Če je prej lahko z polovičnim razumevanjem sledil izpeljavi je zdaj zadel ob zid. Pojem *Uma* ne more razumeti iz Heglove izpeljave, ampak mora sam prehoditi pot subjekta, ki ga je spremljal celo poglavje. Hegel to eksplicitno napiše: »[...] zakaj ona pozabljena pot je dojetje te neposredno izražene trditve. In prav tako je tistemu, kdor te poti ni opravil, ta trditev, če jo sliši v tej čisti obliki – zakaj v neki konkretni podobi jo postavi pač sam – nedojemljiva.«²⁰

Hegel vzame izkušnjo in razvoj subjekta za predmet vsebine, kar pomeni, da vsebina obravnava izstop oziroma izkušnjo potrebno za razumevanje. Spomnimo se, da za vsebino Descartesovih *Meditacij* in Nietzscheje *Jutranje zarje* izstop nebitven, temveč samo vmesen korak v bralčevem razumevanju. Za vsebino *Fenomenologijo duha* je isti izstop bistven, kajti prav izkušnjo, ki jo bralec hoče doseči z izstopom, obravnava in izpeljuje. Bralec imitira protagonista knjige, s tem ko naredi izstop, da bi izkusil tisto, kar je izkusil protagonist, čeprav je bralec že prebral izpeljavo istega izkustva. Ko bralec sprevidi, da pristop redukcije na logiko ne bo zadosten (Hegel mu to brez dlake na jeziku pove) in izstopi iz besedila, se poenoti s protagonistom *Fenomenologije*. S tem je Hegel združil ravni vsebine in pristopa. V še omejenem in nerealiziranem sistemu je zaobjel tudi tisto izkušnjo subjekta, za katero mora bralec narediti izstop. *Fenomenologija duha* postavi temelj resnične vede kot aksiomatičnega sistema, ki lahko zaobjame lastnega »avtorja«, kar pomeni, da sistem ni več omejen, četudi je realizacija še v potencialnosti razvoja univerzalnega duha.

Zaključek

Beseda »mistika« je beseda zunanjega opazovalca. Njemu se zdijo besedila, misli in pojavi mistika zamegljeni, skriti ter nerazumljivi. Latinsko *mysterium* izvira iz grškega *μυστήριον* (*mústērion*), ki ima za koren *μύσθης* (*mústēs*) kar pomeni iniciat²¹. Ta je pa zaznamovan z iniciacijo, dogodkom oziroma njegovo

20 *Ibid*, str. 126.

21 Hriberšek, *Šolski grško-slovenski slovar*, »μύσθης«, poskus dostopa 9. 5. 2026 <https://franja.si/iskanje?sl=grc&tl=sl&q=mystes>.

izkušnjo dogodka. Iniciat je drugačna oseba, saj ga je izkušnja iniciacije spremenila in šele kot spremenjen, kot nov človek, lahko vstopa v *mysterium*. Drugega načina ni. Novo razumevanje ne bi mogel dobiti skozi predavanje ali branje misterija oziroma o misteriju. Razumevanje se ne začne niti se ne konča pri branju besedil, temveč v obeh skrajnostih domuje v subjektu. Filozofija je vedno vezana na subjekta in on se mora tega zavedati. Na njem je, da postane iniciat. Vpeljava ni dovolj.

Formalna besedila so omejena, ker so logični sistemi omejeni zaradi aksiomov. Nekatera spoznanja ne morejo zajeti in izpeljati po nujnosti. Besedilo mora ubrati drugačen pristop k tistemu ireducibilnemu, če hoče ohraniti njegovo klenost in resničnost. Tekst se upre na zahtevo, da bralec sam pride do spoznanja; da dobi izkušnjo, ki do njega vodi. Na to pot mu besedilo lahko pomaga z raznimi literarnimi sredstvi, s katerimi spodbuja želeno izkušnjo. Toda končno odločitev naredi bralec. On mora opustiti redukcijo na logiko in zavzeti drugačen pristop. Ločiti se mora od sveta besedila in izstopiti v svet, kjer sam biva, kajti tam najde izkušnjo. Njegovi logični sistemi so omejeni in mu ne morejo podati tega zaklenjenega spoznanja, ker je njegovo samospoznanje omejeno. Hegel reši ta problem v teoriji in naredi nastavek že v *Fenomenologiji duha*, namreč besedilo naredi bralčev izstop in izkušnjo za predmet svoje vsebine. Vsebina in pristop k njej se poenotita. Vsekakor je sistem, ki resnično zaobjame svojega »avtorja« še daleč v prihodnosti in razvoju Duha. Absolut nam je zaenkrat še nepoznan in ovit v gosto meglo.

Filozofiranje se pritiče subjektovem notranjem življenjem. Formalna besedila, ki tega ne upoštevajo, so epistemološko omejena. Logični sistemi tega *a priori* niso zmožni upoštevati, kajti avtor je izven njihovega dosega zaradi predlogiškosti aksiomov kot takih. Metaforična besedila so lahko nejasna, dvoumna, na pogled neutemeljena, ampak samo tako ohranijo integriteto ireducibilnega spoznanja. Ne glede na to, kako dostopna je redukcija na logiko, metaforičnim besedilom ne pride do živega. Na bralcu je, da naredi izstop nazaj v svoj lastni svet in izkusi, kar besedilo od njega zahteva. Takega spoznanja ni mogoče izsiliti, se ob njem pomuditi. Niti ni nujno, da lahko bralec namerno stopi v želeno izkušnjo niti, da sploh ve kakšno izkušnjo išče. Mogoče bo kasneje besedilo ponovno odprl, ovit v plašč pred kaminom in bo nekaj več razumel.

Viri in literatura

- Descartes, Rene. *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različenost človeške duše od telesa*. Prev. Primož Simoniti. Ljubljana: Slovenska matica, 2004.
- Foreman, Matthew. »Has the continuumhypothesis been settled?« V *Logic Colloquium '03*, 1. izd., uredil Viggo Stoltenberg-Hansen in Jouko Väänänen. Cambridge University Press, 2017. <https://doi.org/10.1017/9781316755785.005>.
- Giuseppe Peano. *Arithmetices principia: nova methodo*. With Harvard University. Fratres Bocca, 1889. <http://archive.org/details/arithmeticespri00peangoog>.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologija duha*. Prev. Božidar Debenjak. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciklopedija filozofskih znanosti v očrtu (1830). 1, Znanost logike*. Prevedel Marko Bratina, Zdravko Kobe, Urban Šrmpf, in Goran Vranešević. Krtina, 2021.
- Fichte, Johann Gottlieb. »Poskus novega prikaza vedoslovja«. Prevedel Zdravko Kobe. *Problemi* (Ljubljana) 3/4, št. 40 (2002): 271–81.
- Lao Zi. *Dao de jing*. Prev. Maja Milčinski. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2009.
- Lie Zi. *O praznini*. Prev. Maja Milčinski. Ljubljana: Založba Sophia, 2006.
- Maddy, Penelope. »Believing the Axioms. I«. *The Journal of Symbolic Logic* 53, št. 2 (1988): 481–511. <https://doi.org/10.2307/2274520>.
- Moore, Gregory H. *Zermelo's axiom of choice: its origins, development, & influence*. Dover edition. Dover books on mathematics. Dover Publications, Inc, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Jutranja zarja: misli o moralnih predsodkih*. Ljubljana: Slovenska matica, 2004.
- Otto, Rudolf. *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Prev. Tomo Virk in Brane Senegačnik. Ljubljana: Nova revija, 1993.
- Rilke, Rainer Maria. *Pisma mlademu pesniku ; Pisma mladi ženski*. Prev. Kajetan Kovič. Ljubljana: Študentska založba, 2006.
- Šolski grško-slovenski slovar*. »μύστικς«. uredil Matej Hriberšek. ZRC SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, 2024. <https://franja.si/iskanje?sl=grc&tl=sl&q=mystes>.

Filozofski maraton 2025

**FILOZOFIJA IN
PODOBA**

Podobe dvojnika

Ela Perc Benko in Lan Žiga Anderlič

Povzetek

Članek je dvojen. Ima svojo romantično in moderno plat. Romantična obravnava pojav literarne figure dvojnika, kot se kaže v delih E. T. A. Hoffmanna in F. M. Dostojevskega. Slednje avtorje analizira skozi Freudov koncept das Unheimliche, ki razkriva srhljivo vračanje tega, kar je bilo potlačeno in se vrača kot dvojniki v svoji predružačeni podobi. To razkriva razcepljeno zavest, ki govori v več instancah in podvaja sam glas oziroma besedo. Moderni dvojniki ne razkriva zgolj razcepa zavesti, ki se pojavlja kot literarna figura, temveč posega v samo realnost družbenega obstoja, ki razdvaja in podvaja podobe posameznika, kot nam to posredujejo E. Louis, F. Fanon in E. Said.

Ključne besede: dvojniki, literatura, glas, tekst, avtor, marginalizirane skupine, subjekt – drugi, relacije moči

Summary

The article is double: it comprises of a romantic aspect and a modern aspect. The romantic analysis examines the literary figure of the double, as seen in the works of E. T. A. Hoffmann and F. M. Dostoevsky. The latter authors are analyzed through Freud's concept of das Unheimliche, which reveals the uncanny return of what has been repressed and returns as a double in its transformed image, thereby revealing a split consciousness that speaks in multiple instances, duplicating the voice or the word itself. The modern double does not merely reveal a split in consciousness that appears as a literary figure, but rather enters in the very reality of social existence, which divides and duplicates the images of the individual, as conveyed to us by E. Louis, F. Fanon, and E. Said.

Keywords: double, literature, voice, text, author, marginalised groups, subject - other, relations of power

Romantični dvojnik

Podoba dvojnika je svoj razcvet doživela v romantiki, kjer se je ustvarila nova podoba tega, kar pomeni *biti dvojen*. V članku se uporabljen naziv romantični dvojnik ne omejuje na zgodovinsko obdobje romantike (*Sturm und Drang*), temveč se obravnava kot tip pojavljanja figure dvojnika v literaturi sploh. Avtorji so namreč opisovali srhljive pojave dvojnika, razcepljenega od primarnega subjekta, ki prevzame svoje življenje in mišljenje. Eden je dober in svet, drug je zel in vražji; utelešata dvoje sil in dvoje volj, ki sestojita v svoji nasprotnosti, zgolj eden proti drugemu – brez podobe enega ni podobe drugega. »Dvojnik je bil le eden od načinov – čeprav pomemben – kako izraziti zavest notranje razcepljenosti, nasprotja, protislovja in dvoumnosti«¹ in ravno ta »tip« zavesti se je izražal skozi literaturo, konkretnije v delih E. T. A. Hoffmanna in F. M. Dostojevskega, ki jih bomo podrobneje obravnavali, lahko pa jih najdemo še več, npr. gotski romani, dela E. A. Poeja in N. V. Gogolja, pa tudi dela poznega 19. stoletja, denimo *Dr. Jekyll and mr. Hyde* R. L. Stevenson ali *The Picture of Dorian Grey* O. Wilda; obe deli že posegata po modernosti in tako brišeta (tukaj neobstoječo) trdo ločnico, ki bi romantičnega dvojnika omejevala na romantiko.

Dvojnik je obenem deloval kot priljubljena literarna figura ali orodje in tudi kot oblika, skozi katero se lahko »izpove« razklanost skozi nasprotja, med katerimi lahko opazimo njihovo pogojenost s kontekstom krščanstva, ki, kakor v Jezusu, v ljudeh vidi dvoje narav: Jezusova narava je, kot pravi ortodoksno krščanstvo, namreč dvojna, njegova oseba pa ena – dve naravi, ki sta popolni in samostojni, Človeška in Božanska narava, grešna in čista, trpeča in vsemogoča, ena, ki je zmožna delati zlo, in ena, ki zla ne prenaša. Ti dve naravi sta harmonično združeni v Jezusu, človek pa je med njima razklan kot med dvema breznoma, v katera teži in pada, kjer se koncentrirata človekova bogopodobnost in njegova drugačnost; človek postane prizorišče drame med dobrim in zlim, bojno polje, kjer se bojuje s samim seboj in svojimi skušnjavami, ki ga prečijo in razdvajajo. Ko človek pade v eno brezno, se v drugem hkrati rodi njegov dvojnik.

Tukaj, v romantičnem dvojniku, ostajamo pri eksplicitni vsebini besedila, v fikciji, ki jo z romantično inklinacijo h kvalitetam in čustvenosti obarva sam avtor.

1 John Herdman, *The double in nineteenth-century fiction*, str. 11.

Primer: Sigmund Freud in E. T. A. Hoffmann

Ernst Theodor Amadeus Hoffmann se je rodil v Königsbergu leta 1776 in je eden pomembnejših predstavnikov nemške romantike. Znan je po svoji domišljjsko bogati prozi z elementi temačnega in srhljivega, ki se pojavljajo znotraj napetega kontrasta med razumom in blaznostjo. V njegovem opusu smo priča junakom z večplastno psiho, nastrojeno proti sami sebi do točke patologije, ki proizvaja razne fantazme in fantazije, te pa prodirajo v vsakdanje, javno in zasebno življenje. Junaki so razpeti med nasprotja dobrega in zlega, zdravega in norega. V nadaljevanju smo analizirali primere dvojnikov v dveh njegovih delih, *Peskar* in *Hudičevi napoji*, kjer so dvojniki posledica te »romantične razdvojenosti«. Povezali jih bomo s Freudovim spisom *Das Unheimliche*, izdanem leta 1919, v katerem Freud poda znamenito definicijo tega, kar se lahko opredeljuje kot grozljivo, srhljivo, torej *Unheimliche*; je učinek tega, da se vrača ali vrne to, kar smo potlačili – iz skritega preide v neskrto. To vračanje, ponovna predočitev naše potlačene vsebine tvori srž srhljivega. Nadalje se Freud v spisu neposredno navezuje na Hoffmanna, prek katerega analizira različne pojavitve *Unheimliche* v literaturi, kot na primer vrnitev Nathanielove (glavni junak *Peskarja*) potlačene feminilne drže do očeta skozi podobo lutke ali materializacija grožnje pred kastracijo in iz nje razvitega kastracijskega kompleksa v *Peskarju*.

Freud pravi »E. T. A. Hoffman je mojster grozljivega, ki mu v literaturi ni para.«² in poseben primer *Unheimlich* so ravno dvojniki. Dvojnika (*der Doppelgänger*) Freud opiše kot psihično formacijo, ki je v svojem izvoru obrambni mehanizem proti izničenju jaza, proti smrti. To tvori animistično pojmovanje dvojnika, ki je ustvarjen v dobi primarnega narcizma, torej v obdobju človekovega razvoja, ko je libidinalna energija investirana v objekt, ki je lastni jaz. V poznejših fazah razvoja koncept dvojnika dobi temu diametralno nasprotno funkcijo, dobi podobo, ki je nekaj tujega, nekaj grozečega in nekaj neobvladljivega.³ V Hoffmanovem romanu *Hudičevi napoji* lahko opazimo oba tipa: božansko različico, ki nam zagotavlja fantazmatsko izpolnjeno nesmrtnost, in demonizirano, ki nam po vzpostavitvi nadjaza grozi. Slednja za Medardusa, glavnega junaka, v katerem konfliktno obstajajo nuja čiste duše za meniha in skušnjave, ki mu jih v uho šepeta hudič, postane prisotnost, ki

2 Sigmund Freud, »Das Unheimliche.« V: *Spisi o umetnosti*, str. 305–306.

3 Ibid., str. 308: »Toda te predstave so nastale na podlagi neomejene ljubezni do sebe, primarnega narcizma, ki obvladuje duševno življenje tako otroka kakor primitivnega človeka, in ko je ta faza presežena, se dvojnikov predznak spremeni: iz zagotovila nesmrtnosti nastane grozljivi glasnik smrti.«

mu grozi zgolj s tem, da je takšna, kot je. Kakor v *Hudičevih napojih* se tudi v *Peskarju* motiv dvojnika pojavi večkrat. Prvič se pojavi znotraj identifikacije dveh junakov s Peskarjem, figuro infantilnega strahu pred zgodbo, ki Peskarja postavlja kot kradljivca oči; junaka nastopata kot dvojnika drug drugega, združena pod Nathanielovo identifikacijo obeh s Peskarjem. Nadalje se psihoanalitično »obarvan« dvojnik pojavi v liku lutke Olimpije, v katero se Nathaniel zaljubi. S Freudom lahko povzamemo: »ta avtomatska lutka ne mora biti nič drugega kakor materializacija Nathanielove feminilne drže do očeta v zgodnjem otroštvu.«⁴ Zaradi omejenega prostora bo moralo to za kratek povzetek zadostovati.

Primer: Mihail Bahtin in Dostojevski

Naslednji obravnavani avtor bo F. M. Dostojevski. Bahtin, ruski filozof 20. stoletja, v svojem delu s povednim naslovom *Problemi poetike Dostojevskega*⁵ v vseh pisateljevih delih prepozna motiv dvojnika – vidi ga v besedah, v povsem enakih stavkih, ki v izrekanju drugega povsem spremenijo svoj pomen in iz junaka, ki je misel povedal na začetku romana, ustvarijo izmaličenega dvojnika. Paradigmatičen primer je roman *Dvojnik*, ki ga je Dostojevski objavil leta 1846. V tem delu je predstavljen Goljadkin, nižji uradnik, ki po vrsti zanj neprijetnih, sramotnih dogodkov spozna svojega dvojnika; prvi trenutek spoznanja se dogodi neke mračne in deževne noči, ko želi zbežati pred seboj, se skriti, želi si, da »bi bil popolnoma uničen, da ga več ne bi bilo, da bi se razblinil v dim.«⁶ Želi si je umreti, vendar se iz te želje po negaciji njegove eksistence pojavi utelešen dvojnik, ki mu je povsem enak po podobi in postavi, celo po kraju rojstva, delovnem mestu in seveda imenu: Goljadkin mlajši. Goljadkin, ki mu od tega trenutka naprej pravimo »starejši«, pa je notranje razklan že od začetka pripovedi; v njem se namreč, kot pravi Bahtin, odvija nenehen dialog, ki »mu omogoča, da s svojim glasom nadomesti glas drugega človeka«⁷ Goljadkin je že od samega začetka dvojen, v njem sta vsaj dva glasova, morda še tretji, ki ga bralci ne slišimo, nakazuje pa ga tropičje. V govoru lahko prepoznamo *anticipirano besedo* – besedo, ki jo junak pričakuje kot odgovor Drugega, vendar Drugega prehití in besedo izreče sam; vedno občuti pogled drugega, mnenje, ki ga ima o njem drugi, junak pa se temu

4 Ibid., str. 306.

5 Mihail M. Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskega*.

6 Ibid., str. 164.

7 Ibid., str. 240.

nevrotično izmika. Glas drugega, ki je ležal v Goljadkinu in se mu nerazpoznavno vsiljeval –glasova namreč nista bila ločena in posamezno razpoznavna –, je bil čista afirmacija tega, kar je Goljadkin sam zase mislil ali upal, da je, ob čemer je junakov glas – ta, ki je bil njegov lasten – veljal za implicitno negacijo junakove želje in obenem afirmacijo njegove patetične dejanskosti. Junakov osebni glas je postal povsem podložen imaginarni tuji besedi.

Bahtin razlaga, da je Goljadkin razvil tri odnose do tuje besede:

1. simulirati neodvisnost od drugega in drugega nadomeščati;
2. se pred tujo besedo skriti, biti neopažen in odsoten v pogledu drugega;
3. junak se tuji besedi podredi in jo prevzame nase, kot da bi sam enako mislil in se z mišljenim strinjal.⁸

V burnem dialogu, prepletenem iz teh treh odnosov, v katerih je prisotna anticipacija tuje besede, ki se je želi Goljadkin znebiti, je njegova samostojnost obsojena na propad, saj »ravno s to anticipacijo tuje replike in odgovorom nanjo junak vedno znova pokaže drugemu (in sebi), da je odvisen od njega.«⁹ Goljadkin je simuliral samostojnost samozavedanja – samozavedanja, ki ga ne more biti brez Drugega. Dinamika, prisotna v Goljadkinu, se je za nekaj trenutkov obrnila, ko se je utelesil Goljadkin mlajši, pri čemer je lahko starejši prevzel dominantno vlogo, ki si jo je vedno želel, vendar se je pod njo zrušil in brez besede pri odločitvi postal spet podložen tuji besedi. Ta mu je narekovala kaj sme in česa ne, Goljadkin pa je ostal nem.

Utelesen dvojnik se je v opusu Dostojevskega pojavil le še enkrat, in sicer v romanu *Bratje Karamazovi*. Ivanu, enemu izmed bratov, se v vročinski blodnji prikaže sam vrag – njegovo podobo si skozi pogovor racionalizira v odmev njegovih lastnih besed, saj mu pripoveduje zgodbe, ki si jih je Ivan izmislil sam, vendar se te besede postavijo nasproti njemu samemu. Ivanov govor je razcepljen, kot je bil Goljadkinov; njegova lastna beseda se utelesi v drugem, ki je zgolj odsev njega samega. Dvojniki se tako kažejo predvsem kot glasovne strukture, kot besede, ki so lahko v nekem trenutku lastne in privatizirane, vendar se njihova avtonomija, njihov avtonomni pomen, ki ga postavi govorec, bržkone razblini v odmevih pluralnosti egov.

8 Prim. *ibid.*, str. 238 isl., Bahtin si pri tem namreč pomaga s pismom, ki ga je Dostojevski napisal svojemu bratu.

9 *Ibid.*, str. 260.

Moderni dvojnik

Avtor – uvod v modernega dvojnika
»Kdo to govori?«

Romantični dvojnik se je nahajal v vsebini literarnega dela, v fiktivni pripovedi, ki spremlja prikazovanje podobe dvojnika, zrcaljenje, ki popači sliko, in podvaja besede, misli ter ideje, ki odmevajo v drugih, tujih glasovih. Če postavimo vprašanje »Kdo govori?«, lahko slišimo avtorjeve besede o junaku, saj je prav on zapisal junakovo besedo, teorija pa je govorila o tekstu kot odsevu avtorja. Vendar je avtor zgolj človek. Človek, ki živi, diha, je, pije ... človek, ki umre. Vrsto let je nad tekstom bdel avtor, ga negoval in nanj pazil, ga konstruiral in konsistiral, tekst je bil njegov, njegova lastnina, avtor pa materialna lastnost teksta oz. knjige – s svojim imenom (ali psevdonomimom), zapisanim ob naslovu, na platnici. Avtor je ta, ki zakonito formira, karkoli že je ta tekst, ki ga piše. Kljub temu pa – kot je že Sokrat vedel, kot je Platon resnico zgolj povedal in nikoli zapisal – tekst za avtorja umre, saj se od njega loči; avtor namreč ni »subjekt, čigar predikat bi bila njegova knjiga«, ob tem pa avtor za bralca umre. V 20. stoletju je smrt avtorja razglasil Roland Barthes: preživi zgolj pisar. Pisar je ta, ki tekst zapiše, in ga od/iz sebe odstrani, ga položi pred druge, da ga lahko oni, bralci, zajamejo v enoto, ki je tekst; tekst govori zgolj v bralcu, govorijo liki in junaki, govori avtor. Ni zares pomembno, kdo govori, če sliši poslušalec oz. bere bralec.

Avtor-pisar je ujet v nekakšno repeticijo, ponavlja glasove, črke in besede, piše jih eno za drugo, piše jih vedno znova, piše jih, da se lahko besede ena za drugo berejo, razpršene med pluralnost bralcev. Iz teksta sevajo besede Samuela Becketta »*you must go on, I can't go on, I'll go on*«. Kot da bi govoril:

Pišem, pišem, pišem. Jaz, Avtor teksta: lahko pišem – lahko tudi preneham pisati ... Jaz, Avtor teksta, Jaz sem pomemben, Jaz poznam svoje psihične instance, ki so se v tekstu manifestirale, Jaz poznam sebe, svoje življenje, družino in prijatelje, družbo in kulturo svojega časa.

Avtor ima glede tvorbe besedila določeno samozavedanje. Edward Said opozarja, da je morda vseeno pomembno, kdo govori, kdo piše; avtor lahko piše zgolj o tem, kar pozna, kar v nekakšni obliki stopa vanj iz zunanosti – avtor literarnega besedila pogosto piše o stvareh, dejanjih in dogodkih, ki so mu blizu, ki so se nedavno zgodili, o prostorih, ki so avtorju dostopni. Tako na primer Jane Austen omenja angleške kolonije, ker jih lahko; kasnejši avtor Rudyard Kipling roman *Kim* osredotoča na potovanje po kolonizirani

Indiji in jo kolonialistu predstavlja v njeni »avtentični«, a kolonizirani podobi. Ti avtorji so ustvarjali podobo kolonije, določali so mnenje in odnos, ki so ga imeli Angleži do svojih kolonij. Said z namenom razumevanja besedila onkraj imperialistične razlage vpelje kontrapunktično branje, ki »[...] mora upoštevati oba procesa, imperializem in odpor proti njemu; to lahko naredimo tako, da branje tekstov razširimo in vanj vključimo tisto, kar so nekoč učinkovito izključili ...«;¹⁰ brati se mora to, kar v tekstu je in to, česar v tekstu ni. Tisto, tisti in tiste, ki so izključene, morajo dobiti možnost, da spregovorijo s svojimi besedami iz svojih ust tako, da bo odpravljena iluzija, ki orientalice in orientalke postavlja v zakoličenost objekta; tako da bo spregovoril (kot) subjekt. Vendar je to možno, le če bo tako tudi pripoznan.

Avtor je ta, ki konstruira tekst s svojimi besedami. Avtor je ta, ki zakonito formira, karkoli že je tekst, ki ga piše. Barthes pravi, da zgolj v bralcu tekst govori: govorijo liki in junaki, govori avtor, ki je avtor le toliko, kolikor piše tekst, ki hkrati piše avtorja. Vendar pa je nezanemarljiv del prav Avtorjeva konstrukcija teksta – avtor je ta, ki piše tekst in tekst piše avtorja. Barthes zapiše: »Tekst je tkivo pisav, ki izhajajo iz različnih kultur«,¹¹ s čimer želi poudariti avtonomen status teksta onkraj avtorja kot človeške osebnosti. Če tekst sestoji iz besed, ne more biti privatiziran, avtor si ga ne more lastiti, temveč vedno črpa iz svoje zunanjosti, iz svojega doživljanja življenja; tekst je sinteza, ki jo avtor dojema kot jezik, seveda skupaj s svojimi spomini, bralec pa le-teh nima, ima pa svoje. Bralčeve besede imajo drugačen pomen kot avtorjeve – pomen različnih kultur, časov in prostorov, navad in lastne preteklosti. Je torej pomembno, kdo govori?

Saj jih govori več! Govori vsak, ki je v tekstu, vsaka oseba, ki deluje zgolj kot funkcija, ki zgolj preslikava, preslikava dejanskost v tekst, to, kar je, in to, česar ni. Vrsti se en glas za drugim, on in ona in ona in on and on and on and on. »You must go on, I can't go on, I'll go on.«¹²

Foucault je avtorja označil kot funkcijo klasificiranja,¹³ zaznamovano s tem, kaj je povedano in kaj ni, kaj lahko preberemo in česa ne, na kar Said opozarja

10 Edward Said, *Oblasti povedati resnico*, str. 200–201.

11 Roland Barthes, *Smrt avtorja*, str. 22.

12 Samuel Beckett, *The unnamable*, str. 135.

13 Namreč klasificiranja diskurzov, pri čemer na koncu članka postavi tezo in apel, da »subjektu (ali njegovemu nadomestku) [kot avtorju] odvezamemo vlogo izvirnega utemeljitelja in ga analiziramo kot spremenljivo in kompleksno diskurzivno funkcijo« (Michel Foucault, *Kaj je avtor?*, str. 39), saj v diskurzu, pod katerega se podpiše avtor-funkcija, prepozna pluralizem egov, v katerih se bi subjekt, če bi tam sploh bil, povsem razgubil.

s kontrapunktičnim branjem, ki apelira na branje prisotnega in odsotnega iz teksta. Avtor piše o tem, o čemer *lahko*, in se odloči, česa ne bo zapisal. Slednje je zaznamovano z njegovim življenjem, ki daje besedam pomen, ki daje pomen dogodkom, ki jih zapiše.

Tvorec teksta pušča za seboj sledi: sledi tekstov, ki jih je prebral in prebavil, sledi dogodkov, ki so se zgodili v njegovem življenju. Veliki (politični, ekonomski, osebni, ...) dogodki, ki naseljujejo misli tvorca teksta, se okoli njega dogajajo, brez premora vplivajo nanj, v njegovih zapisih neopazno pronicajo na papir, na katerega piše, se spojijo s črnilom, ki na papirju pušča sledi. Reflektirajo se v tekst.

Govoriti zgolj o tem, kar zares veš, pomeni pisati avtobiografijo, pisati avtobiografsko – živeti še enkrat; avtobiografija je skozi interpretacijo konstruiran dvojnik doživetega življenja, ki je postal avtor svojega življenja, ko je začel pisati; postal je bog, ki ne more ustvarjati *ex nihilo*, temveč lahko iz že doživetega življenja ustvarja svoje lastno življenje, drugo od tistega, ki piše – življenje, ki se obnaša kot dvojnik.

Avtor mora prvo živeti, nato lahko piše in piše tako, da vedno ostaja skrit za tekstom, od njega ločen, vendar vedno prisoten v njegovem odsevu. Avtor je bil postavljen na prestol cesarstva in v istem trenutku obglavljen. V modernem dvojniku se zatorej več ne moremo ukvarjati z avtorji, lahko govorimo zgolj o ljudeh. Od tega trenutka naprej bo govora o resničnih ljudeh! Ne o fiktivnih, ne o imaginarnih, o resničnih živečih ljudeh, ne o avtorjih.

Primer: Eduard Louis

Želja ali nuja? Želja po spremembi ali nuja spremembe same?

Nujno seveda.

Nujno, da se maščujem okolju, v katerega sem se brez izbire rodil.

Nujno, ker te je sram.

Zakaj?

Ni pomembno, sprememba je nujna.

To je sprememba kot metoda; metoda, kjer iz enega naredimo dvoje, zato da lahko

postanemo drugo od tega, kar naj bi bili, kar smo nekdaj prisilno morali biti.

Tako bi lahko rekonstruirali pogovor, ki ga ima sam s seboj Edouard Louis, sodobni francoski pisatelj, čigar dela so zgolj avtobiografije; opisujejo namreč

eno in isto – njegovo življenje – česar pa se avtor zaveda, ko pripomni, da se k tej temi vedno vrača. Izhajali bomo iz prvega dela (»Elena«) knjige z naslovom *Spremeniti se*, podnaslovljene z besedo *Metoda*.¹⁴ Sprememba označuje predvsem spremembo družbenega statusa, ki ga je avtor zamenjal; po družbeni lestvici se je namreč povzpел iz enega ekstrema – revnega vaškega življenja na severu Francije – v drug ekstrem: luksuzno, bogato, pariško, internacionalno življenje. Bil je prvi v družini, ki je obiskoval gimnazijo v sosednjem mestu, kamor je bil vpisan zaradi svojega igralskega talenta, tam pa je spoznal tudi distinkcijo življenja, kot ga živi sam in kot ga živijo *oni*. Že od ranega otroštva se je zavedal svoje drugačnosti od *drugih*, vseh so mu bili fantje in ne dekleta, drugi pa so ga zato zmerjali, pretepali in nadlegovali. Avtor zase sam pravi, da jih ni maral – ne družine, ne vasi –, želel se jim je maščevati, želel se je spremeniti, saj bi se jim skozi spremembo lahko maščeval, postal bi bogat in vpliven, lahko bi jim pokazal, kje je on in kje so ostali oni. Oni, ki so ga prizadeli. »Nisem še vedel, da me bo ponižanje zavezalo k svobodi.«¹⁵ *Metodično* se je začel spreminjati.

Na gimnaziji je spoznal Eleno, s katero je razvil zelo tesno prijateljstvo, od nje pa je imel tudi nekakšno korist – korist, ki še ne pomeni, da jo je izkoriščal, ali da do nje ni gojil pristnih prijateljskih čustev. Korist je bila namreč v tem, kar se je od nje naučil. Razpoznal je dvoje popolnoma različnih svetov: enega, v katerem je sam živel celo življenje, in drugega, v katerem je živela Elena in v katerega vstopa tudi sam.

»Trebalo [bi bilo] stopiti v te svetove, da bi občutili, v kolikšni meri je razlika dejanska, v kolikšni meri je prisotna povsod, ne le v denarju, temveč v načinu mišljenja, hoje, dihanja, v vsem.«¹⁶

Elena ga je spustila v svoje življenje, v hišo svojih staršev, ki se je skoraj skladala z njenim telesom in delovala kot podaljšek njenega načina življenja, bile so knjige, ki jih je prebrala ... Ko je z njeno družino večerjal, se je učil, kako oni jedo, kako prijemajo pribor in z njim ravnaajo, kakšne pogovore imajo. To početje je bilo zanje povsem naravno, Edouardu pa tuje; moral se ga je priučiti in spremeniti svoje *teló*, svoje hibe in navade, odzive telesa, ki so izdajali njegovo preteklost. Ta njegova sprememba pa v očeh drugih ni vedno delovala legitimno; nek sošolec ga je ob spremembi naglasa iz podeželskega v meščanskega posmehljivo vprašal, zakaj se tako pači, kar ozavešča iluzijo in prepričanje, da

14 Edouard Louis *Spremeniti se: Metoda*.

15 Ibid., str. 29.

16 Ibid., str. 48.

»[...] bi bilo, če ga privzameš od družine, legitimno, če pa ga privzameš po lastni izbiri, z učenjem, pa nelegitimno in obsojeno na posmeh.«¹⁷

Louis se je te razlike zavedal retrospektivno; opazna je postala, ko je lahko spremenil zorni kot, in na življenje gledal z drugega mesta v družbeni strukturi. Louis pravi: »naš svet sem dojemal prek Eleninega, Eleninega pa prek našega.«¹⁸ Opazil je dvojje različno konstituiranih svetov, v katerih so skupaj ljudje, ki imajo podobne lastnosti, podobno materialno podlago, podobne misli in navade, predvsem pa so ločeni od ljudi drugega sveta. Ločeni so na podlagi samega načina življenja in pogleda na svet. Dva svetova, ki sta konstituirana na binarnih nasprotjih: vsiljiv-blag, glasen-tih, prostaški-uglajen, nižji-višji, črn-bel. Iz enega sveta je prestopil v drugega – okoljsko – in zamenjal fizične prostore, vstopil je v njihove sobe. V tej družbi je lahko od daleč gledal okolje svoje preteklosti in ga primerjal s tem okoljem. Njegovo telo pa je ostalo zvezano s preteklostjo in prav to je moral spremeniti, tako da se je priučil navad, običajev in ritualov drugih, namreč – v tem primeru – Elene in njene družine: »Ostali so jedli in mislili, da tudi jaz, v resnici pa sem med jedjo usvajal novo telo.«¹⁹

Sprememba je bila v resnici negacija. Leta življenja doma so ga izoblikovala na določen način, ki pa je bil povsem nasproten temu, kar je želel postati. Preteklost je videl kot sramotni madež, kot materino znamenje, ki ga je želel zakriti, ker je želel živeti drugačno življenje, kot ga je živel takrat; takrat, kadar je še bil v preteklosti, bolj kot je ta bila v njem.

Preteklost. Tisto, kar je bilo; tisto, kar se je začelo oblikovati ob tvojem rojstvu; tisto, kar je lastna subjektivna zgodovina življenja. Preteklost nas soustvarja, kreira naše telo in pusti svoje sledi v vzorcu zobovja, v drži ramen, v loku hrbtenice, v obrabljenosti nohtov, v mehkobi rok, v tonu smeha, v in v in v ... umeščena je v nas, v ate, vanjo, vanj. Upiral se je mejam, ki so se mu zarisale, ko se je rodil v ruralno vas, v družino z očetom s strogo vizijo moškosti in materi, ki mu je bila tako v ekonomskem kot ljubezenskem odnosu podrejena. Status mu je bil določen, postati bi moral delavec, ki gara v tovarnah za minimalno plačo in za delo uporablja surovo moč svojega telesa, da je telo na koncu uničeno, kot se je zgodilo njegovemu očetu, dedu in pradedu.

Edouard se je pogosto prepoznal na »manj legitimni strani strukture«, razpete med vasjo in kasnejšim mestom, med življenjem njegovega očeta in življenjem

17 Ibid., str. 62.

18 Ibid., str. 48.

19 Ibid., str. 60.

nekoga, kot je Elena ali kot so premožneži, ki jih je spoznal kasneje. V razmerju dominanten-dominiran se je na strani dominiranih neizbežno prepoznava že od ranega otroštva, kar ga je, kot pravi sam, vedno postavljalo ob bok drugim zatiranim. Nuja po spremembi je bila utemeljena na naivnem mladostniškem načrtu maščevanja: postal bo bogat, slaven in vpliven, postal bo povsem drugačen, kot je bil – čisto nasprotje preteklosti, v katero je bil rojen. Maščevanje, ki bi ga dosegel s svojim »uspehom«, je sprevidel kot mladostno mišljenje – naivno, vendar resnično! Zapiše: »Žal mi je«. Občutek je razpoznaven v mnogo delih knjige. Priznava pa tudi svojo zatiralsko vlogo, priznava, da je bil tudi sam pogosto na mestu, s katerega je izvajal nasilje. Morda zato tudi piše; piše, da bi od sebe ločil preteklost, se razdvojil, da bi enkrat povedal do konca, da bi lahko pozabil. Morda pa piše, ker se želi spomniti in se spominjati svoje preobrazbe. Edouard pri svoji spremembi ustvari dvojnika; dvojnika, v katerem živi, dvojnika, ki je v resnici zgolj negativ preteklosti, transgresija lastne osebe v želji po sprejetju, po negaciji svoje drugosti.

Primer: Frantz Fanon

Želja drugega, ki postane nuja, želja drugega, ki postane zahteva; zahteva za identifikacijo, identifikacijo s pojmi, ki so napolnjeni s tujim pomenom, s pomenom, ki je obdarjen s rasističnimi predpostavkami, ki na črno kožo rišejo bele maske.

Prav teh mask si želi in prizadeva znebiti antilski avtor Frantz Fanon, čigar prva knjiga je bila izdana z naslovom *Črna koža, bele maske* leta 1952,²⁰ ko je Fanon štel ranih sedemindvajset let. Delo raziskuje realnost in izkušnjo kolonialnega subjekta – konkretnje izkušnjo Antilca, ki se kasneje zaradi potreb dialektike teksta in tematike naveže tudi na črnca nasploh – skozi različne literarne navedke, ki povečini govorijo o izkušnji črnca bodisi iz ust črnca bodisi iz ust belega avtorja, in z močnimi referencami na psihoanalizo, ki hkrati omogoča in onemogoča razumevanje psihopatologije nevrotičnega črnca. Ta je zaznamovan z zgodovinskim razvojem kolonizacije evropskih držav, med katerimi je najpomembnejše omeniti Veliko Britanijo in Francijo, kakor tudi z ideologijo, ki je upravičevala zatiranje in izkoriščanje na podlagi rasističnih predpostavk, ki so črnca postavile kot utelešenje simbola zla in greha.²¹ Na takšni podlagi se je oblikoval narativ belega Gospodarja, ki vpelje rasno razliko v Heglovo dialektiko gospodarja in hlapca, ki ne more skupaj misliti

20 Frantz Fanon, *Črna koža, bele maske*.

21 Ibid., str. 163, 156: »V Evropi črno predstavlja zlo.« in »Črnc je simbol zla in grdega.«

vzajemnega pripoznanja dveh enakih samozavesti, ter razmerje gospodarja, ki je bel, in hlapca, ki je črn.²²

Čeprav se v knjigi odpirajo tematike spolne razlike in možnost »zdravega« razmerja med črnko in belcem na eni strani ter črncem in belko na drugi, kakor tudi odtujitve (Fanon sam poudarja, da govori o odtujenem črncu) in s tem povezane razodtujitve črnca, se bomo osredinili na aspekt razdvojitve in podvojitve znotraj konteksta Fanonovega poglavja *Črnc in pripoznanje*, kjer se postavlja figura belega gospodarja, ki samega sebe brez boja že vnaprej razume kot gospodarja. Fanon piše, da »ni odprtega boja med belcem in črncem« in »nekega dne je bel Gospodar *brez boja* pripoznal črnkega hlapca«²³, kar kaže na »zlomljeno« dialektiko, ki črnca zapira v vlogo večnega hlapca, čigar bistvo je izrečeno iz ust Evropejcev in reducirano na predikat črna koža, ki je pripisan tistim brez mesta v Univerzalnosti, stoječe na tleh svetlega Razsvetljenstva. In kakor obstajajo ena univerzalnost, en narativ in ena zgodovina, za črnca obstaja samo ena usoda »in ta je bela«.²⁴ Med belim gospodarjem in črnim hlapcem ni vzajemnega pripoznanja, ki je značilno za heglovske dialektiko, ki terja, da sta si samozavesti navzoči druga ob drugi kot enaki samozavesti, obe željni pripoznanja od druge²⁵, a belec za črnčevo pripoznanje ni odprt; živi v svetu, kjer ga ne potrebuje.

Črnc si želi biti bel, da je lahko vsaj delno udeležen v večvrednosti, ki jo ima belec pravico jemati zase. Nadene si bele maske, ki se utelešajo v znanju francoščine, posnemanju obnašanja belcev in prevzemanju njihovega narativa v upanju, da bo se iztrgal iz pozicije objekta, iz rečosti, v katero ga zapirata neizvršen boj in prazno pripoznanje belca, ki ni odprt za pripoznanje črnkega hlapca, četudi ta ni več suženj. Fanon, ki govori kot nekdo, ki si prizadeva »pobeliti se«, zase pravi:

»Zanima me francoska kultura, francoska civilizacija, francosko ljudstvo. Nočemo se dojemati kot ljudje »ob robu«, popolnoma smo udeleženi v francoski drami. Ko so ljudje, ki v bistvu niso bili slabi, ampak zavedeni, napadli Francijo, da bi si jo podjarmili, mi je na mojem položaju Francoza postalo jasno, da moje mesto ni ob robu problema, ampak v njegovem jedru. Osebnost me zanima francoska usoda, francoske vrednosti, francoska nacija. Kaj mi bo, meni, neki črnski imperij?«²⁶

22 Ibid., str. 192 (v op.): »Upamo, da nam je uspelo pokazati, da se tu gospodar bistveno razlikuje od gospodarja, kakršnega opisuje Hegel. Pri Heglu obstaja vzajemnost, tu pa se gospodar norčuje iz hlapčeve zavesti.«

23 Ibid., str. 189.

24 Ibid., str. 199.

25 Hegel, G. W. F. *Fenomenologija duha*. str. 104: »Pripoznavata se kot vzajemno pripoznavajoči.«

26 Fanon, *Črna koža, bele maske*, str. 176.

Pomembno je poudariti, da bistvo, ki ga pripisujemo črncu, ni nič drugega kot izum belca; ko torej Fanon trdi, da je Francoz, moramo razumeti, da to predstavlja negacijo tistega, kar je v njem »umetno« in postavljeno v njegovo dejansko neobstoječe bistvo, ki je sestavljeno iz projekcije želja Evropejca in Njemu postavljeno nasproti kot to, kar On ni; videli smo, da je črnost simbol zla, in kaj drugega je belost kot krepost. Črnc, znotraj kolonialnega prostora razdvojen med samim sabo in svojo črno dušo, med iracionalnostjo in racionalnostjo, med biološkim in duhovnim, med divjakom in človekom, se mora podvojiti in si nadeti belo masko, izza katere še vedno strmijo črne oči. Tako bo v očeh Drugega (belca) dobil potrditev svoje lastne vrednosti, a bo še vedno ujet v nadvlado belskega imperija. Podvojen je na svojo masko, s katero se identificira (Fanon je Francoz), in na mesto objekta, ki so mu pripisane nespremenljive lastnosti, ki pričajo o njegovi večni in inherentni manjvrednosti. Z identifikacijo s svojo masko je »osvobojen«, a vedno razdvojen, vedno obstaja vrzel v vsakem poskusu ontologije, saj, kot pravi Fanon, ontologija črnca ni mogoča in vedno bo čutil prisilo, ki ga sili v identifikacijo s svojo črnostjo. Kaj bo njemu, črncu, ki je alienirana podoba ideje človeka, nek črnski imperij, ki je artefakt v lasti in nadvladi belskega imperija? Če Fanona zanimajo francoska kultura, francoski avtorji in francoski način govora, potem pridemo do naslednjega sklepa:

On je Francoz, on mora biti Francoz, tudi kot Francoz je v odnosu do belca vedno črn. Identificirati se mora s svojo masko, da je lahko »osvobojen« okovov hlapčevstva, saj v družbeni strukturi ni prostora za boj. Identificirati se mora s svojo masko, da ne bo dojemán kot človek »ob robu« ali kot izmaličena podoba paradigmatičnega človeka, ki si domišlja, da je črnc drugo od nje, medtem ko je njena drugost sama.

Črnca je osvobodil gospodar, a brez boja, brez aktivnega sodelovanja črnca in črнке. Že na začetku sta si dve samozavesti stali nasproti, a stali sta si nasproti kot dve neenaki samozavesti, kjer ena potrebuje pripoznanje druge, medtem ko ni možno, da bi bil ta odnos recipročen. Oklepanje svoje identitete kot črne v njiju vzpostavlja dva odsevajoča se dela subjekta; enega, ki je neizpodbitno črn, a je črn le, dokler črno ni simbol zla, in drugega, ki si mora nadeti bele maske, da lahko obstaja kot del univerzalnosti, ne pa kot to, kar v tej univerzalnosti nima svojega mesta. Prav v tej vrzeli med obema poloma – med črno kožo in belo masko – se razkrije tragičnost njegovega položaja: osvobojen je suženjstva, a ujet v hlapčevstvo; navzoč je, a odtujen. V sebi, skozi stik z belcem in njegovim rasizmom, je razdvojen, podvojitvev pa je cena, ki jo mora plačati, če želi imeti možnost biti udeležen v prevladujočem belskem svetu, ki mu je

bil predstavljen kot celoten, univerzalen človeški svet. Tako vidimo, da porazsvetljenskemu človeku sledi senca, temen odsev, ki ga opominja, da je njegova ideja človeka v prisotnosti koloniziranega človeka in kolonialne identitete prelomljena, skupaj z njo pa je razdvojen on, črnc, ki je ujet v molitev:

»O, moje telo, daj, da bom vedno človek, ki sprašuje!«²⁷

Primer: Edward Said

»Kdo je to?«

Ne »ti«, temveč ona: objektivizirana na nivo kazalnega zaimka. Ta, ki vpraša, ta, ki je na poziciji izpraševalca, pozna odgovor, saj ga ustvarja sam. Slika vendar ne more odgovoriti.

Diskurz je to osebo potegnil vase in se razporedil okoli nje: vzpostavil je strukturo in ideje in ji dal ime: Orientalka. Orientalka je lepa, njen dolg, vitek trup zleknjen na blazinah, je bela, svetle polti; je predrzna: Gleda »nas« [gledalce].

Skozi sliko *La Grande Odalisque* J. A. D. Inresa lahko uvedemo tematiko, ki se razvija okoli pojmov Orient in Okcident, okoli orientalcev in Evropejcev, ki so lahko orientalisti. Avtor, ki je podal »glas« tistim, ki so le redkokdaj govorili s svojimi besedami iz svojih ust, je Edward Said, arabski Palestinec, čigar najbolj znano delo je *Orientalizem*,²⁸ ki je skupaj z njegovo knjigo *Oblasti povedati resnico*²⁹ temeljni vir tega razdelka.

Na sliki, ki jo imamo pred sabo, leži ženska, konkretnje orientalka, ki nas nemo gleda preko svojega golega ramena. Vprašanje, ki smo si ga že zastavili, je, *kdo tu govori*, vendar nadaljujmo in se vprašajmo, *kdo govori namesto nje*. Kdo jo namesto nje zastopa in predstavlja; njo, ki je moškemu pogledu podrejena in skozenj določena. Lahko gremo korak dlje in ji dodamo pridevnik orientalska ali ji rečemo kar orientalka. To ni več zgolj ženska, vendar inherentni del tega, kar Evropa pojmuje in upodablja kot Orient, ki so ga rutinsko opisovali kot žensko, ali kot je to izrazil Said:

»Tako zdaj vemo, da je orientalizem enake vrsta praksa kakor dominacija moškega spola ali patriarhalnost v metropolskih družbah: Orient so rutinsko opisovali kot žensko, njegova bogastva kot plodnost, njegovi glavni

27 Ibid., str. 202.

28 Edward Said, *Orientalizem. Zahodnjaški pogledi na Orient*.

29 Said, *Oblasti povedati resnico*.

simboli pa so bili čutna ženska, harem in despotski – a nenavadno privlačen – vladar. Še več orientanci so morali, tako kakor gospodinje, molčati in njihova naloga je bila neomejena produkcija, ki prinaša bogastvo.³⁰

Narativ, ki se je ustvaril okoli Orienta, se je na različnih mestih stikal z narativom o ženskah; stikala sta se lahko, ker so bili tako prebivalci Orienta kot ženske obsojeni na tišino, kadar so hoteli spregovoriti o lastni subjektiviteti, o lastni dejanskosti, ki ni sestavljena iz besed velikega Subjekta; oni so drugo v razmerju do subjekta, do Okcidenta, do moških. Zatorej lahko dosežemo sklep, da je tisti, ki je govoril namesto orientalk, moški, ki je za povrh še orientalist, čigar samooklicano poslanstvo je, da na mesto izjavljanja postavi nemo podobo, stoječo kot kompleksno idejo Orienta; za to podobo stojita Okcident orientalist, ki govori v imenu drugega in ustvarja podobo drugega – Orienta, ki deluje kot dvojniki. Orientalist je ustvaril podobo Drugega, ki je gledana zgolj v razmerju do njega samega in je ustvarjena tako, da zgolj ojača njegovo samoopredelitev, kar priča o tem, da sta »[...] Orient in Okcident dejstvi, ki ju je ustvaril človek in zato ju moramo preučevati kot komponenti družbenega sveta – in ne kot del božanskega ali naravnega.«³¹ Preučevati ju moramo kot ustvarjeni, ne kot inherentni, kot spremenljivi, ne kot večne bitnosti, ki so zaprte za interpretacijo skozi veljavo, ki jo v sebi, v družbenem svetu, nosijo besede belega moškega, ki je Orient zastopal in iz njega ustvaril eksotično-romantično podobo, ki se napačno obravnava kot nespremenljiva podoba, ustvarjena kot *Tam* nasproti našemu *Tukaj*, ki ga lahko pojmuje kot negativni odsev *Tukaj*. Identiteta Orienta je torej dvojna: lahko bi rekli, da obstaja (geografski) Orient, obstaja pa tudi njegov dvojniki – umeten konstrukt, ki ga preči »notranja skladnost orientalizma in njegovih idej o Orientu,«³² je torej kot podoba skladen s samim pogledom gledalca. Je to, kar o njem reče orientalist (in ne orientalec). Ustvarjen je dvojniki, ki ne izhaja iz Orienta samega, niti ga Orient ni ustvaril; ustvaril ga je Okcident, ki poustvarja Orient in njegovo drugost za Okcident, v katerem sta se razvila diskurz in praksa, ki ju imenujemo orientalizem, katerega »govor« proizvajajo orientalisti. Orientalizem ima že v Saidovih delih mnogoplastne definicije, med katerimi ena sama nikoli ne more izraziti »teže« in »horizonta« tega pojma, zato moramo pri naslednjem citatu imeti v mislih, da namen ni zakoličiti pojem orientalizma v nedinamično definicijo.

»Orientalizem torej preučujem kot dinamično izmenjavo med posameznimi avtorji in velikimi političnimi prizadevanji, ki so jih izoblikovali trije

30 Ibid., str. 109.

31 Ibid., str. 94.

32 Said, *Orientalizem*, str. 16.

veliki imperiji -- britanski, francoski in ameriški - in na katerih intelektualnem in imaginativnem področju je bilo to pisanje producirano.«³³

Tukaj nas Said opozarja na zgodovinski kontekst, v katerem se je orientalizem razvijal in ki je neodtegljiv od kolonialnega prostora – ustvarjen znotraj razmerja kolonializatorja in kolonializiranega, ki je bil primoran obstajati brez lastne zgodovine in pustiti, da je zastopan od drugih, ki ne poslušajo njihovih besed in jih morda niti ne razumejo. Bila jim je dodeljena identiteta, sestavljena iz oznak, stereotipov in bistev, ki so jih bili tako rekoč prisiljeni sprejeti in vzeti nase. Z drugimi besedami: »orient je bil orientaliziran ne le zato, ker so dognali, da je 'orientalski' na vse možne načine, temveč tudi zato, ker ga je bilo mogoče – se pravi, da so ga prisilili k temu – da ga je bilo mogoče narediti orientalskega.«³⁴ Tudi avtorji angleških romanov so o imperiju in njegovih kolonijah pisali, ker so to lahko počeli, saj sta jim angleška oblast – tako geografska kot ekonomska – in moč to omogočali; omogočalo je bežno omembo koloniziranih in celotno potovanje do kolonij, ki so sledile zahodnjaškim tehnikam reprezentiranja. Avtorji so na tak način izoblikovali predstavo, podobo imperija Angležem, kar kaže na potrebo po zavedanju, da je tudi roman politično angažiran. Roman (gre za romane, ki so s svojo pripovedjo in narativno strukturo zavzemali ključno vlogo tako pri oblikovanju lastne identitete kot tudi identitete Drugega, ki se je postavljala nasproti lastni) je bil namenjen tako razlagi in uveljavljanju odnosov ter imperija kot konsolidaciji in ohranjanju odnosov ter imperija. Angleška identiteta se je ustvarjala kot *tukaj* nasproti *tam-skosti* kolonije, angleški bralci pa so dobili predloženo urejeno podobo kolonij, ki se je od njih razlikovala in jim dajala identitetno oporo. Kolonija je materialna lastnost, je materialna baza, na kateri je zgrajena ideološka nadstavba angleškega romana, ki skupaj z imperializmom »producira moteče samopodobe«. ³⁵ Avtor tako lahko ustvari dvojnika koloniziranega in se iz njega norčuje, do njega hlini spoštovanje za njegove dosežke, ga opisuje in orisuje – vedno iz svojega udobnega pogleda.

Ustvarjen je dvojnik, ki obstaja znotraj razcepljenosti, vzpostavljene znotraj drugosti, ustvarjene na subjektu – razcepljenost, ki je vzpostavljena, kadar mora subjekt igrati vlogo objekta. Zavesti orientalk in orientalcev so razcepljene na tisto, ki molči in govori iz ust drugih, in tisto, ki lahko govori iz svojih ust, s svojimi besedami, s svojim pomenom, a tega ne zmore, saj oni o

33 Ibid., str. 27/28.

34 Ibid., str. 17.

35 Said, *Oblasti povedati resnico*, str. 197.

sebi vedo manj kot drugi od njih, »[...] zato Orient ni bil sogovornik Evrope, temveč njen molčeči Drugi.«³⁶ Molčeči drugi, ki neslišane besede potihoma izgovarja subjektu:

Ne priti preblizu, izgubili boste svojo umetnino. Ne dotaknite se je, gleda se z očmi, ne z rokami, videli boste, da ni to, kar pravite, da je. Morda pa ne boste videli, morda boste videli zgolj to, kar boste hoteli, kar boste morali videti, če hočete obdržati svojo identiteto, svojo držo in svoj položaj, tako je ponavadi. Objekta, ki je ustvarjen na subjektu, ne moraš ujeti, loviš ga, kot bi roke lovile veter, kot bi roke skušale prijeti vodo. Je imaginarna izpolnitev želje, želje belega moškega, ki ima toliko moči, da lahko imaginarno dopolnilo resničnosti postane resničnost sama, sprijena resničnost. A Orient ni zgolj fantazija belega moža, je produkt diskurza, ki je orientalizem in je ustvarjen znotraj njega.

Zaključimo lahko z Marxovim citatom, ki strne napetost, v katero so potisnjeni tisti, ki so zavoljo drugih prevzeli vlogo molčečega drugega:

»Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden.«³⁷

Zaključek

V članku smo sledili podobi dvojnika med romantiko in modernizmom oz. dvojnika v 19. in 20. stoletju. Sprva so bili dvojniki v tekstu, v vsebini, o kateri ta govori, nato se je tekst z dvojnikom prežl, spremenila se je konstitucija teksta in naš pogled nanj; dvojniki so govorili, rečeno z Barthesom, v bralcu, sam tekst pa je dvojniki avtorja in drugost bralca.

Poenostavljeno rečeno je romantika želela opisati razcepljenost, ki živi v človeški psihi, s čimer je človeku dala zalet za tretji udarec človeškemu narcizmu, ki ga zada Freud. Romantični dvojniki so tako dvojnik več glasov in izpovedi, a je situiran v svojem fiktivnem svetu, v imaginaciji. Za razliko od romantičnega dvojnika najde moderni dvojniki svojo manifestacijo v realnosti, v razpršenosti družbenega in zasebnega življenja, ki ga zapišejo sami pisarji – ločeni, a vključeni v svoj tekst.

Članek ni izčrpno poročilo o dvojniku in tudi na to ne meri, je zgolj nabor fragmentov, v katerih se dvojniki odseva. Gre za psiho-sociološko kartoteko primerov dvojnika, ki sicer sestoji iz dveh delov, pri katerih bi lahko romantičnega

36 Ibid., str. 98.

37 Karl Marx, *Osemnajsti brumaire*. »Ne morejo se zastopati, ampak morajo biti zastopani.«

dvojnika povezovali bolj s psihologijo dvojnika in modernega s sociologijo dvojnika, torej dvojnik znotraj individualnega in kolektivnega. Vendar je ta ločnica precej tanka; oba vidika sta namreč prisotna v samem motivu dvojnika, o katerem v članku neprestano pišemo. Članek ne prinaša zgodovinskega pregleda in ne izkazuje linearnega razvoja, znotraj katerega bi lahko formirali vodilno tezo, temveč deluje kot opis in interpretacija izbranih fragmentov, ki se delijo na moderne in romantične; prehod iz literarne figure, junaka, na avtorja, ki tekst piše – dvojnik kot *ga* predstavlja in kot *se* predstavlja.

Povsem so izpuščeni antični dvojniki, pri čemer bi lahko izhajali iz Ovidijevih *Metamorfóz*: to je Narcis, ki v vodi uzre svojo podobo, odsevano kot v ogledali, ki jo spozna kot Drugega in ki postane njegov »objekt poželenja«. Mit o Narcisu bi lahko razširili na polje psihoanalize in Freudovega spisa *Vpeljava narcizma* ter na Lacanov esej *O zrcalnem stadiju*; s psihoanalizo bi lahko tudi raziskali motiv narcisa v slikarstvu med Caravaggiem in Dalíjem. Dvojnik se nam kaže tudi v mitu o Meduzi, v katerem se vsak, ki ji pogleda v oči, spremeni v kamen, v kip, svojo okamenelo podobo, da se življenje odtuji od telesa. Dvojnike pa bi lahko zasledili tudi pri Platonu, npr. v njegovem Simpoziju – predvsem v Aristofanovem govoru – ta pove zgodbo o celoti »dvojnih« ljudi, živčih v zlati dobi, ki so imeli dve glavi, štiri roke in štiri noge, vendar so bili za kazen razpolovljeni in obsojeni na iskanje svoje odsotne komplementarne dopolnitve. Platona bi si ogledali tudi kot Sokratovega biografa in preučili njegovo podobo, kot nam jo razgrinja avtor besedila, tudi v nasprotju s podobo, ki jo podaja Ksenofont; ob tem bi pogledali še Platonov odnos do zapisane besede, kot ga poda v Sedmem pismu. Tukaj se sklene krog – končamo pri začetku, s Platonom, z njegovim dvojnikom Sokrata.

Bibliografija

- Bahtin, Mihail M. *Problemi poetike Dostojevskega*. Prev. Urša Zabukovec. Ljubljana: LUD Literatura; 2007.
- Barthes, Roland. »Smrt avtorja.« V: *Sodobna literarna teorija: zbornik*. Ur. Aleš Pogačnik, Prev. Uroš Grilc et al. str.: 19–23, 1. izd., Ljubljana: Krtina, 1995.
- Beckett, Samuel. *The Unnamable*. London: Faber and Faber; 2010
- Dostojevski, Fjodor M. *Dvojnik*. Prev. Gitica Jakopin. Ljubljana: DZS; 1979
- Dostojevski, Fjodor M. *Bratje Karamazovi*. Prev. Vladimir Levstik. 2 zv. Ljubljana: DZS; 1979
- Fanon, Frantz. *Črna koža, bele maske*. Prev. Ana Monika Habjan. Ljubljana: Studia humanitatis, 2016.

- Foucault, Michel. »Kaj je avtor?« V: *Sodobna literarna teorija: zbornik*, Ur.: Aleš Pogačnik, Prev. Uroš Grilc et al. str.: 25-40, 1. izd., Ljubljana: Krtina, 1995.
- Freud, Sigmund. »Das Unheimliche«. V: *Spisi o umetnosti*, ur.: Bogdan Lešnik, Prev. Doris Debenjak et al. 289-327, Ljubljana: Založba /*cf; 2001.
- Hegel, G. W. F.. *Fenomenologija duha*. Prev. Božidar Debenjak. 1. ponatis. Ljubljana: Analecta. Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2017.
- Herder, John. *The Double in Nineteenth-Century Fiction*. London: The Macmillan Press, 1990.
- Hoffmann, E.T.A. *Hudičevi napoji*. Prev. Štefan Vevar. Ljubljana: Beletrina; 2022.
- Louis, Edouard. *Spremeniti se: Metoda*. Prev. Andrej Peric. Ljubljana: Založba /*cf, 2024.
- Said, Edward. *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Prev. Lenca Bogovič et al. Ljubljana: ISH fakulteta za podiplomski humanistični študij, 1996.
- Said, Edward. *Oblasti povedati resnico*. Prev. Nina Kozinc in Tanja Rener. Ljubljana: Založba /*cf, 2005.

Ko beseda postane podoba: metafora kot ontološki dogodek

Nika Fabjan

Povzetek

Članek obravnava metaforo kot ontološki dogodek v okviru hermenevtične filozofije 20. stoletja in njenih sodobnih recepcij, pri čemer se osredinja predvsem na misel Paula Ricœurja. Izhajajoč iz klasičnega pojmovanja metafore kot retorične figure, prispevek pokaže transformacijo razmerja med pojmom, jezikom in resnico, ki se zgodi v 20. stoletju. Metafora ni več razumljena le kot okras besedila ali kot prenos pomena, ampak kot produktivni dogodek, v katerem se rodi nov pomen in z njim nov način razumevanja sveta. Skozi analizo Ricœurjeve teorije žive metafore se razvije teza, da metafora presega semantično raven in posega v samo ontološko strukturo našega bivanja v svetu. Metaforična resnica tako ni več korespondenca z že danim stanjem stvari, ampak dogodek razodetja, ki odpre nove možnosti razumevanja sveta, ki nas obdaja. Članek v dialogu s klasično tradicijo, Nietzschejem, Heideggerjem in Derridajem zagovarja stališče, da metafora ni nikakršna iluzija ali razgradnja resnice, temveč njen dinamični način pojavljanja. Metafora se tako pokaže kot mesto, kjer se srečajo jezik, resnica in bit.

Ključne besede: metafora, ontologija, resnica, jezik, bit, Paul Ricœur

Summary

The article examines metaphor as an ontological event within contemporary hermeneutic philosophy, focusing primarily on the thought of Paul Ricœur. Starting from the classical understanding of metaphor as a rhetorical figure, the paper demonstrates

the transformation of the relationship between concept, language, and truth that takes place in the twentieth century. Metaphor is no longer understood merely as an ornament of discourse or as a transfer of meaning, but as a productive event in which new meaning is born and, with it, a new way of understanding the world. Through an analysis of Ricoeur's theory of the living metaphor, the article develops the thesis that metaphor transcends the semantic level and intervenes in the very ontological structure of our being-in-the-world. In this way, metaphorical truth is no longer conceived as correspondence with a pre-given situation but as an event of disclosure that opens new possibilities for understanding the world that surrounds us. In dialogue with the classical tradition, as well as with Nietzsche, Heidegger, and Derrida, the article argues that metaphor is neither an illusion nor a dissolution of truth, but rather its dynamic mode of manifestation. Metaphor thus emerges as the site where language, truth, and being converge.

Keywords: metaphor, ontology, truth, language, being, Paul Ricoeur

Uvod: metafora med jezikom in bitjo

Vprašanje metafore se v filozofiji na prvi pogled zdi marginalno, skorajda tehnično ali estetsko, saj metaforo na prvem mestu poznamo kot figuro govora, ki služi lepšemu, bolj sugestivnemu ali prepričljivejšemu izražanju. V tem smislu je metafora razumljena kot ornament, ki spremlja govor, ne da bi odločilno vplival na njegovo resničnostno vrednost. Filozofija, ki si je od svojih začetkov prizadevala za jasnost, natančnost in pojmovno strogost, je metaforo zato pogosto obravnavala z določeno mero zadržanosti: v najboljšem primeru je bila metafora tolerirana kot pedagoško ali ilustrativno sredstvo, v najslabšem pa kot nevarnost za resnico, ki zakriva jasno misel.

Ta sumničavost ni naključna, ampak izvira iz globoko zasidrane predpostavke, ki zaznamuje celotno zahodno metafizično tradicijo: to je iz predpostavke, da obstaja jasna in stabilna ločnica med pojmom in podobo oziroma med racionalnim mišljenjem in pesniško domišljijo. Dobesedni govor naj bi imel neposreden odnos do resničnosti, metaforični govor pa naj bi bil zgolj posreden. V tem okviru metafora ne more biti nosilka resnice v strogem smislu – lahko jo le spremlja, olepša ali ponazori.

Vendar se v 20. stoletju ta predpostavka začne rušiti. Razvoj hermenevtike, fenomenologije in filozofije jezika razkrije, da je ideal povsem dobesednega, transparentnega jezika zgolj iluzija. Jezik ni nevtralno orodje, s katerim bi subjekt opisoval že vnaprej dano realnost, temveč je ustvarjalni medij, v katerem

se svet sploh vzpostavlja kot svet. Človek ne stoji zunaj jezika, temveč prebiva v njem; in prav zato je razumevanje vedno že interpretacija.

V tem kontekstu metafora izgubi status obrobne figure in postane filozofsko osrednji problem. Če je jezik kraj, kjer se svet razodeva, metafora ni več zgolj način govora o svetu, temveč način, kako svet sploh pride do govora. Metafora ni več dodatek k pomenu, temveč dogodek, v katerem se pomen zgodi. To pomeni, da vprašanje metafore presega literarno teorijo, stilistiko ali retoriko in sega v samo središče ontologije.

V tem okviru cilj pričujočega besedila ni pregled celotne sodobne hermenevtične filozofije metafore, temveč predvsem rekonstrukcija pozicije Paula Ricœurja, ki je eden tistih mislecev, ki so to preobrazbo pojma metafore izpeljali z največjo sistematičnostjo. V svojem delu *Živa metafora* metaforo iztrga iz tradicionalnega okvira prenosa pomena in jo razume kot produktivni dogodek, v katerem se v jeziku rojeva nova resničnost pomena. Metafora ni zamenjava besed, temveč napetost med pomeni, niti ni opis sveta, temveč njegova preobrazba. Metafora tako ni zgolj semantični pojav, temveč *ontološki dogodek*.

Ko Ricœur govori o »ontološki vehemenci« metafore, ima v mislih prav to notranjo težnjo metaforičnega govora, da preseže raven jezika in poseže v samo strukturo našega bivanja v svetu. Metafora ne pove zgolj nečesa o svetu; ravno nasprotno, v metafori se svet pokaže drugače. Razumevanje metafore tako ni le intelektualni akt, temveč izkušnja preobrazbe ali prehod v nov način razumevanja, s tem pa tudi v nov način biti.

Cilj tega prispevka je razviti tezo, da je metafora ontološki dogodek v hermenevtičnem smislu: dogodek, v katerem se skozi jezik dogaja bit sama. Da bi to pokazala, moram najprej rekonstruirati zgodovinski razvoj pojma metafore in razkriti njegove ontološke implikacije. Šele na tej podlagi je mogoče razumeti, zakaj Ricœurjeva teorija žive metafore pomeni prelom s tradicijo in hkrati njeno poglobitev.

Aristotel in meje klasičnega pojmovanja

Aristotel je prvi mislec v zahodni filozofiji, ki metaforo obravnava sistematično in teoretično. V *Poetiki* in *Retoriki* metaforo opredeli kot *epiphora onomatos*: prenos imena z ene stvari na drugo. Ta prenos je lahko štirih vrst: s splošnega na posebno, s posebnega na splošno, z ene vrste na drugo ali po analogiji. Med

temi oblikami ima metafora po analogiji posebno mesto, saj ne temelji na preprosti podobnosti, temveč na razmerju med razmerji. Ko Aristotel navede primer metafore po analogiji, pokaže, da metafora ni zgolj okras govora, temveč zahteva aktivno delo razuma. Prepoznati analogijo pomeni zaznati strukturno sorodnost med različnimi področji izkušnje.¹ V tem smislu je metafora povezana z *dianoio*, z miselnim uvidom, ki presega golo zaznavo. Dobra metafora ni naključna, temveč razkriva nekaj bistvenega o svetu. Metafora se tukaj prvič pokaže kot nekaj več kot zgolj retorično sredstvo: kot način, kako razum zaznava skrite povezave v resničnosti, ko razkriva red v razliki, sorodnost v neidentičnem. V tem smislu že Aristotel odpira možnost, da metafora ni zgolj estetski pojav, temveč nosi spoznavno težo.

Kljub temu Aristotel metaforo dosledno umešča v okvir retorike in pesništva. Njena naloga je izboljšati govor, povečati njegovo jasnost in učinkovitost: »metaforo tudi najbolj oblikujejo jasnost, prijetnost in neobičajnost in ni se je mogoče naučiti od drugega.«² Metafora, ki je po definiciji prenos in neidentičnost, zato ne more biti primarni nosilec resnice, temveč jo lahko le ponazori.

Ta omejitev ni zgolj naključna, temveč izhaja iz Aristotelovega razumevanja resnice in biti: resnica je zanj ujemanje besede s stvarjo (*adaequatio intellectus et rei* v kasnejši sholastični formulaciji).³ Jezik je sredstvo, s katerim um izraža to ujemanje, metafora pa je po definiciji prenos in neidentičnost, zato ne more biti primarni nosilec resnice.

V tem se kaže temeljna napetost klasičnega pojmovanja metafore: po eni strani je metafora priznana kot izraz intelektualne spretnosti, po drugi strani pa je ontološko marginalizirana. Dopustna je, dokler ostaja v službi pojma, vendar postane nevarna, ko bi hotela prevzeti njegovo mesto.

Aristotelova opredelitev metafore bo odločilno zaznamovala celotno poznejšo tradicijo. Rimski retoriki, kot sta Ciceron in Kvintilijan, bodo metaforo še bolj omejili na stilistično funkcijo, srednjeveška sholastika pa jo bo dopuščala predvsem v teološkem in alegoričnem kontekstu, a hkrati strogo ločila od pojmovnega diskurza.⁴

Ta tradicija utrdi prepričanje, da obstaja jasna meja med dobesednim in prenesenim govorom. Metafora je dovoljena tam, kjer pojmi odpovejo, vendar

1 Aristotel, *O pesniški umetnosti*, str. 122–124.

2 Aristotel, *Retorika*, 1405a/8–1405a/9.

3 Aristotel, *Metafizika*, 1011b/23–28.

4 Primer: Tomaž Akvinski, *Summa Theologica*.

prav zato ne more biti temelj filozofije, ta predpostavka pa bo ostala skoraj nedotaknjena vse do moderne dobe.

Analogija biti in ontološki predpogoji metafore

Čeprav Aristotel metaforo omejuje na retoriko, njegova ontologija vsebuje element, ki bo za poznejšo hermenevitično rehabilitacijo metafore ključnega pomena: pojem analogije biti. V *Metafiziki* pojasnjuje: »Bivajoče se sicer res izreka na mnogotero načinov, vendar pa z ozirom na neko eno in določeno eno naravo in ne enakoimensko...«, nekaj stavkov kasneje pa specificira »zaradi tega pa celo o nebivajočem pravimo, da je nebivajoče«. ⁵ Bit ni enoznačen pojem, temveč mreža pomenov, ki so med seboj povezani v razmerju sorazmerja, pri čemer se vsi ti pomeni nazadnje navezujejo na prvotni pomen, bitnost, in so med seboj povezani prav v odnosu do tega temeljnega smisla. ⁶

Ta analogna struktura pomeni, da ontološki govor nikoli ni povsem dobeseden. Ko govorimo o biti, se vedno gibljemo med različnimi pomeni, ki niso identični, a niso niti povsem nepovezani. Bit se razodeva skozi razlike (npr. možnost-dejanskost, snov-oblika, nastajanje-propadanje itd.), ne skozi enotno definicijo, prav tu pa se odpre globoka sorodnost med analogijo in metaforo. Tako kot analogija povezuje različne načine bivanja v skupnem ontološkem horizontu, metafora povezuje različna pomenska polja v novem razmerju. Obe strukturi temeljita na sorazmerju v razliki.

Tomaž Akvinski to strukturo razvije v znameniti nauk *analogia entis*. Po njegovem govor o Bogu ne more biti ne sopomenski (*univocus*) ne enakozvočen (*aequivocus*); edina možnost je analogni govor. Ta analogija ni zgolj jezikovna strategija, temveč ontološki odnos: ustvarjena bitja deležijo v božji biti. ⁷ To deleženje pomeni, da je ontološka resničnost sama strukturirana analogno in da bit ni homogena substanca, temveč razmerje in soudeležba. V tem smislu analogija ni nekakšna pomanjkljivost jezika, temveč izraz same strukture biti.

Ricœur bo v tej tradiciji prepoznal globok ontološki model metafore. Ker metafora ni zamenjava pomenov, temveč njihova soudeležba, dva pomena v metafori ne izključujeta drug drugega, ampak v napetosti ustvarjata nov pomen.

⁵ Aristotel, *Metafizika IV*, 1003a/33.

⁶ Ibid., 1003a/20–1003b/35.

⁷ Akvinski, *Summa Theologiae*, str. 79–87.

Ta novi pomen pa ni zgolj semantičen, saj odpira nov način razumevanja sveta.⁸ Metafora tako postane ontološki dogodek deleženja, v katerem se različna področja izkušnje srečajo in soustvarijo novo resničnost pomena. To pomeni, da ni zgolj jezikovna figura, temveč model razodetja biti same.

Moderna kritika pojma metafore in njena ponovna problematizacija

Prehod iz klasične v moderno filozofijo pomeni temeljno spremembo v razumevanju razmerja med jezikom, resnico in bitjo. Medtem ko je klasična metafizika kljub notranjim napetostim ohranjala zaupanje v možnost stabilnega pojmovnega jezika, ki lahko ustrezno izrazi strukturo resničnosti, se v moderni metafiziki to zaupanje začne krhati. Razlog za to ni zgolj epistemološki skepticizem, temveč globlja ontološka sprememba: bit sama preneha biti razumljena v sklopu stabilnih, hierarhično urejenih substanc in se vse bolj kaže v svoji dinamičnosti. V tem kontekstu postane razumljivo tudi temeljno Heideggerjevo opozorilo, da »‘substancia’ človeka ni duh kot sinteza duše in telesa; ampak *eksistenca*«. ⁹ Človek torej ni vnaprej določen z neko preddano ontološko sestavo, ampak z načinom svojega bivanja oziroma s svojo umeščenostjo biti-v-svetu. S tem se težišče ontologije premakne z vprašanja *kaj* nekaj je, k vprašanju *kako* je, bit pa tako ni več le prisotna substanca, ampak način razkrivanja, ki se vzpostavlja v eksistencialni odprtosti tubiti za svet, pri čemer tudi človek sam ni mišljen kot substanca, temveč kot ta odprtost.

Tu pa se pojavi vprašanje, ali je sploh mogoče misliti to dinamično bit v povsem dobesednem jeziku. Ali ni vsak poskus pojmovnega zajetja resničnosti že posredovan skozi zgodovinske, simbolne in metaforične strukture jezika? Ali to pomeni, da pojem ni nevtrarno ogledalo resničnosti, temveč rezultat dolgega procesa abstrakcije, sedimentacije in pozabljanja izvirne izkušnje (kot jo v svoji poznejši misli tematizira Martin Heidegger)? Ta vprašanja neposredno vplivajo na razumevanje metafore; če pojem sam ni povsem dobeseden, če je že sam produkt zgodovinskega prenosa in abstrahiranja, potem metafora ne more več veljati za sekundarno ali odklonsko obliko jezika. Nasprotno: metafora se začne kazati kot izvirna struktura pomena, iz katere pojmi šele

8 Paul Ricoeur, *Živa metafora*, str. 265–326.

9 Martin Heidegger, *Bit in čas*, §25.

nastajajo. S tem se hierarhija med pojmom in metaforo obrne: metafora ni več odstopanje od pojma, temveč njegov izvor.

Friedrich Nietzsche to intuicijo izpelje do skrajnosti. V svojem delu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* razkrije tisto, kar bo pozneje postalo temeljni motiv sodobne kritike metafizike: »Resnice so iluzije, za katere smo pozabili, kaj so, izrabljene metafore, ki so zbledele in nimajo več čutne moči, kovanci, ki so le še kovina, nič več kovanci.«¹⁰

Ta Nietzschejeva teza je radikalna in provokativna, saj trdi, da resnica ni uje-manje misli s stvarjo, temveč rezultat dolgega procesa metaforične transformacije. Najprej imamo čutno izkušnjo, nato njeno metaforično upodobitev v jeziku, nato abstrakcijo v pojem, in na koncu pozabo tega procesa. Resnica je tako rezultat kolektivnega pozabljanja metaforičnega izvora jezika. S tem Nietzsche razbije iluzijo dobesednega jezika; če so pojmi utrjene metafore, potem »čisti« pojmovni govor, ki bi stal zunaj metaforičnosti, ne obstaja. Pri tem Nietzschejeva kritika ohranja določeno napetost, pri čemer metaforo še vedno opisuje kot izvor iluzije, kar na videz predpostavlja možnost nekega bolj pristnega ali dobesednega jezika, hkrati pa je prav ta možnost pri Nietzscheju razveljavljena, saj pokaže, da dobesednost ni izgubljeni temelj jezika, temveč posledica pozabljene metaforičnosti. Metafora v jeziku ni izjema, temveč njegovo pravilo. Vsak poskus, da bi metaforo izključili iz filozofije, je zato iluzoren, saj filozofija govori z metaforami, tudi kadar misli, da govori dobesedno.

Nietzschejeva kritika pa ni brez tveganja. Če so vse resnice zgolj metafore, ali to ne pomeni, da resnica kot taka izgine? Ali ta uvid ne vodi v relativizem, kjer nobena resnica nima več privilegiranega statusa? Prav tu se odpre prostor za hermenevitično reinterpretacijo Nietzschejevega uvida, ki jo bo izpeljal Ricœur.

Ricœur Nietzschejeve kritike ne zavrne, temveč jo prevzame kot izhodišče. Sprejme trditev, da je jezik v temelju metaforičen in da pojmi izvirajo iz metaforičnih struktur, vendar zavrne sklep, da to vodi v razpad resnice. Ravno nasprotno: prav metaforičnost jezika omogoča novo razumevanje resnice ne kot statične korespondence, temveč kot dogodka razumevanja. V tem se Ricœur približa Aristotelu, ki je metafori že pripisal spoznavno moč in jo razumel kot preseganje zgolj metaforičnega okrasa. Vendar med njima ostaja pomembna razlika: Aristotel metaforo razume predvsem kot prepoznanje analognega razmerja, ki ga je mogoče izraziti v jeziku, medtem ko Ricœur poudari njeno ustvarjalno razsežnost, torej možnost ustvarjanja novega pomena in s tem

10 Friedrich Nietzsche, »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, *Nova revija*, str. 620.

novih načinov razumevanja sveta. Metafora pri Ricœurju ni znak nemoči jezika, temveč njegove ustvarjalne moči. Če pojem ni več absolutni nosilec resnice, to ne pomeni, da resnica izgine, temveč da se premakne iz območja statičnega v območje dinamičnega oziroma iz območja posedovanja v območje dogajanja. Resnica se ne poseduje, temveč se zgodi.¹¹

V tem smislu Ricœur stoji na meji med Nietzschejem in klasično tradicijo. Sprejme kritiko dobesednega jezika, vendar jo vključi v hermenevitični okvir, kjer je metafora produktivna, ne destruktivna. Metafora ne razgrajuje pomena, temveč ga ustvarja.

Paul Ricœur in rojstvo žive metafore

Ko Ricœur v sedemdesetih letih 20. stoletja napiše *Živo metaforo*, je vprašanje metafore že predmet intenzivnih razprav v lingvistiki, literarni teoriji in filozofiji jezika. Vendar večina teh razprav ostaja omejena na raven semantike ali stilistike, kjer je metafora obravnavana kot poseben primer pomenskega odstopanja, kot anomalija v sicer stabilnem jezikovnem sistemu.¹²

Ricœur naredi bistven premik s kritiko substitucijske teorije metafore, po kateri metafora deluje tako, da neko besedo nadomesti z drugo, »lepšo« besedo – metaforični izraz naj bi bil le olepšava dobesednega izraza. Ricœur pokaže, da je takšno razumevanje nezadostno. Metafora ne deluje na ravni posamezne besede, temveč na ravni izjave in je pomensko produktivna, ker ne nadomešča obstoječega pomena, temveč ustvarja novega. Prav tako ni nekaj, kar bi lahko brez izgube prevedli v dobesedni jezik; nasprotno, njena moč je v tem, da dobesedni jezik preseže.¹³

Metaforična izjava zato sprva deluje kot nesmiselna ali protislovna, a prav ta navidezni nesmisel sproži proces interpretacije, v katerem se rodi nov pomen. Metafora je tako dogodek, v katerem se pomen ne odkrije, temveč ustvari. Ta proces ni subjektivna projekcija, temveč strukturiran dogodek jezika, saj ima metafora svojo notranjo logiko, svojo »racionalnost«, ki ni logika identitete, temveč logika analogije in sorazmerja. V tem smislu Ricœur nadaljuje aristotelsko intuicijo, vendar jo razvije onkraj retorike. Ricœur se pri tem nasloni na *interakcijsko teorijo metafore*, ki sta jo razvila I. A. Richards in Max Black. Po

11 Ricœur, *Živa metafora*, str. 431–445.

12 Cf. I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*. In Max Black, *Models and Metaphors*.

13 Ricœur, *Živa metafora*, str. 8–9, 151–153.

tej teoriji metafora nastane v interakciji dveh semantičnih polj: primarnega in sekundarnega subjekta. Ta interakcija ni enosmerna, temveč obojestranska, saj se oba pomena v metafori preoblikujeta.¹⁴ Ricœur to teorijo poglobi in hermenevtično razširi, saj po njegovem metafora ni zgolj interakcija pomenov, temveč interpretacija sveta:

Prehod na *hermenevtični* vidik ustreza spremembi ravni, ki vodi od povedi do diskurza v pravem pomenu besede (pesem, pripoved, esej itd.). Nov vidik pa poraja novo problematiko: ta ne zadeva več *forme* metafore kot figure diskurza, ki je osrediščena na besedo; in tudi ne zgolj *smisla* metafore kot ustvarjanja nove semantične pertinence; temveč za referenco metaforičnega govora glede na njegovo moč 'vnovičnega opisa' resničnosti. Prehod od semantike k hermenevtiki temeljno upravičuje povezava, ki obstaja znotraj vsakega diskurza, med smislom, ki je njegov notranji ustvarjalec, in referenco, ki je njegova sposobnost nanašanja na resničnost zunaj jezika.¹⁵

Tu se pojavi vprašanje, kdaj metafora še vzpostavlja svet in kdaj to zmožnost izgubi; vprašanje, ki odpre razlikovanje med *živo* in *mrtvo* metaforo, osrednje orodje Ricœurjeve teorije in hkrati točko, na kateri se njegova semantična analiza dokončno prevesi v hermenevtično ontologijo. To razlikovanje ni zgolj deskriptivno, temveč normativno in metodološko: določa, kako razumeti zgodovino jezika, nastanek pojmov in nalogo filozofskega mišljenja. Mrtva metafora je metafora, ki je izgubila svojo napetost, oziroma metafora, ki je bila nekoč produktivna, a se je s ponavljanjem, institucionalizacijo in pojmovno rabo utrdila do te mere, da je ne zaznavamo več kot metaforo. Tovrstne metafore so denimo »tok časa«, »srce dogajanja«, »kislo vreme« – njihova metaforičnost je postala nevidna in delujejo kot dobesedni izrazi. Ravno v tem je njihova »smrt«: ne v tem, da bi bile napačne ali neuporabne, temveč v tem, da so izgubile svojo zmožnost, da ustvarjajo nov pomen:

Vendar na tej poslednji stopnji, ko se je učinek smisla, ki mu pravimo metafora, pridružil spremembi smisla, ki povečuje večpomenskost (polisemijo), metafora ni več živa metafora, temveč je mrtva metafora. Edino avtentične metafore, se pravi žive metafore, so istočasno dogodek in smisel.¹⁶

Vendar Ricœur vztraja, da mrtva metafora ni preprosto izginula metafora. Njena metaforičnost ni odpravljena, temveč sedimentirana. Pojmi, s katerimi mislimo, so rezultat dolge zgodovine metaforičnih premikov, ki so se postopoma utrdili v

14 Povzeto po I.A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*. In Max Black, *Models and Metaphors: studies in language and philosophy*.

15 Ricœur, *Živa metafora*, str. 11.

16 Ibid., str. 153.

stabilne pomenske strukture. V tem smislu je celoten pojmovni jezik prepreden z mrtvimi metaforami, saj vedno mislimo v že vzpostavljenih pomenih:

Prav ta semantični dinamizem, ki je lasten naravnemu jeziku, daje pomenjenju določeno »zgodovinskost«: odpirajo se nove možnosti pomenjenja, ki najdejo oporo v že pridobljenih pomenih. Ta »zgodovinskost« se prenaša z izraznim prizadevanjem govorca, ki v želji, da bi izrazil novo izkušnjo, po ustaljeni mreži pomenov išče primerne nosilca za svojo namero.¹⁷

Tu se Ricœur približa Nietzscheju, vendar se od njega tudi odločno razlikuje. Nietzsche v mrtvih metaforah vidi predvsem znak iluzije in samoprevare, Ricœur pa v njih vidi znak zgodovinskosti pomena. Pojmi niso laži, temveč rezultati dolgotrajnega procesa pomenotvorja. Resnica pojmov ni v njihovi domnevni dobesednosti, temveč v njihovi zmožnosti, da še vedno strukturirajo naše razumevanje sveta.¹⁸

Živa metafora je tista, ki ta proces znova sproži, saj je dogodek v jeziku, v katerem se ustaljeni pomeni zlomijo in prerazporedijo. Ko se pojavi živa metafora, se jezik za trenutek »odpre«: dobesedni pomen odpove, interpretacija pa je prisiljena ustvariti novo pomensko konfiguracijo. V tem smislu je živa metafora ustvarjalni dogodek, ki začasno prekine sedimentacijo pomena in jo znova požene v tek.

Ključno je, da Ricœur žive metafore ne razume kot estetske izjeme ali literarne posebnosti. Živa metafora je model, kako se pomen sploh rojeva. V njej se pokaže, da pomen ni nekaj, kar bi bilo že vnaprej dano in zgolj izraženo v jeziku, temveč nekaj, kar se zgodi v interpretaciji. Metafora je zato paradigmatični primer hermenevtičnega dogodka. Ta dogodek pa ni brez posledic, saj se živa metafora sčasoma utrdi in postane mrtva metafora, torej zgolj pojem. V tem procesu ne gre za degradacijo, temveč za transformacijo. Pojem je uspešna metafora, ki je postala stabilna, filozofija pa zato ne more obstajati brez mrtvih metafor; prav one tvorijo njen pojmovni aparat. Ricœur piše: »Ta učinek izrabljene metafore, od katere je štafetno palico prevzela produkcija konceptov, ki pa sledove izvirne metafore briše za seboj, ima za končno posledico, da si tudi sam diskurz o metafori – zavoljo metaforizacije – sposojamo pri filozofskem diskurzu«¹⁹. Če filozofija uporablja mrtve metafore, ne da bi se zavedala njihovega izvora, tvega, da se zapre v iluzijo dobesednosti. Ricœur zato filozofsko mišljenje razume kot nenehno delo oživljanja mrtvih

17 Ibid., str. 457.

18 Ibid., str. 440.

19 Ibid., str. 441.

metafor: »Metafora ni živa le v tem, da oživlja nek izoblikovani jezik. Metafora je živa zato, ker zagon imaginacije vtke v določen "misliti več" na ravni koncepta. Prav ta boj za "misliti več" pod vodstvom "oživljajočega principa" predstavlja "dušo" interpretacije«²⁰. To pomeni: razkriti metaforične temelje pojmov, jih znova postaviti v napetost, iz katere so nastali, in s tem obnoviti njihovo ustvarjalno moč.

V tem smislu filozofija ni znanost v klasičnem pomenu besede, ker ni akumulacija dokončnih resnic, temveč zgodovinski proces interpretacije, v katerem se pomen nenehno preoblikuje, metafora pa je gonilo tega procesa. Živa metafora sproža novo razumevanje, mrtva metafora ga stabilizira, filozofija pa živi iz napetosti med obema. To razlikovanje ima tudi globoko ontološko razsežnost: če so pojmi mrtve metafore, potem bit sama ni nikoli popolnoma zajeta v pojmu, saj se vedno izmika dokončni pojmovni fiksaciji (pojem namreč deluje na ravni bivajočega, bit pa ni bivajoča) in zahteva nove metaforične preboje. Metafora tako postane kraj, kjer se bit znova pokaže kot živa, ne kot mrtva struktura.

Metafora, resnica in ontološka vehemenca

Z razločevanjem med živo in mrtvo metaforo Ricoeur pripravi teren za naslednji korak: prehod iz semantične teorije metafore v ontološko hermenevtiko. V tem koraku metafora preneha biti zgolj predmet analize jezika in postane model razumevanja biti:

Poezija pa se, narobe, vzpenja po strmini, po kateri se spušča govorica, kadar mrtva metafora leže v herbarij. Kaj je torej resnična poezija? Resnična poezija je tista, pravi Martin Heidegger, "ki drami kar najširši pogled", ki "govor napotuje k lastnemu izvoru", ki "odstira svet".²¹

To, kar se v metafori zgodi na ravni pomena, ima ontološke implikacije. V tem smislu Ricoeur govori o *ontološki vehemenci metafore*. Metafora ima notranjo težnjo, da preseže raven jezika in poseže v samo strukturo našega odnosa do sveta. Ko jo razumemo, se ne naučimo novega dejstva, temveč vstopimo v novo perspektivo ali v novo konfiguracijo pomena in sveta. Resnica metafore se *zgodí*, ni lastnost izjave, temveč dogodek pomena.²² Ta dogodek vključuje tri razsežnosti:

20 Ibid., str. 464.

21 Ibid., str. 437.

22 Ibid., str. 152–153.

- *jezikovno*, prelom dobeseidnega pomena: »Metaforični “je” obenem pomeni “ni” in “je kot”«²³;
- *hermenevtično*, ustvarjanje novega pomena: »Metafora pa je [...] diskurzivna strategija, s katero se govorica osvobaja funkcije neposrednega opisovanja, in se dviguje na mitsko raven, kjer se sprosti njena odkriteljska funkcija«²⁴;
- in *ontološko*, preoblikovanje sveta, kot se nam kaže: »tudi pesniško čustvo razvije neko izkušnjo resničnosti, v kateri si iznajti in odkriti nista več v nasprotju in kjer ustvarjati in odstirati sovpadata med seboj«²⁵.

Ko Ricœur govori o resnici metafore, ne misli na subjektivno doživetje ali estetski učinek. Resnica metafore je intersubjektivna in preverljiva v smislu, da odpira skupni svet razumevanja. Metafora predlaga svet, v katerega lahko vstopimo in v katerem lahko prebivamo. Če ta svet vzdrži interpretacijo, če se izkaže kot ploden in smiseln, potem metafora »drži«. Ta pojem resnice je bistveno hermenevtičen in resnica ni več nekaj, kar bi bilo mogoče dokončno dokazati, temveč nekaj, kar se potrjuje v izkušnji razumevanja:

[...] tip pogleda, ki *a parte rei* sega onkraj »dejstev«, ki jih je razporedila metodologija, in tip samo-implikacije, ki se *a parte subjecti* izmika budnemu nadzoru »kot da«, skupaj označujeta dvojce obrazov ustvarjalne izkušnje, v kateri je ustvarjalna razsežnost govornice znajde v soglasju z ustvarjalnimi vidiki same resničnosti.²⁶

V zadnji instanci metafora pri Ricœurju postane kraj razodetja biti, ki ni več razumljena kot stabilna substanca ali temelj, temveč kot nekaj, kar se dogaja v razumevanju. Metafora omogoča, da se bit pokaže v novih razmerjih, v novih konfiguracijah pomena. To pomeni, da je bit sama metaforična, a ne v smislu iluzije ali fikcije, temveč v smislu neizčrpnosti. Bit se nikoli ne pokaže neposredno, temveč vedno skozi prenose, analogije in podobe. Metafora ni zunanji dodatek ontologiji, temveč njen notranji pogoj.

Ricœur s tem ne raztopi ontologije v poetiko, temveč jo hermenevtično preoblikuje. Ontologija postane razprava o načinih razodetja biti, metafora pa eden njenih osrednjih modelov. Bit se ne poseduje, temveč se razume. In razume se skozi jezik, ki je v temelju metaforičen.

23 Ibid., str. 12.

24 Ibid., str. 376.

25 Ibid., str. 387.

26 Ibid., str. 387.

Med razodetjem in razgradnjo: dialog s Heideggerjem in Derridajem

Vsaka ontološka obravnava metafore v 20. stoletju se neizogibno sreča z mišljenjem Martina Heideggerja – z mišljenjem tistega misleca, ki je ontologijo radikalno preusmeril od vprašanja bivajočega k vprašanju biti same, v tem preobratu pa je svoje mesto dobil tudi jezik, a le-ta tu ne deluje več kot sredstvo izražanja misli, temveč kot kraj, kjer se razodeva bit. Odzvanjajoči stavek »jezik je hiša biti« pripoveduje o tem, da človek ne govori jezika, temveč da jezik govori njega: v delu *Na poti do govorice* piše: »govorico smo imenovali "hiša biti". Je zavetje prisostvovanja, kolikor njegovo sijanje ostaja poverjeno dogodujočemu kazanju povedi. Hiša biti je govorica, ker je ta kot pripoved način dogodja«. ²⁷ Na prvi pogled bi se lahko zdelo, da je Heideggerjeva misel izjemno sorodna Ricœurjevemu pojmovanju metafore kot ontološkega dogodka, saj oba poudarjata, da je jezik več kot komunikacijsko orodje, in oba razumeta razodetje biti kot dogodek, ki se zgodi v jeziku. Vendar se prav pri vprašanju metafore njuni poti bistveno razideta.

Heidegger je do pojma metafore izrazito zadržan, celo kritičen. V svojih poznejših spisih trdi, da metafora pripada metafiziki, ne pa mišljenju biti. Metafora po njegovem mnenju vedno predpostavlja razliko med dobesednim in prenesenim pomenom, med področjem pojma in področjem podobe, ta razlika pa je že izraz metafizične delitve na čutno in nadčutno, na pojav in bistvo. ²⁸ Vendar takšno razumevanje metafore predpostavlja prav tista teorija pomena, ki jo želi metafora problematizirati, saj metafora tu ni razumljena kot preprost prenos nečesa nečutnega v čutno podobo, tako da beseda dobi zgolj zunanjo predstavitev, temveč se v metafori odpre nov način razkrivanja pomena. Tako Ricœur piše v navezavi na Heideggerjevo misel:

Naš sluh in vid nista nikoli zgolj preprosti čutni zaznavi. Kadar odslej mišljenju pravimo slišanje in videnje, ga torej ne označimo samó kot (*nur als*) metaforo, se pravi, kot (*nämlich als*) kot transpozicijo (*vermeintlich*) domnevno čutnega v ne-čutno. ²⁹

Ko Heidegger govori o pesniškem jeziku, ne misli metaforičnega jezika v klasičnem smislu. Pesniški govor zanj ni prenos pomenov, temveč imenovanje, in tako pesnik ne uporablja metafor, temveč pusti, da stvari same pridejo do besede. V navezavi na Hölderlinovo poezijo Heidegger piše:

²⁷ Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, str. 285.

²⁸ Ricœur, *Živa metafora*, str. 433.

²⁹ Ibid.

‘Besede kot rože’: to ni nikakršen ‘zlom vizije’, marveč prebujenje nadaljnovidnejšega pogleda; tu ni nič ‘približano’, temveč je beseda shranjena nazaj v svoje bistveno poreklo. Tu ne manjka ‘primarna stava’, saj gre za proizvodjanje besede iz njenega začetka; tu ni ‘šibkosti ustvarjalne transformacije’, marveč blaga sila ubranosti zmožnosti poslušanja. ‘Ustvarjalna transformacija’ je Sputnik, vendar ta ni pesem.³⁰

Ricœur se Heideggerjeve kritike, da metafora obstaja zgolj znotraj metafizike, še kako zaveda, a se z njo ne poistoveti. V odgovoru na ta Heideggerjev »znani rek«, kot ga sam poimenuje, Ricœur piše:

Nobenega razloga nimam, da bi se prepoznal v tem oporečniku. Na posamezne besede aplicirano razlikovanje med dobesednim in prenesenim pomen je izgubljena semantična viža, ki je samó zato, da bi jo mogli sesuti, še ni treba naprtiti metafiziki. Če jo hočemo odstaviti kot »odločilni« koncept metafore, nam zadošča že malo boljša semantika [...]. Namignili smo že, da lahko drugačna ontologija, kot je metafizika čutnega in ne-čutnega, bolj ustreza semantični naravnosti pristno pesniški metafori.³¹

Ricœur poudari, da živa metafora ne predpostavlja stabilnega dobesednega pomena, ki bi mu bila zgolj dodana prenesena raba. Nasprotno: v živi metafori dobesedni pomen razpade. Metafora ni most med dvema že danima pomenoma, temveč razpoka, v kateri se pojavi nov pomen: »[A]vtentične metafore, se pravi žive metafore, so istočasno dogodek in smisel.«³² V tem smislu metafora ni metafizični prenos, temveč hermenevitični prelom. S tem Ricœur pokaže, da Heideggerjeva kritika zadene predvsem mrtvo metaforo, ne pa žive. Metafora, ki je že postala pojem, res lahko prispeva k pozabi biti, vendar živa metafora deluje drugače: ne zakriva, temveč odpira. Ne utrjuje pojmovne dominacije, temveč jo začasno razrahlja. Ricœur tako zavzame posredni položaj med metafiziko in njenim preseganjem. Metafora ni niti golo metafizično orodje niti čisto pesniško imenovanje. Je vmesni prostor, kjer se filozofija in poezija srečata v skupnem prizadevanju za razumevanje biti.

Če Heidegger metaforo zavrača kot metafizično, jo Jacques Derrida radikalizira do te mere, da raztopi razliko med metaforo in pojmom. V svojih analizah metaforičnosti filozofskega jezika Derrida pokaže, da točke, kjer bi se metafora končala in začel dobesedni pomen, ni mogoče določiti. Vsak pojem nosi v sebi sled metaforičnega izvora, ki ga ni mogoče povsem izbrisati. Derridajeva analiza gre še korak dlje od Nietzschejeve – če Nietzsche trdi, da so pojmi

30 Heidegger, *Na poti do govorice*, str. 219–220.

31 Ricœur, *Živa metafora*, str. 434–435.

32 Ibid., str. 153.

pozabljene metafore, Derrida pokaže, da tega pozabljanja nikoli ni mogoče dokončno zaključiti. Metaforičnost se vedno znova vrača kot sled, kot razpoka v pojmovni strukturi.³³ V tem okviru metafora izgubi status posebnega dogodka. Če je vse metaforično, potem metafora ni več prelom, temveč stanje, kar ima daljnosežne posledice za ontologijo: če ni mogoče določiti stabilnega pomena, potem tudi bit ne more biti stabilno razodeta. Ostane le neskončna igra razlik.

Ricœur se od Derridaja jasno distancira: ne zanika, da je pomen zgodovinski, diferenciran in nikoli dokončno omejen, vendar vztraja, da to ne pomeni razpada resnice. Metafora pri Ricœurju ni dokaz neodločljivosti, temveč primer produktivne napetosti.³⁴ Ključna razlika je v pojmu dogodka: Derridajeva metaforičnost je vseprisotna in zato nedogodkovna, Ricœurjeva metafora pa je dogodek, ki se zgodi v določenem trenutku, v določeni izjavi, in ima določene učinke. Metafora je prepoznaven hermenevtični prelom, ne zgolj stalna nedoločnost.

Ricœur tako ohrani možnost ontologije, ne da bi padel nazaj v metafiziko prisotnosti. Bit se ne razodeva kot absolutna danost, temveč kot predlagani svet, ki je odprt interpretaciji, metafora pa ne razgradi resnice, temveč jo preoblikuje v dinamičen, zgodovinski proces.

V zaključku tega dialoga se pokaže, da metafora zaseda mejni prostor med poezijo in filozofijo: Heidegger poudarja pesniško imenovanje, Derrida razgradnjo pojmov, Ricœur pa hermenevtično ustvarjanje pomena. Metafora pri slednjem ni niti čista poezija niti čista filozofija, temveč njuno srečanje.

Prav v tem srečanju se metafora pokaže kot ontološki dogodek. Ne zato, ker bi neposredno razkrivala bit, temveč zato, ker odpira prostor, v katerem se bit lahko pokaže drugače. Metafora ne nadomešča ontologije, temveč jo ohranja živo.

Ontološki dogodek v času krize pomena

Ricœurjeva teorija metafore ne obstaja izolirano, temveč je organsko povezana z njegovo poznejšo filozofijo pripovedi, časa in identitete, razvito predvsem v trilogiji *Pripovedovani čas* ter v delu *Sebe kot drugega*. Metafora in pripoved sta pri Ricœurju dve obliki iste hermenevtične dinamike: obe sta načina, kako se pomen ne le izraža, temveč oblikuje svet izkušnje.

33 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, str. 247–324.

34 Ricœur, *Živa metafora*, str. 437–441.

Metafora deluje na ravni stavka, pripoved pa na ravni diskurza, vendar obe delujeta po istem načelu *mimesis*: metafora preureja pomen znotraj izjave, pripoved pa preureja čas in dogodke v smiselno celoto. V obeh primerih ne gre za posnemanje realnosti, temveč za ustvarjalno konfiguracijo, ki svetu podeli novo berljivost.

Ricœur razlikuje tri stopnje *mimesis*:

- Mimesis I: predrazumevanje sveta delovanja;
- Mimesis II: konfiguracija v pripoved ali metaforično izjavo;
- Mimesis III: ponovno vstopanje konfiguriranega sveta v izkušnjo bralca ali poslušalca.³⁵

Metafora je v tem okviru mikromodel pripovedi: v njej se v zgoščeni obliki zgodi tisto, kar se v pripovedi raztegne v času. Je trenutni ontološki prelom, pripoved pa njegova temporalna razširitev.

Eden najglobljih Ricœurjevih uvidov je, da časa ni mogoče misliti neposredno, temveč vedno posredno – skozi metafore in pripovedi. Čas kot tak ni predmet izkustva; izkušamo le spremembe, ponavljanje, spomine in pričakovanja:

To pomeni, da čas merimo tedaj, ko prehaja; ne prihodnosti, ki je še ni, ne preteklosti, ki je ni več, ne sedanjosti, ki nima razsežnosti, temveč 'čas, ki prehaja'. Prav v samem prehajanju, v prehodu, je treba iskati tako množstvenost sedanjosti kot njen razkol.³⁶

Da bi čas postal razumljiv, ga moramo metaforično strukturirati: kot tok, krog, puščico, razpoko, včasih kot dar, včasih pa kot breme. Te metafore niso nevtralne, saj vsaka ustvarja določen ontološki odnos do sveta. Čas kot tok poudarja neustavljivost, čas kot krog večnost, čas kot puščica napredek, čas kot razpoka pa krizo. Metafora časa je torej ontološki dogodek, ki oblikuje, kako bivamo v svetu.

V sodobnem kontekstu se ta metaforičnost časa še zaostruje. Digitalna kultura proizvaja nove metafore časa: čas kot *feed*, čas kot tok podatkov ali pa čas kot neskončna prisotnost brez prihodnosti. Ricœurjev model omogoča, da teh pojavov ne razumemo zgolj sociološko, temveč ontološko: gre za spremembo v tem, kako se bit časovno razodeva. Tu je relevanten Ricœurjev pojem *narrativne identitete*, ki pomeni, da človek ni substanca, temveč *zgodba*:

³⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit I*, str. 85–128.

³⁶ Ibid., str. 34–35 (Prev. N. F.).

S tem, ko gradi identiteto pripovedovane zgodbe, pripoved gradi tudi identiteto osebe, ki jo lahko imenujemo njena narativna identiteta. Dialektiko neubrane ubranosti je treba sedaj vpeti v dialektiko istosti in sebstvenosti.³⁷

Sebstvo ni le stalno jedro, temveč se razkrije kot konfiguracija pomena skozi čas, metafora pa ima pri tem ključno vlogo, saj omogoča, da se subjekt sploh lahko misli. Ko rečemo »iščem se«, »moj jaz je razpet« ali »sem še na poti«, ne uporabljamo zgolj izrazov, temveč ustvarjamo ontološke modele sebstva. Metafora ni opis identitete, ampak njen pogoj. Brez metafore ni samorazumevanja.

V sodobnem svetu, kjer so identitete fragmentirane, začasne in pogosto zunanje določene (recimo z algoritmi, družabnimi omrežji ali družbenimi vlogami), metafora ponovno postane prostor ontološke svobode. Metaforično mišljenje omogoča, da subjekt preseže golo funkcionalnost in se ponovno razume kot bit v postajanju. Sodobni svet pogosto opisujemo kot svet krize pomena: inflacija informacij, razpad velikih pripovedi, izguba skupnih simbolnih horizontov; v takem svetu se zdi, da metafora izgublja moč, ker je vse že interpretirano, vse je že simulirano.

Vendar koncept žive metafore omogoča drugačen pogled. Prav v času krize metafora znova postane nujna. Ko dobesedni diskurzi odpovejo (recimo znanstveni, politični, tehnični), metafora odpre prostor, v katerem se lahko pojavi nov smisel. Podnebna kriza, na primer, ni zgolj znanstveni problem, temveč metaforični. Govorimo o »ranjeni Zemlji« in »antropocenu kot brazgotini«, te metafore pa ne nadomeščajo znanstvenih podatkov, temveč omogočajo, da ti podatki sploh postanejo eksistencialno razumljivi. Metafora tu deluje kot ontološki prehod med vednostjo in odgovornostjo. Eden najaktualnejših prostorov, kjer se danes kaže ontološka moč metafore, je področje tehnologije in umetne inteligence, kjer govorimo o »učenju strojev«, »razumevanju jezika«, »inteligentnih sistemih«. Te metafore niso zgolj poljudne, saj oblikujejo, kako razumemo razmerje med človekom, strojem in svetom.

Živa metafora omogoča kritično distanco: vprašanje ni, ali so te metafore pravilne, temveč kakšen svet ustvarjajo. Metafora umetne inteligence kot subjekta lahko vodi v ontološko zameglitev odgovornosti, metafora tehnologije kot orodja pa lahko zakrije njeno transformativno moč. V tem smislu je sodobna tehnološka metaforika ontološki bojni prostor, ker metafore tehnološke realnosti ne le opisujejo, temveč jo konstituirajo.

37 Paul Ricœur, *Sebe kot drugega*, str. 213.

Tako se ontologija nikoli ne loči od etike. Če metafora ustvarja svet, potem ima tudi etične posledice. Svet, ki ga metafora odpira, je svet možnosti delovanja, razumeti metaforo pa pomeni prevzeti odgovornost za svet, ki ga dopuščamo. Hermenevtična etika metafore ni normativna, temveč odgôvorna: vprašanje ni, kaj metafora *pomeni*, temveč kaj *omogoča*. V sodobnem svetu, kjer diskurzi pogosto manipulirajo z metaforami, recimo »vojna proti virusu«, »trg kot naravni zakon«, »človek kot vir«, Ricœurjeva filozofija ponuja kritično orodje: razkrinkati metafore kot ontološke dogodke in presoati njihove posledice.

Pokaže se, da metafora ni relikv preteklih poetik, temveč prostor prihodnosti mišljenja. Metafora omogoča, da mislimo tisto, kar še ni, ne da bi zapadli v utopijo ali tehnokracijo, in je oblika anticipacije: odpira svet, ki še ni dan, a je mogoč. V tem smislu je metafora ontološki dogodek *par excellence* – dogodek, v katerem prihodnost prvič zašelesti kot smiselna možnost.

Ricœurjeva hermenevtična misel že v svojem temelju zavrača ostro ločitev med razumevanjem in delovanjem. Razumeti pomeni biti vpleten; interpretacija ni zunanje opazovanje pomena, temveč soudeležba v njegovem uresničevanju. Metafora kot dogodek razumevanja zato že implicira odgovornost: ne kot normativni imperativ, temveč kot posledico vstopa v svet, ki ga metafora predlaga. Vsaka metafora namreč nekaj ne le pove, temveč nekaj dopušča. S tem, ko vstopimo v njen pomen, vstopimo tudi v njen svet.

Etična razsežnost metafore se zato ne kaže v vsebini posameznih moralnih trditev, temveč v samem načinu, kako metafora preoblikuje horizont pomena. Metafora deluje pred normo; ne daje pravil, vendar omogoča njihovo pojavitev. Prav v tem je njena moč in njena nevarnost, ker metafore pogosto delujejo predrefleksivno, kot samoumevne strukture mišljenja, ki jih več ne zaznavamo kot prenesene. Ko metafora postane nevidna, postane tudi etično neodgovorna, saj svet, ki ga odpira, ni več predmet presoje, temveč se zdi naraven. Etika metafore zato ne pomeni moraliziranja jezika, temveč njegovo razkrivanje. Gre za prizadevanje, da metaforično strukturo diskurza ponovno naredimo vidno, da bi lahko presojali svet, ki ga dopušča. V tem smislu je interpretacija metafore vedno tudi kritični akt, ker ne sprašujemo zgolj, kaj metafora pomeni, temveč kakšen način bivanja predlaga in kakšne oblike življenja mogoče celo izključuje.

Posebno pomembno mesto v tej razpravi zavzema razmerje do drugega: metafora ima vlogo tudi pri tem, ali se drugi sploh lahko pojavi kot etično relevanten. Drugi se ne razodeva kot čista danost, temveč vedno že skozi pomenske okvire, ki mu jih pripisujemo. Ko drugega mislimo kot »problem«, »grožnjo«

ali »vir«, se zapremo etičnemu razmerju; ko pa se nam pokaže kot »obraz«, »klik« ali »bližnji«, se etični odnos sploh lahko vzpostavi. Metafora tako tu ni opis odnosa do drugega, temveč njegov pogoj možnosti.

Ricœurjeva hermenevtična etika v dialogu z Levinasom poudari, da je etični odnos vedno vezan na *ranljivost* drugega.³⁸ Metafora lahko to ranljivost razkrije ali zakrije. V tem smislu metafora ni nevtralna, ampak vedno že etično situirana: izbrati metaforo pomeni izbrati način, kako bo drugi lahko obstajal v našem svetu. Posledice tega uvida segajo daleč v razumevanje javnega in političnega diskurza, kjer javni prostor ni zgolj arena argumentov, temveč polje metafor, ki oblikujejo kolektivno razumevanje resničnosti. Politične metafore ne delujejo le prepričevalno, temveč z ustvarjanjem sveta, v katerem so določene politike razumljive, druge pa nepredstavljive, tudi ontološko.

Metafora kot etični dogodek tako ne vsiljuje ene same resnice; nasprotno, odpira prostor, v katerem se lahko pojavi drugačno. Njena etična moč ni v normativnosti, temveč v anticipaciji: omogoča, da mislimo svet, ki še ni dan, a bi lahko bil. V tem smislu je metafora tesno povezana z upanjem, ki je vse prej kot iluzija, in se kaže kot hermenevtična drža odprtosti.

Razumeti metaforo pomeni prevzeti odgovornost za svet, ki ga dopuščamo. Etična budnost do metafore je zato oblika skrbi za svet sam. Metafora ni zgolj način govora, temveč način bivanja in je kot takšna eden temeljnih etičnih dogodkov človeške izkušnje.

Viri in literatura

- Akvinski, Tomaž. *Summa Theologiae*. New York: Benziger Bros., 1974.
- Aristoteles. *Metafizika*. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1999.
- Aristoteles. *O pesniški umetnosti*. Prev. Kajetan Gantar. Popravljen in Dopolnjen izd. Let. 39. Ljubljana: Študentska založba, 2005.
- Aristoteles. *Retorika*. Prev. Matej Hriberšek. 1. izd. Ljubljana: Šola retorike Zupančič&Zupančič, 2011.
- Black, Max. *Models and Metaphors: studies in language and philosophy*. New York: Cornell University Press, 1962.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Pariz: Minuit, 1972.
- Heidegger, Martin. *Bit in čas*. Prev. Tine Hribar... et al. Ponatis izd. iz leta 1997. Let. 42. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.

38 Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*.

- Heidegger, Martin. *Na poti do govorice*. Prev. Dean Komel ... et. al. Let. 40. V Ljubljani: Slovenska matica, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«. *Nova revija*, let. 11, št. 121/112: str. 616–624.
- Richards, I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1965.
- Ricœur, Paul. *Temps et récit. Tome 1*. Pariz: Seuil, 1983.
- Ricoeur, Paul. *Živa metafora*. Prev. Nastja Skrušny Babin. Let. 44. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Sebe kot drugega*. Prev. Nastja Skrušny Babin. Let. 53. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2011.

Marx o razmerju med pojavom (zunanjo podobo) in bistvom

Martin Zorman Krč

Povzetek

V prispevku bom v navezavi na temo Filozofskega maratona 2025 *Filozofija in podoba* skušal karseda celostno prikazati sistem dialektičnega materializma kot svetovni nazor oz. kot zaokroženo in dinamično koncepcijo človeka in sveta. V tem oziru bom polemiziral z nekaterimi klasičnimi in sodobnimi interpretacijami Marxa, ki marksizem dojemajo zgolj kot samostojno kritiko politične ekonomije, ki ne predpostavlja določenega pogleda na svet. S prikazom različnih ravni materialnih procesov od narave do družbe bom ponazoril njihovo neločljivo povezanost, ki zahteva sistematično obravnavo znotraj enega teoretskega univerzuma.

Ključne besede: dialektični materializem, svetovni nazor, bistvo – podoba, proces – stanje, kvalitativni skok, razredi, revolucija

Summary

In this paper, drawing on the theme of the 2025 Philosophy Marathon – “*Philosophy and Image*” – I will attempt to present the system of dialectical materialism as comprehensively as possible, both as a worldview and as a coherent and dynamic conception of humanity and the world. In this regard, I will challenge certain classical and contemporary interpretations of Marx that perceive Marxism solely as an independent critique of political economy that does not presuppose a specific world outlook. By presenting the various levels of material processes, from nature to society, I will

illustrate their inseparable interconnectedness, which requires systematic consideration within a single theoretical universe.

Keywords: dialectical materialism, world outlook, essence - appearance, process - state, qualitative leap, classes, revolution

Uvod - Marksizem in njegova filozofska podlaga

Nauk Karla Marxa in Friedricha Engelsa je zgrajen na ruševinah – a hkrati tudi temelju – metafizične, spekulativne idealistične filozofije. Marksizem namesto v abstraktnih logičnih pojmih svoje izhodišče črpa iz materialne realnosti meščanske, kapitalistične družbe, iz katere se poraja. Dojema se kot filozofija prakse, katere glavno vodilo je hkrati z interpretiranjem tudi spreminjanje sveta. Njen končni cilj je odprava razredne družbe in vzpostavitev komunizma, višje stopnje razvoja človeštva, katere predpostavka so visoko razvita, centralizirana in podružbljena produkcijska sredstva s svojim razrednim nosilcem proletariatom – oba elementa v svojo pogubo razvija kapitalistični produkcijski sistem sam.

Ta materialistični obrat v družbenost je pri mnogih pustil vtis, da je marksizem plitka teorija vsakdanjega življenja, ki s pravimi filozofskimi vprašanji nima nobene zveze. Bolj ali manj prepoznavne variacije tega stališča so prodrle tudi v sam marksizem. Stališče, da je marksizem zgolj kritika politične ekonomije z nekaj pomembnimi implikacijami za politično delovanje, a brez utemeljenosti v takšnem ali drugačnem svetovnem nazoru, so zastopale mnoge teoretske figure, od klasikov (npr. Karl Kautsky in avstromarksisti) do sodobnih avtorjev (Michael Heinrich in *Neue Marx-Lektüre*).

Osnovni namen tega prispevka je dokazati nasprotno; z neko vrsto imanentne kritike bomo take poglede zavrnili in pokazali njihovo nevzdržnost. Nasproti jim bomo postavili alternativo: marksizem kot zaokrožen in urejen, a tudi stalno izpopolnjujoč se svetovni nazor,¹ katerega osnovo tvori dialektični materializem. V izhodišču se bomo posvetili tudi problemu podobe oziroma pojava in njenemu odnosu do bistva. Dejstvo, da se resničnost ne kaže neposredno, temveč le skozi podobe, razpira prostor za vsakršno znanstveno obravnavo in spoznanje, s tem pa tudi za marksistični projekt sam.

1 Prim. Vladimir Iljič Lenin: *Trije viri in sestavine marksizma*, 57–62.

Zastavitev problema

Da bi se dokopali do začetkov teoretskega fenomena, ki marksizmu odreka svetovnonazorski značaj, se moramo vrniti poldrugo stoletje v zgodovino. To je bil čas ustanovitve druge internacionale, ponovnega poskusa združitve emancipatornih idej delavstva celega sveta. Zaradi pomembne vloge Marxa in Engelsa v preteklih zgodovinskih bojih in prvi internacionali se je njuna misel začela nezadržno širiti po evropskem kontinentu in vsem svetu.

Kmalu po njuni smrti so praktično vse množične stranke evropske socialdemokracije formalno prevzele marksizem. Milijoni delavcev, aktivistov, teoretikov in intelektualcev so to idejo vzeli za svojo. A žal je šla njena popularizacija z roko v roki z njeno vulgarizacijo, poenostavitvijo in tako spontanim kot tudi namernim oportunističnim potvarjanjem.

S stališča marksizma-leninizma je bila glavna teoretska šibkost druge internacionale pomanjkanje smisla za osnovna filozofska vprašanja dialektičnega materializma. Ta so tedanji teoretiki nemalokrat nadomeščali s konkretnimi zgodovinskimi in ekonomskimi študijami, ki so sicer premogle izvrstne in pomembne analize, a med seboj niso vzpostavile nikakršne globlje povezave. To je predvsem posledica nerazumevanja in poenostavljanja dialektike.²

Netočno bi bilo sicer trditi, da filozofske debate niso igrale nikakršne vloge v drugi internacionali. V njenem krilu se je namreč začela vzpostavljati novokantovska miselnost, kije s svojo kritično metodo začela izpodrivati dialektiko kot odvečno hegeljansko kramo.³

Toda zaradi specifične narave kritične metode se je teoretska razdrobljenost gibanja, namesto da bi se ublažila, le še stopnjevala. Kritična metoda, tako kantovska kot novokantovska, namreč sloni na predpostavki, da je zgolj in samo metoda za proučevanje pojavov v zavesti, subjektivnega, medtem ko si na področje resničnih družbeno-zgodovinskih razmer, kot obstajajo neodvisno od naše zavesti, ne upa. Njena kritičnost sestoji v iskanju mej svojega spoznanja; je torej samoomejujoča in na temeljna vprašanja o odnosu mišljenja in biti ter materializma in idealizma ni zmožna odgovoriti.

V tem kontekstu so se prvič začele formulirati teze o nesvetovnonazorskem marksizmu. Eden izmed njegovih bolj eksplicitnih izrazov izhaja izpod peresa osrednjega misleca avstromarksizma in neokantovca Maxa Adlerja:

2 Prim. Predrag Vranicki: *Historija marksizma*, 251–252.

3 Prim. Ibid., 237.

Toda dejstvo, da se neka teorija v duhovnem kontekstu svojega ustvarjalca tako vklaplja v svetovni nazor, da se ta svetovni nazor učencem in privrženecem tega človeka zdi veličasten in vreden posnemanja – skratka, ta celotna osebna in zgodovinska povezava teorije z določenim svetovnim nazorom še zdaleč ne pomeni objektivne, logične in zato nujne povezave. Če bi bilo celo resnično zgodovinsko pravilno, da sta bila Marx in Engels materialista – kot meni Plehanov, medtem ko jaz, vsaj kar zadeva Marxa, vidim le neke vrste naravoslovni pozitivizem, podoben tistemu, ki ga zagovarja Ernst Mach –, bi s tem dokazali le, da se je materializem dal povezati z marksizmom, morda je bil celo posebej koristen za njegov razvoj, nikakor pa ni nujen za njegovo utemeljitev, če hoče biti marksizem v bistvu le teorija, torej znanstveno spoznanje določenih delnih procesov sveta, ne pa filozofija, spoznanje celotnega sveta.⁴

Ti idejni vzorci so se postopoma širili iz ozkih neokantovskih krogov. V nekoliko blažji obliki so dosegli tudi glavne teoretske osebnosti, kot je bil Karl Kautsky. Ta v nasprotju z Adlerjem priznava povezavo med marksizmom in materializmom, a vendarle prevzema idejo, da marksizem s filozofskimi in naravoslovnimi (oz. svetovnonazorskimi) vprašanji nima nič skupnega. V časopisu Kampf bralcu na vprašanje o Machovem empiriokriticizmu odgovarja takole:

Vprašujete: ali je Mach marksist? To je odvisno od tega, kaj razumemo pod pojmom marksizem. Jaz pod tem ne razumem filozofije, temveč empirično znanost, posebno razumevanje družbe. To razumevanje je sicer nezdružljivo z idealistično filozofijo, ne pa tudi z Machovo teorijo spoznavanja. Mach sam pa ni marksist iz preprostega razloga, ker je fizik in je oddaljen od znanstvenega raziskovanja družbe.⁵

Po mnenju Kautskega je torej vsak pogled na svet (razen idealizma) sprejemljiv za marksizem, pa četudi gre za popolni empirizem. Marksizem je zanj namreč znanost o izkustvu. Na netočnost te izjave nas lahko opomnijo prav vsa Marxova dela, katerih glavni namen je ravno raziskovanje gibal, ki so skrita vsakdanjemu družbenemu izkustvu.

Da pri teh izjavi ne gre za osamljen primer nerodne formulacije, dokazuje še dodatna podkrepitev iz njegovega dela *Die materialistische Geschichtsauffassung*:

V tem smislu lahko rečemo, da materialistični pogled na zgodovino ni vezan na materialistično filozofijo. Je združljiv z vsakim svetovnim nazorom, ki uporablja metodo dialektičnega materializma, ali pa vsaj ni z njim v nezdružljivem nasprotju. Ni pomembno, ali se imenuje materialistična ali

4 Max Adler: *Marxismus und Materialismus* (moj prevod).

5 Karl Kautsky: *Ein Brief über Marx und Mach* (moj prevod).

pa se bori proti mehanicističnemu materializmu, ali daje prednost imenu realizem ali monizem, pozitivizem ali senzualizem, empirizem ali empiriokriticizem.⁶

Dialektični materializem je v tem primeru reduciran na preizkusni kamen, ki naj bi v slogu Kantovskega testa tipike pokazal, če je takšen ali drugačen svetovni nazor skladen z materialističnim pojmovanjem zgodovine. Ob takih teoremih ni treba posebej dokazovati primanjkljaja pri razumevanju Marxove koncepcije sveta in človeka.

Osvetlili smo le dva izmed mnogih tovrstnih teoretskih zaključkov tedanjega časa, ko se je druga internacionala vse globlje utapljala v splošno teoretsko krizo. Brez koncepcij o razmerju med zgodovinsko svobodo in nujnostjo ter med splošnimi zakoni družbenega gibanja in konkretnimi empiričnimi izrazi le-teh je bil maneverski prostor za revizionistične teorije in oportunistične prakse vedno širši. Pojavljale so se ideje o socializmu kot moralni ideji, strogo formalistična pojmovanja demokracije in napačne ocene o nerazredni, nevtralni naravi države in parlamenta.⁷

Kot posledica popolne zatajitve antimilitarističnih in antiimperialističnih načel ob začetku prve imperialistične svetovne vojne naposled pride do razvpi tega poloma druge internacionale. Izkazalo se je, da je njen teoretski projekt popolnoma kapituliral pred buržoaznimi interesi. Od njega so ostale le še nekatere prazne besede (solidarnost, demokracija, svoboda itd.), ki naj bi služile kot socialdemokratska ločnica do drugih liberalnih, konzervativnih ali fašističnih strank. Kar zadeva prakso ali osnovna družbena vprašanja, razlik med njimi praktično ni bilo.

Vendar je imela sicer tragična situacija tudi svetlo plat; na ruševinah druge internacionale se je začelo pisati novo poglavje delavskega gibanja, ki se je učilo iz preteklih napak. Zavedni politični delavci, ki niso pristali na vseevropsko medsebojno morijo proletarcev in so že desetletja svarili pred nevarnostmi oportunizma in pomanjkanjem pristne marksistične teoretske produkcije, so načrtali novo strategijo za razbitje starega državnega stroja in zamenjavo buržoaznega parlamentarizma z revolucionarno diktaturo proletariata. Mednje štejemo imena, kot so Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Franz Mehring, Anton Pannekoek in navsezadnje Vladimir Iljič Lenin, po mnenju številnih največji marksist 20. stoletja. Njihova socialistična in antiimperialistična

6 Karl Kautsky: *Die materialistische Geschichtsauffassung*, str. 29 (moj prevod).

7 Klasičen predstavnik takih izvajanj je bil nemški revizionist Eduard Bernstein.

prizadevanja so navsezadnje v eni deželi vendarle obrodila sadove; v Rusiji se je pod vodstvom boljševikov zgodila prva uspešna socialistična revolucija, ki je vzpostavila oblast sovjetov delavskih, kmečkih in vojaških odposlancev.

Od tega prelomnega zgodovinskega dogodka se težišče marksizma prestavi na vzhod. Ideje Marxa in Engelsa tam postanejo resnično gonilo družbenih procesov, zato se vzpostavi neka vez med teoretskimi dognanji in praktičnimi odločitvami, ki se med sabo dopolnjujejo in odpravljajo pojavljajoče napake ter anomalije.

Drugače je na zahodu. Izkaže se, da je kronično pomanjkanje in zavračanje stika s praktično platjo marksizma vodilo do nastanka čisto teoretskih nauk brez kakršnih koli konkretnih implikacij za družbenopolitično aktivnost. Ob tem je treba poudariti, da zahodnega marksizma ne gre enačiti z marksizmom na zahodu. Tudi v Evropi in Združenih državah Amerike je bilo namreč mnogo marksistov, ki so se zavedali nujnosti prakse in so aktivno, eksplicitno podpirali antiimperialistične ter socialistične projekte po svetu. Kljub svoji geografski pozicioniranosti jih tako ne štejemo k zahodnemu marksizmu; ta je predvsem pojav, ki so ga omogočile družbenoekonomske razmere na zahodu. Ciljamo predvsem na imperializem, ki je s presežnim izkoriščanjem periferije uspel zagotoviti nižje izkoriščanje domačega delavstva. Kompromisi so zamenjali neizprosni razredni boj, kar se je odslikavalo tudi na teoretskem področju. Glavni poudarki marksizma so postajali vse bolj zamegljeni, dokler se naposled niso popačili v levoliberalno manjšinsko politiko identitete.⁸ Ta proces se je v veliki meri porajal samodejno iz svojih predpostavk, deloma pa so ga zahodni vladajoči razredi podpirali tudi povsem neposredno in zavestno prek tajnih služb.⁹

Z razpadom Sovjetske zveze je zahodni marksizem pridobil nesporen primat.

Eden izmed njegovih sodobnih tokov, še posebej zanimiv za našo razpravo, je fenomen *Neue Marx-Lektüre* ali novo branje Marxa. To je iz strukturalizma in frankfurtske šole izhajajoča interpretacija marksizma, ki gradi predvsem na enostranski, od zgodovine in delavskega gibanja ločeni vase zaprti interpretaciji Marxovih del na področju kritike politične ekonomije. Stara, neokantovska kritika "svetovnonazorskega" marksizma iz tega razloga zopet dobi veter v jadra.

8 Za poglobljeno kritiko zahodnega marksizma glej Domenico Losurdo: *Il marxismo occidentale*.

9 Za konkreten primer glej Gabriel Rockhill: *The CIA Reads French Theory*.

Pojem Neue Marx-Lektüre izhaja izpod peresa Hansa Georga Backhausa, enega izmed začetnikov tovrstnega branja Marxovih tekstov. Najbolj popularen in mednarodno priznan avtor, ki je preveden tudi v slovenščino, pa je Michael Heinrich. V nadaljevanju si bomo na podlagi Heinrichovega dela *Uvod v kritiko politične ekonomije* ogledali njegovo kritiko svetovnonazorskega marksizma.

Za glavnega krivca za "potvarjanje" Marxa Heinrich, tako kot velika večina revizionistov od Bernsteina dalje, označi Engelsa. Ta naj bi v svoji knjigi o Dühringu zagrešil usodno napako, da se je neznanstvenega Dühringovega sistema lotil z načeli znanstvenega socializma:

Engels torej Dühringa ni le kritiziral, temveč mu je hotel na različnih področjih tudi postaviti nasproti »pravilna« stališča »znanstvenega socializma«, s tem pa je postavil temelje za svetovnonazorski »marksizem«, ki ga je socialnodemokratska propaganda hvaležno prevzela in ga vedno bolj poplitvovala.¹⁰

Nadvyse zanimivo je, koga Heinrich navede za primer tega poplitovanja:

Pomembnega predstavnika je ta »marksizem« dobil s Karlom Kautskim (1854–1938), ki je po Engelsovi smrti vse do prve svetovne vojne veljal za vodilnega marksističnega teoretika. Tisto, kar je konec 19. stoletja v socialni demokraciji prevladovalo kot »marksizem«, je bilo zbirka precej shematskih pojmovanj; izredno preprosto zasnovan materializem, meščanska vera v napredek, nekaj močno poenostavljenih elementov Heglove filozofije in kulisa Marxovih pojmovanj so bili skombinirani v enostavne formule in razlage sveta.¹¹

Torej ravno Karla Kautskega, avtorja zgoraj navedenih citatov o odvečnosti določenega svetovnega nazora za marksizem. Morda Heinrich meri na to, da je Kautsky vendarle priznaval, da mora vsak marksist biti materialist. Heinrich je potemtakem agnostik, oziroma – kot bi rekel Engels – sramežljivi idealist. Ali pa morda ne pozna osnovnih zgodovinskih likov v zgodovini marksizma.

Da drži oboje, bi lahko podprli z njegovimi izjavami o največjem marksistu 20. stoletja in zgodovinski praksi realnih socialistični projektov:

Nadaljevanje in še večje poplitvenje tega svetovnonazorskega marksizma sta nato sledila v okviru »marksizma-leninizma«. Lenin (1870–1924), na začetku 20. stoletja najvplivnejši predstavnik ruske socialne demokracije, je bil s svojim mišljenjem docela ukoreninjen v ravnokar orisanem

10 Michael Heinrich: *Kritika politične ekonomije: Uvod*, str. 14.

11 Ibid., str. 15.

svetovnonazorskem marksizmu. /.../ Lenina je po njegovi smrti komunistično krilo delavskega gibanja hitro spremenilo v marksističnega stilita. Njegova polemična dela, ki so večinoma nastala ob aktualnih povodih, so poplemenitili v najvišji izraz »marksistične znanosti« in jih z že obstoječim »marksizmom« strnili v dogmatski sistem filozofije »dialektični materializem«, zgodovine (»historični materializem«) in politične ekonomije, v »marksizem-leninizem«. Tudi ta različica svetovnonazorskega marksizma je služila predvsem graditvi identitete, v Sovjetski zvezi pa zlasti legitimiranju gospostva partije in dušenju sleherne odprte razprave. Ta svetovnonazorski marksizem je zelo pomemben temelj danes splošno razširjenih predstav o tem, za kaj gre pri Marxu in Marxovi teoriji - ne glede na to, ali je ta vrednotena pozitivno ali negativno. Morda tudi veliko bralcev in bralk tega Uvoda marsikatero izjavo o Marxovi teoriji, ki se jim zdi povsem samoumevna, črpa iz tega svetovnonazorskega marksizma. Za večino tega, čemur se je v 20. stoletju reklo »marksizem« ali »marksizem-leninizem«, velja pač tisto, kar je Marx rekel svojemu zetu Paulu Lafargueu, ko mu je ta poročal o francoskem »marksizmu«: »Če je to marksizem, potem nisem marksist.«¹²

Marksizem 20. stoletja torej ni marksizem. Razen zahodni marksizem, ki mu pripada tudi Heinrich sam:

Vendar ni ostalo pri svetovnonazorskem marksizmu. Na ozadju cepitve delavskega gibanja v socialnodemokratsko in komunistično krilo ter razočaranja revolucionarnih upov po prvi svetovni vojni so se v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja razvile različne (in različno daljnosežne) različice »marksistične« kritike svetovnonazorskega marksizma. Te nove tokove, ki so med drugim povezani z imeni Karl Korsch, Georg Lukacs, Antonio Gramsci (njegovi zaporniški zvezki so izšli šele po drugi svetovni vojni) ter s »frankfurtsko šolo«, ki so jo ustanovili Max Horkheimer, Theodor W. Adorno in Herbert Marcuse, za nazaj pogosto skrajšano poimenujejo »zahodni marksizem«. Ta zahodni marksizem pa je dolgo časa kritiziral le filozofske in zgodovinskoteoretske podlage tradicionalnega marksizma, »dialektični« in »historični materializem«. Da se je v svetovnonazorskem marksizmu kritika politične ekonomije skrčila v »marksistično politično ekonomijo« in da se je izgubil celoviti pomen »kritike«, so zares opazili šele v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja. Po študentskem gibanju in protestih proti ameriški vojni v Vietnamu so se od šestdesetih let naprej po vsem svetu razmahnila levičarska gibanja zunaj socialnodemokratskih ali komunističnih strank delavskega gibanja, obnovile pa so se tudi razprave o Marxovi teoriji. Zdaj se je začela tudi temeljita razprava o Marxovi kritiki ekonomije. Pri tem so imela

12 Ibid.

velik vpliv dela Louisa Althusserja in njegovih sodelavcev. Poleg tega se zdaj razprava ni več omejevala le na Kapital, vključena so bila tudi druga ekonomskokritična dela, denimo Očrti, ki so postali popularni predvsem s knjigo Rosdolskega *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen »Kapital«*. V (zahodno)nemški razpravi o zgradbi in teoretski strukturi Marxove kritike ekonomije so imeli osrednjo vlogo Backhausovi članki (zbrani v: Backhaus, *Dialektik der Wertform*) in Reicheltova knjiga *Zur logischen Struktur*; dali so pomembne spodbude za novo branje Marxovih ekonomskokritičnih del, ki ga omenjam v predgovoru. V vsebinski kontekst tega »novega branja Marxa« sodi tudi pričujoči Uvod.¹³

Zanimivo je, da se med njegovimi referencami poleg frankfurtske šole in strukturalizma znajde še nekaj dejansko priznanih marksističnih imen, kot so Karl Korsch, Antonio Gramsci in Georg Lukacs. Pri tem očitno računa na nevednost svojih bralcev o tem, da so se vsi trije postavili na stran sovjetske partije, in zato nikakor ne sodijo v tradicijo zahodnega marksizma.

Ob branju teh vrstic, ki se postopoma stopnjujejo do ugotovitve o nesmiselnosti navezave marksizma na delavski razred, češ da ta ne ponuja privilegirane epistemološke pozicije za teoretsko produkcijo,¹⁴ ni težko postaviti iste diagnoze kot Kautskemu, Adlerju in Bernsteinu: revizionizem.

Revizionistični boj proti svetovnemu nazoru

Odrekanje svetovnonazorskega statusa marksizmu, ki je kljub vsem razlikam skupna točka starega in novega revizionizma, je omogočalo in omogoča razkroj revolucionarne teorije na posamezne delce, ki jih je potem mogoče postopno vključiti v buržoazno ideologijo.

Razlog za to je preprost. Marksizem v širši javnosti ideoloških napadov praviloma ne utrpi na svojem najbolj teoretsko artikuliranem področju, torej področju ekonomske teorije, za katero zaradi popolne hegemonije meščanske teorije na tem področju večina apolitičnih ljudskih množic in antimarksistov sploh ne ve. Marksizem dobiva udarce pod pasom oziroma pri samih koreninah. Za ponazoritev: njegove teoretske implikacije o nujnosti revolucije in socialistične preobrazbe družbe naletijo bodisi na moralne očitke o spornosti nasilja in pomenu miroljubnega reševanja sporov bodisi na vulgarizirano, statično pojmovanje človekove narave, ki naj bi bila s takimi zaključki nezdržljiva.

13 Ibid.

14 Prim. Ibid., str. 76.

Različne variante teh argumentov lahko najdemo praktično v vsaki pori družbenega življenja. V svoji najbolj rudimentarni obliki nastopajo v vsakdanjih pogovorih, debatah in prepirih. Bolj prefinjene artikulacije iste vsebine najdemo v religioznih in duhovnih tekstih, buržoaznih akademskih člankih, režimskih množičnih občilih, ideoloških aparatih ipd.

Iz navedenega sledi, da je izdelava koherentnega in celostnega idejnega sistema (svetovnega nazora) nujna za preseganje kapitalistične družbe in njenih ideoloških orodij. Ta mora spodnesti tla ne le meščanskim ekonomskim teorijam, ki se reproducirajo na univerzah, temveč tudi bolj vsakdanjim hegemonskim konceptom – buržoazni morali, psevdonaukom o človeški naravi in neminljivosti kapitalizma ter kapitalističnim bajkam o nagrajevanju “trdega dela”.

Toda kako točno se lotiti snovanja te vsestranske, znanstvene koncepcije sveta? Človek bi pomislil, da v prvi vrsti s popolnim negiranjem vsega, kar je buržoazna družba, ki jo je potrebno odpraviti, jemala za resnično. Toda to je napačno sklepanje, ki lahko vodi do katastrofalnih rezultatov.¹⁵ Ne smemo namreč spregledati dejstva, da ista kapitalistična družba, ki poraja prej opisana neznanstvena pojmovanja, obenem temelji na stalnem revolucioniranju produktivnih sil. Ta proces pa ji omogoča le dosledna aplikacija naravoslovne znanosti. Meščanski idejni prostor mora tako vendarle delno nujno dopuščati razvoj pristne znanosti, ki ni zgolj brezvsebinska apologija obstoječih razmer. Buržoazna znanost zato ni napačna, temveč nepopolna. Dokler deluje v okviru razrednih interesov buržoazije (razvija tehnologijo in povečuje stopnjo eksploatacije delavstva), se nezadržno širi. Ko pa enkrat trči ob meje tega okvira (ko prepozna, da tako kot v naravi tudi v družbi nič ni večno, torej tudi kapitalizem ne) se mora umakniti neznanstvenim, ideološkim predstavam.

Projekt Marxa, Engelsa in vseh nadaljnjih marksistov torej sestoji iz prenašanja znanstvenih načel in metod iz utesnjujočih meja znanosti ter njihove polne uresničitve tudi na področju proučevanja družbenih procesov. Pri tej temi je potrebna neka delitev nalog; po eni strani je znanost treba uporabiti za pridobivanje novih spoznanj, vsebine, po drugi strani pa tudi za obrambo njenih lastnih predpostavk, kar je bila tradicionalno vloga filozofije. Drugače, po althusserjansko rečeno, mora poleg marksistične znanosti, ki obravnava posamezna družbena področja (npr. politično ekonomijo) in odkriva možnosti za njihov prevrat, v ozadju stati trdna marksistična filozofija, ki bo sposobna

15 Pri tem merimo seveda na Lisenkovo zavrnitev teorije genetike. Genetika je bila v njegovih očeh nedialektična in buržoazna. Zaradi napačnih poljedelskih metod, ki so temeljile na podlagi Lisenkove biološke teorije, je v Sovjetski zvezi prišlo do resnih težav pri pridelavi žita, posledično pa tudi do izbruhov lakote.

intervenirati za uveljavitev in utemeljitev te znanosti in njenega razrednega izhodišča. Le z zdravim in simetričnim razvijanjem obeh plati se je mogoče boriti proti mistifikacijam in idealizmu. Način, kako se je to načelo konkretno udejanjalo v marksističnem svetovnem nazoru, bo predmet drugega dela prispevka, v katerega prehajamo.

Alternativa: pristni dialektični materializem

Podoba in bistvo kot faza in proces

Preden se sistematično lotimo te obsežne naloge, je potrebnih nekaj pripomb.

Prva je, da je ta prikaz mišljen le za namene določene teze, ki jo želimo podkrepiti: da je marksizem svetovni nazor, ki z odgovori na daljnosežna ontološka vprašanja poskuša zapreti vsa zadnja vrata, skozi katera bi lahko vanj vstopila idealizem in mistika. Če želimo splošen uvod v marksizem, moramo začeti na drugem koncu, tam, kjer je začel tudi Marx sam, namreč pri kritiki razmer meščanske družbe. Ker ta prispevek ne rekonstruira tega miselnega toka, kot vodič za vstop v marksistično misel ni primeren.

Druga opomba se nanaša na način prikaza dialektičnega materializma. Držali se bomo klasične marksistične (oz. že hegeljanske) metode prikaza (*Darstellungsweise*). Pričeli bomo pri najabstraktnejših pojmi in potem vedno bolj prehajali v konkretnost, torej resničnost. Pri tem se je nujno zavedati, da abstraktnega izhodišča nismo postavili arbitrarno – za njim stoji obraten proces raziskovanja (*Forschungsweise*), ki iz konkretnega poskuša izluščiti ključno, relevantno abstraktno. Najprej se torej potopimo v abstrakcijo in se z novim znanjem vračamo nazaj na konkretno, a na višji, posredovani ravni.¹⁶

Če ponazorimo, kako ključen je tak način spoznavanja pri Marxu tudi sicer: *Darstellungsweise* se je Marx posluževal v *Kapitalu*, ko je izhajal iz abstraktnega blaga in nato prišel do vrednosti, delovne sile, presežnega dela itd. Pogosto pa je spregledano, da to blagovno izhodišče za Marxa ni bilo samoumevno. Je plod dolgoletnega eksperimentiranja s teorijo in izhodiščnimi abstrakcijami (tu je v ospredju *Forschungsweise*). Tako si je *Grundrisse* na primer vzel za izhodišče produkcijo, drugi ekonomisti so si vzeli vrednost, spet drugi populacijo.

16 Opomniti velja, da pri Heglu in Marxu pojma »abstraktno« in »konkretno« ne sovpadata z vsakdanjim laičnim razumevanjem teh dveh besed. Več kot ima stvar določil, bolj kot je zapopadena v notranjih in zunanjih razmerjih, konkretnjša je. Po Heglu je najkonkretnjša stvar (z največ določili) tako celota, ki je hkrati tudi najvišja resnica.

Marx je ugotovil, da prek teh pojmov ni mogoče razložiti bistva raziskovanega pojava, če ni jasno, kaj je pravzaprav blago, ki stoji v samem jedru kapitalističnega produkcijskega načina.

Na tak način se bomo v prispevku lotili splošnih filozofskih problematik; osnovna predpostavka marksistične filozofije je namreč, da se za vsakdanjimi empiričnimi »podobami« skrivajo nevidne sile in mehanizmi. Cilj tega prispevka je pokazati, na kakšen način lahko mislimo in (reartikuliramo) odnose med njimi.

Začeli bomo pri najabstraktnejših zaključkih misli dialektičnega materializma, nato pa se bomo spuščali v konkretnost, iz katere ti izhajajo. Pozabili ne bomo niti, da marksizem ni nastal iz nič, niti iz genialnosti svojih utemeljiteljev. Je produkt idejnega, v končni fazi pa materialnozdgovinskega konteksta. Zato bomo opozorili na ideje, ki jih je Marx prevzel od predhodnikov, jih s kritiko negiral in hkrati nadgradil.

Osnove marksističnega pogleda na svet

Prišli smo torej do ugotovitve, da se marksisti ontoloških vprašanj ne smemo izogibati. Če jih namreč odrivamo vstran, jih bodo zase vzeli ne- in protimarksisti in nanje podali svoje odgovore, ki spodjedajo predpostavke tudi za najkonkretnjše marksistične analize.

Morebiti se na tem mestu pojavi pomislek v navezavi na Marxove in Engelsove besede iz *Nemške ideologije*, da je filozofija presežena in nadomeščena z znanostjo. Toda tu je treba njuno trditev pravilno razumeti. Marx in Engels preseganje in ukinitve filozofije v svojem miselnem univerzumu razumeta kot *Aufhebung* – filozofija je torej ukinjena kot samostojna, odtujena sfera v duhovnem življenju, a hkrati ohranjena kot moment v novi revolucionarni koncepciji. To tezo jasno postavi Engels v svojem poznem delu *Ludwig Feuerbach in iztek nemške klasične filozofije*, kjer zatrdi, da je nemško delavsko gibanje ponosen naslednik misli nemške klasične filozofije.¹⁷

V luči te Engelsove izjave lahko dediščino nemške klasične filozofije uporabimo kot izhodišče našega prikaza. Njeni predstavniki so namreč položili temelje prav posebnemu, prelomnemu filozofskemu konceptu, ki je v toku svojega razvoja naposled vodil do mladohegeljanskih revolucionarnih posledic in navsezadnje

17 Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach in konec nemške klasične filozofije*, str 52.

do marksizma. Ta koncept je človekova dejavnost, aktivno občevanje s svetom – torej praksa. Praksa se ne obnaša kot vsaka druga filozofska kategorija, ki potrebuje zunanjo, argumentacijsko, teoretično potrditev. Njena narava je ravno v tem, da se upira kakršnim koli zunanjim merilom in dokazom. Praksa se, drugače rečeno, dokazuje prek sebe, in sicer že s tem, da deluje.¹⁸

Praksa je nekakšno živo protislovje, ne moremo enoznačno reči, da je ali ni, temveč je, kolikor še ni, kolikor se sama proizvaja, kolikor postaja to, kar je. Je hkrati proizvajajoče in proizvedeno, vzrok in posledica, subjekt in objekt, torej razlika v enotnosti. Misel, ki se tega protislovja ne ustraši, temveč ga poskuša misliti, imenujemo dialektična misel. Njene začetke lahko iščemo že pri Kantu in njegovem kopernikovskem obratu, v katerem se objekt spoznanja začne ravnati po subjektu, ne pa obratno. Razvoj se nadaljuje prek Fichteja, Schellinga in nazadnje Hegla, kjer ta praksa dobi obliko čistega mišljenja, ki samo proizvaja svoja določila in se samo razvija.

Tu naposled (po vseh neuspehlih mladohegeljanskih poskusih poglobljanja Hegla) vstopi Marx. Zanj človekove prakse ne gre enačiti s čistim mišljenjem, temveč s še bolj materialno dejavnostjo občevanja človeka z naravo in sočlovekom. Zatrdi, da misel nikoli ne more obstajati sama na sebi, temveč le kot del materialne realnosti, saj so zanjo potrebne materialne predpostavke: možgani, telo, zunanji predmeti.¹⁹ Misel sama predpostavlja in nakazuje na obstoj materialnega sveta.

Enako velja tudi za njena določila, abstrakcije, ki jih ni mogoče fizično zaznati ali prijeti, na primer "vrednost" ali pa bolj vsakdanje "ljubezen". Te abstrakcije so vendarle razmerja med materialnimi stvarmi in ne samostojne bitnosti, ki obstajajo v nekem višjem svetu. Ni zakona vrednosti brez milijonov fizičnih delavcev v proizvodnjah halah in ni ljubezni brez konkretnih ljudi iz mesa in kosti, ki lahko obstajajo le v takih ali drugačnih medsebojnih odnosih. Marxova teza ni, da vse obstaja fizično, otipljivo v času in prostoru, temveč da je materija tista prva substanca, v kateri je vse utemeljeno, brez katere ni ne abstraktnih ne konkretnih bitnosti.

V tem vidiku Marxova misel zato nujno pomeni prehod iz idealizma nemške klasične filozofije v materializem.

18 Za natančnejši prikaz razmerja med nemško klasično filozofijo in marksizmom: Božidar Debenjak: *Vstop v marksistično filozofijo*, 11–42.

19 Engels to ubesedi takole: /.../ Če pa sprašuješ naprej, kaj neki sta mišljenje in zavest in od kod izvirata, odkriješ, da sta produkta človeških možgan in da je človek sam naravni produkt, ki se je razvil v svojem okolju (Umgebung) z njim. (F. Engels: *Gospoda Eugena Dühringa prevrat znanosti*, str. 75.)

Toda materializem, nasprotno kot je verjel Kautsky, še ni zadostna opredelitev Marxove misli. Ne gre za razsvetljenski, klasični materializem, osnovan na fiksnem objektnem svetu, ki obstaja zunaj nas. Marxov prelom z idealizmom nemške klasične filozofije ni le prelom, temveč hkrati tudi ohranitev in nadgradnja njegovih izvirnih dosežkov. To se najjasneje kaže v tem, da Marxov materializem spoznanja gradi na človekovi interakciji s svetom, na praksi, s tem pa iz idealizma – seveda v spremenjeni obliki – neizbežno prevzame tudi dialektiko. Filozofska podlaga marksizma je zato dialektični materializem.

Najosnovnejša ugotovitev dialektičnega materializma je, da dialektični značaj ne pritiče le človekovi praksi, temveč je lasten materiji sami. Praksa je dialektična, ker je del dialektične materialne realnosti in se lahko poraja samo prek nje.

Ne velja zgolj za človekovo aktivnost, da ves čas v sebi nosi protislovje, je v stalnem neskladju s samo sabo. Takšna je vsa materija. Edini način, da kot taka obstaja, je gibanje.

Le gibanje namreč dopušča, da materija hkrati *je* in *ni* enaka sebi ter tako omogoča manevrski prostor za prepletanje njenih protislovij. Z Engelsovimi besedami je gibanje nujen *način obstoja* (*Daseinsweise*) materije. Materija brez gibanja ne more obstajati.²⁰

Vseprisotnost in protislovnost procesov v filozofiji ni nov koncept. Protislovno naravo gibanja so opazili že stari Grki, začetniki zahodne filozofije. Zenon je na primer ugotovil, da puščica, ki leti, v danem trenutku hkrati je in ni na istem mestu, Heraklit pa je dejal, da nikoli ne moremo stopiti dvakrat v isto reko, ker se njena vsebina (voda) z vsakim trenutkom spreminja. Pogosto slišimo, da je edina stalnica v svetu spreminjanje. Spreminjanje pa je navsezadnje gibanje molekul in atomov. Enako je tudi gibanje spreminjanje – spreminjanje lege.

A ta klasični koncept je za dialektični materializem nepopoln. Antični misleci so gibanje videli bodisi kot kaotično bodisi kot ciklično, opirajoč se predvsem na najosnovnejše procese v naravi. Taka stališča Engels v svoji filozofiji narave ovrže. Gibanje je resda način posredovanja, obvladovanja protislovnosti materije – toda to pomiritevno funkcijo opravlja le toliko, kolikor samo postane nosilec protislovij na višji ravni. Sedaj je gibanje tisto, ki je samo s sabo v nasprotju – ni nič določnega ali statičnega, temveč njegovo bistvo zaznamujejo fluidnost, neoprijemljivost in prehodnost. Da bi se izognilo propadu, mora – po isti logiki, kot so enostavna protislovja poprej našla stabilizacijo v

20 Friedrich Engels: *Gospoda Eugena Dühringa prevrat znanosti*, str. 99.

njem – prehajati v vedno višje, bolj strukturirane oblike in s tem krotiti svojo protislovnost.

Vidimo, da ima gibanje določeno logiko. Sicer ne poteka ciklično ali enakomerno, a hkrati tudi ni naključno oziroma kaotično. Gibanje je nikoli končan proces prehajanja v višje oblike, ki ga zaznamujejo stalne spremembe. Te se ne izražajo ves čas, temveč se zdaj neopazno kopičijo, da se drugič izrazijo v celostni preobrazbi. Lahko bi rekli, da se vsaka stvar stalno spreminja, občasno pa se preobrazi. Ta vidik lahko dobro povzamemo s pomočjo zakonitosti preobrazbe kvantitete v kvaliteto. Kvantitativne spremembe so spremembe, ki ne spremenijo notranjega ustroja neke stvari oziroma načina njenega delovanja. Kopičenje kvantitativnih sprememb naposled preide v kvalitativno spremembo, ki odpravi oziroma negira identiteto stvari same s sabo in jo preobrazi v nekaj povsem novega. Ta dinamika se nato ponavlja na vedno višjih stopnjah.²¹

Jasno je, da mora tudi s privzetega stališča prakse zakon o razmerju kvantitete in kvalitete nujno držati. Ker so vse stvari podvržene večnemu toku spreminjanja, je za uspešnost človeške prakse nujno, da si v njem najde oprijemljive, fiksne podobe in si na njihovi podlagi ustvari mnenja, misli in vodila, po katerih se lahko orientira.

Če se zadržimo pri podobi: nedialektična filozofija te njene narave, ki smo jo opisali, ni doumela. Od nekdanj si je prizadevala iti prek nje in dojeti bistvo samo. A kot vidimo, je takšna misija obsojena na neuspeh. Bistvo namreč ne obstaja brez podob, v katerih se lahko izraža. Nasprotno pa niti podoba ni iluzija, temveč nujna pojavnost oblika bistva. Že sama predpostavka dvojice *bistvo-podoba* je torej zgrešena; takoj ko jo poskušamo podrobneje razgraditi, se sesuje sama vase. Namesto bistva in podobe bi bilo bolj smiselno govoriti o procesu kot celoti in njegovih fazah, skozi katera se ta razvija. V času posamezne faze se proces zdi ustavljen ali cikličen. Vendarle se naposled iz te faze porodi preobrazba, ki se izrazi v novem, drugačni fazi. Proces lahko poteka le skozi faze in te lahko obstajajo le kot del procesa.

Ob tej ugotovitvi naletimo na prepreko. Izdelali smo neko splošno teorijo vse resničnosti, ki pa nima nikakršne konkretne vsebine. Njeni pojmi visijo v zraku – nek opazovan pojav lahko hkrati gledamo kot proces in fazo.

21 V dialektičnem materializmu ta fenomen označujemo kot zakon preobrazbe kvantitete v kvaliteto. Spremembe, ki jih lahko merimo le kvantitativno, naposled preidejo v novo kvaliteto. Zakon pozna že nemška klasična filozofija, dokončno ga formulira Engels. Prim. Friedrich Engels: *Gospoda Eugena Dühringa prevrat znanosti*, str. 158.

Vzemimo primer kapitalizma: zastavlja se vprašanje, ali je kapitalizem faza v razvoju človeške družbe kot procesu ali pa je kapitalizem sam proces, ki ima določene faze, npr. konkurenčni, monopolni, fordistični in neoliberalni kapitalizem. Dokončnega odgovora na to vprašanje ni. Odvisen je od namena, ki ga ima naše raziskovanje – če preučujemo neoliberalizem, ga preučujemo kot fazo v procesu kapitalizma. Če pa je predmet preučevanja kapitalizem, bomo slednjega videli kot fazo v procesu razvoja človeške družbe.

Tudi Marx verjame, da je neskladje med vidno obliko (ali podobo) in bistvom stvari šele predpogoj za znanost. Ni pa to spoznanje že njena vsebina.²² Če želimo iz njega narediti več kot le golo formulacijo, ga moramo nujno aplicirati na konkretnem terenu in se podati v materialno resničnost samo.

Prikaz

Konkretni dialektični procesi v materiji

Prva ugotovitev ob preučevanju materije mora biti njena raznolikost. S tem s seveda mislimo na raznolikost vrst gibanja, v katerih se nahaja. Pomembno je, da te razlike upoštevamo. Najbolj splošni zakoni veljajo tako za najenostavnejše oblike gibanja (premočrtno, mehanično) kot tudi za najkompleksnejše (življenje, družbeni razvoj). Kompleksne oblike so se razvile in se razvijajo iz enostavnejših oblik, zato jih še vedno na nek (negiran) način nosijo v sebi.²³ Eno osrednjih Marxovih načel s tega področja je »anatomija človeka kot ključ do anatomije opice«. Če se hočemo dokopati do kakršnega koli spoznanja o nekem procesu, moramo njegovo preučevanje pričeti pri njegovi najbolj razviti fazi. Z njeno analizo v sinhroni perspektivi uvidimo ostanke vseh poprejšnjih faz. Če anatomsko preučujemo človeka, njegove organe in ude, nam bo na primer zaradi spretnih udov in dobrega čuta za ravnotežje ob primerjavi z drugimi živalskimi vrstami jasno, da se je razvil iz opici podobne živali. Obratno pa seveda ni mogoče. Če preučujemo anatomijo opice, bo človek kvečjemu predvidevanje njenega nadaljnjega razvoja, ki lahko ubere mnogo različnih poti.

Poleg splošnih zakonov, ki veljajo za vse oblike gibanja, moramo posebno pozornost nameniti tudi specifičnim zakonom, ki veljajo le za višje oblike gibanja.

22 Karl Marx *Kapital III*, str. 911.

23 F. Engels: *Dialektik der Natur. Notizen und Fragmente*, str. 354.

Razlika med prvimi in slednjimi je tisto, kar nam razkrije sam tok razvoja, ki se je zgodil vmes.²⁴

Zato si bomo najprej bežno ogledali enostavnejše procese v anorganski in organski naravi, nato pa več pozornosti namenili višjim procesom, ki potekajo v sferi človeške družbe.

Anorganska narava – primer kroženja vode

Za šolski primer dialektičnega gibanja lahko vzamemo vodni krog. Tudi voda – tako kot vsaka snov – nikoli ne miruje, temveč vedno teče skozi določene faze. Iz morja in jezer preide v oblake, potem v ledenike, potoke ali podtalnico, nazadnje se zopet vrne v stoječo obliko. Vse to niso neodvisne oblike, temveč faze gibanja vsake vodne molekule. Čeprav so med sabo nasprotja, je snov, ki se uteleša v njih, ena in ista. Na tej podlagi že lahko vidimo osnovne dialektične zakone – stanja niso zares stanja, temveč faze procesa, ki ga poganjajo protislovja.

Pozoren bralec bo opozoril na nekaj neskladnosti z našo poprejšnjo razlago dialektičnih procesov. Rekli smo, da gibalno obstaja znotraj stvari same. Na primeru vodnega kroga pa se na prvi pogled kaže ravno nasprotno: ves mehanizem poganja sončna energija in ne voda sama.

Gre za pomemben pomislek, ki se poraja ob dialektično-materialistični filozofiji narave na splošno. Vprašanje je namreč, do kolikšne mere sploh lahko govorimo o sili kot o nečem, kar je materiji inherentno, če vemo, da je za vsako gibanje potrebna neka sila, energija ali vsaj ustrezni predpogoji od zunaj. Razlage tega problema se je lotil Mao Cetung v svojem spisu *O protislovju*. V njem poudarja, da zunanjih okoliščin na konkretni ravni nikakor niso zanemarljive in da omogočajo procese.²⁵ A omogočanje hkrati še ne pomeni določanja. Zunanja razmerja vplivajo na potek, ki ga bodo sprovedla notranja razmerja v stvari sami, a dejstva, da ta notranja razmerja nujno so in se izražajo, zunanost ne more spremeniti.²⁶ Sončna energija resda omogoči, da voda prestaja proces kroženja. A če bi namesto vode postavili drugo snov z drugačnimi kemičnimi lastnostmi, bi ob istih zunanjih dejavnikih potekali popolnoma drugačni procesi in celoten zemeljski ekosistem bi se porušil.

24 Karl Marx: *Kritika politične ekonomije*, str. 21.

25 Poudarjamo konkretno raven, saj materija kot celota nima zunanjih gibal, temveč le notranja.

26 Mao Zedong: *On Contradiction*, str. 313.

Poleg tega se pojavi še pomislek o cikličnosti. Procesi naj bi namreč napredovali v obliki spirale, ne pa se ujemali v neskončne cikle, kakršen se zdi vodni tok. Očitek se zdi na mestu, a vendarle ne vzdrži bolj celostnega znanstvenega pogleda. Vemo, da ta ne traja od vekomaj – voda kot snov v vesolju ne obstaja dlje kot 4,5 milijarde let in od takrat večino časa ni krožila in ne kroži v ciklu, značilnem za planet Zemlja. Cikličnost v procesih na splošno lahko obravnavamo kot fazo v razvoju snovi, v kateri se uveljavljajo določeni zakoni gibanja.

Organska narava – primer semena ječmena

Ob tem prehodu k višjim oblikam gibanja se moramo na kratko ustaviti pri organski naravi. Vzeli bomo klasični primer, ki ga uporablja tudi Friedrich Engels v svojem *Anti-Dühringu*, namreč življenjski proces ječmena.²⁷ Posamezna rastlina svoj cikel začne pri semenu. Če to pade na plodna tla (zopet vidimo vpliv zunanjih okoliščin), se v njem začne proces nastajanja novih celic, rasti, ki se kaže v kaljenju semena. Gre za negacijo stare oblike (semena) in nastajanje nove (rastline). Rastlina se nato zopet razvija dalje in nazadnje zopet rodi semena. Spet imamo opravka z na videz cikličnim gibanjem, ki to ni. Končni rezultat je namreč tako kvantitativno kot kvalitativno drugačen od začetnega. Namesto enega semena jih imamo zdaj veliko več, ta pa so zahvaljujoč evoluciji praviloma genetsko boljša, bogatejša od prejšnjih. V enem "ciklu" tega še ne vidimo, če pa proces opazujemo skozi stoletja ali tisočletja, pa se nam evolijski zakoni pokažejo v vsej svoji jasnosti.

Oglejmo si še, v čem se procesi organske narave razlikujejo od procesov nižjih oblik, značilnih za anorgansko naravo. V organski naravi imamo opravka z do neke mere regulirano, ciljno usmerjeno izmenjavo snovi. Živo bitje se izpostavlja okoliščinam, ki zavirajo (ne preprečijo) nujnost njegovega propada, ima sposobnost reagiranja na zunanje okoliščine. Tega ne vidimo le pri živalih in njihovih nagonih, temveč že pri rastlinah (rastline rastejo proti soncu in širijo svoje korenine proti rodovitnejši zemlji). V primerjavi s kroženjem vode je ta proces bistveno aktivnejši in ki ima v sebi določen življenjski instinkt, tendenco po samoohranitvi.

Najvišja raven dialektičnih procesov – človeška družba

Zares zavesten in načrten pa ta proces postane pri človeku. Toda človeka kot družbene živali ne moremo obravnavati zgolj biološko, razumemo ga lahko

27 Friedrich Engels: *Gospoda Eugena Dühringa prevrat znanosti*, str. 174.

še v okviru družbe. Brez družbe človek ni človek – drugje kot v interakciji s soljudmi se ne more priučiti jezika, mišljenja in vsega, kar ga “loči” od živali. Izhajajoč iz tega je družba tudi osrednji predmet marksistične kritike. Dialektični procesi v družbi dosežejo najvišjo in najpopolnejšo nam znano obliko, ki seveda temelji na vseh nižjih. Marx razvoj družbe pogosto imenuje naravnozgodovinski proces. Kot z Engelsom ugotovita v *Nemški ideologiji*, je prva predpostavka družbene zgodovine človek, kot ga je ustvarila narava, evolucija, torej naravna zgodovina.²⁸ Tudi nadalje je narava nepogrešljiv del družbene zgodovine, saj ta v končni fazi ni nič drugega kot izmenjava snovi med človekom (oz. družbo in naravo).

Razložimo, v čem se odlikuje ta najvišja oblika dialektičnega procesa; najpomembnejša razlika od vseh ostalih procesov je, da na področju družbe protislovja na neki način oživijo in se iz golih objektov (ali instinktov) spremenijo v zavestne dejavnike, subjekte, ki so sposobni zavestno reproducirati svojo eksistenco. Pri tem pripomnimo, da zavestnost tu (še) ni mišljena absolutno; to se lahko zgodi še v komunistični družbi, kjer njeni nosilci neposredno udeležujejo svoje skupne in individualne potrebe. Gre predvsem za dejavnike (ljudi), ki so zmožni na več načinov (torej svobodno) voditi ta proces, ga usmerjati, spreminjati in se nanj odzivati, pri čemer pa si okvira, v katerem to poteka, ne morejo izbrati sami. To poanto najboljše povzamejo Marxove besede iz 18. Brumaira:

Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je, kakor bi se njim zljubilo, ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadeli, kakršne so bile dane in ustvarjene s tradicijo.²⁹

Oglejmo si sedaj, kako ta proces, potem ko smo opisali njegove glavne poteze, tudi zares poteka. Kot že nakazano, je osnovna dejavnost družbe produkcija in reprodukcija sredstev za njeno ohranjanje (materialno preživetje njenih članov). Glavno gonilo tega procesa je protislovje med produkcijskimi silami in družbenimi odnosi, ki se skozi zgodovino kaže v najrazličnejših oblikah. Oblike tega protislovja se sicer spreminjajo, a protislovje vztraja od začetka do konca obstoja družbe; produktivne sile, s katerimi stopamo v odnos z naravo, vedno zahtevajo neke družbene odnose, v okviru katerih se lahko razvijajo. Človek je namreč v skupnosti produciral, še preden je bil zares človek. Ključno pa je, da vsaka razvojna stopnja produktivnih sil zahteva drugačno delitev

28 Karl Marx, Friedrich Engels: *Nemška ideologija*, str. 17.

29 Karl Marx: *Osemnajsti Brumaire Ludvika Bonaparta*, str. 452.

dela – v družbi, v kateri so glavna produkcijska sredstva ralo in lopata, delo pa nekvalificirano, se bodo porodili drugačni odnosi (odnosi fevdalne odvisnosti) kot pa v družbi, ki operira z naprednimi stroji, centraliziranimi tovarnami in aplicirano znanostjo (mezdni, pozneje socialistični družbeni odnosi). Ta ugotovitev izhaja iz dejstva, da je različno razvite produktivne sile treba upravljati na različne načine, v različni delitvi dela in v različnih družbenih odnosih. Ko razvoj produktivnih sil preraste okvir družbenih odnosov, protislovje postane antagonistično in treba je – tako ali drugače – spremeniti družbene odnose. Nastopijo obdobja reform, revolucij in napetosti.

Ko smo rekli, da to protislovje oživi, smo mislili na to, da se v manifestira v razrednem boju. V trenutni fazi zgodovine družbeni odnosi (delitev dela) obstajajo kot razredna družba. Kot pove že njeno ime, jo sestavljajo različni razredi. Toda kaj so razredi? Razredi so družbene skupine, ki znotraj nekega produkcijskega načina reproducirajo svojo materialno eksistenco. Eni neposredno producirajo, drugi si zaradi lastniških in političnih nazivov prisvajajo produkt prvih in koordinirajo produkcijo kot celoto. Vidimo, da se med njimi vzpostavijo izkoriščevalski in antagonistični odnosi. Ker se produkcija spreminja, se izmika tudi podlaga, ki določenim razredom omogoča obstoj. Zato sploh obstaja možnost razrednega boja – možnost, da en razred drugega vrže s "prestola" in se sam povzpne nanj.

Razredi, ki svoj za lastno reprodukcijo ugoden družbeni položaj ohranjajo zahvaljujoč starim družbenim odnosom, bodo v revolucionarni situaciji delovali reakcionarno, zavzemali se bodo za blaženje, a ohranjanje trenutnega družbenega protislovja, *ancien régime*. V tej vlogi so se ob koncu srednjega veka znašli fevdalci, dandanes pa se v njej nahajajo kapitalisti. Nasproti jim stojijo izkoriščani razredi, razredi, ki delajo. Ti niso odvisni od trenutnih družbenih odnosov, ampak se jim kažejo kot ovira za njihov nemoten razvoj, kot neka zunanja tuja sila, zato jim je poverjeno poslanstvo revolucionarnega razreda; njihova osrednja naloga je spremeniti družbene odnose na način, da bodo ustrezali novim produkcijskim silam in njihovem nadaljnjemu razvoju. Ob tem bodo razrešili specifično napetost temeljnega družbenega protislovja in ga tako popeljali v višjo obliko.

Nekoč je to napredno vlogo igralo meščanstvo proti aristokraciji, danes pa proletariat, torej razred brezlastninskih delavcev, proti kapitalističnemu razredu lastnikov produkcijskih sredstev. Prevrat proletariata v sebi skriva še potencial, ki ga prejšnji revolucionarni razredi niso imeli – ker nima partikularnih interesov, privilegijev, ki bi jih lahko ohranjal, zastopa pozicijo zatiranega

človeštva na sploh. Pogoj njegove osvoboditve je odprava razredov in razredne družbe, torej tudi faze zgodovine, ker so se protislovja med produktivnimi silami in družbenimi odnosi razreševala prek razrednih bojev. Čeprav se je proletariats skozi čas spreminjal in si v 20. stoletju tudi v kapitalističnem svetu priboril dokaj ugoden položaj, je zgodovina z neoliberalnim obratom in vse večjim pritiskom na delavstvo v državah globalnega juga pokazala, da temeljno razredno protislovje v kapitalizmu ostaja. Proletariat mora za lastno osvoboditev oz. razpustitev poseči onkraj meja kapitalističnega sistema in ustvariti družbo, ki bo zavestno in načrtno ustvarjala in spreminjala svoje družbene odnose. Tako družbo Marx in Engels imenujeta asociacija svobodnih producentov oz. komunistična družba.

Na tem mestu si velja podrobneje pogledati aktualne procese, značilne za kapitalistično družbeno formacijo, in pogoje njihovega izteka v komunistično družbo. Ločnico med kapitalizmom in prejšnjimi razrednimi (in predrazrednimi) formami družbe dobro orišejo naslednje Marxove besede:

Razmerja osebne odvisnosti (sprva čisto samorasla) so prve družbene forme in v njih se človeška produktivnost razvija le v skromnem obsegu in na izoliranih točkah. Osebna neodvisnost, utemeljena na stvarni odvisnosti, je druga velika forma in v njej šele se oblikuje sistem splošne družbene ismene snovi, univerzalnih odnosov, vsestranskih potreb in univerzalnih zmožnosti. Svobodna individualnost, utemeljena na univerzalnem razvoju individuov in na podreditvi njihove skupnostne, družbene produktivnosti kot njihovega družbenega premoženja je tretja stopnja. Druga ustvarja pogoje za tretjo.³⁰

Za osnovo kapitalistične družbe Marx torej jemlje osebno neodvisnost, utemeljeno na stvarni odvisnosti. Pomen te formulacije bo razložen kasneje, zaenkrat naj zadostuje pojasnilo, da so sredstva, s katerimi "neodvisni" posamezniki vstopajo v odnose drug z drugim, materialne stvari, ki jih posedujejo, medtem ko so prej – npr. v fevdalizmu – počeli to neposredno. Ob površnem branju Marxa se nam lahko zazdi, da gre pri tem za nekakšno anomalijo ali zgodovinsko nazadovanje. Toda zgornji citat tak nesporezum odpravlja. Stvarna odvisnost je prinesla določeno vsestranskost in prožnost, ki je prejšnji "neposredni" odnosi niso imeli. Agenti na trgu ne stopajo v odnose le prek posameznih prodaj ali nakupov, ampak so zvezani že vnaprej, prek mehanizmov konkurence, povpraševanja, ponudbe in navsezadnje vrednosti.

Zdaj je treba odgovoriti na vprašanje, zakaj je to tako, zakaj se odnosi osebne odvisnosti prelevijo v odnose stvarne odvisnosti. Z bohotenjem delitve dela

30 Karl Marx: *Kritika politične ekonomije*, str. 77.

znotraj fevdalizma zaradi novih tehnik in orodij pravno pogojena statična fevdalna razmerja postanejo pretoga. Pojavijo se zelo specifične panoge, katerih nosilci svojih mnogoterih potreb ne morejo več zadovoljiti, zato morajo svoj produkt nekako izmenjati za druge. Fevdalni mehanizmi razporejanja tu zatajijo, saj načeloma potekajo bolj po družbeni vertikali kot horizontali. To je mogoče nemoteno zagotoviti le onkraj njih, tako da različni producenti svobodno dostopajo drug do drugega in izmenjujejo svoje produkte. Izmenjajo jih glede na družbeno potrebno delo, ki je v njihovem zgodovinskem trenutku potrebno za njihovo izdelavo, to je po njihovi vrednosti.³¹ Na tej zgodovinski točki začne rasti mala blagovna (še nekapitalistična) proizvodnja. Ta s svojimi zakoni (konkurenca) za nazaj določi, katero delo je bilo zares družbeno potrebno (glede na to, ali se stvari prodajo ali ne).³² Manj učinkovite produkcijske enote iz tega ekonomskega mehanizma izpadejo, njihovih produkcijskih sredstev pa se polasti konkurenca.³³ Na eni strani imamo tako vse večjo družbeno maso, ki je ostala brez vsega razen svoje sposobnosti za delo, ki je brez produkcijskih sredstev neuporabna, na drugi strani pa rastoče obrti, ki imajo obilo produkcijskih sredstev, nimajo pa delovne sile. Naposled se med njimi splete specifičen družbeni odnos, zametek nove, kapitalistične delitve dela. Brezlastniki se na trgu lahko dokopljejo do produkcijskih sredstev le tako, da se zaposlijo pri njihovih lastnikih. Prodajo jim svoje edino blago, delovno silo, katere vrednost je enaka delu, ki je potrebno

31 Pri tem ne gre za zavesten izračun, ki v resnici sploh ni mogoč. Gre za okoliščino, ki odločilno vpliva na posamezne izmenjave. V družbi, kjer je svinčnik lažje izdelati kot računalnik, bo imel svinčnik nižjo vrednost (kar se odraža v nižjih povprečnih cenah). Če se v družbi čez čas pojavi (in prevlada) tehnologija, ki računalnik izdela prej, enostavneje in iz cenejših materialov kot svinčnik, se bo razmerje spremenilo. Marxov prispevek je, da je pokazal, da poleg konkretnega dela, ki se dejansko skriva v blagu, obstaja še abstraktno, povprečno družbeno potrebno delo. Le slednje je substanca vrednosti. Ker gre za abstrakcijo (*gespenstische Gegenständlichkeit*), se mora šele izraziti v konkretni podobi, naposled v denarju kot splošnem ekvivalentu. Dejanje menjave ni posledica abstrakcije na družbeno potrebno delo, ampak obratno.

32 Tovrstni mehanizmi niso omejeni na kapitalizem. Vsaka družba razpolaga z nekakšno potencialno energijo, ki se skriva v možganih, živcih, rokah njenih članov. Te kapacitete mora – posredno ali neposredno, zavestno ali nezavedno – razporediti tako, da bodo kar najbolj zadovoljile družbene potrebe. Kateri mehanizem je za to najustreznejši, je odvisno od stopnje razvitosti produktivnih sil, s katerimi razpolaga družba. V kapitalizmu se to dogaja prek trga, v socializmu prek planiranja.

33 Klasični ekonomisti to po navadi vidijo kot posledico dejstva, da so nekateri ljudje lenarili, medtem ko so drugi marljivo delali, in se zato upravičeno povzpeli po družbeni lestvici. V resnici gre za nič več kot hipotetičen scenarij, anomalijo, ki je zgodovinske razmere ob nastanku kapitalizma niso dopuščale vsem, temveč zgolj svobodnim obrtnikom. Izvor kapitalističnega produkcijskega načina lahko iščemo drugje, namreč v »prvotni akumulaciji«, sistemskemu ropanju domačega kmečkega prebivalstva (npr. *enclosures* v Angliji) in plemen novega sveta (kolonizacija). Šele tako sta bila zagotovljena dva ključna predpogoja za začetek akumulacije kapitala (dovoljšna količina produkcijskih faktorjev v rokah privatnih lastnikov in množica obubožanih, od zemlje ločenih kmetov, katerih edina možnost preživetja je prodajanje delovne sile).

za njeno samoohranitev.³⁴ To blago ima posebno značilnost; iz njega je možno iztisniti več vrednosti, kot pa jo je imelo ob nakupu. Je edino blago na trgu, ki je samo po sebi vir vrednosti, saj je hkrati vir dela, ki jo določa. Njen kupec je zato na boljšem kot njen prodajalec. Tudi če predpostavljamo, da se vsa blaga na trgu menjajo "pravično" po svoji vrednosti, bo med njima še vedno obstajal isti odnos. To je odnos med kapitalistom in delavcem.

Poglejmo značilnosti tega odnosa. Odnos je pravno formalno gledano enakopraven; gre za kupca in prodajalca, ki se svobodno sporazumeta o menjavi. Zato Marx kapitalistično družbo označi za družbo osebne neodvisnosti. A če pogledamo poglobljeno, je ta odnos pogojen z dejstvom, da je delavec ločen od produkcijskih sredstev in zato odvisen od tujih. Zato je po drugi strani ta ista družba tudi družba stvarne odvisnosti.

Na tem mestu postane jasno, kaj je mišljeno s tezo, da se družbeni odnosi v kapitalizmu udeležujejo kot odnosi med stvarmi. "Svobodni" posamezniki so abstrakcija na papirju, ločeni in izolirani od resničnih okoliščin. Če želijo preživeti, morajo stopati v odnose, ki so pogojeni s tem, kar si lastijo, in zato niso svobodni. V odnose stopajo prek blaga, ki ga imajo – ta pojav Marx imenuje blagovni fetišizem. Blagovni fetišizem mnogi dojemajo kot iluzijo, ki se pojavi v človeški glavi in jo je možno razkrinkati s pravo razlago. Vendar ne gre za to. Blagovni fetišizem in njegovi mehanizmi (trg, vrednost, cena) so forme, oblike, podobe, ki jih privzemajo produktivne sile na določeni ravni razvitosti, in sicer takrat, ko delo poteka v neodvisnih, privatnih enotah, izmenjuje pa se na družbeni ravni, na trgu. Ljudje še ne izmenjujejo svojih del, temveč po zakonu vrednosti izmenjujejo produkte teh del.

Osrednja značilnost in tudi edinstvenost teh mehanizmov je, da ne upravičujejo in oplešujejo izkoriščevalskih razmerij (kot so to počeli primitivni moralni in religiozni sistemi), temveč jih preprosto zakrivajo in ravno prek navidezne enakopravnosti in svobode ustvarijo pogoje izkoriščanja in zatiranja. Tudi ta značilnost je logična posledica določene razvitosti produkcije, kjer je kompleksnost oz. nepreglednost delitve dela dovoljšna, da to omogoča in naposled zapoveduje.³⁵

34 Enostavneje povedano: delovna sila mora biti plačana toliko, da njen nosilec preživi in jo lahko uporablja še naprej. Brž ko bo plačana več kot to, bo to za njenega kupca že pomenilo izgubo presežne vrednosti in posledično profita.

35 V primitivni družbi z majhno delitvijo dela je producent natanko vedel, kaj in koliko je proizvedel, koliko mu je bilo odvzeto in v kolikšni meri je izkoriščen. V moderni kapitalistični družbi to ni mogoče. Delavci producirajo kolektivno, svojega končnega produkta niti ne uzrejo. Izkoriščanje je mogoče prikriti.

Nujnost preseganja odnosov blagovne produkcije

S pomočjo dialektičnomaterialističnega svetovnega nazora smo tako nazadnje obdelali pogoje in vzroke nastanka fetišizirane podobe kapitalistične družbe, pod njeno površino pa smo našli popolnoma nasprotno vsebino. To protislovje kaže, da ta faza ni dokončen izraz, da je ne glede na svojo trenutno resničnost in nujnost pomanjkljiva in nujno minljiva. Opraviti imamo z napetostjo iste vrste, kot smo jo srečali že pri fevdalni družbi.

Težko je namreč spregledati dejstvo, da se produktivne sile v okviru kapitalizma koncentrirajo in dobivajo družbeni značaj. To pomeni, da z njimi ne morejo več upravljati posamezni blagovni producenti, temveč združena sila delavcev.³⁶ Znotraj posameznih tovarn se pojavi tehnična delitev dela, ki več ne temelji na izmenjavi blaga med njenimi dejavniki, kot to velja na družbeni ravni, kjer vlada družbena delitev dela med neodvisnimi producenti. Zaradi konkurence in posledično monopolizacije se vedno večji del družbe koncentrirajo v prvi, izrinjeni so kot "svobodni" akterji na trgu. Naposled družbena delitev dela obsega le še nekaj monopolov, ki so vsi zvezani z bančnim sistemom (finančni kapital) in kapitalistično državo. Če je kapital v obdobju preloma s fevdalizmom igral progresivno vlogo kot nosilec uvajanja novih produkcijskih sredstev in učinkovitejše delitve dela, sedaj počne nasprotno; njegova edina funkcija je le še prisvajanje družbeno ustvarjene presežne vrednosti. To seveda hromi ustvarjalne družbene sile, vedno več potencialov ostane neuresničenih, če ne koristijo ohranjanju tega parazitiranja.³⁷ Produktivne sile, ki bi lahko omogočile boljše življenje, postanejo destruktivne sile, ki ga uničujejo. Razlog lahko iščemo v tem, da okvir privatne lastnine več ne ustreza vedno bolj prodružbljenim produktivnim silam. Bogastvo se proizvaja kolektivno, prisvaja se ga privatno. Forma je prišla v antagonistično protislovje s svojo vsebino. Kot opazuje Marx, si kapitalizem sam žaga vejo, na kateri sedi, saj bogastvo pomnožuje na način, ki uničuje njegova glavna vira – delavca in zemljo.³⁸

36 Čisto konkretno: s preprostimi orodji kmetijske ali obrtne proizvodnje lahko proizvajalec samostojno upravlja. Z velikimi stroji znotraj tovarn je drugače – delavci morajo koordinirano in kolektivno upravljati z njimi.

37 Primer tega je lahko znanost. Veliko izumov, ki bi izboljšali življenja ljudi (zdravila, dostopne zelene tehnologije, izdelki z daljšim rokom uporabe in možnostjo popravila ...), enostavno ni dobičkonosnih, zato ne prejmejo zadostne finančne podpore, plega tega pa so nemalokrat deležni pritiska korporacij, ki bi zaradi njih izgubile posel. Moč znanosti se danes vse prej usmerja npr. v vojaško industrijo, ki za monopole z nasilnimi sredstvi odpira nove trge za izkoriščanje poceni delovne sile in naravnih surovin, hkrati pa skrbi tudi za profite vojaškoindustrijskega kompleksa.

38 Karl Marx: *Kapital I*, str. 411.

Rešitev te napetosti je v novi formi izražanja produktivnih sil družbe, ki bo zamenjala kapitalistično. Ta forma mora priznati družbeno naravo produkcije in jo osvoboditi spon privatnega prilaščanja. Privatno lastnino mora nadomestiti z družbeno, kapitalistične mezdne odnose z socialističnimi samoupravnimi. Subjekt te preobrazbe je lahko samo mednarodni delavski razred.

Zaključek

Razvidno je, zakaj taki revolucionarni sklepi potrebujejo trdno, svetovnonazorsko podkrepitev. Le tako se namreč lahko branijo pred ideologijo vladajočih razmer, ki socialistično teorijo ves čas prikazuje v luči iracionalnosti, naivnosti in ignorance. Predpogoj socialistične prakse je zato stalno in dosledno razvijanje znanstvenega, marksističnega svetovnega nazora. Socialistične sile morajo dokazati, da njihova podlaga ni arbitrarna ali zgolj moralna, ampak objektivna zahteva za nadaljnji razvoj človeštva.

To revolucionarno odločnost mora naš svetovni nazor hkrati združiti s smislom za kritiko in samokritiko. V tem ne sme videti protislovja, temveč nujno korelacijo. Zavedati se mora, da je njegova naloga, kot bi rekel Marx, neusmiljena kritika vsega obstoječega, torej tudi sebe samega. Njegovo delo nikoli ni in ne bo končano, saj je ves čas v gibanju in spreminjanju – tako kot njegov predmet. Vedno znova se mora soočati z izzivi in se aplicirati na novo realnost. Podajati mora odgovore na nastajajoča vprašanja, se pri tem stalno nadgrajevati in prečiščevati starih zmot, nejasnosti in nedoslednosti.

Napotila marksističnega pogleda na svet na zavestno udeležbo v razrednem boju tako ne gre razumeti z vidika dogmatizma ali prepričanja v njegovo lastno popolnost, temveč kot izraz inherentnega stremljenja po stalnem izpopolnjevanju, preobražanju, revolucioniranju – tako sveta kot tudi samega sebe. Če smo komunisti, moramo temu klicu slediti.

Viri in literatura:

- Adler, Max: »Marxismus und Materialismus«. *Der Kampf* 3 št. 3 (1910).
 Debenjak, Božidar: *Vstop v marksistično filozofijo*. Ljubljana: Komunist, 1988.
 Engels, Friedrich: »Dialektik der Natur. Notizen und Fragmente« V: Karl Marx, Friedrich Engels: *Marx-Engels Werke Band 20*, str. 456–570. Berlin: Dietz Verlag, 1974.

- Engels Friedrich: *Ludwig Feuerbach in konec nemške klasične filozofije* (Prev. Mirko Košir). Ljubljana: Cankarjeva založba, 1945.
- Engels, Friedrich: *Gospoda Eugena Dühringa prevrat znanosti* (Prev. Božidar Debenjak, Rado Riha). Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979.
- Heinrich, Michael: *Kritika politične ekonomije: Uvod*. (Prev. Mojca Dobnikar). Ljubljana: Založba Sophia, 2013.
- Kautsky, Karl: *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Berlin: J. H. W. Dietz Verlag, 1927.
- Kautsky, Karl: »Ein Brief über Marx und Mach«. *Der Kampf* 3 št. 10 (1909).
- Lenin, Vladimir Iljič: »Trije viri in sestavine marksizma« (Prev. C. Š.) V: Vladimir Iljič Lenin: *Izbrana dela I*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1949. Str. 57–62
- Losurdo, Domenico: *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*. Bari: Editori Laterza, 2017.
- Marx, Karl: *Kritika politične ekonomije*. (Prev. Božidar Debenjak, Valentin Kalan, Tomaž Mastnak et al.) Ljubljana: Delavska enotnost, 1985.
- Marx, Karl: *Kapital. Zvezek I*. (Prev. Mojca Dobnikar). Ljubljana: Založba Sofija, 2012.
- Marx, Karl: *Kapital. Kritika politične Ekonomije. Tretji zvezek*. (Prev. Ivan Lavrač). Ljubljana: Cankarjeva založba, 1973.
- Marx, Karl: »18. Brumaire Ludvika Bonaparta« (Prev. Mirko Košir) V: Karl Marx, Friedrich Engels: *Izbrana dela v petih zvezkih, III. zvezek*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1968. Str. 446–574.
- Rockhill, Gabriel: »The CIA Reads French Theory: On the Intellectual Labor of Dismantling the Cultural Left« *The Philosophical Salon*, 28.2.2017. Dostop {7. 6. 2026}. {<https://thephilosophicalsalon.com/the-cia-reads-french-theory-on-the-intellectual-labor-of-dismantling-the-cultural-left/>}.
- Vranicki, Predrag: *Historija marksizma. Prva knjiga*. Zagreb: Naprijed, 1975.
- Zedong, Mao: »On Contradiction« (prevod v angleščino. Foreign Languages Press) V: *Selected Works of Mao Tse-Tung*. Peking: Foreign Languages Press, 1975. Str. 311–347.

Zavest brez odra: Dennettova demontaža kartezijskega teatra

Peter Šalehar

Povzetek

Iznajdljivo rešitev nekega filozofskega problema sestavlja strategija, po kateri problemu spodkopljemo neko bistveno in pogosto skrito premiso, na kateri temelji. S tem ugotovimo, da je bilo vprašanje le napačno zastavljeno, da je plod zavajajoče intuicije ali napačne teorije, in se s tem razbremenimo kakršnekoli dolžnosti, da nanj podamo odgovor. Ravno to pot je v svoji obravnavi filozofskega problema zavesti ubral ameriški filozof in kognitivni znanstvenik Daniel Dennett. Zmotno predpostavko, ki vodi v problem zavesti, je Dennett zajel v svojem pojmu *kartezijskega teatra*: zamisel, da se nekje v naših glavah nahaja nekakšen prostor, v katerem se »na platnu« predstavi vsebina zavesti, v občinstvu teatra pa sedi sam subjekt, opazovalec lastnega notranjega izkustva. V članku bom predstavil zgodovino problema zavesti. Sledila bo obravnava Dennettove kritike kartezijskega teatra in predstavitev njegovega *modela mnogoterih osnutkov*, s katerim ga je poskusil nadomestiti. Na koncu bom ocenil še morda najpogostejšo kritiko Dennettovega stališča, ki se opira na idejo, da je v svoji obravnavi zavesti zaobšel njeno fenomenalno naravo, in pokazal, da je ta domneva neupravičena.

Ključne besede: zavest, kartezijski teater, Daniel Dennett, dualizem, teorija mnogoterih osnutkov

Summary

An innovative solution to a philosophical problem consists in undermining one of its fundamental and often subtle presuppositions. In doing so, we discover that

the problem was so difficult because it was the product of either faulty intuition or a bad theory, and thus absolve ourselves of any duty to answer it. This approach is exactly the one taken, in regards to the philosophical problem of consciousness, by American philosopher and cognitive scientist Daniel Dennett. The faulty premise, which motivates the problem of consciousness, is summed up in his concept of *the Cartesian theater*: the idea that somewhere inside our head there is a kind of show going on. The 'stage' of this show is occupied by our subjective experience, the audience of this show is none other than the self, the subject of these experiences. In this paper, I will present a brief history of the problem of consciousness. I will examine Dennett's critique of the Cartesian theater and present his alternative: *the multiple drafts model of consciousness*. I will then evaluate a common critique of Dennett's work, namely that this proposal ignores the phenomenal nature of consciousness, and show that it is unfounded.

Keywords: consciousness, Cartesian theater, Daniel Dennett, dualism, multiple drafts model

Filozofsko ozadje

Kaj je filozofski problem zavesti

V resnici ni enega samega, enoznačno opredeljenega problema zavesti, morda bi bilo pravilnejše govoriti o *problemih zavesti*. Kljub temu bom navedel pojav, za katerega menim, da je ilustrativni primer problema zavesti in bo bralca pritegnil k razmišljanju o njem.

Popodoba (angl. afterimage) je pojav, pri katerem se čepki na naši mrežnici ob daljšem opazovanju ene in iste barve »utrudijo«, se pravi, postanejo manj občutljivi na valovno dolžino te barve. Ko pogled nato preusmerimo na belo podlago, se od nje »odšteje« barva, na katero so se čepki »navadili«. Posledično se nam zdi, kot da se na beli podlagi nahaja komplementarna barva. Če na primer opazujemo črno, rumeno in zeleno podobo ameriške zastave, bomo na beli podlagi zagledali ameriško zastavo v njenih običajnih barvah – beli, modri in rdeči.

Čeprav gre za dokaj zanimiv pojav, je popodoba hkrati tudi nazoren primer filozofskega problema zavesti. Iluzija namreč terja očitno vprašanje: kje so bile tiste rdeče črte, ki smo jih videli? Ne najdemo jih na belem ozadju, kamor smo usmerili pogled. Ne najdemo jih niti na mrežnici. Tudi v možganih jih ne odkrijemo.

Problem seveda presega sam pojav popodobe. Prav tako notranjih izkustev (jeze, ljubezni, ljubosumnosti ipd.) ne moremo enačiti z njihovimi fizikalnimi korelati. Enak problem velja tudi za namišljene predmete, kot na primer rdeči trikotnik, ki sem si ga zdaj zamislil. Vprašanje, kako razumeti ontološki status teh duševnih pojavov, je eno od osrednjih vprašanj v filozofiji duha.¹

Descartes in dualizem

Obravnave problema zavesti v zahodni filozofski tradiciji segajo vsaj do Renéja Descartesa (1596–1650). Descartes je menil, da je svet razdeljen na dve različni substanci: deljiva in razsežna telesa ter nerazsežne in nedeljive duše.

Duša je po Descartesu odgovorna za človeške kognitivne sposobnosti: telo samo po sebi ni zmožno igranja šaha, matematičnega računanja, govornice ali umetniškega ustvarjanja.

Poleg tega sem jaz (subjekt) ravno ta misleča substanca. Zamisljivo je namreč stanje, v katerem sem brez telesa, a vseeno obstajam, ker v tem primeru še vedno obstaja moja duša. Descartes je menil, da je s tem dokazal tudi nesmrtnost duše.

Glede na problem zavesti je privlačnost dualističnega stališča očitna. Nič v fizikalnem svetu namreč ne ustreza tistim rdečim črtam, ki smo jih opazili ob pojavu popodobe. Torej morajo obstajati neke druge. Najbolj sprejemljiv kandidat za ta prostor je ravno moja duša. Zakaj pa ne?

Težave z dualizmom

Že od samega začetka so kartezijanski dualizem pestile številne težave. Ena glavnih je bil *problem interakcije*. Očitno je, da moje telo deluje na mojo dušo in da moja duša deluje na moje telo: če me v roko zbode igla, to doživim v svoji duši; v obratni smeri pa se, ko v duši zaželim seči po skodelici kave, ta želja izrazi v gibu moje roke. Ampak če sta to popolnoma različni substanci, kako lahko vplivata druga na drugo?

Descartesu nikoli ni uspelo razviti zadovoljive teorije, ki bi pojasnila, kako pride do interakcije med telesom in dušo. Sicer je domneval, da se stičišče duše in telesa nahaja v češeriki, vendar je s tem problem le prestavil: kako pride do interakcije med fizično češeriko in nefizično dušo?

1 V nadaljevanju problem zavesti enačim z vprašanjem ontološkega statusa duševnih »predmetov«. Drugačno razumevanje problema zavesti obravnavam v odseku »Obravnava kritik«.

Poleg tega se je z napredovanjem sodobne znanosti za dualizem pojavil nov problem. Uveljavilo se je *načelo vzročne zaprtosti* (angl. *causal closure principle*), po katerem ima vsak fizikalni dogodek tudi zadosten fizikalni vzrok. Fizikalni svet tako tvori zaprt vzročni sistem, Descartesova duša pa s tem postane tako rekoč brezposelna. Za moj gib roke v resnici ni odgovorna nematerialna duša, ampak zgolj nek drug fizikalen pojav v možganih.²

Dualizmu je bil zadan še dodaten udarec z razvojem računalnikov. Izkazalo se je, da »mrtev stroj« ni le sposoben igranja šaha, ampak v tem bistveno presega sposobnosti človeka. Razvoj je utrl pot ideji, da so človeški možgani ravno tako neke vrste biološki računalnik, ki načeloma ni drugačen od kompleksnega mehanskega stroja.

V 20. stoletju so se na podlagi teh sprememb razvile *fizikalistične teorije zavesti*, ki so trdile, da je zavest na tak ali drugačen način nekaj fizičnega in da lahko duševne pojave (vsaj načeloma) pojasnimo s pomočjo običajnih znanstvenih metod. Tako kot nam je uspelo pojasniti radioaktivnost, fotosintezo in življenje, naj bi bilo mogoče pojasniti tudi zavestne pojave.

Daniel Dennett in kartezijski teater

Kljub silovitemu vzponu fizikalističnih teorij zavesti je bil njihov uspeh omejen. Fizikalistom je uspelo pojasniti številne kognitivne sposobnosti človeškega duha, vprašanje, kako so lahko duševni pojavi nekaj fizičnega, pa je še vedno ostalo nerešeno.

Na to filozofsko prizorišče je stopil ameriški filozof in kognitivni znanstvenik Daniel Dennett (1942–2024). Po njegovem mnenju so fizikalistične teorije zavesti pešale ravno zato, ker so kljub deklarativnemu zavračanju dualizma ostale ujete v privlačnih podobah duha, ki jih je vzpostavil Descartes. Menil je, da do ustrezne teorije zavesti ne bomo prišli, dokler ne bomo dokončno izgnali teh kartezijskih duhov. V svoji knjigi *Pojasnjena zavest* (1991; *Consciousness Explained*) si je zastavil prav to nalogo: odpraviti napačne predstave o zavesti in načrtovati novo paradigmo, po kateri bi se lahko zgledovale sodobne fizikalistične teorije.

Dennett je napačne dualistične domneve zajel v svojem pojmu *kartezijskega teatra* (angl. *Cartesian theater*). To je nekakšen prostor nekje v naši glavi, v katerem se odvija »predstava zavesti«. Na »platnu« tega teatra nastopajo zvoki,

² Seveda je še vedno možno, da človeško zavest sestavlja nematerialna duša, ampak ta preprosto nima vpliva na fizično telo. V sodobni literaturi se je za tako stališče uveljavil izraz *epifenomenalizem*.

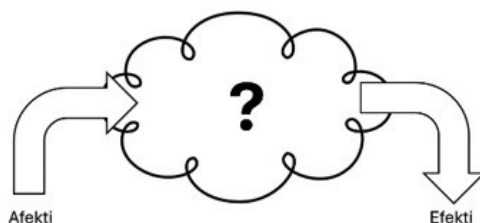
okus, barve in oblike, umske predstave – skratka celotna vsebina zavesti, v občinstvu pa sedi sam subjekt, opazovalec lastnega notranjega izkustva. Kartezijanski teater predstavlja verjetno najbolj intuitivno sliko človeške zavesti. Ravno v tem teatru najdemo tudi svoje rdeče črte ameriške zastave.

Izziv za fizikalistično teorijo zavesti je torej jasen: kako razložiti obstoj kartezijskega teatra in predmetov, ki naj bi se pojavili v njem? Očitno ta teater ni fizičen prostor v možganih, pa vendar se zdi, da res obstaja. Zakaj obdelavo informacij v možganih spremlja tudi zavestno izkustvo, torej predstava v kartezijskem teatru?

Kritika kartezijskega teatra

Po hipotezi kartezijskega teatra naj bi vse »vsebine«, ki jih reprezentirajo živčni signali, potovale iz čutov v eno določeno točko v možganih, kjer bi se nato »predstavile« v zavesti. Iz te osrednje točke naj bi sledili vsi odzivi na izkustvo, ki bi nato nadaljevali pot po telesu.

Recimo, da se pred mano nahaja običajna ameriška zastava (tokrat dejanska in ne lažna). Podoba te zastave se projicira na moji mrežnici, tam se pretvori v živčne signale. Ti po vidnem živcu potujejo v možgane, kjer poteka obdelava vidnega dražljaja: prepoznavanje oblike, orientacije, barve ... in nekaj časa zatem se zavem ameriške zastave (vsebinska se predstavi v teatru). Šele nato sledijo moji odzivi na to zaznavo, na primer izjava: »Kaj pa ta zastava počne na Grenlandiji!«. Model lahko ponazorimo z naslednjo shemo na Sliki 1.



Slika 1: Zavest po modelu kartezijskega teatra

Med zaznavami in našimi odzivi nanje se torej nahaja kartezijski teater, trenutek, v katerem neka dražljajska vsebina postane zavestna. Za vsako vsebino lahko v vsakem trenutku določimo, ali je že vstopila v zavest ali ne, torej če je prestopila »ciljno črto« teatra. Niz vseh vsebin, ki so dospele v teater, predstavlja človekov tok zavesti.

Dennett problematizira ravno ta aspekt teatra: da v možganih obstaja neka določena točka, kjer se vsa vsebina živčnih signalov združi in pride do zavestnega izkustva. Ta domneva je za Dennetta zgolj posledica napačne kartezijske intuicije.

Da bi pokazal, kaj je narobe s kartezijskim teatrom, Dennett predstavi empirični eksperiment, ki se za ta model zdi problematičen. Njegova strategija je na tej točki preprosta: če se izkaže, da se model kartezijskega teatra ne sklada z empiričnimi podatki o delovanju zavesti, potem ga moramo opustiti in nadomestiti z ustrežnejšo teorijo.

Fi fenomen

Izraz »fi fenomen« označuje razred optičnih iluzij, pri katerih opazovalec poroča o zaznavi gibanja, čeprav se noben predmet pred njegovimi očmi dejansko ne premika. Iluzijo običajno sestavlja niz dveh ali več sličic, na katerih se nahaja isti predmet v različnih legah (na primer sličica s krogom levo spodaj in sličica s krogom desno zgoraj). Ko se ti dve sličici izmenjujeta z zadostno veliko hitrostjo, opazovalec namesto dveh ločenih predmetov vidi nekakšen meglen oziroma nejasen predmet, ki se premika iz prve točke v drugo. Ta pojav opazovalec interpretira kot gibanje enega in istega predmeta. Obstaja tudi barvna različica iluzije, pri kateri se med izmenjavo sličic spremeni tudi barva lika. Pri takem preizkusu testiranci poleg navideznega gibanja poročajo tudi, da je nekje na sredini poti prišlo do spremembe barve.

Seveda ne gre za izjemen pojav. Televizijski zasloni in računalniški monitorji ustvarijo vtis gibanja ravno na podlagi tega pojava. Vseeno pa ta pojav za kartezijski teater predstavlja izziv. Sprememba barve, denimo iz modre v rdečo, se lahko pojavi šele, ko so možgani zaznali rdečo (drugo) točko. Ampak če je bila rdeča točka že v zavestnem izkustvu, ali ni tedaj že prepozno, da bi možgani v zavest vrinili vmesno gibanje s spremembo barve?

V teatru naj bi se zavestna izkustva vrstila v enakem zaporedju, kot so prispela v možgane. Fi fenomen pa nam pokaže, da to ne drži.

Orwellijanski in stalinistični model

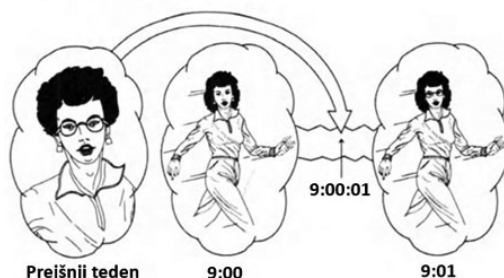
Dennett predlaga dve možni rešitvi problema: *orwellijanski* in *stalinistični* model.

Po orwellijanskem modelu sta se sprva tako modra kot rdeča točka prikazali v zavesti (torej v kartezijskem teatru), vendar pa je, še preden je lahko testiralec o tem poročal, nek *orwellijanski mehanizem* uredil subjektov spomin, tako da je vanj vrinil navidezno gibanje.³

Po stalinističnem modelu se točki sprva nista prikazali v zavesti. Namesto tega sta se dražljaja znašla pri nekem *stalinističnem uredniku*, ki je med obe točki vrinil navidezno gibanje. Šele nato je ta združeni dražljaj nadaljeval pot v zavest (v kartezijski teater).⁴

Razliko med modeloma lahko ponazorimo tudi z bolj vsakdanjim primerom. Predstavljajte si, da stojite na vogalu in mimo vas švigne dolgolasa ženska, ki vas spomni na podobno kratkolaso žensko z očali, ki ste jo videli prejšnji teden. Ko vas nekdo minuto kasneje vpraša o pravkar videni ženski, iskreno (a nepravilno) poveste, da je imela očala. Spet lahko posegamo po orwellijanskem ali pa stalinističnem modelu.

Po orwellijanskem modelu trenutek po zavestnem izkustvu dolgolase ženske, torej prikazu v kartezijskem teatru, spomin na kratkolaso žensko z očali ustvari *vrinjeni spomin* na izkustvo dolgolase ženske z očali. Prvotna zaznava dolgolase ženske je bila torej pravilna, predhodni spomin pa je vplival na to, kako se je to prvotno izkustvo zapisalo v spomin. Ko vas nekdo vpraša o dolgolasi ženski, posledično poročate o tem vrinjenem spominu (in ne o resničnem izkustvu, ki je bilo zaradi vrinjenega spomina izbrisano). Interpretacijo prikazuje Slika 2.



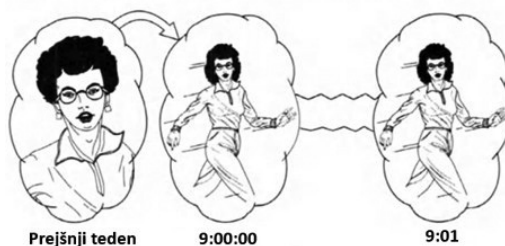
Slika 2: Orwellijanska interpretacija dogodka⁵

3 Model je imenovan po britanskemu pisatelju Georgeu Orwellu in njegovem delu *1984*, v katerem obstaja Ministrstvo za resnico, ki je odgovorno za prilagajanje zgodovinskih dokumentov v prid Stranki.

4 Model se imenuje stalinističen zaradi tendence po prirejenih sodnih obravnavah, ki so bile značilne za stalinistično Sovjetsko zvezo.

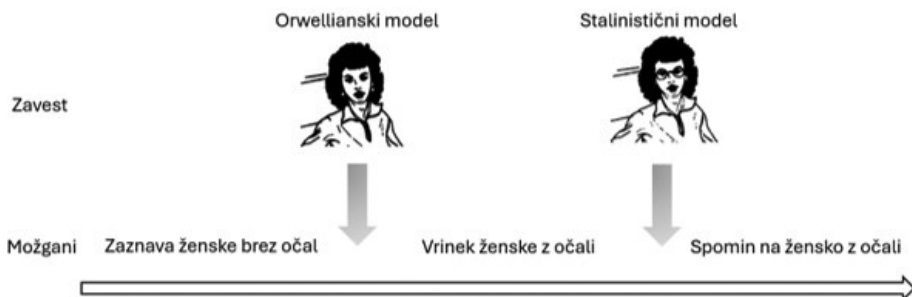
5 Daniel C. Dennett, *Pojasnjena zavest*, str. 150.

Po stalinističnem modelu spomin na kratkolaso žensko z očali vpliva na *zavestno izkustvo* že v trenutku, ko ženska švigne mimo. Ko vas nekdo vpraša o dolgolasi ženski, zato poročate o lažnem izkustvu dolgolase ženske z očali. Interpretacijo prikazuje Slika 3.



Slika 3: Stalinistična interpretacija dogodka⁶

Dennettov namen seveda ni ubranitev kartezijskega teatra. Če modela pogledamo pobliže, vidimo, da je njuna bistvena razlika ravno v tem, kam v vrstnem redu možganskih dogodkov postavimo kartezijski teater: ciljno črto, ki določa točen trenutek, ko neka vsebina postane zavestna. Po orwellijanskem modelu se vsebina dolgolase ženske v zavesti pojavi, preden lahko spomin izkustvo obarva z očali (sicer pa je to izkustvo takoj pozabljeno). Po stalinističnem modelu pa se vsebina pojavi v zavesti šele po tem, ko predhodni spomin v izkustvo vmeša še očala. Po modelu kartezijskega teatra bi torej moral na vprašanje med orwellijanskim in stalinističnim modelom obstajati enoznačen odgovor. Razlika je prikazana na Sliki 4.



Slika 4: Postavitev teatra po orwellijanskem in stalinističnem modelu

⁶ Ibid., str. 151.

Bistvena je ravno naslednja poteza: Dennett nas vpraša, kako bi lahko ugotovili, kateri model je pravilen. Očitno lahko tu posegamo ali po podatkih, pridobljenih s pomočjo introspekcije, ali pa po podatkih, pridobljenih s pomočjo nevroznanosti. Težava je, da je Dennett oba modela zasnoval tako, da sta po vseh dostopnih podatkih popolnoma enakovredna.

Introspekcija ni zmožna odločiti med modeloma, saj so poročanja osebe v obeh primerih enaka. Če se vrnemo na primer fi, tudi testiranec ne ve, če se je znašel v stalinistični ali orwellijanski situaciji. Vse, kar iz svoje prvoosebne perspektive ve, je, da je sprva zagledal modro piko, nato gibanje in nato rdečo piko, o tem pa se oba modela strinjata.

Med obema teorijama prav tako ne more odločati tretjeosebna nevroznanost. Obe teoriji se namreč strinjata glede tega, kdaj določena vsebina doseže nek predel možganov. Razlikujeta se le v tem, kdaj se določena vsebina predstavi v zavesti. Predstavitev vsebine v kartezijskem teatru pa sama po sebi ne pusti nobenih sledov v možganih (poleg poročil testirancev, o katerih se oba modela strinjata).

Edina razlika med obema modeloma je torej v tem, kje v možganih postavita kartezijski teater. Ker tega ni mogoče razsoditi, sledi, da o tem preprosto ni končnega odgovora. To pomeni, da kartezijski teater, torej točno določen prostor, v katerem neka vsebina postane zavestna, preprosto ne obstaja.

Pojmovna kritika kartezijskega teatra

Najbolj očitna kritika predstavljenega argumenta je obtožba *verifikacionizma*: samo zato, ker na podlagi razpoložljivih podatkov ne najdemo odgovora, še ne sledi, da odgovora tudi ni! Glede vprašanja denimo simulacijske teorije bi se lahko opredelil ravno na tak način; gotovo obstaja neko *golo dejstvo* o tem, ali živimo v matrici ali v resničnem svetu, čeprav noben podatek, ki nam je na voljo, ne more razsoditi med tema dvema stanjema (če predpostavimo, da gre za idealno simulacijo).

Dejansko se nam zdi, da je zavest ravno sestavljena iz takih golih dejstev. Mika nas, da vprašamo, kaj je opazovalec *res zaznal* točno v tistem trenutku, ko je mimo švignila dolgolasa ženska. Ali so se v teatru pokazala očala ali ne? Ravno to je funkcija kartezijskega teatra – če bi ta obstajal, bi lahko za vsak bežni trenutek ustavili »filmski trak zavesti« in pogledali, česa točno smo se zavedali tisti trenutek.

Dennett meni, da ta domneva po natančnem razmisleku ne vzdrži. Kakšen razlog bi namreč lahko imeli za vpeljavo dejstev o zavestnih izkustvih, ki se jih nihče nikoli ne spomni? Kartezijanski teater nas prisili, da vpeljemo dvoumna *objektivna dejstva o subjektivnem*: dejstva o tem, kako se mi nekaj dejansko, objektivno kaže, četudi se mi tako ne zdi (»Dejansko si se zavedal ženske brez očal, čeprav se ti tako ne zdi!«).

Četudi je verifikacionizem morda neustrezen pri odgovarjanju na vprašanje metafizične narave sveta, je gotovo popolnoma smiselno na področju subjektivnega. Namesto dvomljivih dejstev objektivne subjektivnosti Dennett vpelje *absolutno subjektivnost zavesti*: dejstva o mojem zavestnem izkustvu so preprosto tisto, kar sem v nekem trenutku o lastni zavesti pripravljen pritrditi.⁷⁸

Na začetku članka smo videli, kako mamljivo je predpostaviti dodatno duševno razsežnost, prostor, v katerem se odvijajo naši duševni procesi. Čeprav je dualizem verjetno obsojen na propad, smo poskusili ohraniti ravno tisti njegov aspekt, ki je bil najprivlačnejši – kartezijanski teater. Zdaj smo videli, da je tako vmesno stališče nevzdržno. Če se znebimo dualizma, se moramo znebiti tudi teatra; tako platna, na katerem se prikažejo duševni predmeti, kot občinstva, ki te predmete opazuje.⁹

Teorija mnogoterih osnutkov

Če do sedaj obravnavani argumenti držijo, sledi, da kartezijanski teater ne obstaja. Model moramo torej zamenjati drugim modelom zavesti, ki se bo izognil pastem, ki jih nastavi vabljiva slika kartezijanskega teatra. Teorija bo morala upoštevati sledeče teze:¹⁰

1. V možganih ni osrednjega prostora, do katerega so speljani vsi dražljaji in iz katerega izvirajo vsi odzivi na dražljaje. Delo kartezijanskega teatra se mora razdeliti na številne podsisteme v možganih.
2. Ne obstaja točen trenutek, v katerem določena vsebina v možganih postane zavestna, torej trenutek, v katerem je neka vsebina zbrana in predstavljena notranjemu opazovalcu.

7 Dennett, »On the Absence of Phenomenology«, str. 94–95.

8 Dennett meni, da lahko privilegiran dostop do vsebine lastne zavesti ohranimo le na ta način. Če se mi nekaj zdi tako in tako, imam nad tem neukrotljivo avtoriteto, da tako rekoč zapovem, kar se mi dopade. Pomembno je, da taka avtoriteta ni vednost o duševnih predmetih, predstavljenih v kartezijanskem teatru, ampak je podobna avtoriteti, ki jo ima Dostojevski, ko določi, da ima Raskolnikov rjave lase: glej Dennett, »Quining qualia«, str. 9.

9 Daniel. C. Dennett, *Pojasnjena zavest*, str. 168–69.

10 Kathleen Akins, »Lost the Plot? Reconstructing Dennett's Multiple Drafts Theory of Consciousness«, str. 1–3.

3. Vsebina zavesti je tesno povezana s sposobnostjo, da oseba to vsebino tudi poroča. S tem se izognemo dvomljivim objektivnim dejstvom o subjektivnem.
4. Izogniti se mora postulaciji resničnih duševnih predmetov.
5. Izogniti se mora postulaciji subjekta – tistega, ki opazuje predstavljena zavestna izkustva. Tisto, kar »opazuje« določene vsebine, so le različni možganski podsistemi.

Dennett v ta namen predlaga svoj *model mnogoterih osnutkov* (*multiple drafts model*), ki ga lahko tako kot pri modelu kartezijskega teatra ponazorimo s primerom. Ponovno si zamislimo, da se pred mojimi očmi nahaja običajna ameriška zastava. Ta v možganih povzroči verigo dogodkov: različni predeli možganov ob različnih časih v živčnem signalu »prepoznajo« obliko, prisotnost gibanja, barvo, vrsto predmeta itd. Predeli, odgovorni za prepoznavanje teh dražljajev, nato lastne signale pošljejo v druge predele možganov za nadaljnjo obdelavo in v predele, ki so odgovorni za odzive na dražljaj. Naivno vprašanje, ki sledi, je: kje se vse skupaj spet združi v enotno izkustvo? Odgovor je preprost: nikjer! Nekateri od teh obdelovalnih verig kmalu brez večjih posledic zamrejo, spet druge se izrazijo v govornih izjavah osebe, zapisu v spomin, vedenjskih nagnjenjih, čustvenih spremembah itd. Nikjer pa ne pride do ponovne združitve vseh »spoznanj« o dražljaju, da bi se ta lahko nato kot celota predstavila zavestnemu subjektu. Ko možgani v dražljaju nekaj prepoznajo, lahko to informacijo preprosto že izkoristijo za nadaljnje odzive na dražljaj.¹¹

Model zanika obstoj enega »kanoničnega« toka zavesti, kot je tisti, ki naj bi se prikazal v kartezijskem teatru. Namesto tega hkrati obstajajo številni *osnutki*, deli procesne verige, podobni različnim osnutkom še neobjavljenega članka.

Da nek osnutek postane zavesten, pomeni le, da je njegova vsebina pridobila vpliv nad velikim številom možganskih podsistemov in tako povzročila proizvodnjo govornega poročila, zapis v spomin, spremembo v čustvenih in vedenjskih nagnjenjih itd. Dennett to stanje začasne razširjene dostopnosti določene informacije številnim podsistemom v možganih imenuje tudi *slava v možganih* (angl. *fame in the brain*).¹²

11 Dennett, *Pojasnjena zavest*, str. 169–70.

12 Dennett, *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, str. 136.

Kateri osnutek bo dosegel široko dostopnost (bo tako rekoč »objavljen«), je odvisno od tega, kdaj in o čem smo posameznika povprašali.¹³ Ko pride do tega povpraševanja, se bo v odgovorih izprašane osebe izdelala pripoved o njenem zavestnem izkustvu, bistveno pa je, da pred tem povpraševanjem *ni dejstvenega odgovora* na vprašanje, kaj je bilo v posameznikovi zavesti v nekem trenutku. Drugačno povpraševanje (tema, čas povpraševanja itd.) bi povzročilo drugačno poročilo o zavestnem izkustvu, saj bi dostop do govornega poročila pridobila druga vsebina. Pred spraševanjem je obstajal le *potencial* za različne pripovedi o vsebini posameznikove zavesti.¹⁴

Model mnogoterih osnutkov lahko uporabimo tudi za pojasnilo fi fenomena. Rekli smo, da v možganih ob istem času potekajo številni vzporedni procesi. Zavestno zaznavanje nekega dražljaja se ne zgodi v trenutku, ampak je posledica daljšega procesa obdelave. Ker je čas med dražljajem modre točke in dražljajem rdeče točke dokaj kratek, obstaja določen časovni razpon, v katerem se čas obdelave dražljaja modre točke prekriva s časom, ko je bila v obdelavi rdeča točka. Nič presenetljivega torej ni, da lahko kasnejši nastanek poročila testiranca vključuje podatke obeh dražljajev.¹⁵

Kaj se zgodi z našimi rdečimi črtami?

Če se torej vrnemo k vprašanju, ki nas je pognalo na zavajajočo kartezijansko pot: kje se nahajajo naše rdeče črte? Dennettov odgovor je tu preprost: nikjer! Rdeče črte ne obstajajo, *samo zdi se nam, da obstajajo*. In ravno to je ključ do odgovora.

Kot smo videli v primeru pravih rdečih črt, živčni signal iz mrežnice povzroči različne prepoznavne v možganskih podsistemi (prepoznavanje barv, oblik, itd.). Rezultat teh prepoznav pa je med drugim zavestna sodba, da se pred mano nahajajo rdeče črte.

V primeru iluzije je zgodba dokaj podobna. Podsistemi v možganih, odgovorni za zaznavo rdeče barve, se sprožijo. Te prepoznavne imajo potem vpliv na

13 Dennett tu uporabi angleški izraz »probe«, ki ga prevajam kot »povprašati«. Pomembno je, da pod pojem »povpraševanje« spada veliko več kot le pogovorno vprašanje. Sem sodi tudi navodilo za pritisk gumba v eksperimentu. Ravno tako bi lahko kot »probe« razumeli dražljaj iz okolice, ki »pritegne pozornost« možganov, na primer hitro premikajoči se predmet v vidnem polju.

14 Seveda imamo preko introspekcije vpogled v lastno zavest tudi brez povpraševanja »od zunaj«. V tem primeru ne gre za to, da nek glavni urednik (subjekt) usmeri pozornost na določen proces v možganih, ampak le za še en dodaten kognitivni proces, v katerem določena vsebina dobi dostop do novih podsistemov v možganih.

15 Akins, »Lost the Plot?«, str. 16–19.

nadaljnje delovanje možganov, ki tako kot prej izrečejo sodbo, da se pred mano nahajajo rdeče črte.

Ko rečemo, da se nam zdi, da obstajajo rdeče črte, to pomeni le sledeče: določeni možganski podsistemi, ki so odgovorni za prepoznavanje barv, oblik, itd., so se sprožili na podoben način kot, bi se sprožili, *če bi bile* pred našimi očmi dejanske rdeče črte.¹⁶

S tem postane dualistična domneva o duševnih predmetih popolnoma nepotrebna. Če možgani opravijo enako prepoznavno delo, je (iz naše perspektive) popolnoma vseeno, če jih povzroči resničen predmet v zunanjem svetu, duševni predmet ali pa popolnoma nič. Sodbo, da so pred nami rdeče črte, bomo, če se sprožijo ustrezni možganski podsistemi, imeli v vsakem primeru.

Črte, ki smo jih »zagledali«, so zgolj *intencionalni predmet*. Izraz izhaja iz predhodnika fenomenologije, Franca Brentana, ki je opazil, da je bistvena lastnost duhovnega *intencionalnost* (*naperjenost*). Prepričanja, skrbi, upanja, želje in tudi zaznave ter druga duševna stanja so *o nečem*. To, o čemer so, imenujemo njihov *predmet*. Že Brentano pa je opazil, da lahko imamo takšne duševne naravnosti, ne da bi obstajal pravi predmet, ki ga te naravnosti zastopajo. Tako dobijo rdeče črte v primeru iluzije enak ontološki status kot Vrelec mladosti, ki ga je iskal Ponce de Léon; če ne bi imeli prepričanja o njih, potem tudi ne bi obstajale.

Pogosto se tu oporeka, da gre pri zaznavi rdečih črt za nekaj več kot le domnevo ali sodbo: »Ne gre samo za to, da se mi le zdi, da vidim rdeče črte, *res se mi zdi*, da obstajajo!«. Seveda v nekem smislu res gre za nekaj več kot običajno sodbo; Dennett nasprotuje le domnevi, da je razlika v zaznavanju *pravih duševnih predmetov*, namišljenih rdečih črt, predstavljenih v kartezijanskem teatru. Kot smo že videli, razlikovanje med *dozdevanjem* in *dejanskim dozdevanjem* (kjer dejansko dozdevanje pomeni stik z duševnimi predmeti) nima ustrezne utemeljitve. Predpostavlja, da lahko duševne predmete ločimo od svojih sodb o njih, torej da obstajajo dejstva o tem, kako se nam stvari kažejo, četudi se nam ne zdi, da se nam tako kažejo. Poleg tega lahko popolnoma enako delo, torej vzrok našega prepričanja o rdečih črtah, opravljajo prepoznavanja, ki jih vršijo različni možganski podsistemi in ki jih je sprožil pojav popodobe.

Dennett meni, da lahko kartezijanski teater odpravimo na popolnoma enak način. Naši možgani (bodisi zaradi neke evolucijske prednosti, napake

16 Podobno obravnavo najdemo tudi v John J. C. Smart, »Sensations and Brain Processes«.

introspekcije ali pa teoretične zmote) oblikujejo sodbo, da je naša zavest kartezijski teater, zato se nam zdi, da je res tako. A to je le napačna sodba; teatra ni, tako kot rdečih črt preprosto ni, ne v zunanjem svetu, ne v možganih in gotovo tudi ne v nekem drugem duševnem prostoru. To je pomen Dennettove izjave, da je teaterski izgled zavesti iluzija.

Posledice za teorijo zavesti

Na podlagi povedanega lahko izpeljemo pomemben sklep o tem, kaj naj zahtevamo od ustrezne teorije zavesti. Teorija zavesti mora pojasniti, kako v možganih nastanejo različne prepoznave, torej kako možgani na nevrofiziološki ravni opravljajo določene kognitivne funkcije. Pojasniti mora tudi vsa *prepričanja*, ki jih imamo zavestne osebe o svoji zavesti, saj so ta del empiričnih podatkov, s katerimi se mora soočiti vsaka teorija zavesti. Teorija mora torej pojasniti, zakaj se nam zdi, da smo zagledali rdeče črte ameriške zastave, in zakaj se nam zdi, da smo med modro in rdečo točko videli gibanje. Navsezadnje mora pojasniti tudi, zakaj se nam zdi, da naša zavest ustreza modelu kartezijskega teatra.¹⁷ Od teorije zavesti pa ne smemo zahtevati, naj pojasni *obstoj* dejanskih duševnih predmetov (rdečih črt), saj teh predmetov preprosto ni. Zahtevamo zgolj, da pojasni, kako pride do sodbe oziroma domneve, da taki predmeti obstajajo. Videli smo namreč, da pojasnitev našega prepričanja o obstoju nečesa spodkoplje kakršen koli razlog za vero v ta predmet, naj bo to rdeča črta optične iluzije ali kartezijski teater.

Obravnava kritik

Če se vam zdi, da je Dennettova teorija zavesti izpustila nekaj ključnega, niste edini. Ležeren pregled literature pokaže, da večji del kritik Dennettove teorije izhaja iz stališča, da je bistvo zavesti preprosto obšel ali pa njen obstoj preprosto zanikal.

Galen Strawson meni, da je bistvo zavesti subjektivna narava izkustva oziroma to, kako je imeti določeno izkustvo (*what it is like*). Za tako pojmovanje zavesti se pogosto uporabi izraz *fenomenalna zavest*. Intuitivna privlačnost ideje je

17 Filozof Keith Frankish, ki je na podlagi Dennettovih idej izoblikoval teorijo zavesti, imenovano *iluzionizem* (*illusionism*), ta problem imenuje *problem iluzije* (*the illusion problem*). Zanj ravno ta velja za bistveni problem zavesti, ki naj bi zamenjal Chalmersov *težek problem zavesti*: glej Keith Frankish, »Illusionism as a Theory of Consciousness«, str. 3, 20.

očitna. Ko začutim bolečino, se gotovo zdi, da sem v stiku z neko *kvaliteto* bolečine – se torej zavedam tega, kako je biti v stanju bolečine. Strawson stališče zagovarja na dokaj zanimiv način. Pravi, da imamo vednost o naravi zavesti preprosto zato, ker jo posedujemo: »The having is the knowing.«¹⁸ V primeru zavesti preprosto ni ločnice med domnevo in dejstvom o njeni naravi. Imamo torej neke vrste neposreden uvid v naravo zavesti, ki nam razkriva, da je zavest fenomenalna. Ker Dennettova teorija zavesti ne vključuje ničesar takega, kot je neposredno subjektivno izkustvo, ga Strawson kritizira kot *Zanikalca zavesti* (*the Deniers*).¹⁹

Ned Block v svoji obravnavi Dennettove knjige pripomni, da bi bila morda primernejša naslova *Ignorirana zavest* ali *Odstranjena zavest*.²⁰ V svojih delih uvede razlikovanje med *fenomenalno zavestjo* in *dostopno zavestjo* (angl. *access consciousness*). Neko stanje je fenomenalno zavestno, kadar obstaja nekaj, kakor je biti v tem stanju, torej neko subjektivno izkustvo tega stanja. Neko stanje pa je dostopno zavesti, kadar njegova vsebina postane široko dostopna, torej pripravljena na uporabo kot premisa v sklepanju, kot vodilo v smiseln vedenjski odziv ali kot povod za govorno dejanje. Block meni, da lahko funkcionalna analiza (kakršno vrši tudi Dennett) pojasni pojav zavesti v smislu dostopa, ne more pa pojasniti fenomenalne zavesti, saj ta po svoji naravi ni funkcionalna.²¹

David Chalmers zagovarja razlikovanje med dvema vrstama problemov zavesti. Funkcionalne razlage duševnih pojavov uvrsti med tako imenovane *lahke probleme zavesti*. Mednje sodijo na primer razlaga možganske sposobnosti razlikovanja barv, integracija informacij v kognitivni sistem, sposobnost poročanja ipd. Tisti res *težek problem zavesti* pa je vprašanje, zakaj neko funkcionalno delovanje možganov spremlja tudi zavestno (fenomenalno) izkustvo. Chalmers meni, da funkcionalna razlaga zavesti ne pojasni vsega, kar je treba pojasniti: tudi če razložimo, kako na primer v možganih pride do zaznave rdeče barve ali bolečine, obstaja nadaljnje vprašanje, ki se ga funkcionalna analiza ne dotakne – zakaj neko funkcijo spremlja občutek oziroma subjektivno izkustvo? Funkcionalna analiza zavesti je torej nezadostna.²²

Vsi trije kritiki se sklicujejo na isti ugovor: očitni obstoj fenomenalne zavesti, ki jo Dennettova funkcionalna analiza izpusti. Po mnenju Blocka in

18 Galen Strawson, »The Consciousness Deniers«, str. 2.

19 Ibid.

20 Ned Block, »Consciousness Explained by Daniel C. Dennett«, str. 181.

21 Block, »On a Confusion About a Function of Consciousness«, str. 230–31.

22 David J. Chalmers, »Facing up to the Problem of Consciousness«, str. 1–3.

Chalmersa Dennett v najboljšem primeru postavi dobro teorijo funkcionalne zavesti, ki pa je pri problemu zavesti, ki nas najbolj bega, popolnoma nezadostna.²³ Strawson gre še dlje in vztraja, da je edino pravilno pojmovanje zavesti prav fenomenalno. Dennett ni le pozabil na zavest, ampak celo zanika njen očiten obstoj.²⁴

Glede na pogostost teh kritik si predstavljena stališča zaslužijo podrobnejšo obravnavo. S tem bomo dodatno okrepili Dennettovo teorijo zavesti, hkrati pa bomo razjasnili njegovo stališče glede široko razširjenega pojma fenomenalne zavesti.

Kako torej kritiki utemeljijo svojo domnevo o fenomenalni zavesti? Obravnaval bom dve strategiji, ki ju najdemo v njihovih delih. Prva strategija se sklicuje na miselne eksperimente, s katerimi poskušajo načrtati jasno ločnico med funkcionalno analizo zavesti in fenomenalnim izkustvom. Drugo strategijo pa smo nakazali že pri Strawsonu, ki trdi, da je imetje zavesti popolnoma zadosten pogoj za vednost o njeni naravi. Zavest je preprosto podatkovna danost, ki jo teorija zavesti mora upoštevati.

Prva strategija: Miselni eksperimenti

Za dokaz obstoja fenomenalne zavesti se pogosto sklicujemo na miselne eksperimente, kot so nevroznanstvenica Mary, kitajski možgani in filozofski zombiji.²⁵

Vsi trije miselni eksperimenti imajo skupen namen: želijo nas spodbuditi k misli, da lahko funkcionalno vlogo določenega duševnega stanja pojmovno ločimo od njegovega izkustvenega oziroma fenomenalnega značaja. Zombiji so na primer možna bitja, pri katerih so podvojeni vsi funkcionalni vidiki običajnega človeka, vendar kljub temu nimajo fenomenalne zavesti. Če lahko tako bitje obstaja, sledi, da zavest vključuje nekaj več kot zgolj možganske funkcije.

Odgovor na miselne eksperimente

Čeprav nam je po eni strani intuitivno ločiti med občutkom bolečine in funkcijo, ki jo bolečina opravlja v telesu, je po drugi strani ta ločnica močno

23 Ibid., str. 9; Block, »Consciousness Explained«, str. 191–92.

24 Strawson, »The Consciousness Deniers«, str. 5–6.

25 Frank Jackson »Epiphenomenal qualia«, str. 130; Block, »Troubles with Functionalism«, str. 239; Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, str. 94–95.

protiintuitivna. Zamisel je namreč nasprotna ideji, da ima to, kakšen je nek občutek za nas, vzročen vpliv na naše delovanje. Dejstvo, da ima bolečina kvaliteto, ki je neprijetna, ne more biti vzrok za to, da se ji izogibam, da bolečo poškodbo negujem in celo za mojo izjavo, da me nekaj boli. Če bi namreč kvaliteta imela vzročno moč, bi jo lahko zajeli v funkcionalni (vzročno-posledični) analizi, in torej v popolnoma funkcionalni analizi zavesti ne bi bilo nič izpuščenega; zombije bi lahko po vedenju razločili od običajnih oseb! Če želimo obdržati fenomenalno zavest kot nekaj, kar ni že zajeto v funkcionalni analizi, morajo biti kvalitete izkustva *epifomenalne* (brez kakršnekoli vzročne moči), kar deluje izrazito protiintuitivno.

Gre torej za spor intuicij. Če zanikamo fenomenalno zavest, moramo priznati, da je kvalitativno izkustvo nekaj funkcionalnega (med filozofskim zombijem in običajno osebo dejansko ni nobene razlike). Če pa po drugi strani sprejmemo fenomenalno zavest, moramo sprejeti idejo, da kvalitativna značilnost nekega izkustva ni na noben način povezana z našim odzivom na to izkustvo. Realizem in antirealizem glede fenomenalne zavesti sta z vidika intuitivnosti na istem.

Druga strategija: fenomenalna zavest kot podatkovna danost

Druga strategija se opira na idejo, da je fenomenalna zavest preprosto eden od danih podatkov, ki jih mora teorija zavesti pojasniti. Primer take argumentacije najdemo pri Chalmersu, ki kot odgovor na redukcionistični fizikalizem (v katerega vključuje tudi Dennettovo teorijo) izpostavi, da fizikalizem zamenja tisto, kar razlaga, s tistim, kar zahteva razlago. Neposredno vemo, da imamo fenomenalno zavest (to je tisto, kar morda vemo celo z največjo gotovostjo), naloga naše teorije zavesti pa je, da ta pojav pojasni. Obstoj fenomenalne zavesti ni teoretični postulat, s katerim razlagamo nek drug pojav, zato njenega obstoja ni mogoče odpraviti s podajanjem nove teorije, ki je ne vsebuje (kot je bilo na primer mogoče, ko smo naredili premik od teorije *élan vital* k funkcionalističnemu razumevanju živih bitij). Dennettova teorija zavesti po Chalmersu preprosto zanemari bistveno kategorijo podatkov, ki bi jih morala pojasniti.²⁶

Odgovor na fenomenalno zavest kot podatkovno danost

Na prvi pogled se zdi, da tukaj pride do neupravičenega preskoka. Zgolj vednost o tem, kako je biti v nekem izkustvenem stanju, ni nujno dovolj za

²⁶ Ibid., str. 186–91.

vednost o *naravi* tega stanja. Morda res vem, kako je biti v stanju bolečine, ampak iz tega neposredno ne sledi, da že vem, kaj bolečina v resnici je. Kaj če introspekcija zavest predstavi zavajajoče glede na njeno dejansko naravo?²⁷

Da bi zgradili most med vednostjo o izkustvu in vednostjo o njegovi naravi, bi morali predložiti še neko teorijo introspekcije, ki trdi, da je spoznavanje izkustva zadostno za vednost o njegovi naravi – da je introspekcija (ko govorimo o svoji seznanjenosti z naravo zavesti) nezmotljiva. Takšna teorija se imenuje teorija *seznanjenosti* (angl. *acquaintance*). Relacija, ki jo opisuje teorija seznanjenosti, je dejansko bistveno določilo fenomenalne zavesti; ravno to ima v mislih Strawson, ko pravi, da je posedovanje zavesti zadostno za vednost o njeni naravi – fenomenalna zavest je ravno tisto, do česar imam neposreden, nepopravljiv in celovit dostop.

Ta predlog opravlja dve ključni nalogi. Kot prvo utemelji domnevo o obstoju fenomenalne zavesti kot surove podatkovne danosti. Kot drugo ponudi rešitev za tako imenovan *paradoks fenomenalnih sodb* (angl. *paradox of phenomenal judgement*). Rekli smo že, da če je fenomenalna zavest epifenomenalna, na nas ne more imeti vzročnega učinka. Vendar iz tega sledi tudi, da fenomenalno izkustvo ne more biti vzrok naših prepričanj, vključno s prepričanji o obstoju ravno te fenomenalnosti same. Dejanski vzrok za ta prepričanja je zgolj nek običajen fizikalni proces. Problem lahko zaostriamo takole: tudi filozofski zombi bi imel natanko enaka prepričanja o fenomenalni zavesti kot mi; če jih ne bi imel, bi se verjetno tudi vedel drugače kot mi. Kako potem vemo, da tudi mi nismo zombiji?

Postulacija seznanjenosti problem razreši tako, da predlaga posebno relacijo med našo fenomenalno zavestjo in prepričanji o njej. Čeprav ima zombi enaka prepričanja kot mi, mu manjka ta posebna relacija seznanjenosti, ki v našem primeru upravičuje domneve o zavesti.²⁸

Za neposreden uvid v fenomenalno zavest moramo torej postulirati posebno relacijo seznanjenosti. Ta relacija bi povezovala mene, torej nek subjekt, s surovimi predmeti mojega izkustva, do katerih imam neposreden in nezmotljiv

27 Keith Frankish na primer meni, da preko introspekcije v resnici dostopamo do dogajanja v možganih, vendar ga naš introspektivni mehanizem napačno predstavi kot fenomenalnega: glej Frankish, »Illusionism«, str. 3.

28 Chalmers ponekod dejansko poseže po ravno tej rešitvi, a meni, da ga to ne zaveže v nezmotljivo vednost o zavesti: glej Chalmers, *The Conscious Mind*, str. 196–97. Menim, da teza ne zadostuje. Če je Chalmersova »neposredna« vednost o naravi zavesti zmotljiva, s tem nemudoma odpre vrata fizikalizmu: kaj če je narava zavesti v resnici skladna z fizikalizmom?

dostop. To bi nam moralo zveneti znano. Na začetku članka smo opisali prav tak model zavesti, ki ga je Dennett imenoval kartezijski teater, model, h kateremu so se kritiki zdaj implicitno zavezali.

Sklep obravnave kritik

Videli smo, da nas miselni eksperimenti sami po sebi ne prisilijo v sprejetje obstoja fenomenalne zavesti. Le-ta zahteva postuliranje posebne relacije seznanjenosti, ki se zanaša ravno na model kartezijskega teatra, ki smo ga v članku zavrnil.

V nasprotju z mnenjem kritikov Dennett torej ni obšel fenomenalne zavesti ali nanjo pozabil. Menil je, da je domneva o njenem obstoju preprosto nevzdržna, in jo zato zavrnil. Nedvomno obstajajo resne kritike Dennettovega stališča, ampak ideja, da je Dennett prezrl osrednji problem zavesti, je preprosto neutemeljena.

Kritiko lahko celo obrnemo na njene zagovornike: glede na Dennettove argumente proti kartezijskemu teatru od njih zahtevamo opredelitev pojma fenomenalne zavesti, ki se ne zanaša na takšen problematičen model zavesti.²⁹

Zaključna misel: Ali smo vseeno nekaj izpustili?

Modra nas še vedno muči nadležen občutek, da smo v svoji razlagi nekaj izpustili. Kako je lahko zavest le skupek delovanja različnih možganskih podsistemov? Mar ni očitno, da moje občudovanje sončnega zahoda vsebuje veliko več kot mrtvo obdelovanje različnih dražljajev v možganih? Konec koncev, kako sem lahko jaz ravno tako le nezavedno delovanje organskega stroja v lobanji svojega telesa? Predlagam, da se vrnemo k modelu kartezijskega teatra in v njem izpostavimo še eno usodno napako.

Po modelu kartezijskega teatra je zavest sestavljena iz platna, na katerem se predstavljajo zavestna izkustva, v občinstvu pa sedi subjekt, ki je opazovalec teh izkustev. Glede na model se lahko vprašamo naslednje: ali je subjekt v teatru

29 Lahko bi poskusili zagovarjati ohlapnejši pojem fenomenalnosti brez problematičnih lastnosti kartezijskega teatra; kvalitativne lastnosti so le tiste, ki povedo, kako je biti v nekem duševnem stanju, in niso nujno zasebne, nemudoma dostopne subjektu itd. Žal je tako stališče nevzdržno. Poleg tega, da bi morali najti novo rešitev za paradoks fenomenalne sodbje, je težava v tem, da če kvalitativnosti odvzamemo značilnosti kartezijskega teatra, v pojmu fenomenalnega izkustva preprosto ne ostane nič, kar bi predstavljalo težavo za funkcionalni fizikalizem: glej Frankish, »Quining Diet Qualia«.

tudi zavesten? Zdi se, da mora biti zavesten, saj se brez zavesti ne bi mogel zavedati vsebine, predstavljene na platnu teatra. Ampak če je subjekt v teatru zavesten, to pomeni, da mora tudi on imeti svoj zasebni teater. V tem teatru se potem nahaja nov subjekt, ki mora ravno tako biti zavesten, ad infinitum.³⁰

Neskončni regres teatrov vodi v bistven sklep o filozofski razlagi zavesti. Če je na koncu naše analize zavest še vedno prisotna kot del naše teorije, nismo niti začeli z reševanjem problema zavesti, temveč smo razlago le prestavili na naslednji korak. Pojasniti zavest nujno pomeni, da jo razdelimo na številne funkcije v možganih, ki same po sebi niso zavestne. To je paradoks pojasnitve zavesti. Da bi po taki dekompoziciji predpostavili še nekaj, kar smo izpustili, še neujeto bistveno naravo zavesti ali kaj podobnega, bi pomenilo storiti enako napako, kot so jo zagrešili vitalisti 19. stoletja.

Dennettova teorija zavesti je protiintuitivna ravno zato, ker mora kakršnakoli prava teorija zavesti biti do neke mere protiintuitivna. Če se lahko iz Dennettovega razmišljanja naučimo karkoli, je to ravno spoznanje, da se do ustrezne teorije zavesti ne bomo dokopali, dokler ne opustimo globoko zakoreninjene predstave, da bo taka teorija ohranila vse naše intuitivne predstave o lastnem zavestnem izkustvu.

Viri in literatura

- Akins, Kathleen. 1996. »Lost the Plot? Reconstructing Dennett's Multiple Drafts Theory of Consciousness«. *Mind and Language* 11 (1): 1–43.
- Block, Ned. 1978. »Troubles with Functionalism«. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9: 261–325.
- Block, Ned. 1993. »Consciousness Explained by Daniel C. Dennett«. *Journal of Philosophy* 90 (4): 181–93.
- Block, Ned. 1995. »On a Confusion About a Function of Consciousness«. *Brain and Behavioral Sciences* 18 (2): 227–47.
- Chalmers, David J. 1995. »Facing up to the Problem of Consciousness«. *Journal of Consciousness Studies* 2 (3): 200–19.
- Chalmers, David J. 1997. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. 1. issued as an Oxford Univ. Press paperback. Philosophy of Mind Series. Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. 1979. »On the Absence of Phenomenology«. V *Body, Mind, and Method: Essays in Honor of Virgil C. Aldrich*, uredila Donald F. Gustafson in Bangs L. Tapscott. Springer Netherlands.

30 Podobno analizo najdemo tudi v Janko M. Lozar, *Vedrenje vedrine*.

- Dennett, Daniel C. 1988. »Quining Qualia«. V *Consciousness in Contemporary Science*, uredila Anthony J. Marcel in Edoardo Bisiach. Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. 2005. *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. The MIT Press.
- Dennett, Daniel C. 2012. *Pojasnjena zavest*. Prevedel Sebastjan Vörös. z Olga Markič. Krtina.
- Frankish, Keith. 2012. »Quining Diet Qualia«. *Consciousness and Cognition* 21 (2): 667–76.
- Frankish, Keith. 2016. »Illusionism as a Theory of Consciousness«. *Journal of Consciousness Studies* 23 (11–12): 11–39.
- Jackson, Frank. 1982. »Epiphenomenal Qualia«. *The Philosophical Quarterly* 32 (127): 127–36.
- Lozar, Janko M. 2011. *Vedrenje vedrine*. Beletrina.
- Smart, John J. C. 1959. »Sensations and Brain Processes«. *The Philosophical Review* 68 (2): 141–56.
- Strawson, Galen. 2018. »The Consciousness Deniers«. *The New York Review of Books*.

