

# Filozofija in »interdisciplinarnost«

Rok Benčin

Filozofski inštitut, ZRC SAZU, Ljubljana, Slovenija  
rok.bencin@zrc-sazu.si

*Razprava analizira težaven odnos humanistike do znanstvenega mišljenja ob odsotnosti filozofskega sistema vednosti, ki bi lahko služil kot skupni okvir različnih režimov mišljenja. Ko filozofija pristane na konsenz, da ni več mogoča kot sistem, izumi različne oblike »interdisciplinarnosti«, ki ji omogočajo preseči partikularnost posameznih disciplin mišljenja.*

Ključne besede: humanistika / filozofija / ontologija / estetika / znanost / interdisciplinarnost

UDK 165:001.3

UDK 111.852

## Uvod

Znanost se humanističnim disciplinam zastavlja kot problem, saj prinaša vztrajno negotovost glede odgovora na vprašanje, ki ga lahko po Heideggerju formuliramo takole: »Kaj je mišljenje?« Humanistika se s tem problemom praviloma sooča v skladu z eno od dveh temeljnih strategij: bodisi privzame določen ideal znanosti, po katerem naj bi se ravnala, da bi tudi sama postala znanost,<sup>1</sup> bodisi definira nezvedljivo specifičnost svojega načina ali objekta mišljenja, ki naj bi ga znanost ne mogla nadomestiti ali ustrezno obravnavati. To klasično alternativo med »vulgarnim« pozitivizmom in »naivnim« humanizmom dopolnjujejo poskusi njenega premoščanja: našteli bi lahko vrsto zahtev po oblikovanju humanističnim disciplinam lastne znanstvenosti, ki ne bi bila zgolj približevanje nekega zunanjemu idealu in s tem »posnemanje« znanstvene metodologije, temveč oblikovanje določenega načina mišljenja, ki bi se »strukturno« ujemal z moderno znanostjo. Takšna zahteva je bila posebej odmevna v althusserjevskem marksizmu in v lacanovski psihoanalizi.<sup>2</sup> Pogosto srečamo tudi mnenje, da sta sodobna humanistika in sodobna znanost morda divergentni v svojih metodah, a konvergirata v ugotovitvah: na primer spoznanja relativnostne teorije in kvantne mehanike naj bi se ujemala z novo ontološko podobo »odprtosti« ali »necelosti« sveta, ki jo prinaša humanistika. Drugo vrsto premoščanja klasične alternative povzema načelo »interdisciplinarnosti«: različne znanstvene in humanistične discipline

lahko sodelujejo pri proučevanju specifičnega objekta, pri čemer razcep med različnimi načini mišljenja postane dobrodošel, saj omogoča širše in bolj poglobljeno spoznanje.

Ob premisleku o premoščanju razcepa med različnimi režimi mišljenja se lahko vprašamo, ali se mišljenje kot problem zastavlja tudi znotraj same znanosti. Če se, če si mora tudi znanost priti na jasno glede tega, da misli (gl. Riha 97), postane vprašanje mišljenja skupno vprašanje humanistike in znanosti. Tako znanost kakor humanistika se lahko ravnata po svoji želji, da mislita, ali pa glede te želje popustita in se prepustita drugim vodilom, prva imperativu rentabilnosti, druga pa imperativu kulturno-ideološke koristnosti (gl. Riha 106, 111). Takšna postavitev skupnega vprašanja mišljenja bi seveda zahtevala izstop iz filozofskega konteksta, v katerem je to vprašanje zastavljeno pri Heideggerju – njemu je namreč jasno, da znanost ne misli in ne more misliti.<sup>3</sup> Toda zakaj mora filozof znanosti odreči zmožnosti mišljenja? Škandal, ki ga znanost povzroči v območju humanistike, je v tem, da pokaže, da »*misel ni enako smisel*« (Riha 106). Po drugi strani pa humanistika vse do danes vztraja, da je prav smisel tisti proizvod, s katerim lahko družbeno upraviči svoj obstoj, na kar kaže tudi promocijsko geslo, ki ga je nekaj časa uporabljala Filozofska fakulteta v Ljubljani: »Humanistika ima smisel.«

Filozofska diskreditacija znanosti ima svoj notranje-filozofski predpogoj, ki je tesno povezan tudi s težavami premostitve prepada med nezvedljivimi režimi mišljenja. Strogo gledano se pri Heideggerju filozofija o resnici znanosti ne izreka več iz meta-pozicije filozofskega sistema, iz pretenzije filozofije po univerzalni vednosti, ampak se izreka zato, ker resnico misli po vzoru nekega drugega »partikularnega« področja mišljenja oziroma ker misli »pod pogojem« (če naj uporabimo izraz Alaina Badiouja) neke druge zunanosti filozofije, namreč umetnosti. Heideggerjeva filozofija preverja konsekvence, ki jih ima mišljenje umetnosti, predvsem pesništva, za mišljenje nasploh. Ideal mišljenja je zato ideal umetnosti, ki je prepoznan kot diametralno nasprotje ideala znanosti. Nerazmerje med tema režimoma mišljenja, nemožnost sleherne komplementarnosti med njima, je pravzaprav posledica nemožnosti metafizične filozofije, ki ni več zmožna priskrbeti meta-vednosti, ki bi mišljenju zagotavljala enotnost. Preprosto rečeno, filozofija ni več mogoča kot sistem, ki bi služil kot skupni okvir različnih disciplin mišljenja.

Naš namen ni načenjati že dodobra prežvečene teme »konca velikih zgodb« – saj filozofsko (samo)kritiko univerzalizma, kot bomo videli, dopolnjuje nič manj pomembna kritika partikularizma ločenih miselnih disciplin –, temveč prek vprašanja o problematičnem položaju post-sistemske filozofije ponuditi modele mišljenja povezav med različnimi režimi

mišljenja. Tako znanstvene kakor humanistične discipline mišljenja lahko vprašanje »interdisciplinarnosti« (v širšem pomenu besede) obravnavajo kot sekundarno, saj imajo svoj objekt in specifične metode, s katerim ta objekt proučujejo, kar pomeni, da lahko načeloma obstajajo kot samostojne. Nasprotno pa je za filozofijo, ki strogo gledano nima svojega objekta in ki naj ne bi bila več mogoča kot sistem, to vprašanje ključno, saj zadeva samo možnost njene prakse. V nadaljevanju se bomo tako ukvarjali z načini, na katere različne filozofije pojmujejo prehode in kroženje konceptov med različnimi disciplinami mišljenja.

## **Konec sistemov?**

Filozofija je v času po Heglu večinoma pristajala na konsenz, po katerem ni več mogoča v obliki spekulativnega sistema.<sup>4</sup> Zato je morala na novo definirati odnos do svoje zunanosti, se pravi, do nekega mišljenja, ki ga ne poseduje oziroma ki se ne dovrši v njej sami. Nove možnosti svojega obstoja je filozofija našla tako, da se je umestila na obrobje katere od partikularnih vednosti/praks, zato da bi ponudila premislek njihovih metodoloških temeljev in univerzalizirala njihove učinke na mišljenje. Toda to lahko privede do pojava, ki ga je Badiou (*Manifest* 101–105) poimenoval »prešitje« filozofije z enim od njenih pogojev (pozitivizem prešije filozofijo z znanostjo, marksizem s politiko ipd.) – tj. z določenim režimom mišljenja, ki ga določena filozofija prepozna kot resničnega –, kar navsezadnje vodi v samoukinitvev filozofije.

A hkrati s kritiko univerzalizma filozofija v 20. stoletju goji tudi kritiko partikularizma: pogosta je kritika »privatizacije« ali »parceliranja« vednosti (predvsem humanistične in družboslovne) na posamezne jasno razmejene discipline. Četudi je ta filozofija kritična do svoje systemske metafizične tradicije, ki teži k univerzalni vednosti, naj bi bilo prepoznanje resničnega mišljenja še zmerom stvar filozofije in ne posameznih strokovnih ved. Kot smo videli pri Heideggerju, je filozofija tista, ki zatrdi, da je poetično mišljenje tudi resnično mišljenje in da se v njegovi luči znanost izkaže za nemišljenje. Z gledišča posamezni strok pa filozofija ne glede na svoj deklarativni imanentizem objekte vednosti še vedno »reducira« na koncepte, ki jih vnaprej oblikuje sama, ali pa uporablja znanstvene koncepte za svoje namene na »zgolj metaforičen« način. Dobro znano je nelagodje umetnostnih zgodovinarjev ob filozofskih komentarjih umetnin ali posmeh znanstvenikov ob filozofskih (zlo)rabah znanstvenih konceptov. Kakšna pozicija tedaj preostane filozofiji, če nasprotuje tako univerzalni in neomejeni kakor partikularni in omejeni vednosti?

## Ontološki obrat

Pri Heideggerju kot najostrejšemu kritiku filozofije kot metafizike nalogo mišljenja resnice v veliki meri prevzame umetnost. V uvodu k izboru svojih spisov o Hölderlinovi poeziji (*Razjasnjenja* 9) zapiše, da ti komentari niso »prispevek k literarnozgodovinskemu raziskovanju in estetiki«, ampak izvirajo »iz nujnosti mišljenja«. V kontekstu naše razprave se zastavlja vprašanje, zakaj literarna zgodovina in estetika ne moreta zajeti te nujnosti. Prva je ne more zajeti zato, ker poezijo proučuje zgolj kot objekt, ne doseže pa bistva poezije, v katerem lahko po Heideggerju najdemo drugačno vrsto mišljenja, ki presega (metafizično in s tem tudi znanstveno) epistemološko načelo adekvatnosti med spoznanjem in njegovim objektom. Literarna zgodovina morda lahko prinese resnično spoznanje o poeziji kot o partikularnem bivajočem objektu, vendar prezre, da pesništvo prinaša novo paradigmo mišljenja biti in s tem resnice. Na drugi strani estetika kot filozofska disciplina sicer lahko obravnava pesništvo glede na pojem resnice, a ta pojem je filozofski, metafizičen pojem in ne izhaja iz pesništva samega. Šele tista filozofska misel, ki presega metafiziko in s tem estetiko, se lahko povzpne na raven pesništva in pre-misli njegovo misel. Hölderlinova poezija ni izbrana kot poljuben zanimiv objekt, ampak kot model mišljenja: ob njej bomo šele zmožni dojeti, kaj pravzaprav pomeni misliti: »Da bi to izkušanje [Hölderlinove poezije] mislili zadevi primerno, da bi prevprašali področje, na katerem igra – temu dozdejšnje mišljenje še ni doraslo.« (182) Po Heideggerju moramo bit misliti izhajajoč iz govornice, »bistvo govornice [pa je] treba razumeti iz bistva pesništva« (41). Na tem mestu nastopi Hölderlin, saj v svojih pesmih »pesni bistvo pesništva« (34). Ob Hölderlinovi poeziji torej lahko zastavimo vprašanje pesništva, ki nas vodi do vprašanja govornice in s tem do vprašanja biti.

Prav zaradi ključne vloge pesništva se Heideggerju zastavi vprašanje odnosa med filozofijo in umetnostjo oziroma med mišljenjem (*Denken*) in pesništvom (*Dichten*). Mišljenje in pesništvo sta dva načina približevanja skupnemu in vzajemnemu izvoru govornice in biti: »Vsako bistveno upovedovanje sliši nazaj v to zastrto soslišje povedi in biti, besede in reči.« (Heidegger, *Na poti* 254) In vendar je njuno sorodstvo problematično. Ta načina »bistvenega upovedovanja« nista medsebojno prevedljiva brez ostanka. Ni naključje, da Heidegger ravno s tem vprašanjem sklene svoj spis »Kaj je filozofija?«: »Med obema pa je hkrati prepad, zakaj 'prebivata na najbolj razdvojenih vrhah'.« (*Izbrane* 407) Med filozofijo in poezijo torej obstaja moment nerazmerja in zato ju ne smemo združevati v »kalni mešanici«, temveč ju moramo misliti kot vzporednici, ki »se režeta v neskončnem« (Heidegger, *Na poti* 205). Obenem pa ju ne moremo misliti

ločeno, saj je njuna bližina »sama tisto dogodje, iz katerega sta pesnjenje in mišljenje šele napoteni v lastno svojega bistvovanja« (206).

Filozofija in umetnost sta torej povezani ob vprašanju biti, ki ima po Heideggerju nalogo, da dopolnjuje vednost s smislom in usmerja človekovo delovanje. Ne gre torej zgolj za podobnost po analogiji ali za naknadno »interdisciplinarno« povezavo. Če partikularnih ved in znanosti ne povezuje temeljno vprašanje, vednost ostaja zgolj »razkrojena mnogoterost disciplin« (Heidegger, *Izbrane* 116). Filozofija se mora zato postaviti po robu množstvu partikularnih disciplin, ki jih povezuje zgolj tehnični odnos subjektov volje do objektov sveta.

Pomena umetnosti za filozofijo potemtakem ne smemo obravnavati zgolj na podlagi domnevnega jezikovnega obrata filozofije, temveč vsaj v tolikšni meri iz njenega »ontološkega obrata«. Prav ta tudi po Badiouju (*Deluzje* 27) zaznamuje filozofijo 20. stoletja in utrjuje Heideggerjev pomen v njej: »To stoletje bo zagotovo znano kot ontološko. Ta usmeritev je veliko bolj bistvena kakor 'jezikovni obrat', ki mu ga pripisujejo.« To ugotovitev potrjuje tudi drugi pomemben ontološko-estetski projekt v nemški filozofiji 20. stoletja. V mislih imamo Theodorja W. Adorna, po katerem filozofsko mišljenje umetnosti prav tako pogojuje nekakšno ontološko vprašanje: vprašanje o nekem realnem, ki se v konstituciji realnosti nujno izgubi: »Mišljenje se lahko v odnos do umetnosti postavi zgolj na podlagi tega, da nekaj v realnosti – nekaj za tančico, ki jo razobeša medsebojna igra institucij in lažnih potreb – objektivno zahteva umetnost, in sicer umetnost, ki govori v imenu tistega, kar tančica skriva.« (Adorno, *Aesthetic* 24) Naloga mišljenja se je prebiti do tistega, kar je na objektu več od njega samega: »Ta 'več' mu ni vsiljen, ampak ostaja imanenten kot tisto, kar je bilo iz njega izrinjeno.« (Adorno, *Negative* 161) To zahteva tudi prekoračitev delitve med partikularnimi disciplinami, ki objekt reducirajo na to, kar zgolj je.

A v nasprotju s Heideggerjem se umetnosti in filozofiji pri Adornu vsiljuje še tretji člen: politika. Tako umetnosti kakor filozofiji je namreč skupen njun ambivalentni družbeni položaj: njuna distanca do družbe, njuna avtonomija, je po eni strani sama družbeni proizvod, posledica zmago-slavja buržoazije in kapitalizma, po drugi strani pa nosi obljubo možnosti drugačnega sveta, v katerem bo človeštvo emancipirano od »lažnih potreb«, torej od družbenih antagonizmov. Tisti »več«, do katerega se mora prebiti mišljenje in ki onemogoča delitev na discipline, je »več« obljube emancipacije, se pravi, nekaj, kar še ne obstaja. Ta »več« je tudi tista resnica, v kateri »konvergirata« filozofija in umetnost (Adorno, *Aesthetic* 172). Resnica, ki kroži po umetnosti, filozofiji in politiki, je postajajoča resnica, ki se lahko udejanji šele z emancipacijo: »Pojavitev neobstoječega, kot da

bi to obstajalo, motivira vprašanje po resnici umetnosti. Zgolj v tej obliki umetnost obljubi tisto, česar ni; objektivno, čeprav krhko, zabeleži zahtevano, da mora biti neobstoječe – če se pojavlja – tudi možno.« (109)

Da bi mišljenje ostalo zvesto tej obljubi, se mora odreči tako univerzalizmu kakor partikularizmu, saj oboje ostaja podrejeno načelu identitete, ki ga mora filozofija po Adornu nujno preseči. Partikularizem sicer premaga hegemonijo univerzalnosti, a zapade identitarnemu fetišizmu partikularnih entitet. Obe poziciji mora zato preseči »negativna dialektika«, ki lahko misli tisto, kar je na stvareh neidentično. Negativna dialektika odgovarja na »poziv k povezovanju izjav brez sistema, ki je poziv k mišljenjskim modelom«; »negativna dialektika je skupek analiz modelov« (Adorno, *Negative* 29). Takšno mišljenje misli reči v širšem kontekstu, a jih hkrati ne podreja »splošnemu super-konceptu« (prav tam). Kar smo pravkar ohlapno poimenovali širši kontekst, je po Adornu pravzaprav vpetost reči v družbene antagonizme in njihova utopična razsežnost.

Tudi pri Gillesu Deleuzu najdemo različico takšne ontološko-politične enotnosti mišljenja. Poglavitna karakteristika biti je namreč po Deleuzu njena »enoglasnost«: »Enoglasnost biti pomeni, da je bit Glas, ki se izreka, in se izreka v enem samem 'smislu' o vsem, o čemer se izreka.« (Deleuze, *Logika* 172) Filozofska misel se mora tako prebiti do te ontološke enotnosti, vzpostaviti ravnino mišljenja, ki bo omogočala prehajanje konceptov med različnimi problemskimi polji. V knjigi *Mille plateaux* tako na primer najdemo pojmovno dvojico molarno/molekularno, ki izvira iz kemije, a ji Deleuze in soavtor Félix Guattari namenita ključno vlogo pri razpravljanju o politiki, psihoanalizi, jezikoslovju itn. Prav tako se skoz celotno knjigo pojavlja geološki pojem plasti, razvit v poglavju o »geologiji morale«. Takšno povezovanje problemskih polj je mogoče v modernem tipu knjige, v »knjigi-micelij«, ki jo Deleuze in Guattari ločita od klasične »knjige-korenine«. Knjiga-micelij ni osredinjena okoli subjekta ali objekta, ampak katerokoli svojo točko povezuje s katerokoli drugo. Zato se ne sprašujemo več, kaj knjiga pomeni, ampak kako funkcionira in s čim se povezuje: »Ko pišemo, je edino vprašanje, s katerim drugim strojem se lahko cepi literarni stroj in s katerim se mora cepiti, da bi deloval.« (Deleuze in Guattari, *Mille* 10)

Če želimo razumeti, kaj omogoča takšno prehajanje konceptov, se lahko obrnemo na *Logiko smisla*, v kateri Deleuze definira mišljenje tako, da podobe »idealne igre« brez pravih pravil iz Carrolllove *Alice v čudežni deželi* združi z Mallarméjevim verzom »Vsaka misel je met kock.«

Idealne igre, o kateri govorimo, ne more uresničiti kak človek ali kak bog. Samo misliti jo je možno, in še to le kot nesmisel. Pa vendar je prav to sama dejanskost mišljenja. To je nezavedno čistega mišljenja. [...] Misel, ki oddaja neko porazdelitev singularnosti. To so vse tiste misli, ki komunicirajo v eni sami Dolgi misli, ki

vse oblike oziroma figure nomadske porazdelitve priredi svojemu premeščanju, povsod vdihne naključje in vsako misel razveji. (Deleuze, *Logika* 66–67).

Koncepti lahko prečkajo meje disciplin, ker obstajajo na ravni, ki je prvotnejša od teh meja. Na ravni virtualnega obstaja ena sama misel, v kateri je mogoča komunikacija med problemi in koncepti. Strogo rečeno, mišljenje ni univerzalen skupni element, ki omogoča splošno enotnost smisla. Enotnost se vzpostavi šele na ravni »nesmisla« ali »nezavednega čistega mišljenja«, ki ga lahko dosežemo šele z njegovo virtualizacijo. To mišljenje pa je obenem že neposredno politično: »Zaradi te igre, ki je samo v mišljenju in ki nima drugega rezultata kot umetniško delo, sta lahko mišljenje in umetnost dejanska in zmoreta zmotiti dejanskost, moralnost in ekonomijo sveta.« (67)

Ne smemo prezreti, da Deleuze v nasprotju s Heideggerjem in Adornom znanosti podeli digniteto mišljenja: filozofija, umetnost in znanost so njegove tri discipline mišljenja (gl. Deleuze in Guattari, *Kaj je filozofija?*). Badiou (*Deleuze 9*) mu sicer očita, da gre pri njegovi rabi znanstvenih konceptov (Badiou ima v mislih predvsem matematiko) zgolj za metafore. Toda vnaprejšnji odgovor na ta očitke najdemo na tistih straneh *Razlike in ponavljanja*, kjer Deleuze prav na primeru matematike reflektira svojo metodo prehajanja konceptov med različnimi miselnimi polji:

Tu ni nobene metafore razen metafore, ki je kosubstancialna Ideji, in sicer metafora dialektičnega prenosa oziroma 'diafore'. V tem je pustolovščina Idej. Ni matematika tista, ki se aplicira na druga področja, dialektika je tista, ki za svoje probleme, zavoljo njihovega reda in pogojev, ustoliči neposredni diferencialni račun, ki ustreza obravnavanemu področju in ki je svojstven obravnavanemu področju. (Deleuze, *Razlika* 290)

Filozofija torej ne aplicira konceptov enega področja na druga področja, temveč oblikuje »ideje«, ki svoje ime in osnovno logično matrico sicer lahko najdejo na primer v nekem matematičnem konceptu, vendar se ta ideja na vsakem področju udejanja povsem neodvisno. Deleuze na tem mestu pravzaprav loči med dvema momentoma klasične definicije metafore: *prenos* pomena loči od *načela* tega prenosa, ki je načelo podobnosti oziroma analogije. Filozofsko mišljenje, ki mora doseči »eno samo Dolgo misel« onstran delitev na discipline, prenaša ideje, toda načelo tega prenosa ni podobnost, temveč samo postajanje ideje, ki je »neposredna na vsakem področju« (314).

## Od ontološke do metaforične skladnosti

Zdi, se da ima filozofija pri Deleuzu dvojno vlogo: po eni strani je ena od disciplin mišljenja, po drugi pa sama vmesnost disciplin, kraj postajanja čiste misli, manifestacija njene enotnosti. Deleuze tako lahko piše o literaturi, filmu, matematiki, geologiji, biologiji, klasikih filozofije, kapitalizmu itn., a vendar piše vseskozi o isti stvari – skozi metonimično drsenje tem in problematik se konstituira konsistenca serije konceptov, ki tvorijo Deleuzovo filozofijo. Takole njegov postopek in lastno razmejitev od njega opiše Jacques Rancière:

Deleuze po mojem spada med tiste filozofe, ki so želeli razširiti filozofijo, ji dati konstitutivno vlogo pri tem, kar obravnavamo kot njene objekte, zato da bi vstopila v – oziroma da bi v svoje osrčje postavila – svojo lastno zunanost. Določa torej bistveno orientacijsko točko za mojo namero, ki pa je, nasprotno, v tem, da filozofija izstopi iz same sebe, da njene postopke, propozicije, argumente in opise vključimo v topografijo razširjenega teritorija miselnih izumov, kjer bo srečala stavke pisateljev, montaže režiserjev, a tudi jezikovne in miselne izume, s katerimi se v misli poskušajo tisti, ki ne štejejo za mislece. (Rancière, »Politique« 174)

Lahko bi rekli, da je Deleuzova metoda »centripetalna«: filozofija se lahko poljubno širi – govori lahko o vsem, toda le zato, da bi pridobila nove koncepte, s katerimi bi potrdila svojo ontologijo. Rancièreova metoda pa bi bila, nasprotno, »centrifugalna«: filozofske teze izvzame iz okrilja filozofije, da bi jih soočila z nefilozofskimi tezami. Medtem ko je po Deleuzu vsako mišljenje mogoče vključiti v filozofsko mišljenje, je po Rancièreu vsako mišljenje, tudi filozofsko, mogoče odvezati od »teles«, ki ga je proizvedlo, torej od njegove eksplicitne intence, prvotnega konteksta in zmožnosti, ki naj bi avtorizirale njegovega nosilca. Vsako misel je mogoče soočiti s katerokoli drugo – to po Rancièreu zahteva epistemološka predpostavka enakosti, ki pomeni tudi že specifično politiko epistemologije:

Da bi razumeli zastavek emancipacije, moramo ukiniti delitev na discipline. Ta epistemološka zahteva je tudi politična zahteva. Če misel postavimo kot nekaj, kar zanika ločitve med filozofsko argumentacijo, zgodovinsko razlago in literarno izjavo, jo tudi definiramo kot zmožnost kogarkoli. V osnovi obstajata dve logiki: ta, ki deli misel na pridržane kompetence, domene specialistov, ki jo fragmentirajo po razlikah, ki služijo kot valuta načelne neenakosti, in tista, ki vidi v misli nedeljivo zmožnost, podobno v vseh svojih izvajanjih, misel, ki jo lahko kdorkoli deli s komerkoli. Sam v filozofiji vidim predvsem zmožnost deklasifikacije in redistribucije teritorijev, dodeljenih disciplinam in kompetencam. Filozofija pravi, da misel pripada vsem. (167–168)



Rancièere svojo nalogo misleca vidi v izoblikovanju diskurza, ki omogoča ohranjanje – in prispeva k nadaljnjim verifikacijam – enakosti kot predpostavke. Zato se je posvetil, kot pravi, »konstituiranju sfere inteligibilnosti za to egalitarno moč« (Rancièere, »La Méthode« 515), ki deluje ne le neposredno v politiki, temveč tvori tudi meta-politiko drugih praks. Rancièere se v ta namen loti raziskav na zelo različnih področjih – v politiki emancipacije, pedagogiki, estetiki, zgodovinoepisju, epistemologiji –, pri čemer na isto ravnino postavlja tekste klasikov filozofije in literature, tekste sodobnih sociologov in zgodovinarjev pa tudi tekste, ki so jih napisali proletarci 19. stoletja, ki so noči namesto za reprodukcijo svoje delovne sile porabili za »kulturno« dejavnost (gl. Rancièere, *La nuit*).

Če razpravljamo o odnosu filozofije do njene zunanjosti, naposled ne moremo niti mimo Badiouja in njegove teorije pogojev. Četudi je Badiou znan po svoji reafirmaciji možnosti filozofije v današnjem času, ne smemo prezreti, da hkrati nadaljuje delo njene dekonstrukcije. Badiou namreč filozofiji odreče tako zmožnost mišljenja biti kakor zmožnost izrekanja resnice. Bit lahko misli le matematika (torej znanost), natančnejše, teorija množic, resnice pa se lahko dogajajo znotraj omejenega števila praks: v praksi politike, umetnosti, znanosti in ljubezni. Kakšna naloga torej sploh še preostane filozofiji? Filozofija ustvarja »poenoten konceptualni prostor«, v katerem »ima mišljenje dostop [...] do *svoje*ga časa« (Badiou, *Manifest* 87–88). Misliti svoj čas pomeni misliti prelomne dogodke, ki odpirajo postopke resnice, ki definirajo ta čas. Filozofija tako izumlja koncepte, s katerimi je mogoče misliti »*hkratno možnost*« (87) sodobnih resnic, tj. misliti resnice kot mogoče istočasno. Te resnice tvorijo »pogoje« filozofskega mišljenja. Toda ker dogodki obstajajo le kot izginuli, eksistenca resničnostnih postopkov pa je zaradi polemične in prelomne narave resnic obsojena na negotovost, jim filozofija, s tem ko potrjuje in razglša njihovo eksistenco, nudi »zavetje« (prav tam). Naloga filozofije je dvojna: po eni strani mora izdelati koncept resnice, ki bo na ravni resnic njenega časa, po drugi pa mora afirmirati eksistenco resnic kot takšnih in s tem negirati sofisticirano pozicijo, za katero obstaja zgolj množstvo mnenj.

Na prvi pogled morda ni povsem jasno, zakaj Badiou poudarja, da mora filozofija misliti resnice iz različnih domen hkrati in skupaj. Za to obstajata vsaj dva razloga. Prvi je v Badioujevem prepričanju, da se mora filozofija ogniti »prešitju« s katerim od njenih pogojev, saj to ustavi »svobodno igro«, potrebno za »intelektualno kroženje med resničnostnimi postopki« (Badiou, *Manifest* 101). Pri tem moramo paziti, da »svobodne igre« ne razumemo napačno, na primer kot zahtevo po avtonomiji *domen*, v katerih so možne resnice (v smislu Lyotardovih jezikovnih iger); razumeti jo kaže kot *možnost skladnosti* med resnicami v različnih domenah. Ne gre na

primer za to, da bi morala biti umetnost načelno neodvisna od politike – nasprotno, dopustiti moramo možnost, da lahko neka umetniška in neka politična resnica konvergirata. Nasprotovanje prešitju prav tako ne pomeni nasprotovanja vsakršni naddoločenosti filozofije s katerim od njenih pogojev. Že sam pojem »pogoja« pravzaprav pomeni naddoločenost, saj si filozofija prizadeva ravno za to, da ne bi nič omejevalo učinkov posamezne resnice na mišljenje.

S predpostavko o možni skladnosti resnic smo pravzaprav odkrili tudi že drugi pomen »hkratne možnosti«. A vendarle ostaja nejasno, kako to možnost misliti. Že v zgodnejšem delu *Théorie du sujet* najdemo širok »tematski repertoar«, ki ga tvorijo politična teorija, logika in matematika, zgodovinske okoliščine, psihoanaliza, literatura in teater, bog, klasična filozofija ... V knjigi se morajo pojaviti vse naštetе teme, zato da bi se lahko prebili do prenovljenega pojmovanja dialektike, osredinjene okoli kategorije subjekta. V ta namen je treba soočiti tudi avtorje, ki so vsak po svoje prispevali k dosedanjemu razvoju dialektike. Badioujev seznam mislecev, ki jih bo upošteval, je prav tako širok in se ne omejuje na filozofe: med njimi so Hegel, Hölderlin, Mallarmé, Lacan, Pascal, Rousseau, Marx, Engels, Lenin, Mao ... (Badiou, *Théorie* 12) Oliver Feltham metodo te knjige označi kot »dialektično pletenje« (129). Metafora pletenja označuje Badioujevo metodo, ki je po Felthamu tudi sama metaforična, ko na primer »podaljšuje metaforične substitucije, ki so že pri delu v Mallarméjevi umetnini, z dodajanjem [Badioujevih] lastnih označevalcev kot nadaljnjih metafor« (130). Filozofski označevalci označujejo dialektično matrico, ki jo Mallarmé razvije v sonetu, da bi jo lahko soočili z dialektično matrico, ki jo razvije na primer neka politična organizacija. Filozofski koncepti so morda res produkti čistega mišljenja, toda njihova produkcija temelji na izpeljevanju implikacij miselnih izumov v različnih domenah (v politiki, matematiki, poeziji ipd.) – oblikujejo prizorišče, ki omogoča prevedljivost med miselnimi presežki.

Takšen postopek Badiou ohrani tudi v kasnejši teoriji pogojev. Filozofija resnic ne povezuje v sistem, tudi zgolj našteva jih ne – filozofskim konceptom prej »ustreza metafora prostega kroženja« (Badiou, *Manifest* 88). Zaradi tega kroženja lahko matematika nastopi kot ontologija – koncepti teorije množic postanejo ontološki koncepti, vendar le ob intervenciji filozofije, ki izjavi: »matematika je ontologija«. S tem pa se kroženje še ne ustavi. Spoznanja o biti lahko srečamo na primer tudi v Mallarméjevem sonetu (Badiou, *Pogoji* 108–129). Prav tako lahko filozofija »registrira politični pogoj v skladu s parametri ontologije« (Badiou, »Očrt« 250). To kroženje omogoča »metaforična skladnost« (Badiou, *Être* 111), ki jo filozofija vzpostavlja med svojimi pogoji. V sklepu moramo zato opo-

zoriti, da v nasprotju s Heideggerjem, Adornom in Deleuzom pri Rancièru in Badiouju filozofskega kroženja konceptov ne omogoča več »enoglasnost« biti, temveč je povezava med temi koncepti »zgodlj metaforična«, vendar v prenovljenem, afirmativnem smislu.

## **K novi paradigmi sistematičnosti**

V tem pregledu smo ugotovili, da se filozofija niti tedaj, ko se odreče svoji klasični sistematični podobi, ne more odreči določeni obliki univerzalnosti svojih konceptov oziroma njihovi veljavnosti v različnih vednostih oziroma praksah. Filozofski koncepti resda niso več mesto, v katerem bi mišljenje, ki se sicer lahko začinja zunaj filozofije, prišlo do svoje dovršitve. Toda ko se filozofija umesti na obrobje neke vednosti ali prakse, preverja širše konsekvence neke vednosti oziroma nekega dejanja, ki je na tem mestu oziroma ki se je tod izvršilo. Preverja torej, katera spoznanja niso omejena le na objekt posamezne vednosti, ampak jih je moč »podaljšati« tudi zunaj njenih meja. Področje delovanja filozofije je torej vmesni prostor prehajanja konceptov med različnimi diskurzi. Ko se filozofija odreče sistemu, svojih konceptov *ne aplicira* več na objekte neke partikularne vednosti ali prakse, temveč *povezuje implikacije* posameznih spoznanj in dejanj, ki jih privzema kot singularne miselne modele. Da pa bi filozofija lahko izpolnila to nalogo, mora zatrditi povezljivost in prevedljivost med miselnimi disciplinami, kar pomeni, da se mora prebiti do nove paradigme univerzalnega dometa svojih konceptov.

Ta paradigma vsebuje tri momente. *Prvi* je filozofsko prepoznanje neke resnice ali nekega izjemnega primera mišljenja znotraj nekega področja, mišljenja, ki naj bi imelo širše konsekvence. Na podlagi njegovih implikacij filozofija izumlja filozofske koncepte, kar je *drugi* moment, moment »čiste« misli. Sledi *tretji* moment, eksplikacija: filozofija poskuša s svojimi koncepti pojasniti stanje na nekem drugem področju in na njem poiskati primere mišljenja oziroma resnice, ki bi bili ekvivalentni primerom z izhodiščnega področja. Tri momente prikazuje spodnja preprosta shema:

$$\text{misl}_x \rightarrow (\text{implikacija}) \rightarrow \text{filozofski koncept} \rightarrow (\text{eksplikacija}) \rightarrow \text{misl}_y$$

Pri tem pa je pomembno, da se področje, s katerega prihaja posamezna resnica, izmenično znajde tako na mestu  $x$  kakor na mestu  $y$ , tako da filozofija v nekem trenutku preverja njegove implikacije, v drugem pa mu eksplicira svoje koncepte. Brez te vzajemnosti pride do prešitja in s tem blokade filozofskega kroženja.

Opozoriti moramo, da se proces prenosa konsekvenc konceptov na druga področja razlikuje od priljubljenega pojma interdisciplinarnosti. Pri tem pojmu gre za dopolnjevanje spoznanj več strok, pri čemer vsaka pri pridobivanju svojih spoznanj ostaja v lastnih metodoloških mejah in pri lastni definiciji svojega objekta. Rezultati se zato združeni naknadno in nimajo notranje medsebojne povezave. Proces, ki smo ga skušali opisati, pa, nasprotno, prinaša intervencijo, ki lahko spremeni metodološko paradigmo neke vede in način, na katerega ta definira svoj objekt. Filozofija je po svojem bistvu »interdisciplinarna« na prav ta, radikalnejši način: na podlagi določenega miselnega modela se lahko spremenijo same koordinate njenega mišljenja.

#### OPOMBE

<sup>1</sup> Pojem »ideal znanosti« si izposojamo pri Jeanu-Claudu Milnerju, ki komentira Freudov scientizem. (Milner 39–40)

<sup>2</sup> V zvezi z lacanovsko psihoanalizo lahko navedemo Milnerjev komentar: »Kar zadeva analitično operacijo, znanost nima vloge idealne točke – ki bi bila morebiti oddaljena v neskončnost. Strogo povedano, znanost ni zunanja, nasprotno, inherentno strukturira samo materijo njenega [psihoanalitičnega] objekta.« (41)

<sup>3</sup> »Znanost torej ne misli; s svojimi metodami v tem smislu sploh ne more misliti. S pomočjo fizikalnih metod na primer ne moremo reči, kaj je fizika. O tem, kaj je fizika, lahko mislimo le na način filozofskega vprašanja.« (Heidegger, *Konec* 139)

<sup>4</sup> Mnogi avtorji so smisel filozofije videli ravno v refleksiji njenih omejitev in s tem omejitev moči mišljenja nasploh. Ugotovitev o mejah pa se lahko hitro spreverne v zapoved: mišljenje ne le je omejeno, temveč *mora* biti omejeno. S tem filozofija najde še eno možnost svojega obstoja: postane etični diskurz kot diskurz imperativa omejitve. Etika – predvsem kolikor je poudarjen njen negativni moment preprečevanja zla – funkcionira kot niz pravil, katerega naloga je, da omejuje moč radikalnega mišljenja: filozofijo kritizira v njeni zahtevi po univerzalnosti, znanost kritizira v njenem učinkovanju na biološko realno, opozarja na zločine »totalitarnih« režimov, v katere se izteče radikalna politika, ipd. Etični diskurz je simptomatičen, ker izhaja iz kritike zunanje pozicije sistematičnega mišljenja, hkrati pa obnavlja to zunanost, ko se določenim praksam vsiljuje kot niz normativnih omejitev, ki ne izhajajo iz njih samih

#### LITERATURA

Adorno, Theodor W. *Aesthetic Theory*. Prev. Robert Hullot-Kentor. London in New York: Continuum, 2004.

— — —. *Negative Dialectics*. Prev. E. B. Ashton. London in New York: Routledge, 1973.

Badiou, Alain. *Ali je mogoče misliti politiko?; Manifest za filozofijo*. Prev. Rado Riha in Jelica Šumič-Riha. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2004.

— — —. *Deleuze, brumeneje biti; Drugi manifest za filozofijo*. Prev. Rok Benčin idr. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2012.

— — —. *L'Être et l'événement*. Pariz: Seuil, 1988.

- — —. »Očrt metapolitike«. Badiou, *Kratka razprava o prehodni ontologiji; Očrt metapolitike*. Prev. Samo Tomšič, Peter Klepec in Jelica Šumič-Riha. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2010. 191–316.
- — —. *Pogoji*. Prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2006.
- — —. *Théorie du sujet*. Pariz: Seuil, 1982.
- Deleuze, Gilles. *Logika smisla*. Prev. Tomaž Erzar. Ljubljana: Krtina, 1998.
- — —. *Razlika in ponavljanje*. Prev. Samo Tomšič idr. Ljubljana: Založba ZRC, 2011.
- Deleuze, Gilles, in Félix Guattari. *Kaj je filozofija?*. Prev. Stojan Pelko. Ljubljana: Študentska založba, 1999.
- — —. *Mille plateaux : Capitalisme et schizophrénie 2*. Pariz: Minuit, 1980.
- Feltham, Oliver. *Alain Badiou: Live Theory*. London in New York: Continuum, 2008.
- Heidegger, Martin. *Iskrane razprave*. Prev. Ivan Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1967.
- — —. *Na poti do govornice*. Prev. Dean Komel idr. Ljubljana: Slovenska matica, 1995.
- — —. *Konec filozofije in naloga mišljenja*. Prev. Tine Hribar. Ljubljana: Fenomenološko društvo, 1995.
- — —. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*. Prev. Aleš Košar in Vid Snoj. Ljubljana: Nova revija, 2001.
- Milner, Jean-Claude. *Jasno delo: Lacan, znanost, filozofija*. Prev. Peter Klepec in Ana Žerjav. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2005.
- Rancière, Jacques. »La Méthode de l'égalité«. *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière*. Ur. Laurence Cornu in Patrice Vermeren. Lyon: Horlieu, 2006. 507–523.
- — —. *Nerazumevanje: politika in filozofija*. Prev. Jelica Šumič-Riha. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2005.
- — —. *La Nuit des prolétaires : archives du rêve ouvrier*. Pariz: Fayard, 1981.
- — —. »Politique de l'indétermination esthétique«. *Jacques Rancière et la politique de l'esthétique*. Ur. Jérôme Game in Aliocha Wald Lasowski. Pariz: Archives contemporaines, 2009: 157–175.
- Riha, Rado. »Ali znanost misli: znanost in etika«. *Filozofski vestnik* 26.3 (2005): 97–114..