

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Goran Vranešević
Poizkus razgrnitve sveta
Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Goran Vranešević

Mentor: izr. prof. dr. Andrej A. Lukšič

Somentor: asist. Mirt Komel

Poskus razgrnitve sveta

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

ZAHVALA BRALCU

Dandanes je vključitev avtorjeve uvodne zahvale vsem, ki so kakorkoli pripomogli k dokončanju njegovega dela v akademskih besedilih postalo že kar običajno. Seveda so minili časi, ko nas je v to prisilila pokorna zvestoba vladarjem in škofom, vendar se vseeno pričakuje spisec imen, ki varujejo vhod v branje, saj nam neopazno dajejo vedeti, da poleg avtorja tudi oni jamčijo za napisane besede. Enak učinek proizvede tudi ime institucije, ki s svojim pečatom prepreči neposredne kritike na račun vsebine, saj bi bile te obenem naperjene proti njej. Ker se takšnim okoliščinam ne morem popolnoma izogniti, se bom posameznikom zahvalil na bolj zaseben način, kadarkoli in kjerkoli bo to le mogoče.

Samo delo je namenjeno neposredno bralcem, kar pomeni, da je vsakršen komentar, kritika ali nesporazum namenjen zgolj meni, saj se ne sklicujem na nobeno avtoriteto, ki presega odlike ali hibe pričujočega diplomskega dela. V zameno pričakujem enako vljudnost tudi od bralcev, za kar se vam iskreno zahvaljujem.

Poskus razgrnitve sveta

Način, kako pristopamo k svetu, je bil skozi zgodovino formiran okoli raznolikih teženj po celovitem spoznanju in vednosti stvari. Ali povedano drugače, v vsakem obdobju so ljudje poizkušali vzpostaviti metodo, s katero bi zaobjeli svet kot obstoj vsega. Po eni strani se je predkritična filozofija tako poizkušala dokopati do adekvacije med subjektom in objektom, medtem ko je transcendentalna filozofija celotno breme obstoja prenesla v roke subjekta. S tem pa je izpadla kakršnakoli pretenzija po genezi ali nastanku stvari in svetu-na-sebi. Metafizika tako izgubila svojo poglobitno vodilo, v spraševanju o stvareh kakršne so. Seveda se ne moremo enostavno odpovedati dognanjem transcendentalne filozofije, vendar poskušamo vseeno razpreti okna objektov onstran subjektivnih značilnosti. Tako srečanja med čebelo in rožo, kot tudi gledalci, ki strmijo v filmsko platno, so oboji modusi obstoja. Ni vse odraz korelacije med subjektom in objektom, temveč se tudi neodvisno od tega razmerja oblikujejo in ustvarjajo različni *assemblagi* oziroma tvorbe različnih entitet, ki vztrajajo avtonomno od drugih form obstoja. Kljub spremembam namreč vztrajajo v svoji identiteti. Ali je torej tako kompleksne tvorbe mogoče zajeti v njihovi celovitosti, ali pa je svet možen zgolj v svoji ne celovitosti?

Ključne besede: svet, objekt-subjekt, transcendentnost, korelacionizem, *assemblage*

An attempt to unfold the World

Each manner in which we access the World is historically formed around different aspirations for a complete awareness and knowledge of things. Or if we rephrase ourselves, every period tries to establish a method, which would enable it to embrace the World, as existence of everything. On one hand, the pre-critical philosophy tried to establish an adequacy between a subject and an object. Meanwhile, transcendental philosophy transferred the whole burden of existence into the hands of the subject. With this, we have lost every pretension for an insight into the genesis of things and the world-in-itself. Metaphysics was left without its principal guidance, namely its questions of things as they are. We can not simply abandon the accomplishments of transcendental philosophy, but we must open the windows of objects beyond their subjective characteristics. Encounters between bees and flowers and spectators gaze on the cinema screen are both modes of existence. Everything is not simply a correlation between a subject and an object. Different independent relations, which form diverse assemblages, also emerge and persist autonomously of other forms of existence. They insist in their identity despite constant changes. The question which arises is the following: can such complex entities be grasped in its totality, or is the World only available in its partiality?

Key words: World, object-subject, transcendentalism, assemblage, correlationism

Kazalo

1 ARGUMENTACIJA	7
2 VPOGLED V TRANSCENDENTALNI SVET: INTERVENCIJA SUBJEKTA V SFERO OBJEKTOV	12
2.1 Filozofsko prizorišče pred nastopom Kanta...razsvetljenje in njegove pretenzije.....	14
2.2 Kopernikanski ali ptolomejski obrat.....	15
2.3 Proizvajanje resničnosti objekta.....	17
2.4 Svoboda ali nujnost	19
2.5 Kantova intervencija	21
2.6 Delo prvotnega impulza.....	22
2.7 Problematika prostora in časa	24
2.8 Nujnost objekta na sebi.....	27
2.9 Transcendentalni fantomi.....	29
3 ANAMNESISALI JE KAJ ZA ZAVESO?	30
3.1 Naloga.....	32
3.2 Možni pristopi.....	33
3.3 Absolutni čas	36
3.4 Kaj storiti...realizem dogodkov pred našim časom	38
3.5 Okamnena materija.....	40
3.6 Nujnost in kontigentnost	41
3.7 Od kod nujnost?	43
3.8 Nujnost kontigentnosti	44
3.9 Pogoji stabilnosti zakonov	46
3.10 Težave s kontigenco in njene implikacije.....	47
3.11 (Ne)protislovnost.....	49
3.12 Notranja kritika...čas kot preživetje	52
4 HERETIČNOST REALNEGA: (PRED)GOVOR K RESNIČNOSTI	54
4.1 Ne-filozofija.....	55
4.2 Razčlenitev odločitve	56

4.3 Unilateralni dualizem	57
4.4 Preko Enosti do kreacije.....	58
4.5 Kloniranje	60
4.6 Razlika kot odločitev...ne-filozofski material	62
4.7 Delovanje.....	63
4.8 Realno.....	65
4.9 Razširitev	66
5 PLASTIČNOST SVETAASSEMBLAGE IN OBJEKTI	69
5.1 Kaj je z objekti?.....	70
5.2 Srečanje z realnim...zakaj torej objekti?	73
5.3 Izgubljeni v prevodu.....	75
5.4 Osvoboditev objektov ali entitet.....	77
5.5 Objekt-na-sebi	81
5.6 Assemblage.....	87
5.7 Poenostavljanje afektov.....	89
5.8 Assemblage v praksi	90
6 REVOLUCIJA...OD KONCA DO ZAČETKA.....	94
7 LITERATURA.....	97

1 Argumentacija

The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far. The sciences, each straining in its own direction, have hitherto harmed us little; but some day the piecing together of dissociated knowledge will open up such terrifying vistas of reality, and of our frightful position therein, that we shall either go mad from the revelation or flee from the deadly light into the peace and safety of a new dark age.
(Lovecraft 2002)

...svet, ki ga želimo raziskati je večinoma neznana entiteta. Zato se ne smemo vnaprej omejevati, temveč pustiti naše izbire odprte. (Feyerabend 1980)

Prvega junija 1794, tik pred 'vrhuncem' francoske revolucije, se 741 km zahodno od francoskih otokov Ushant na obrobju Atlantskega oceana prične dvigovati megla, ki je prejšnje dni preprečila dokončno razrešitev bitke med ladjevjem Kraljestva Velike Britanije pod poveljstvom Richarda Howa ter francosko revolucionarno mornarico, ki jo je vodil Louis Thomas Villaret de Joyeuse. Predhodni dnevi so bili zaznamovani z občasnim medsebojnim obstreljevanjem, saj je francoska stran tako poskušala odvrti pozornost od prihajajočega konvoja iz ameriškega zvezne države Virginije, ki je bil zadnji up podhranjene francoske republike, ki ji je hudo zimsko obdobje ter popolna ozemeljska blokada odvzela še zadnje tokove hrane. Edino morje je ohranjalo življenjski utrip že tako potolčene vstaje. Za okoliške države je namreč padec kraljeve glave Ludvika XVI pomenil dokončen razlog za odpravo takšne anomalije na evropskih tleh, prežetih z modro krvjo.

Boj med posadkama je bil na začetku zelo izenačen, tako številčno kot materialno, kajti tako eni kot drugi so se soočali z nenavadnimi težavami na svojih palubah. Britanska stran je vse od revolucionarnih dogodkov na ameriških tleh ostala v nenehni pripravljenosti, vendar ji je po drugi strani ves ta čas primanjkovalo usposobljenih mornarjev, zaradi česar so se morali zateči k podeželskim prostovoljcem. Ti so s seboj prinesli neizkušnost, saj večina ni razlikovala niti med premcem in krmo. Njeni revolucionarni nasprotniki pa so se kljub veliko boljši opremljenosti ladij soočali s propadanjem flote, saj jim znotraj njihove vojske nikakor ni uspelo ponovno vzpostaviti normalne organizacijske strukture. Vedno znova je prihajalo do političnih menjav vodstva, ki so vodile v nadaljnje menjave nižjih častnikov. Takšen je bil torej izhodiščni položaj tistega meglenega jutra, ko sta obe ladjevji pričeli s strateškim razporejanjem svojih posadk v Atlantskem oceanu.

Še pred dvigom goste megle se je francosko poveljstvo odločilo za poizkus pobega, saj jim spopad ne bi koristil, obenem pa je bilo tudi vreme naklonjeno nasprotni strani. Britanske ladje so

namreč imele veliko ugodnejši veter, s čimer so lahko narekovali pričetek napada. Zgrabili so pobudo ter formirali svoja plovila paralelno s francoskimi, kar je bila tradicionalna praksa morskih bitk tistega časa. Enako je storila tudi nasprotna stran, vendar se je na tem mestu Howe odločil za nenavadno potezo. V spopadih je bilo namreč v navadi, da sta obe bojni liniji uravnoveženo peljali ena mimo druge ter si pri tem izmenjavali topovski ogenj, do trenutka ko ni bila ena izmed ladij predaleč za obstreljevanje ali pa na dnu morja. Poteza, ki se jo je poslužil Howe pa je temeljila na napadih, kjer bi posamezne ladje prečile sovražnikovo linijo in jim s tem zaprle pot pobega, hkrati pa bi imele zaradi svoje pozicije ugodnejše izhodišče za nadaljnje bojevanje. Za tiste čase genialen načrt ni prinesel zelene strateške zmage, saj ukaza nekateri poveljniki britanske strani niso razumeli, ali pa ga enostavno niso upoštevali, zaradi česar je bila uspešnost napada zgolj polovična. Bitka je bila neizprosna. Eden izmed preživelih prostovoljcev je strnil dogajanje: "Besnenje je bilo kot težko grmenje, pri čemer se je celotna ladja vrvela in tresla, kot da bi bila tik pred razpadom na številne delce. Občutil sem zamašen občutek od vsega vonja in dima smodnika." (Gardiner 2006, 34)

Posledica bitke je bila za obe strani uničujoča, saj niti eni niti drugi nisto bili več zmožni nadaljnjih potez. Zaradi različnih razlogov sta se morali obe floti obrniti nazaj proti domačim pristaniščem. Vseeno pa so ju doma slavili kot zmagovalce. Francoska stran je omogočila, da je konvoj hrane došel do Francije, zaradi česar so se razglasili za taktičnega zmagovalca, medtem ko so Britanci izšli iz krvavega srečanja brez izgube svojih ladij in vse do konca francoske revolucije obdržali nadzor nad okoliškimi vodami.

Zakaj smo potrebovali tako dolg uvod v pričujoče delo, ki pravzaprav nima nikakršne neposredne povezave s pomorskimi bitkami ali obramboslovjem? Poglavitna težava, ki pesti raziskave, ki želijo vpogled v stvari, kakršne so, je najbolj razvidna ravno iz takšnih srečanj. Kako filozofsko zaobjeti vse dogodke, ki smo jih naštel? Je to mogoče? Je sploh zaželeno? Lahko poskušamo abstrahirati določene vidike in se osredotočimo zgolj na politične posledice takšnega razpleta. Vsaka stran je torej na svoj način interpretirala določene pripetljaje ter jih vpisala v svoj simbolni register kot odločilne pri njenem ovrednotenju. Po drugi strani pa so nas strokovnjaki ekonomije soočili z dilemo, pred katero je bila v tistem času postavljena Francija. Vsekakor se je morala na nek način odzvati na pomanjkanje dobrin znotraj svojih meja. S strani zgodovinarjev, političnih komentatorjev, nacionalistov, itn. bomo dobili spet drugačen vidik dogodkov. S tem smo prišli do dejanske slike tistega dne. Imajo pri tem kakšno vlogo tudi vremenoslovci, biologi, kemiki, astrofiziki in podobni zavezniki naravoslovja? Tu namreč naletimo na težavo. Oglejmo si podrobneje dogodke tistega dne.

Družboslovne vede se nikakor ne bi mogle sprijazniti, da imajo lahko vremenoslovci enakovredno vlogo pri opisovanju Veličastnega prvega junija. A smo vseeno omenili vetrovno vreme, meglo ter vodne tokove, ki so ključno vplivali na razplet. Mogoče bi bil njihov prispevek celo

relevanten, vendar biolog ali fizik nikakor ne moreta imeti svoje vloge. Čeprav tega nismo omenili, je na eni izmed ladij prišlo do izbruha kužne bolezni, zaradi česar se bitke niti niso udeležili, temveč so lebdeli nekaj kilometrov stran od prizorišča ter se spopadali s svojimi težavami. Bi dodatna ladja pripomogla k drugačnemu razpletu? Mogoče. Na nekaterih francoskih ladjah so se po porazu odločili, da se bodo enostavno zapili, ter tako v omotičnosti tudi za večno ostali člani posadke. V eno izmed ladij je nenadoma pričela pritekati ogromna količina vode, saj je brez očitnega razloga enostavno popustil del trupa. Zgradba lesenega dela ni bila dovolj stabilna, za to pa je poleg drugih stvari odgovorna tudi molekularna zgradba lesa. Nekateri člani so enostavno poskakali v vodo, ne da bi se srečali z večjo grožnjo, ter neslavno utopili. Lahko se tudi vprašamo, ali so bili očitvidci zanesljivi, saj obstaja možnost, da so dogodki potekali drugače. Če je to res, kaj je torej doprineslo, da so se odvijali ravno tako in ne drugače? Kakšne malenkosti so privedle do tega, da je bil poveljnik Howe, sin guvernerja Barbadosa, zaznamovan z morjem in ne s šivalnimi stroji? Vprašati se moramo tudi, ali srečanje izstreljene topovske krogle z nasprotnikovim jamborom dejansko izčrpa celotno bit tako enega kot drugega. Površno empirično opazovanje bi takšnemu pojavu pripisalo določeno vzročnost, ter iz tega deducirala posledico, vendar bi se pri tem verjetno sklicevali le na določen vidik tega dogodka. Ko je ladja izgubila jambor, je posledično moral poveljnik celotne flote to upoštevati pri svoji nadaljnji strategiji. S to razlago pa nikakor nismo prispeli do totalnosti takšnega srečanja, saj je ekonomsko gledano to tako negativno dejstvo, kajti s tem je bila izgubljena določena vrednost na morju. A po drugi strani predstavlja to tudi pozitiven vpliv na ekonomsko stanje ladjedelnic, ki bi s tem dobile nova naročila za popravila poškodovanih ladij, ter izgradnjo novih. Ob tem se lahko vprašamo tudi o relacijah med posameznimi entitetami, ki so bile v tistem trenutku prisotne na tem predelu zemeljske oble. Približno petdeset ladij, vodna masa, simbolna mreža, bakterije, krvne celice, ideje, sanje, nekaj tisoč kilometrov oddaljen komet, ki je za malenkost zgrešil našo orbito, posamezne deske, vrvi in hrana na *HMS Queen Charlotte*, strateški načrti, zemljevidi, spodnjice admirala Howa, topovi, kovinski žebliji, itn. Vse te entitete predstavljajo enakovredne akterje v obstoju, saj so bile na ta dan prisotne v ali okoli bitke. Ravno takšno dejstvo nam onemogoča enostavno postavljanje določenih družbenih kategorij kot odločilne interpretativne podlage za obstoj. Ne pravimo da simbolno, imaginarno ali realno ni bilo udeleženo na teh koordinatah, ampak da je poleg tega potrebno vključiti v enačbo tudi druge pogoje in entitete. Bistvo stvari nikakor ne more biti locirano v posamezni relacijski vlogi ali odločilni razliki, ki pogojuje vse ostale razlike, ali drugače rečeno izvorni pogoj. Svet¹ kot središčna točka pričujočega dela je namreč veliko bolj kompleksna entiteta,

¹ Pojem sveta, ki predstavlja našo rdečo nit, je definiran kot *kósmos* (κόσμος), s tem torej ne mislimo Zemlje ali njenih trdnih zakonov narave in življenja. Slednja ima v grški mitologiji ekvivalent v božanstvu *Horae* (Ἥραι), ki skrbi za pravilno 'gibanje' oziroma delovanje stvari. Svet kot *kosmos* moramo razlikovati tudi od pojma *Gea* (Γαῖα), ki ima še danes pomen matere narave ali drugače rečeno posebljenega božanstva Sveta. Kot splošno definicijo *kosmosa* bi lahko navedli tudi sam obstoj. Bolj podrobno sliko pa nam ponudi Heraklit ko pravi: "Ta svetovna-ureditev (*kósmos*), ki je enaka vsemu, ni ustvarili niti bog, niti človek, temveč je vedno bila, je in bo." (Heraklit v

saj nima osrednje točke, ki bi nam omogočila popolni uvid v njegovo delovanje.

V našem postopnem vpogledu v red stvari si bomo tako sprva ogledali ključno točko sodobne filozofije, to je Kantov kopernikanski obrat, ki je popolnoma zamajal do tedaj prevladujoč pogled na svet. V filozofiji je odprl mišljenje, saj je "artikuliral, na način, ki je še vedno enigmatičen, metafizični diskurz in refleksijo o mejah našega razuma." (Foucault 1998, 76) Kljub spoštovanju do Kantovega dela (njegova osebnost je veliko bolj vprašljiv pojav) se bomo sprva lotili analize in kritike njegovega transcendentalnega projekta. Še danes smo namreč ujeti v določene teoretske predpostavke, ki izhajajo iz njegovih aksiomov. Z njim smo bili nenadoma primorani vključiti v pogled na obstoj tudi našo lastno gledišče, s čimer je svet pridobil subjektivno barvo, saj ni bilo več mogoče abstrahirati pozicije subjekta iz objektne manifestacije. Kakršnakoli vprašanja o objektih so v sebi inherentno nosila tudi vprašanje subjekta. Kot eno izmed ključnih težav pri takšnem sklepanju bomo na eni strani izpostavili obstoj pra-materije oziroma entitet in procesov, ki so nastali pred samo danostjo človeka, kot je na primer razkroj izotopov, ki poteka več milijonov let, zaradi česar ne more biti enostavno izpeljan iz človeške danosti. Seveda obstoju ne moremo odvzeti človeške prisotnosti, težava je, da si jo obratno sam človek skuša pripisati kot edino veljavno konstitutivno načelo.

Poleg subjektivne sovpetosti obstoja je v 18. stoletju poglavitno vprašanje izhajalo iz reda vzročnosti. Dilema o svobodi ali nujnosti. Če smo namreč zmožni govoriti zgolj o vzročnih procesih, potem izgubimo raven svobode, kar pa obratno pomeni, da nam postuliranje svobode odtegne izvorni vzrok. Nikakor se namreč nismo sposobni dotakniti realnega, s čimer odstranimo obstoj končnih temeljev. S tem pa se tudi odpovemo kakršnikoli vednosti o genezi stvari. Sami bomo to neskladje poizkušali rešiti z vpeljavo kontigentnosti v red absoluta, kar nam bo omogočilo napraviti korake v smer objektov, ki nam jih drugi dve liniji nista omogočili, saj je njun zastavek omejen na človeštvo. Ker pred nami ne leži več razlog vseh stvari in je obstoj popolnoma kontigenten, brez temeljen, nam to omogoči tudi neznansko moč intervencije v svetu. Če v svetu ne obstaja razlog za to, da so stvari kakršne so, potem moramo sami le še zbrati pogum, da ga spremenimo. Politične intervencije postanejo nenadoma veliko bolj utemeljene.

S tem ko se nam bo ponovno, a v drugačni obliki zopet odprla raven absoluta, se bomo ponovno povprašali po stvareh, ki obstajajo avtonomno in neodvisno od naše simbolne mreže. Hkrati z odvzemom nujnosti v obstoju, moramo postulirati tudi to, da obstaja realnost popolnoma neodvisno od nas. To pomeni, da lahko obstaja na takšen ali drugačen način. Najbolj ironična gesta takšnega

Burnet 2005, 134) Gre torej za vse, kar je v celotnem univerzumu in onkraj, ali je to božanstvo ali druge dimenzije tukaj ni relevantno. Svet tako nima ne konca ne začetka, vsebuje posamezne dele, vendar je tudi sam zgolj del, kar bomo kasneje razložili z transfinitivno teorijo. Njegovega delovanje tudi ne moremo zaključiti ali začeti, saj ne moremo nikakor dospeti do prvega ali končnega razloga vsega. Pred seboj tako nimamo nikakršnega primarnega elementa, kar nam vedno znova dokazuje fizika z neskončno pogojenimi ravnmi obstoja. Celota ničü moramo tako ponuditi obstoj, saj zahteva kakršnokoli umanjkanje nečesa prav tako vnos energije kot vzpostavitev kompleksnih družbenih relacij, kot je žalovanje za umrlim voditeljem.

samoomejevanja bi bila, da so objekti dejansko takšni kot jih vidimo, ne glede na našo percepcijo. Kljub temu lahko zatrdimo zgolj, da tega ne vemo. Edina stvar, s katero si lahko pomagamo je spreminjajoča se forma vsega obstoja. Nenehno postajanje vsakega objekta izniči pretenzijo po fiksni ali izvorni naravi. Torej se lahko zatečemo zgolj k razliki, ki jo označuje obstoj stvari skozi čas in prostor.

Za nas torej ni toliko poglobljena vednost o tem, kako nekaj vemo, da je takšno kot se predstavlja za nas ali njena popolna določenost, temveč so bistvene metafizične trditve o tem kar *je*. Za nas ne bo toliko pomembno odkrivanje dejanske resničnosti za deformiranim videzom, ki ga z našo percepcijo ustvarjamo sami, temveč izoblikovanje ploščate ontologije² oziroma odprava hegemonске vloge določenih entitet, na primer boga, razuma, materije, ekonomije, diskurza itn. Vsako obliko afekcije, ki povzroča spremembe, razlike ali difference bomo vzeli v zakup v enaki meri, primata pa ne bomo postulirali enemu samemu izvornemu določilu. S tem se bomo odrekli konceptiji, ki obstoj in konstitucijo stvari povezuje z našo relacijo do sveta, s čimer nam je dana zgolj korelacijska krožnost.

Razreševanje problema, ki je inherenten post-kantovski filozofiji lahko poteka na način njenega razreševanja in postavljanja novih temeljev, iz katerih bo zatem možno dojemati resničnost, ali pa lahko težavo vzamemo kot imanenten vozec znotraj vednosti o svetu. Poizkušali bomo ponovno slediti poskusom, ki jih je izvedel Frankenstein. Nenazadnje mu je uspelo ustvariti popolnoma novo formo bivanja, ki je vpeljala v obstoj nepričakovane posledice. S tem se odpovedujemo metafizičnem stremljenju po popolni vednosti, ki bi nam lahko omogočila preoblikovati svet v *heimlich* (domačnost), temveč omajamo nedvoumnosti, s katerimi sprejemamo svet, ter sprejemamo njegovo *unheimlichkeit* (grozljivost, nenavadnost)³.

Proces naključnega oblikovanja možganskih procesov na podlagi sinaptičnega povezovanja nevronov proizvede zavest kot njen stranski produkt, ki pa je v naši percepciji sveta prevzel poglobljeno vlogo. Takšnega kompleksnega sklepanja, kjer pride do nenavadnih srečanj, se je potrebno

² Pri tem se tesno navezujemo na pojem *flat ontology* Manuel DeLanda, ki ne izhaja iz hierarhičnega razporejanja splošnih tipov ter posameznih instanc, kjer vsaka raven predstavlja drugo ontološko kategorijo, kot je organizem, vrsta ali rod, temveč smo zavezani "interakciji posameznih delov in vzniku celot, ki so sestavljene iz različnih, edinstvenih, singularnih entitet, ki se razlikujejo v časovno-prostorskih terminih in ne v ontološkem statusu." (DeLanda 2002, 47)

³ Pojem *heimlich* ima v psihoanalitični teoriji grobo rečeno mesto simbolične totalizacije oziroma organizacije v sistem kategorij. Med neznanim in uporabnim je potrebno skleniti povezavo, ki bo zagotavljala koordinate relacij. Levi-Strauss nam ponudi enostaven primer, kjer razlika med surovo (naravo) in kuhano (kultura) hrano ponudi izhod iz tujosti sveta, saj mu pripišemo določene koordinate med naravo in kulturo, kjer se lahko gibljemo, torej postane za nas domača (*heimlich*). Ravno *unheimlich* pa predstavlja ime za vse, kar bi moralo ostati skrivno, vendar vseeno pride na dan. Do takšnih primerov pride v trenutkih, ko se simbolično podre, z nastopom stvari, ki ne spadajo v red kategorij, ali pa v primeru ukrivljenja samih kategorij, kot v primeru, ko v ogledalu bežno opazimo odsev nekoga, vendar kmalu za tem ugotovimo, da smo bili to ves čas mi sami. Naše delo zato ni zavezano diskurzu gospodarja (fundamentalna ontologija), ki razbit svet postavi na konsistentno mesto (kar pa mu nikoli ne uspe, saj vedno nekaj ubeži), temveč diskurzu analitika, ki je zavezan preostanku ali presežku, kjer nikoli ne vemo, kaj se lahko zgodi. Torej ne skušamo vnaprej zakoličiti strukturo sveta, temveč postopamo po poteh vedno novega vznika objektov, ki zahteva reformulacijo do tedaj predpostavljanih hipotez.

oprijeti tudi na drugih ravneh obstoja. Zato postane izključno sklicevanje na transcendentalno, dialektično, fenomenološko ali popperjevo metodo neznosno stališče za uvid v eksistenco sveta. Nasprotno se bomo oprijeli filozofije, ki jo je zastopal Descartes v delu *Le Monde*, ki vsebuje tako metafiziko, metodologijo, fiziko, biologijo itd. Ali drugače: poizkušali bomo pokazati, do kam seže (ne)vednost o svetu oziroma obstoju, ter obenem prikazali obris omejitev, zapletov in možnosti, ki jih takšno stališče premore.

2 Vpogled v transcendentalni⁴ svet: Intervencija subjekta v sfero objektov

Obstoj Narave ne more biti pogoj obstoja zavesti, saj se izkaže, da je Narava sama korelat zavesti: Narava je konstituirana zgolj kot regularna medsebojna povezava z zavestjo. (Husserl 1976)

Definicija filozofije oziroma vede o obstoju, ki jo ponudi Kant, je klasično logocentrična, saj zanj predstavlja znanost o relacijah celotne vednosti, podrejene namenu človeškega razuma. Ali kot pravi sam je to "ljubezen, ki jo ima razumno bitje do vrhovnih namenov človeškega razuma." (Kant 1998) Celoten sistem razuma pa utemeljuje kulturni okvir. Izhajajoč iz tedanjih teženj je bil njegov cilj odmik od empiricizma in dogmatičnega racionalizma. Prvemu je očital preveliko spogledovanje z naravo kot končnemu principu razuma, medtem ko je sam potreboval distinkcijo med človeškim in živalskim svetom, ki jo je lahko postavil zgolj v kulturno sfero. Po drugi strani pa je racionalizem, ki se je sam pripoznal v racionalnih principih, vseeno zašel v zunanjo izpeljavo svojih principov, ki jih je prepoznal v Dobrem, Biti itn. Težava je seveda v tem, da so pozicije, ki jih ima posameznik za končne principe, odraz njegove lastne konstrukcije oziroma njegovega razumskega postavljanja. To pomeni, da opravičenje principov ne more biti aposteriorno, v vsakdanjih izkušnjah, ker s tem odpravimo našo lastno udeležbo v produkciji le teh. Razum je torej potrebno podvreči kritičnemu apriornemu ovrednotenju preko zakonov samega razuma, torej ločeno od empirične ravni izkušenj. To pa ne predstavlja nič drugega kot transcendentalno metodo, ki je označila celotno Kantovo zapuščino. Pri takšni izpeljavi vednosti pa moramo nujno predhoditi nastopu objektov ali drugače rečeno,

⁴ Etimološki izvor termina *transcendentalno* (*transc* in *scando*: onkraj, prekoračim, presežem) so racionalistične smeri uporabljale za opis splošne označbe lastnosti, ki niso omejene na posebne vrste predmetov, temveč veljajo za vse reči. V drugačnem smislu pa je Baumgartner ta pojem uporabljal za tiste predikate, ki pripadajo kaki reči že po tem, da je reč, s čimer so bili mišljeni predvsem eno, resnično in dobro. Kant ubere podobno smer, saj predstavlja zanj racionalno vedo, ki je brez posebnega predmeta, vendar zgolj toliko, kolikor se razteza na ves obstoj. Definicijo bi lahko zapisali kot racionalno spoznanje (izkustvenega) objekta nasploh, pri čemer se navezuje na sintetična razmerja med rečmi. Enostavno lahko rečemo, da transcendentalno spoznanje šele omogoča nastop dejanskih pojavov. Prisotno je povsod, medtem ko je raven empirije zgolj potencialna konkretizacija področja pogojev možnosti. Kot primer lahko navedemo transcendentalne objekte, ki šele naredijo empirične objekte, saj jim podelijo objektivnost. *Transcendentalno* nas torej seznanja s dejstvom, da so nam predstavljeni prvi in bistveni zakoni sveta, utemeljeni v naših možganih ter so tako znani a priori. "Imenujemo jih transcendentalni, ker posegajo onkraj celote danih fenomenov, v njihov izvor." (Schopenhauer 1994, S13)

kakršnakoli implikacija, ki je izven razumska⁵ postane sekundarna. Zdaj nam ne preostane drugega, kot da objekte na sebi izločimo iz naše vednosti in se osredotočimo zgolj na fenomenalno raven objektov oziroma sfero objektov za nas. Kakšni so objekti v resnici postane sedaj nemogoča pozicija, kar je še bolj razvidno v kasnejših izpeljavah Fichteja, Hegla in ostalih nemških klasikov.

Vseeno pa se pri Kantu v enačbo sveta vedno znova vrača travmatično jedro nasebnosti objektov⁶, saj razum svojo aplikacijo pojmov ne ustavi preprosto ob stiku z nasebno ravnijo, ter se omeji v okvir fenomenalnosti, ampak s svojim dometom posega tudi v sfero nasebnosti. Tega se jasno zaveda tudi Kant, saj že sam uvidi težavo aplikacije transcendentalne ravni razuma, ki zabriše svoje lastne meje, medtem ko transcendentnost razuma, njegovo neomejeno nanašanje, omogoči neovirano širjenje vednosti. Ravno zato si naslov njegovega dela, "Kritika čistega uma", zasluži svoje ime, ki ponazarja uvid v iluzije in lažne probleme, v katere se poda Razum. Zaprečenost razuma pa s tem ne postane odpravljiva, kot nekakšen vztrajen madež na svileni obleki, temveč je takšna iluzija, v katero zaide delovanje razuma, inherentno vpeta v njegov obstoj, kot del njegove "narave". Naloga pred katero je postavljena kritika je torej prikaz posledic takšnega nedoločenega delovanja, ki je posledica nečistosti oziroma pomešanosti z empiričnim gradivom (patološkostjo). Če tako sledimo razumu, moramo hkrati odgovoriti na vprašanje, ali razum dejansko realizira svoj namen (svoje zahteve), kakšen je pravzaprav njegov namen in meje, v katerih stremi k njemu. Če predpostavimo, da stoji končna postaja razuma v čutni naravi oziroma materialu, ki ga posameznik opazuje, bi storili napako, saj se zunanje afekcije vsakič znova oblikujejo na novo. Zato je potrebno postulirati končni namen sveta, s katerim smo v relaciji in ki nam omogoča kontemplacijo njenega obstoja. Ko govorimo o končnih namenih je potrebno izpostaviti dve ravni, ki sta tesno prepleteni. Namreč namen kot končni namen realizacije in namen kot namen-v-sebi. Mesto končnega namena pa zaradi svoje specifičnosti položi Kant (v kritiki praktičnega uma) v "moralni zakon, ki determinira končno bitje kot namen na sebi, saj je njegov končni namen njegovo svobodno delovanje." (Deleuze 2008, 45) S tem nas Kant privede do ponovne afirmacije racionalnega človeka kot namena na sebi in absolutnega temelja sveta v katerem se nahaja in deluje. Svet je zgolj še njegov lastni svet, v katerem se vse podreja njegovi moralni odločitvi ali imperativu. V njem niti ne potrebujemo več neko avtoriteto, ki bi jamčila za njegovo resničnost, torej je to "resnica brez potrditve, vendar moramo ravno takšno privzeti, da bi dobilo naše lastno delovanje smisel," (Žižek 81, 2001) oziroma sledeč Kantu, to lahko naredimo, ker moramo⁷, saj je to naša dolžnost.

⁵ Izven razumska v smislu, da ni podrejena zakonom, ki jih predpostavlja razum. Torej je potrebno odmisлити vsako implikacijo, ki ni podrejena hegemonski vlogi razuma, lahko celo rečemo, da je potrebno zavrteti celotno vesolje okoli osrednje točke razuma. Tako izpeljemo reformo kopernikanskega obrata, ter ponovno postavimo človeka kot izhodiščno točko, saj mora biti pot objektov označena z simbolno mrežo.

⁶ Kot nasebnost stvari označi Kant bivajoče stvari, ki obstajajo neodvisna od subjekta, ki jih pravzaprav percipira in za katerega tudi so objekti.

⁷ V originalu; *Du kannst, denn du sollst!*

Če se vrnemo nazaj k stvarem, kakršne so na sebi, je potrebno prikazati, od kod potreba po njihovi prisotnosti znotraj Kantovega sistema. Čeprav ne moremo doseči vednosti o njih, jih je vseeno potrebno misliti, saj jih moramo predpostaviti kot temelj fenomenov ali drugače rečeno, šele z njimi lahko podpremo obstoj in vznik fenomenov. Njihova funkcija je označena kot mesto meje vednosti, stališče do koder seže naša vednost o zunanjih stvareh. Kant je to raven nasebnosti opisal kot *noumenon*. Namenil ji je posebno mesto svobode, ki jo znotraj kavzalnosti naravnih pogojev ni mogoče doseči, saj je vsaka posledica pogojena z vzrokom, ta pa je nadalje pogojen z drugim vzrokom, s čimer predhodni vzrok hkrati nastopa kot vzrok in posledica in tako v neskončnost. Ker pa noumenalnost ostane nedeterminirana, ji šele praktični razum (Kritika praktičnega uma) dodeli objektivno realnost, torej s posegom volje zakoličimo stvar na sebi kot determinirano, kot faktično dejstvo znotraj inteligibilnega sveta. Enakemu dejanju pa je podrejen tudi sam subjekt, ki si obenem ustvarja polje svojega delovanja in sebe znotraj tega polja. Edina naloga subjekta ni v postavljanju zakonov objektivnih relacij, saj je v samem postavljanju sebi lastnih zakonov vpet v svoje konstruiranje sveta, kot zakonodajni član komiteja, ki s postavitvijo zakonov tudi sebi ukaže delovanje znotraj družbe.

2.1 Filozofsko prizorišče pred nastopom Kanta...razsvetljenje in njegove pretenzije

S pojavom razsvetljenstva in njenega mota *sapere aude*⁸ (drzni si vedeti) je celotno breme spoznanja padlo na posamezni subjekt, ki se je utemeljeval v veri v razum. Neposredno točko spoja med projektom razsvetljenstva in posameznikom je tako pripisana razumu. Ker je bil vsakdo že a priori pogreznjen vanj, je tudi vsakdo imel možnost te "naravne luči", ki nas bo vodila v spoznavanju, torej se je vsak posameznik lahko dokopal do resnice. Ker je razum postal vseprisoten, je bilo potrebno vse pojave izpeljati ravno iz njega, vendar je po drugi strani tudi razum postal naturaliziran. Raven narave in razuma sta se spojili in nista več nastopali ločeno. Poglavitna metoda označevanja pojavov postane analiza, ki zamenja sintezo. Pri sintetičnem načinu spoznavanja je bilo sprva potrebno poiskati izvorni princip in njegove aksiome, iz katerih je bilo potem možno izpeljati (deducirati) nasledke in sestaviti celotno verigo (mrežo) sistema⁹. Naloga je bila torej v izgradnji apriornega deduktivnega sistema. Ker so izkustva (čutnost = naključnost) pri tem že derivati aksiomov, je bilo potrebno celotno vednost konstruirati iz zakonov razuma. Z vpeljavo primata analitike, sledeč Newtonu, pa so postale poglavitne točke raziskave izkustva. Do vednosti je mogoče dospeti šele preko njih in skozi njihovo analizo. Potrebno je namreč ločiti naključja od nujnosti. Ko

⁸ Geslo transcendentalne filozofije *Sapere aude*, drzni si vedeti, je bilo povzeto po Christianu Freiherru von Wolffu, predhodniku in vzorniku Kanta, ki je bil sodelavec Liebniža in kasneje njegov popularizator. S svojimi prispevki v tedanjo filozofsko razpravo je bil eden izmed najpomembnejših predkritičnih filozofov.

⁹ Najbolj slaven prikaz takšne metode je moč najti pri Spinozi in njegovem delu *Etika*, ki je navdušila tudi mladega Einsteina, saj je ključno vplivala na njegov pogled na svet (*Weltanschauung*) ter njegove raziskave na polju fizikalne znanosti.

nam to uspe lahko postavimo temeljne zakone. Dosežek zaradi katerega je imelo razsvetljenje takšen dolgoročen vpliv, pa leži v njegovi formalizaciji in ne toliko inovaciji. Pojavi, ki so bili že odkriti, so bili zreducirani, poenoteni in postavljeni v formalne okvirje. Ta proces poenotenja zakonov (sinteza) pa ni nikoli končan, saj nikoli ne moremo dospeti do končnega temeljnega načela, ki bi obelodanil vse ostale. Takoj pa se pojavi vprašanje, kako lahko zagotovimo, da zakoni kot jih abstrahiramo sploh obstajajo. Ali se svet dejansko giblje v skladu z nujnostjo razuma? Večina predrazsvetljenskih filozofov s tem ni imelo težav, saj so se lahko zatekli k Bogu (Descartes, Malebranche, Spinoza itn.), ki je zagotavljal zakonitost narave pred nami. V filozofiji 18. stoletja pa je prišlo do obrata, saj so se eksplicitno odrekli božji pomoči in pozicionirali naravne zakone kot imanentne. Analitična metoda je bila deloma imuna na to težavo, saj ni bila v iskanju bistva reči samih, temveč je njeno delo v iskanju pravilnosti med pojavi. Podlaga je ostala zgolj vera v razum.

Vseeno pa se z maksimo o naturalizaciji razuma poraja vprašanje, kako pravzaprav vemo, da se z njim (razumom) sploh lahko dokoplujemo do resnice, saj material, ki ga mislimo prihaja od čutov. Ti pa svojega vzroka ne morejo predstaviti na adekvaten način, saj so sami posrednik materiala, kar pomeni da so vse naslednje akcije razuma podrejene čutni ravni. Težava je razvidna iz primera slepega človeka, ki nenadoma pridobi vid. Ali bo znal razlikovati med različnimi formami? Odgovor, ki ga ponudijo empirične raziskave je jasen ne. Posledica tega zaključka je, da so nam dostopni zgolj pojavi, svet po sebi, kot dejanski pa nam ni dan, ampak je njegova percepcija za nas pogojena skozi aparat čutnosti. Ker sta čutna in razumska zmožnost povezani, postanejo tudi zakoni razuma povsem naključno določeni. Ob predpostavki, da bi bili naši čuti konstituirani drugače, bi enako veljalo tudi za misli. Kako lahko sedaj še definiramo resnico? Postane namreč nekaj relativnega, odvisnega od trenutnega stanja. Ideal resnice se torej podre, od njega pa ostane zgolj naš instinkt. Vera v razum nas je zdaj pripeljala v krizo. Na tem mestu pa nastopi Kant, ki ni nastopal kot rešitelj pred dogmatizmom, temveč je vloga njegovih apriornih idej pokončala težnje razsvetljenstva.

2.2 Kopernikanski ali ptolomejski obrat

Zaradi stremljenja k spojitvi empirizma (Hobbes, Locke, Berkley) in racionalizma (Descartes, Spinoza, Leibniz), je moral Kant sprejeti kritiko racionalizma oziroma vrojenosti pojmov kot garancije resnice, vendar se kljub temu ni odrekel pretenziji po apriornem, brez izkustvenem, spoznanju. Pri tem lahko postavimo tezo, da se je Kant držal tako empirizma kot racionalizma. Ne eden ne drugi, temveč oba hkrati je bil njegov zastavek, saj se vsakršno spoznanje prične z izkustvom, vendar to ne pomeni, da je spoznanje zgolj izkustveno. Za takšen podvig je bilo potrebno na novo utemeljiti izhodiščne točke. Izkustvo tukaj ne smemo definirati preveč rigidno, saj je znotraj apriornosti tudi izkustvo posredovano, kot medij, ki nekaj ponuja. Sama apriornost pa določi, kako ta nekaj mora biti, njegovo nujnost in občo veljavnost.

Torej, če želimo vedeti, kako je svet dan *za nas*, se moramo sprva spoprijeti s tem, kako je možna apriornost. Ime rešitve je kopernikanski obrat¹⁰, ki temelji na predpostavki, da se je naše spoznanje do takrat ravnalo po predmetih (*Ding an sich*), kar pa onemogoči kakršnokoli apriorno spoznanje skozi pojme. Obrat, ki ga tu izvede Kant je da prevzame da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju (*Ding für uns*). Prisposoda izhaja iz kozmologije, kjer je Nikolas Kopernik postuliral svoje načelo, ki trdi, da Zemlja nima osrednje, specifično naklonjene pozicije v vesolju in s tem naredil prvi korak v dislociranju človeka iz njegovega hegemonskega mesta znotraj obstoja. Temu razsrediščenju sta sledila še Darwinovo, ki je človeku odvzelo primat na svetu in Freudov, s katerim je človek izgubil še zadnje zatočišče, kjer je lahko vladal, namreč lastno zavest.

Če se vrnemo h Koperniku, je njegov zasuk temeljil na predpostavki, da se opazovalec vrti okoli nebesnih teles in ne obratno, kot so predpostavljali do takrat. To modrost pa je Kant v svojem stilu prenesel na raven filozofije. Do njegove intervencije se je predpostavljalo, da se mora naše spoznanje ravnati po predmetih, torej da do predmeta potrebujemo skladnost, kar pa nam je onemogočilo kakršnokoli apriorno spoznanje o njem. Sedaj pa dobimo okoliščine, kjer se predmet prične ravnati po našem spoznanju le tega. S takšnim "revolucionarnim" dejanjem pa smo dosegli pomen, ki je ravno nasprotje tistega, ki ga je zastavil Kopernik? Kantovo dejanje bi bolj primerno lahko poimenovali "ptolomejska proti-revolucija, kajti v resnici ne gre za to da bi se opazovalec vrtel okoli sonca in ne več sonce okoli njega, temveč je sedaj subjekt postavljen v središče procesa vednosti." (Meillassoux 2008, 118) Kopernikanska revolucija v sodobni znanosti je torej sprožila ptolomejsko revolucijo znotraj filozofije. Objektu je odvzela samolastnost, saj postane vselej objekt za subjekt, znanosti pa je pripisala vlogo njenega derivata. Glavni značilnosti obrata sta torej subjektivizacija in fenomenalizacija spoznanja. Kako je objekt prikazan subjektu, postane odvisno od spoznavnega procesa, ki je prisoten pri obravnavanju objekta. Reč sama na sebi je v tem ločena od spoznavne reči. Vseeno pa izhaja spoznanje iz proizvodnje določenih vtisov. Med vzroki (predmeti) in vtisi pa obstaja pravilna korelacija, zaradi česar lahko rečemo, da vtisi lahko karkoli povejo o predmetih. Vtisi so sposobni pokazati le tisto, za kar so sposobni čuti. Vloga čutov je torej prikaz tega, kakšen je subjekt in ne dejanske reči na sebi. Svet, ki ga imamo sami je takšen kot naši čuti. Barve, ki jih vidimo niso lastnosti predmetov, temveč so pogojene z našimi čutnimi organi. Vsako stališče, ki pretendira zgolj po subjektivnem označenem svetu, bomo imenovali korelacionizem, s čimer pa so bomo podrobneje seznanili v prihodnjih poglavjih. Spoznanje, do katerega se lahko dokopljemo, je torej pojavno (fenomenalno) in veljavno zgolj za nas.

S tem, ko smo subjektivizirali celotno spoznanje se pojavi problem občosti, nujnosti in

¹⁰ Njegovo nasprotje lahko označimo kot ptolomejsko poročilo, ki ima v sebi pridih proti-revolucionarnosti, saj izhaja iz starorimskega pojmovanja kompleksnega gibanja zvezd ter planetov, ki naj bi se, sledeč Ptolomeju, rimskemu astrologu in geografu, gibale po geocentričnem modelu, torej glede na Zemljino statično mesto v vesolju, okoli katerega se gibljejo vse ostale entitete. Takšna teza je obveljala več kot tisočletno obdobje vse do Kopernikove reformulacije nebesne sfere, kjer je bilo nenadoma potrebno popolnoma spremeniti naše mesto v obstoju.

univerzalnosti. Zaradi razcepa na dva svetova se nam takšna možnost izmuzne. Kar pa nam vseeno omogoči, je gibanje znotraj ravni pojavnosti, kjer je prisotna tako subjektivna, kot tudi objektivna raven znotraj subjektivnosti. Razlika med eno in drugo se je zvedla na stalnost in spremenljivost, vendar je potrebno prej podati utemeljitev, razlog, zakaj je to tako kot je. Odgovor lahko iščemo v tem, da je dejavnost posameznika nujni pogoj, da bi se spoznanje sploh lahko vzpostavilo. Delež subjektivnosti ni več motnja znotraj spoznavnega procesa, temveč presežek, ki konstituira izkustvo objekta za nas. Subjektivnost je s tem že vedno prisotna apriorno, saj vnaša določena pravila, značilnosti in univerzalnost celotnega izkustva, ki bi bilo v nasprotnem primeru brez konsistence¹¹. To pa obenem pomeni, da je v vsakršnem obstoju predmeta spoznanja že vključen tudi subjektivni dodatek. To predstavlja eno izmed poglavitnih smernic, skozi katero mora vsaka filozofska pozicija še danes. Ne moremo torej govoriti o ločenih vtisih, ki se nato postopoma poenostavijo in kombinirajo v neke enostavne enote, temveč so že izvorno kompleksne entitete.

2.3 Proizvajanje resničnosti objekta

Že omenjena predkantovska dogmatična stališča (Leibniz, Wolff itd.), ki so se na tak ali drugačen način spoprijemala z objekti, postavljenimi pred nas, brez da bi pri tem upoštevali našo vpletenost v konstrukcijo in manifestacijo samih objektov, je poizkušal Kant z vpeljavo transcendentalne ravni preseči. To gesto posredno omogočajo dela Huma in Crusiusa, ki sta kritično opredelila tedanje teze o svetu in njegovem spoznanju, s čimer sta Kanta prebudila iz dogmatskega dremeža. Vendar je šele on storil zadnji korak ter podvrigel spoznavno zmožnost kritični presoji. Čeprav je to predstavljalo izhodišče za kritično filozofije, so se njegovi nasledniki (npr. Fichte, Schelling, Reinhold itd.) večkrat vrnil k vprašanju, ki jih je imel Kant za preživeta. Enostavno je lahko izvor takšnih teženj razbrati iz Kantove nedoslednosti in vedno novih prilagajanj teoretskih predpostavk, skupaj z vedno bolj prisotnimi težnjami filozofije razsvetljenstva. Najbolj vidne nedorečenosti v Kantovem najslavnejšem delu "Kritika čistega uma" so opazne pri pojmu objekta, ki ima v enakem obsegu zastavljeno znanstveno-teoretsko utemeljitev (preko predstav) in po drugi strani intencionalno (nepredstavno izvorno stanje). Tako lahko kot prvo tezo postavimo, da je Kantov filozofski sistem prišel zgolj do točke načrta. Vse tri kritike namreč nikakor niso združljive, niti med seboj, niti v lastnih posameznih pozicijah. Okvir še vedno ni bil izdelan, temveč so bili prisotni le nekateri deli.

Kaj je bila torej gesta, ki je Kantu podelila tako slavno mesto znotraj filozofije in s čimer še

¹¹ Poglavitna težava pa leži v predpostavki, da dejansko obstajajo določeni obči, nujni zakoni, saj bi nujno morali biti prvotni vtisi sveta podvrženi stalnim kavzalnim zakonom, kar pa nikakor ni razvidno. Kant izbere edino stališče, ki mu zagotovi preseganje takšne dileme. Prikaže namreč, da je to prvotno stanje vedno prekoračeno, in je o njem mogoče govoriti samo za nazaj kot mitsko podobo (izgubljena neposrednost). Prehod iz sfere danosti v sfero spoznavnosti je vedno presežen. Toda zakaj bi morali potem sploh še govoriti o tem, da je kadarkoli obstajalo. K tej težavi, ki je bistvena za koherentnost celotne transcedentalne pozicije se bomo še vrnil.

danes ustvarja nemir, kar je vidno tudi v pričujočem delu? Samoumevni aksiom, ki trdi, da ima vsaka predstava svoj izvor v čutnih pojavih in hkraten nedokazljiv obstoj logičnega razmerja med realno različnimi entitetami, je Kant poizkušal obiti z vpeljavo čistega uma, neodvisnega od empirije, vendar z občimi pravili, ki so zagotavljali objektivnost. Enako vlogo imajo v družbi zakoni, ki šele omogočajo (omejeno) delovanje posamezniku. S takšno pozicijo se je Kant celo vrnil korak nazaj k dogmatizmu, na stališče, ki naj bi ga razsvetljenska filozofija že preseгла. Pri tem se je pravzaprav držal že stare Lessingove modrosti, ki jo je predstavil v metafori: "Sam nimam namena obdržati umazane vode, ki že dolgo ni več uporabna, vendar je nočem zlitii proč, saj bi potem otroka kopali v gnojnici. In kaj drugega je ta naša novodobna teologija v primerjavi z ortodoksijo kot gnojnica v primerjavi z umazano vodo?" (Lessing 1968, 339)

Vsi podporniki razsvetljenske filozofske smeri so namreč stavili na razum. Ne na kot enega izmed človeških pridobitev, temveč so pod njega spravili človeka v njegovi celoti, z njegovo dušo in telesom. Nič ni izostalo, s čimer je razum postal preslikava narave, vsako dejanje zoper naravne težnje, pa udarec proti naravi in s tem nam samim. Tukaj pa hitro naletimo na paradoks. Ker naj bi bil človek razumno bitje, naj bi iz tega sledilo, da je nenaraven, vendar bi obratno zaradi razuma zopet moral pripadati naravi. Tedanje pojmovanje narave je bilo skrajno simplistično. Izhajalo je iz predpostavke o nedotaknjenosti človeške roke, torej proti naravni poziciji človeka. S Heglom rečeno, je zanj življenje mogoče zgolj v drugi naravi. Kot rešitev se ponudita vitalizem (narava kot živi organizem) in moralizem (narava kot dobro), a ker to ni fokus razprave, se v to ne bomo podrobneje spuščali.

S tem ko se je Kant lotil zakoličenja spoznanja skupaj s projektom vzpostavljanja odnosa med pojmi in zori, je svojo teorijo oblikoval po vzoru pietistov, ki so religioznost lahko mislili pod pogojem hkratne obravnave vednosti in izkustva. Eden brez drugega torej ne moreta obstajati. Ali kot pravi Kant so "pojmi brez zorov prazni, zori brez pojmov pa slepi." (Kant 2001, 85) Zore lahko tukaj primerjamo z mehko glino, pojme pa s kalupom. Glina ostane brez kalupa nedoločljiva forma (materija brez oblike), medtem ko prazni kalupi ne morejo ustvariti nikakršne podobe. Šele s kombinacijo enega in drugega dobimo lončeni izdelek. Vsak pristop k človeku mora biti torej popoln in ne sme biti vzet po delih, saj bi bilo to znamenje neresnice. Ni dovolj imeti vednosti, da bi imeli resnico, saj ta ni zlatnik, ki ga lahko dobimo od nekoga, temveč so potrebna tudi dejanja za njeno pridobitev. Kako do nje prispemo nam ponovno prikaže Gotthold Lessing v svoji zgodbi o modrem Nathanu ter njegovih treh prstanih¹² ter nam enostavno pravi, da "je Resnica nekaj, kar je potrebno

¹² Osrednje vodilo dela predstavlja prisposodba o prstanu. Pripovedovalec zgodbe Nathan ob vprašanju, katera religija je resnična ponudi primerjavo s prstanom, ki je imel magično zmožnost, da je predstavil njenega nosilca v dobri luči pred Bogom. Njegovo lastništvo se je prenašalo iz roda v rod, od očeta do sina, ki ga je najbolj ljubil. V določenem trenutku pride prstan v last očeta, ki ima tri sinove, ki jih je popolnoma enakovredno ljubil. V trenutku šibkosti je zaradi tega obljubil prstan vsakemu izmed sinov. Da bi se izognil posledicam, ter obdržal obljubo do vseh treh, naroči izdelavo dveh popolnih replik čarobnega prstana, ter vsakemu izroči svojega. Med brati pa hitro pride do

proizvesti." (Lessing 1968, 23) Enako moramo reči tudi za objekte, saj niso enostavno tam zunaj, temveč so v to zunanost proizvedeni oziroma postavljeni.

2.4 Svoboda ali nujnost

Poglejmo si sedaj поблиžje vlogo razuma znotraj vednosti. Osnovna matrica razuma je utemeljena v relaciji vzroka in posledice. Če je vzrok popolnoma nujen in utemeljen, potem pod temi pogoji neizbežno sledi posledica. Razumske kategorije po Kantu namreč ne morejo obstajati brez razloga, s čimer pa bomo v kasnejših poglavjih polemizirali s pomočjo Meillassoux. Občost uma temelji na načelu nujnosti, zgolj v tako zastavljeni predpostavki logične nujnosti, ki pa je predstavljena kot mehanizem. Zaradi takšne koncepcije razumske univerzalnosti se v razum vseli determinizem, ker je izhajajoč iz danih predpostavk zadostnega razloga (Hume) nemogoče misliti svobodo. Če mislimo razum do konca, oziroma do logične konsekvence (spinozizma), potem sam sebi ustvari največjega sovražnika. Najboljši argument proti filozofiji je namreč razum sam, če se ga le dosledno držimo. Če obstaja filozofija, potem po Jacobiju zgolj kot spinozizem (kar je kasneje v drugačni obliki povzel tudi Hegel), iz katerega sledi "stroga nujnost, po kateri je lahko zgolj tako in ne drugače sledeč božjemu Bivanju. Izhajajoč iz njegovih možnih modifikacij lastnih značilnosti. Kar resnično ne izhaja iz njega, tudi ni možno, torej je nemisljivo," (Jacobi 2004) kar pomeni, da se odločamo med svobodo in filozofijo. To je postala poglobljena dilema takratnega časa, ki je preganjala filozofije skozi celotno obdobje nemškega idealizma, pri čemer je, kot pravi Kobe, Jacobi skozi vse dileme nastopal kot hrbtna stran nemške klasične filozofije.

Zanimivo je tudi, da je Jacobi ponovno vpeljal razmerje med vednostjo in vero. Slednji je ponovno pripisal prvotnejšo vlogo, saj naj bi bila vednost utemeljena zgolj na opori vere. V temelju vednosti je zanj vedno nekaj, kar je sprejeto brez razloga, zgolj kot verovanje. Ker ta predpostavka potrebuje podrobnejšo obravnavo, se bomo k njej vrnili pri poglavju o nujnosti in kontigentnosti. Zato, da bi tudi tukaj pokazal neskladje logične izpeljave, je Jacobi potegnil ločnico med resnico kot razmerjem med pojmi in na drugi strani resničnim oziroma tistim, kar je zunaj logičnega reda ali poljem nasebstva stvari. V tako strastnem zagovarjanju temelja vere, ki je enako pomembna kot zrak, ki ga dihamo za Jacobija, pa je Lessing takoj uvidel njeno neznosno stališče, saj kot pravi že sami vedno izhajamo iz razuma. Meje torej ni možno zakoličiti, vendar to niti ni bil namen, ki ga je imel Jacobi. Hotel je namreč ravno obratno načeti meje, ki so že obstajale. Vera, ki jo postulira, je odvisna ravno od njene umeščenosti v intersubjektivno polje. Ne more biti posamezna vera tista, ki oblikuje

prepira o resničnosti posameznih prstanov. Dilemo razreši šele moder sodnik, ki sledeč iz dogodkov razbere, da se ni možno odreči domnevi, da so bili vsi trije prstani že v osnovi ponaredek, medtem ko se je prvotni prstan izgubil že dolgo nazaj, kajti dokaz o resničnosti prstana bi lahko proizvedli šele s tem, da bi živeli na takšen način, da bi se moč prstana izkazala za resnično, torej da bi živeli življenje, ki bi bilo prijetno za Božje oči in celotno človeštvo. Smisel prstana torej ni v moči, ki jo vsebuje prstan, ampak v uporabi lastne moči. Zgodbo pa Nathan primerja z religijo ter pravi, da vsakdo izmed nas živi z religijo, ki smo jo prejeli od tistih, ki jih spoštujemo.

mejo, temveč se sprti oblikuje intersubjektivna vera ali sledeč Heglu *Sitten*¹³. Podrobneje se tukaj ne bomo spuščali v težave, ki so inherentne takšni izpeljavi. Na tem mestu je pomemben izziv, ki ga je naslovil na filozofijo Jacobi. Kako v sam razum vključiti tujek, njegovo drugost ali drugost njega samega, torej svobodo? Če namreč vero utemeljimo kot notranji moment razuma in ne njegovo zunanje nasprotje, lahko opisano neskladje razrešimo z razumom. S takšno rešitvijo so poizkusili vsi, ki so sledili notranji problematiki razuma, od Kanta do Hegla in onkraj, vendar je bil Kant prvi, ki je pripeljal izpeljavo do začasne rešitve. Ta je predpostavljala, da vera ni bila postavljena onstran razuma, temveč nas razum sam privede do nje.

Če izhajamo iz Jacobijevih trditev je torej filozofija, v kolikor je dosledna, determinizem. Potem nam je kakršnokoli spoznanje onemogočeno, saj je že vse dano pred nas in nimamo nikakršnega oprijemališča, ki bi nam omogočil izpeljavo novih konceptov. Če je vse že dano, potem prispemo v pozicijo, kjer imamo pred seboj le še relacijske mreže, ki niso utemeljene v ničemer razen v svojem nadaljnjem nanašanju, torej smo pred dejstvom, ko je predmet nanašanja postal zgolj še razum. Z resničnostjo, ali drugače rečeno absolutno nepojmljivo, *das Unbegreifliche*, samim na sebi, Bitje smo v tem primeru zgolj še v mimobežnem odnosu. Resnica pa je tista, ki bi se morala polastiti vednosti. Fichte se je vprašanja biti poizkušal rešiti s tem, da je postavil absolut v samo-postavitvi jaza, kar pa je zgolj bit v zavesti. Naloga pa pravi, da je potrebno zajeti bit kot drugo zavesti. Vseeno pa Fichte hitro ponudi odgovor, in pravi, da samo-postavitev šele vzpostavi regijo zavesti, s čimer jo torej predhaja. V naslednjem koraku je Hegel celotno argumentacijo še bolj "poenostavil". Zanj je drugo zavesti, namreč reči, tisto kar je postavljeno kot nepostavljeno od zavesti. Sama zavest je torej tista, ki "zre v drugost, pri čemer je sama oboje hkrati, enotnost obeh pa predstavlja zanjo bistvo." (Marx 1986, 133) Z refleksijo poizkušamo zajeti to polje. Seveda ni tako preprosto razrešiti dilemo, ki jo je postavil Jacobi, saj bi bila takšna bit zanj še vedno zavestna, kar pomeni, da je za nas in ne na sebi. Bit nam namreč lahko spregovori samo neposredno v srečanju z nami ali drugimi objekti, bi rekel Jacobi. Težava se pojavi ravno na mestu najostrejše kritike, saj je vera kot drugo vednosti po Jacobiju pozitivno verovanje neke skupnosti, s čimer pa se takoj izgubi njena neposrednost, kajti le ta je vedno že posredovana. S tem nam razpade jasna ločitev med vero in vednostjo. Verovanje je pristalo v nejasnosti prav zaradi tako nejasne opredelitve vere, ki je v nekem trenutku predstavljala neposrednost v drugem pa pozitivno konstrukcijo. Obenem pa se tudi znotraj strukturne nujnosti vere pojavi razlika med vero, potrebno za vzpostavitev sistema (pred razumom) in neko onstransko področje zunaj vzpostavljenega sistema (onstran razuma).

¹³ *Sitten* pomeni v nemščini vrednotni kanon, ki temelji na tradiciji in navadah, ter je pogojen z moralnostjo, pravili in normami, ki so znotraj določene družbene skupine ali skupnosti smatrane kot običajne.

2.5 Kantova intervencija

Takšen je bil izziv, pred katerega je bil postavljen Kant in kasneje njegov utemeljitelj Reinhold. Linija, ki ji je sledil slednji, je potekala skozi načela razuma, ki pa, če jim sledimo konsekvntno, ovržejo vsako sklicevanje na vero. Preprosto jo izgubimo. Izhod je našel v Kritiki čistega razuma, ki je predstavljala poizkus sprave med razumom in vero. Kot stranski učinek načrtanja meje med spoznavnim, s čimer bi metafizika dobila gotovost, je Kant vpeljal tudi prostor za verovanje. Dalje v Kritiki praktičnega uma odgovori na Jacobijove očitke s tem, da pokaže, da um lahko sam iz sebe oblikuje moralno zakonodajo in da ima v sebi moč, da usmerja čutnost oziroma da lahko nanjo neposredno vpliva. Loti se celo najostrejše kritike o nezmožnosti svobode znotraj filozofskega projekta. Medtem ko je njegovo stališče v "Kritiki čistega uma" še temeljilo na tem, da svoboda ne more pridobiti dostojanstvo spoznanja, pa je tukaj vpeljana svoboda kot fakt uma. Tako kot v "Kritiki čistega uma" tudi tukaj obravnava raven vere kot eno od oblik uma. Nenavaden zasuk pa pri Kantu doživimo s "Kritiko razsodne moči", kjer predmeti niso določeni preko pojmov, temveč so zgolj dani v presojo. S tem bi lahko rekli, da je v svojem poznem obdobju nekoliko popustil Jacobiju, saj misel ne določa več predmeta s svojimi določili temveč jih zgolj privzame, kot da so (*als ob*).

Da bi razrešil razcepljenost med razumom in čuti, je Mendelssohn sprva uvedel posrednika v obliki uma. Njegova intervencija sprva ni popolnoma utemeljena, saj z njim dobimo zgolj tretjo stranko v sporu. Z elegantno gesto Kant to preseže, saj v enačbo uma vstavi raven nepogojenega kot možnost, ki jo je mogoče realizirati. S tem ko razum seže preko sebe postane um. Njena vloga je konstitutivna, v obliki predpostavke, da je naravo s človeškim razumom sploh možno spoznati in po drugi strani regulativna, oziroma v obliki preskrbovanja enotnosti. Umske ideje imajo za razum status verovanja, da jih razum sam potrebuje za orientacijo. S takšnim posegom dobimo *Vernunftsglauben*, torej izhajajoč iz uma opredeljeno verovanje z objektivnim razlogom. Um je po Kantu omogočil preseganje spoznanja v polje nespoznavnega. Bit mora biti neprotislovna (obča) in izhajati iz izkustva (um).

S tem da je Kant ohranil svobodo kljub sprejemu determinizma, je ohranil sprejemljivost filozofskega stališča. Pri tem je zlasti izstopal prispevek tretje antinomije, celotna dialektika in ločnica med fenomenalno in noumenalno ravni. Z vpeljavo razlike med razumom (zmožnost pojmov in sodbe) in umom (zmožnost sklepanja) je bila sprva vpeljana tudi hierarhija med njima, vendar v medsebojni povezanosti. Kantu to ni bilo dovolj, kajti kot poglavitno inovacijo uvede pozitivno funkcijo uma na področju, kjer je imel razum prepovedan vstop. Vsak očitek, ki ga je ponudil Jacobi, je bil s tem veljaven zgolj za filozofijo razuma. Z umom pa se je razprlo novo polje med notranjostjo in zunanostjo, oziroma zunanost, ki je bila bolj notranja od notranjosti. Namesto iskanja izhoda iz razumske pogojenosti, je Kant iskal zunanost še globlje v notranjosti. V kratki zgodbi, "Čistost" izpod peresa pisatelja grozljivih pripovedi Ligottija je oče z nenavadnimi aparaturami v istem smislu

poizkušal pokazati, da je Božje, mistično, duhovno in druge onstranske izkušnje zgolj prisotne znotraj glave. Na podstrešju njihove najete hiše je njegov sin občutil navzočnost nekakšne sile, za katero je trdil, da je duša prejšnjega podnajemnika, ki je tam naredil samomor. Oče se s takšno razlago nikakor ni strinjal, saj je trdil, da "je to samo način na kakršen njegova glava sodeluje s prostorom na podstrešju," (Ligotti 2008, 13) s čimer pa ni zadovoljil sinove radovednosti. Ravno s tem pa je pri očetu izzval pobudo, da je dokončal svoj eksperimenti, s katerim mu je uspelo s pomočjo različnih aparatov na katere je priključil sifon izločiti prezenco, ki je pregnjala sina iz njegove glave, vendar v obliki tekočine, ki jo je obdržal za spomin. S tem je doživel prvi uspeh v svojem razsvetljenem projektu očiščenja sveta treh omejitev k popolni koncepciji, namreč držav, božjega in kot izvemo na koncu tudi družine. Dobesedno je v tej pripovedi zunanost bolj notranja od notranjosti. Takšno literarno udejstvovanje pa je v znanosti najbolj nazorno prikazal A. R. Luria v svoji študiji o mnemotehničnih¹⁴ sposobnostih njegovega pacienta S., ki je posedoval neskončen spomin, saj se je lahko spomnil celo podrobnih stvari iz svojega zgodnjega otroštva. Njegove percepcije so imele značilnost, da niso vsebovale jasno ločenih razlik v čutih. Barva, zvok, okus in dotik so bili popolnoma prepleteni. Tako je govor o rožah lahko sprožil črni barvni odtonek, ki se je pričel širiti iz ust govorca¹⁵. Njegov zaznavni proces je bil torej zmožen pozunanjenja za nas enostavnih miselnih vzorcev. A vrnimo se k umu, katerega stališče je zelo nestabilno, saj je v nenehnem nihanju med razumom in verovanjem. Obe sferi sta bili tako pripeljani pod avtoriteto uma. Vera je sedaj izhajala iz uma, kar pomeni, da imamo sedaj pred seboj umsko vero.

2.6 Delo prvotnega impulza

Pri celotni izpeljavi, s katero se je hotel Kant zoperstaviti Jacobiju, je izpadla utemeljitev tujega v razumskem spoznanju. Ta tujost bi tudi sama morala biti notranja razumu. Najresnejša kritika (metafizična), pa se je nanašala na vprašanje, ali ima kritika spoznanja tudi sama status spoznanja. Če bi imela takšen status bi morali tudi zanjo veljati pogoji možnega spoznanja, kar pa ni mogoče. V transcendentalnem idealizmu je torej prisotna dvojnost idealizma in realizma, kar vodi v protislovje. ta predpostavka realizma temelji na transcendentalni afekciji oziroma da prihaja afekcija od reči na sebi, brez tega bi namreč dobili zgolj praznino, nič, kar pa idealist ne more trditi, ker je reč na sebi zanj nespoznavna. Od kod torej izhaja impulz, ki zažene celoten sistem v svojo samo-nanašanje?

¹⁴ Tehnika o pomnjenju, kjer je v ospredju njegova patološka stran. Naziv mnemoničen bolj specifično napoti na posameznika s sposobnostjo spominjanja nenavadno dolgega seznama podatkov, kot so številke, knjige, besede itn. Takšni posamezniki zato posedujejo eidetičen spomin, pri čemer med znanstveniki še ni soglasja ali jo takšna sposobnost prirojena, ali pa priučena.

¹⁵ Sam je ponudil sledeč primer: "Vzemimo besedo mama, ali *ma-me*, kot smo rekli v naši mladosti. To je svetla meglica. *Ma-me* in vse ženske - one so nekaj svetlega...tako je tudi z mlekom v kozarcu, bel mlečni vrč, bel kozarec. Vsi so kot bel oblak." (Luria 1987, 85) ali pa bolj kompleksne izpeljave kot na primer beseda *samovar* oziroma naprava za segrevanje in vrenje vode, ki so jo uporabljali v Rusiji, ki je zanj "seveda zgolj skrajni sij - ne izhajajoč iz *samovarja*, temveč iz besede s. Vendar Nemci uporabljajo besedo *Teemaschine*. To ni prav. *Tee* je padajoč zvok - tukaj je! Oi! Tega sem se bal, saj je na tleh...Torej, kako lahko *Teemaschine* pomeni isto kot *samovar*?..." (*ibid.*, 88)

Celotna sfera vednosti je lahko zgolj izraz utemeljitve preko nekega faktuma ali prvega načela, univerzalnega dejstva. Vse linije nemškega idealizma so sledile takšnem iskanju enotnega prvega načela, od Fichteja, Becka, Schellinga do Hegla in drugih. Za Reinholda je takšno singularno izvorno prvo načelo manifestirano v obliki zavesti. Potrebna je zgolj "refleksija o tem dejstvu...refleksija svoje lastne zavesti." (Kobe 1999, 64) Odgovor na vprašanje o upravičenosti temelja v zavesti je ravno s tako potezo postavljen v vsakega posameznika (na tem je kasneje vztrajal Fichte in njemu sledeč Hegel). Načelo ni pogojeno z drugimi opredelitvami, kajti razumeti ga moramo kot ubeseditev tistega dejstva, ki je realizirano v nas samih. Zaradi tega je potrebno za vzpostavitev temelja določen minimalen pristanek, s katerim se subjekt vpiše v skupnost razumnih bitij. Posamezni členi (objekt, subjekt, predstava) v zavesti ne nastopajo posamezno, temveč so del celote v dejstvu zavesti. Njihovo spojenost je možno zgolj permutirati, variirati. S tem se izognemo opisovanju stvari, kakršne so v 'resnici'. Tu je najbolj razvidno dejstvo, ki je odvzelo zunanji resničnosti kakršnokoli ustvarjalnost, ki bi bila ločena od njene pogojenosti v subjektivnih pogojih spoznanja. V skrajnem primeru naj bi že samo poimenovanje objektov povzročilo njihovo usmrnitev. S tem, ko smo celotne regije označili za gozdove, smo jim s tem prepovedali samostojen obstoj, ki ne bi parazitiral na človeški prisotnosti. Ker je resnica le še izraz zavesti, bi osvoboditev zunanosti izpod subjektivne represije lahko potekala v obliki filma *The Happening*, kjer nam 'narava' odvzame naše lastno orožje, namreč voljo. Nenadoma se pričnejo v mestih po celotnem svetu izvrševati samomori prebivalstva brez kakršnegakoli razloga. Preživeli pa kmalu ugotovijo, da imajo poglobljeno vlogo pri tem naravni kemijski procesi, ki v nas sprožajo refleks po odstranitvi s tega sveta. Kot smo mi simbolno preganjali celoten svet, je v tem primeru simbolno odpovedalo ravno pri nas. Nasprotno pa Kanta zanima zgolj subjekt v svojem pojmu, s tem pa se tudi izmakne navezavi na metafizične odločitve in ugovore. Pri takšnem nanašanju enega na drugega pa pripelje svojo pozicijo v težavo. S tem, ko napeljuje eno pozicijo na drugo bi moral izhajati iz hkratnega nanašanja in razločevanja od subjekta in predikata (npr. meja vedno razmejuje in spaja obenem), vendar svojo linijo argumentacije oblikuje skozi zaporedje teh dveh momentov nanašanja (identiteta) in razločevanja (neidentiteta). Vsak člen enkrat obravnava skozi formo nanašanja, drugič skozi razločevanje.

Kant se je prav tako spopadal z velikimi težavami na področju možnosti apriornega spoznanja. Sam namreč nikoli ni ušel metafizičnim ugovorom, torej vprašanju, kako je kritika možna. Tudi Reinhold ni bil preveč prepričljiv, vendar je nasprotno od Kanta poizkusil z začasno teoretsko podlago. Izhajal je iz stanja, da je za vsako spoznanje potreben določen material, ki nam je dan skozi afekcijo, torej čute. Tu se je Reinhold zopet poglobil v izpeljavo. Vir afekcije namreč locira tako v objekt (materialno snov), kot v predstavo zmožnost oziroma subjektivno snov, ki je določena že pred afekcijo, kar pomeni, da je apriorna. Če gremo dalje je predstavna zmožnost tista, ki v predstavi proizvede formo predstave, zaradi česar imamo zdaj ločeno raven zmožnosti forme in obenem

materijo predstave. Dvojno proizvajanje materije, materija materije in forma kot materija. Slednjo je možno ponovno poenotiti v predstavo in nadalje v spoznanje, ki ima za svojo vsebino formo. Ali povedano drugače, apriorno spoznanje ima za svoj predmet izključno forme človekove predstavnosti. Vseeno pa ne moremo odstraniti empiričnega materiala iz enačbe. Še več, njen doprinos predstavlja prvi vzgib, prvo materijo, skozi katero lahko subjekt spozna sam sebe. Za lastno spoznanje je sprva potreben ovinek skozi svet objektov. Skozi zadnja vrata se torej ponovno prikrade zunanost kot pogoj spoznanja, kar pa je kmalu kritiziral Schulze, ki je v tem nanašanju prvega načela zavesti na materialni substrat videl problem, saj s tem sprejema zunanje predpostavke, kar onemogoči imanentno izpeljavo po sledih mišljenja. V skrajno izpeljavo razumske dejavnosti pa nas je popeljal Salomon Maimon s svojo interpretacijo¹⁶ transcendentalne problematike, kjer postane reč na sebi popolnoma odvečna, saj se ob vsakem vprašanju o tem kakšen je npr. čoln na sebi, vrnemo k vprašanju o njegovi predstavnosti. Izkustvo je torej zgolj še dan, v svoji faktičnosti, torej faktum predstav (izkustva, zavesti). Ker se ne moremo več niti povprašati po predmetih kakršni so brez naše vpletenosti v njihovo konstitucijo, se tedanja teorija odpove pretenziji, kakršnikoli metafizični resnici, ki ne bi v svoj sistem vključevala subjekta. Kakšne reakcije lahko pričakujemo ob trku meteorja v planet Jupiter, postane izključno znanstveno in matematično vprašanje, s tem pa celo degradiramo mesto filozofije v človekovem stremljenju po vednosti. V pred-kritičnem obdobju, kjer je imela metafizika, ali vprašanja po stvareh na sebi oziroma svetu poglobitno vlogo, je veliko filozofskih odkritij imelo svojo paralelo v znanstvenih. Celotna filozofska vprašanja so se v enaki meri pojavljala na polju znanosti, zaradi česar je tudi prišlo do korespondenc, kot sta jo uprizorila Leibniz in Clarke kot posrednik Newtona.

2.7 Problematika prostora in časa

Poglavitna točka spora je bila skrajno elementarna, namreč vprašanje o dejanskem delovanju prostora. Medtem, ko je Clarke sledeč Newtonu zastopal absolutno teorijo prostora, je bil Leibniz zagovornik relacijske teorije. Prvo teoretsko stališče je utemeljeno na primarnem dejstvu prostora s čimer je prostor predstavljal primarni substrat, neskončen, večni in neodvisen od reči, na katerem nato temelji ves preostali obstoj. Tako lastnosti, ki definirajo prostor obenem postulirajo značilnosti posameznih reči v njem. Njegova vloga je torej reducirana na večni atribut (saj ne more biti niti material niti relacija), kar pa ga uvršča na raven božjega. Po drugi strani pa je za Leibniza "prostor

¹⁶ Čeprav je Maimon zvesto bral Kantovo Kritiko čistega uma, so bile njegove izpeljave popolnoma v nasprotju s tedanjim etabliranim branjem. Njegova interpretacija je omogočila večplastno branje Kanta. Rešitve, ki jih je ponudil, sta kasneje v veliki meri povzela Fichte in Hegel. Ko si Kant zastavi vprašanje *qui juris?*, torej s kakšno pravico uporabljamo apriorne pojme za izkustveni svet, Maimon pravi, da je njegova rešitev pravilna, vendar samo pod pogojem, da kategorije faktično veljajo za naš izkustveni svet. Vendar bi tudi ob sprejetju njene veljave morali hkrati odgovoriti na vprašanje *quid facti?*, ki je še bistveno bolj zapleteno. Dilema, ki izhaja iz tega vprašanja je "ali, če sploh, je možno vedeti, da imamo izkustvo," (Maimon 2004, 75) kako vemo, da je naš izkustveni svet dejansko zakonit.

nekakšna parazitska tvorba na monadah, ki je v celoti odvisna od teh monad," (Kobe 1999, 67) s čimer lahko govorimo zgolj o idealnih relacijskih tvorbah, ki so utemeljene v dejansko obstoječih entitetah. Prostor nastopa kot presežek relacij med entitetami, saj bi v primeru "če stvari ne bi bilo, bi obstajal prostor in čas zgolj med božjimi idejami." (Leibniz 2004, 180) Tam, kjer Clarke izhaja iz enotne ideje prostora, vidi Leibniz konkretno obstoječe enote. Ob predpostavki, da bi se zamenjale relacije med rečmi, bi tudi spremenili lastnosti, ki tvorijo prostor. Sprva imamo reči kot neprostorske točke in šele iz tega izhajajoč prostorske koordinate. Iz tega pa sledi težava, saj bi z vsako spremembo na singularni ravni monad proizvedli tudi premik v referenčnem sistemu, kar pa, kot pravi Clarke, ne bi proizvedlo ničesar v svetu, saj bi se skupaj s koordinatami premaknil tudi koordinatni sistem. Med tema teorijama se Kant nagne proti Newtonu (Clarkeu) z izjemo, da je prazen prostor pri slednjem božje delo (*tamquam sensorium Dei*), medtem ko je za Kanta to produkt spoznavajočega subjekta (*tamquam sensorium mei*).

Teorije o razmerju med gibanjem in časom so v pred-kritični filozofiji torej večinoma izhajale iz gibanja, torej je bila času vedno pripisana vloga označevalca ali merilca premikov. S Kantom in njegovo "Kritiko čistega uma" pa je prišlo do spreobrnitve tega razmerja, kajti funkcija časa ni več v zaporedju, ki sledi iz predpostavke, da je čas pogreznjen v drug čas in tako naprej v neskončnem regresu. Zato je bilo potrebno ponovno premisliti implikacije časa in hkrati z njim tudi prostora, saj so trajnost, sukcesija in simultanost pravzaprav modus in odnos časa. S tem, ko je potrebna za vsako spremembo v materiji prisotnost v času, to ne pomeni tudi gibanje samega časa, prav tako pa tudi ne njegove večnosti. Lahko bi rekli, da čas predstavlja nespremenljivo formo, ki se ne spreminja, vseeno pa vsebuje vse spremembe. Tako imamo na eni strani staro formo čas za subjekt in na drugi absolutni čas, ki ni pogojen z razumsko sfero človeštva. Izziv pred katerega nas je postavil Kant je razčlenitev časa, ki je nespremenljiv, vendar ne večni, v katerem se odvijajo vse spremembe, vendar se sam ne spreminja. Preprosto rečeno dobimo s to distinkcijo prerez med zunanostjo in notranostjo. V takšno časovnost je med drugim vpet tudi Jaz, ki ima znotraj subjektiviranega časa funkcijo sintetiziranja, saj pripisuje predikat preteklosti, sedanjosti in prihodnosti.

Prostor in čas, v katerih se oblikujejo fenomeni sta formi, ki za nas omogočita pojavljanje. Njuna vloga je tako čista forma intuicije ali čutnosti, torej edini čisti čutni apriorni formi, ki sta podrejeni kriteriju nujnosti in univerzalnosti, saj nam zgolj empirična raven tega ne more zagotoviti. Nujnost in univerzalnost pa sta tesno spletena tudi z vednostjo, ki ne more biti določena zgolj z vsakdanjim ogledovanjem sončnega vzhoda, ki se bo vedno znova ponovil, temveč je utemeljena z apriornostjo reprezentacije. Čeprav je Kantovo sklepanje tesno povezano s Humom pa se njuna skupna pogleda hitro razideta. Hume je namreč svoje sklepanje utemeljeval iz vsakdanjih izkušenj, ki po določenem času tvorijo navado oziroma zakon, po katerem se odvijajo določene spremembe. Tako si sledeč Humu ni moč misliti situacije, kjer nekega dne Sonce ne bi vzšlo, saj je njegovo vzhajanje

potrjeno v vsakodnevnem opazovanju njegovega gibanja. Podobno sklepal tudi Kant, ko pravi:

Če bi bil cinober zdaj rdeč zdaj črn, zdaj lahek zdaj težek, če bi se kak človek spremenil zdaj v to in zdaj v ono živalsko obliko, če bi bila ob najdaljšem dnevu zemlja pokrita s sadeži zdaj z ledom in snegom, moja empirična moč sploh ne bi dobila priložnosti, da bi ob predstavi rdeče barve pomislila na težki cinober. (Kant 2004, 143)

Kot pa je razvidno Kant ne sledi Humu v njegovi subjektivni poziciji, ki temelji na človeški naravi. Za njega je napačno zastavljen že problem, saj zanj zakoni narave niso nezdružljivi z našimi predstavnimi zmožnostmi. Enaka načela so potrebna za našo lastno gledišče in danost, ki se nam podreja skozi čutno zmožnost. To pomeni, da je vprašanje *quid facti* podrejeno vprašanju *quid juris*. Ni dovolj, če zgolj obelodanimo našo inherentno apriornost predstavnosti, temveč moramo prikazati tudi njeno nujnost. Gre za način, kako je danost sveta podrejena enakim načelom kot naše apriorne predstave. Vsaka izkušnja je torej sprva podrejena apriorni predstavnosti, kar imenujemo transcendentalno načelo. Ker stremimo k temu, da bi dobili "prostor sam, ki ga ne moremo odmisлити kot zgolj lastnost predmeta," (Kobe 2001, 63) je bilo potrebno miselno abstrahiranje predmetov oziroma entitet z vsemi njihovimi lastnostmi. Prostor postane tako apriorni pogoj prostorskih razmerij, s čimer dobimo tudi njegovo nujnost, vendar pa hkrati izgubimo referenčni sistem, saj ne moremo več zatrditi, da imamo kaj pred seboj. Prostor brez reči, brez zunanosti, meje, izgubi tudi lastne lastnosti, ali pa pade v eno samo točko, še več, celo ničesar ne bi ostalo. Zaradi te nevšečnosti Kant vpelje intuitivnost prostora, s čimer naj bi dokazal, da je prostor izvorno zor. Čeprav je rešitev inovativna pa je s seboj prinesla tudi ogromno težav, saj lahko prostor sedaj ponudimo zgolj kot tezo¹⁷.

Naloga, pred katero je postavljen Kant v transcendentalni analitiki je pokazati pojme, ki pretendirajo na objektivno veljavo (čisti pojmi razuma), torej na apriorni način izločiti takšne apriorne pojme in kot drugo prikazati njihovo objektivno veljavo. Vloga razuma je postulirana kot sila v naravi, ki je v svojem delovanju oprijeta na pravila ali zakone, zaradi česar je potrebno ekstrapolirati te stalnice razuma in dobili bomo pojme, ki izhajajo iz narave razuma. Obenem je potreboval tudi njegovo objektivno veljavo, ki je mogoča samo v dveh primerih. Bodisi šele predstava omogoča predmet, na katerega se nanaša, ali pa je predstava možna šele skozi predmet. Skladnost oziroma apriorno veljavnost lahko dokončno dosežemo zgolj s fenomenalizacijo oziroma opustitvijo dejanskih

¹⁷ Enako kot je bil Kant postavljen pred težavo, kako izpeljati transcendentalni prostor, mora takšen proces prikazati tudi za transcendentalni čas. Kar predstavlja prostor za razmerja med rečmi, je čas za spremembo njihovih stanj. Oba imata različen izvor, medtem ko je prvi forma zunanjega čuta, je drugi forma notranjega, obenem pa ima vsak svoj specifičen predmet, prvi reči, drugi pa lastne predstave. Vendar pa zunanje reči niso zgolj prostorske, temveč hkrati tudi časovne (Kant trdi, da je to sekundarna funkcija). Toda ker so predmeti zgolj naše predstave, postanejo tudi zunanje reči podrejene notranjem čutu časovnosti, kar pomeni, da je prav čas neposredno forma vseh predmetov notranjega čuta, torej posredno predmetov zunanjega čuta.

reči na sebi ter omejitev na naše spoznavne predmete. Tako je potrebno dokazati, da so čisti pojmi nujni edino za spoznanje objektov. Posamični čutni zori so slepi, saj za spregledanje potrebujejo pridružitve pojma, in šele s tem postanejo predmet.

2.8 Nujnost objekta na sebi

Vprašanje, ki se tukaj poraja je, kako misliti materialno nujnost objekta brez intervencije subjektivnega postavljanja? Odgovor Kant išče v tem, da je enotnost predmeta izpeljana iz našega spoznanje le tega, torej je enotnost predmeta, enotnost predstave tega predmeta. Takšna enotnost je tudi sintetična, saj je potrebno poenotiti prvotno raznoterje svojih predstav. S tem, ko imamo opraviti zgolj z raznoterjem predstav in ne s korespondenco do predmeta, je enotnost o kateri govorimo formalna enotnost zavesti v sintezi raznoterja predstav in ravno slednje je predmet. Zdaj smo prispeli do zaključka, da so pogoji možnosti izkustva nasploh hkrati pogoji možnosti predmetov izkustva. Ali rečeno drugače, predmeti morajo biti za to, da postanejo del sveta posredovani skozi naš spoznavni aparat, dejavnost našega mišljenja. Torej so pogoji, pod katerimi jih lahko spoznamo, tudi pogoj, pod katerimi lahko sploh obstajajo. Ko znanstveniki raziskujejo naravo in njene zakone, se postavlja vprašanje, ali je narava sploh podvržena kakšnim zakonom. Kako vemo, da so zakoni, ki jih mi postavimo relevantni oziroma pravilni tudi v naravi sami? Tu bi morali sklepati na slepo, brez zadostnega razloga. Kant trdi, da ve, da dejansko obstajajo, ker pri njem predmet (narava) in spoznanje (razum) predmeta nista ločena. Preko občih načel razuma torej dobimo edino zagotovilo, da je v naravi mogoče najti neko pravilnost. To je možno dokazati le skozi konstitucijo predmetov izkustva, izhajajoč iz katerih bo moč ekstrakti pravilnosti. Slednje pa v svet vnese subjekt sam. Veljavnost svojega podvzetja lahko utemeljuje že zgolj z minimalno trditvijo, da sprejemamo splošno predpostavko da so predmeti izkustva podvrženi pogojem časa. Vseeno pa nastane težava pri dokazovanju neodvisnosti predikata, od pojma subjekta oziroma njune ločenosti. Kant se poizkuša rešiti s tem, ko pravi, da pravzaprav razlike med njima ni. Kar preostane, je zgolj nepredstavnost predmeta ali *noumenon*. Z njim nam je dana možnost spoznanja, ki ne izvira iz naših lastnih zakonov. Pojem *noumenona* tako nastopa kot mejni pojem (*Grenzbegrif*), ki preprečuje vdor spekulacij drugega sveta, vendar nam vseeno pušča prostor za upanje in vero. Tako smo si znotraj razuma zagotovili lastno pravilnost, ki jo zagotavlja izkustvo. Omejitve ne moremo prestopiti, saj smo zmožni delovanja zgolj na fenomenalni subjektivni ravni. S prestopom meje bi se nujno zapletli v protislovje, saj pojmov ni mogoče aplicirati onstran izkustva. Takšno kršitev zakonov je izvedla metafizika, ki je pretendirala po dejanskem obstoju izven možnosti našega spoznanja. In ker je naše bivanje končno, absolutnega spoznanja nikoli ne bomo zmožni doseči. Kljub temu, da um išče celoto, jo sam v izkustvu ne more doseči. Zaradi te nedokončnosti je um vedno na preizkušnji, ko išče spolzko totalnost, ki pa jo v izkustvenem svetu ni. Vseeno pa bo takšna težnja po absolutni resnici vedno

prisotna, saj bo subjekt vedno vztrajal na poziciji metafizike, ker to izhaja iz našega uma, zaradi česar je potrebna vera. Človek je torej po naravi metafizik. Njegov moto je, da bo nekoč takšno stališče doseženo, kar hkrati implicira, da ne sme nikoli dospeti do takšnega razsvetljenja, saj bi to pomenilo njegov smrt.

V zadnjih letih je francoska kinematografija pričela izdajati vedno več t.i. *New French Extremity* oziroma filmov novega francoskega vala skrajnosti, ki temeljijo na "prelamljanju tabujev, bređenju v rekah drobovja in penah spermijev, polnjenju vsake sekvence z mesom, zrelim ali grčavim, ter jih podrežati penetraciji, mutilaciji in profanaciji." (Quandt, 2004) Eden izmed najbolj izstopajočih je film Pascala Laugierja *Martyrs*, ki prikazuje zgodbo o ugrabljeni deklici Lucie, ki ji po dolgotrajnem mučenju uspe zbežati iz zapora njenih ugrabiteljev. Storilcev nikoli ne najdejo, dokler jih nekaj let kasneje po naključju in ob pomoči prijateljice Anne ne uspe izslediti sama. Maščuje se jim tako, da vdre v njihovo hišo, ter s puško pobije celotno družino. Pri tem trdi, da so za njeno ugrabitev ter posledične travme, ki so imele za posledico manifestacijo njenih strahov v obliki ženske, ki se ji ob njenem pobegu ni uspelo rešiti, krivi starši. V paniki na pomoč pokliče Anno, ki ji pomaga zakopati trupla. Kmalu za tem naredi Lucie, zaradi intenzivnih občutkov krivde samomor, kar popolnoma pretrese Anno, ki se spravi k pospravljanju hiše in po nesreči odkrije skrivno podzemno celico, v kateri je zaprta strašno pohabljen ženska. Zanj poizkuša poskrbeti, vendar kmalu prispejo v hišo neznanca, ki zbegano žensko ubijejo. Anni se predstavi njihova voditeljica Mademoiselle in ji pojasni dogajanje ter razlog, zakaj se znotraj organizacije poslužujejo mučenja. Njihovo cilj je namreč odkriti posmrtno življenje, kar želijo doseči z ustvarjenjem mučnikov (*Martyr*). S sistematičnimi dejanji torture želijo namreč proizvesti skrajne oblike bolečine, ki bi vodile v transcendentni uvid sveta onkraj našega, kar pa jim do sedaj v umetnih razmerah še ni uspelo doseči. Kot naslednji poizkusni osebek uporabijo Anno. Po nedoločenem času, med katerim je podvržena nenehnem rutinskem tepežu, ji uspe doseči zadnjo stopnjo. S tem, ko ji odrejo kožo doseže transcendenco ter Mademoiselle pove dejanskost onstranstva. Namesto, da bi slednja podrobno opisala pričanje zboru organizacije, se raje zateče k samomoru, vendar pred tem enemu izmed sodelavcev izjavi, da naj dvomi še naprej. S tem ko je Mademoiselle dosegla pričakovano razsvetljenstvo v absolutni vednosti, je hkrati izpuhtela kakršna koli smiselnost življenja. Stvar, ki posamezniku omogoča obstoj v svetu je torej ravno vera v nekaj nedosegljivega in absolutnega. Takšna omejenost in končnost torej mora biti vztrajno prisotna kot ontični imperativ, vseeno pa težnje k temu ne moremo odstraniti¹⁸, saj je šele z njo možno

¹⁸ Kakšne so posledice takšnega stremljenja? Ko želimo doseči absolutno nepogojeno je lahko slednje predstavljeno kot jaz, svet in Bog, ali drugače rečeno racionalna psihologija, racionalna kozmologija in naravna teologija. V transcendentni dialektiki so te predstavljene kot paralogizem čistega uma (racionalna psihologija), antinomija čistega uma (racionalna kozmologija) in ideal čistega uma (naravna teologija). Največjo pobudo za kritiko metafizike naj bi Kantu dala antinomija čistega uma, ki je posledica posegov uma onstran področja možnega izkustva. V njej imamo opraviti z dvema izključujočima stališčema, ki z vso konsekventnostjo ovržeta svoje nasprotje, s čimer med njima ne more priti do sporazumne rešitve. To je torej mesto, ki je Kanta predramilo iz

delovanje. Kritika metafizike, ki jo poda Kant, pravzaprav ni kritika sistema metafizike, ampak kritika metafizike kot naravne dispozicije človeškega duha, iz katere izhajajo vsi metafizični sistemi.

2.9 Transcendentalni fantomi

S premikom na raven transcendentalnosti je filozofija izgubila svojo sorodnost z znanostjo ter bila tako postavljena pred dejstvo, da mora proizvesti svojo lastno znanost, ki bo pretendirala na vednost, ki znanstvenim tehnikam ni dostopna. Poglavitno težavo na tej poti predstavlja pretenzija po gotovosti (sklenjenosti, dovršenosti), saj je filozofija postavljena pred nemogoče dejstvo, da mora na koncu proizvesti idejo znanosti celote, torej pogoje svoje možnosti. Cilj je nenadoma postal popolnoma subjektivno pogojen, kajti vsak nadaljnji korak v drobnejše spoznanja je vodil nazaj k svoji subjektivni izhodiščni točki mišljenja. Najbolj eksemplaričen pri tem je bil Fichte. Sledeč svojim predhodnikom, ki so poizkušali razvozlati skrivnost prvotnega načela, se je naslonil na Schulzevo opazko o zavesti, ki ne more pretendirati na status prvotnega načela, saj je sama podrejena načelu protislovnosti. Na tem mestu Fichte še ne potegne logične konsekvence, ki bo postala moto Heglove filozofije, temveč si zastavi nalogo pokazati, da je prvo načelo temelj, iz katerega izhaja načelo protislovja. Zato Fichte sprva postavi jaz, ki postavlja samega sebe oziroma jaz je jaz (raven absolutnega subjekta), iz česar nato skozi abstrakcijo postavi $A=A$ ¹⁹ kot načelo formalne logike, ki pa je hkrati načelo protislovja. Ker zavest ne more nastopati kot dejstvo, saj je to enostavno napačna predpostavka za temelj filozofije, je potrebno izražati temeljno načelo kot dejavo (*Thatandlung*) oziroma enotnost dejanja in dejstva kot realni temelj vseh dejstev. To temeljno načelo kljub temu še vedno ostane goli postulat, utemeljen zgolj kot hipoteza. Mesto subjekta in njegov svet tako ostaneta neutemeljena, s čimer še vedno drži metakritični ugovor po katerem sledi, da je kritični projekt ali nemožen (neskončni regres) ali pa dogmatičen (sebe izvzame iz kritike). Edino rešitev, ki jo ponudi nemška klasična filozofija je v subjektu, ki ne potrebuje posebnega razloga za obstoj, saj je sam svoj lastni razlog za obstoj, kar pa povzroči padec v kroženje. Pri tem gre Fichte celo tako daleč, da pripíše tistemu, ki hoče ven iz takega kroga, da niti ne ve kaj pravzaprav hoče. To pomeni, da lahko izkustvene predmete mislimo na določen način, iz česar pa ne sledi, da so sami na sebi res takšni. Še vedno lahko torej zatrjujemo, da obstaja nekakšna resnična plat reči, kot so same na sebi, vendar je sedaj to vprašanje sekundarne narave, kajti do dejanskega spoznanja te ravni ne moremo priti, saj nenehnega drsenja ne moremo zaustaviti in določiti točko določnosti, kjer bi se lahko dotaknili prvotnega načela, izvirne materije, enotnosti substance, ali kot ji pravi Spinoza, "podstat, ki je vzrok

dogmatičnega dreveža. Zdaj je samo posredovanje transcedentalnega idealizma postal način, kako lahko presežemo protislovje in s tem potrdimo pravilnost Kantovega stališča. Kant prepusti, da se nasprotujoča stališča izčrpata in nato ugotovi kakšne posledice ima to za transcendentalni idealizem, torej se moramo obenem odreči privzeti pravilnosti transcedentalnega idealizma.

¹⁹ Dokaza za takšno postavitev Fichte ne ponudi, saj pravi, da je "ta stavek kratko malo, brez kakršnegakoli temelja, gotov: s tem, ko to naredimo, brez kakršnegakoli dvoma s splošno določitvijo, pridobimo zmožnost nekaj naravnost postaviti." (Fichte 1956, 12-13) Vsako sklicevanje na neko materialno podlago zanj ni smotno.

same sebe in se pojmuje po sebi." (Spinoza 2004, 93) V njej biva vse, zunaj nje ni ničesar, obenem pa je definirana kot nedoločena. Njena celotna bit je izražena v modusih, saj zunaj njih ni nič. Tukaj se zastavi vprašanje, kako označiti ali misliti prehod iz takšne neskončne substance v končne moduse, pri čemer bi Fichte ali Hegel iskala imanentno notranjo prepreko znotraj subjekta. Takšen trk (*Anstoss*) znotraj subjekta je edina preostala sled objekta ali zunanosti. Če odvezemo trk, potem izgubimo tudi "samodoločitev, brez samodoločitve pa izgubimo tudi objektivnost, jaz." (Fichte 1956, 132) Edina točka, ki je preostala od objekta, je ravno takšen trk, ostanek reči na sebi, nejaza. Prav zato, ker ga ni mogoče pojasniti, deluje kot edini moment zunanosti, kar pa pomeni da filozofija ni zaokrožena in dovršena. Iz nje vedno nekaj izpade. In ravno to razpoko želi Fichte zašiti s praktično filozofijo oziroma teorem jaz postavi nejaz kot določen skozi jaz. Protislovje je sedaj postavljeno tudi v jaz sam, s čimer postane ogrožena eksistenca jaza. V jaz je postavljen razkol med končnostjo in neskončnostjo. Tistim, kar je, in tistim kar bi morali biti. S tem se razpre polje delovanja in praktičnosti. Z razpoko v jazu (med bistvom-absolutni jaz in dejanskostjo-teoretični jaz) nam je omogočeno kakršnokoli delovanje, avtonomija, svoboda. Ker je v zoperstavitvi z nejazom jaz le del realnosti, se mu odvzame njegova absolutna narava, kar pomeni, da ni avtonomen. Naloga pred njim je sedaj odprava vsega nejazstva, kar pa predstavlja formulo praktičnega jaza. Ravno to delovanje (praktičnost) je namreč bistveno svobodno delovanje jaza. Kot temelj nima več postavljene zunanosti temveč nastopa kot svoj lastni temelj. Edina resnica sveta, ki jo je še mogoče doseči, je proizvedena s strani jaza, kar pomeni, da smo ujeti v krog jazove refleksije. Stvari ali absolutna empiričnost sveta postanejo le še mehanizem, ki poženejo subjektivni aparat v svoje tirnice in delovanje. Po začetni kontigentni pobudi drugosti o njeni prisotnosti ne slišimo ničesar več, kot da bi naš obstoj lahko utemeljili samozadostno. Se torej sprijaznimo z osiromašeno sfero delovanja, v kateri lahko govorimo zgolj o sistematičnosti subjekta ali pa poizkusimo ponovno nekaj povedati o obstoju, ter zaradi tega pustimo vrata sveta na stežaj odprta?

3 *Anamnesis*²⁰: Ali je kaj za zaveso?

Ne gre za variacijo resnice glede na subjekt, temveč za pogoj v katerem se resnica variacije pojavi subjektu. (Deleuze 2006)

Poglavitno vprašanje, ki je izšlo iz Kantove filozofije in se je z njim sprva spoprijel Reinhold kasneje pa tudi vsi filozofi, ki jih označujemo za nemške idealiste, je odnos mišljenja do absoluta

²⁰ *Anamnesis* (gr. *ἀνάμνησις*) pomeni spominjanje ali reminiscenco, zbiranje in nabiranje tistega, kar je bilo izgubljeno, pozabljeno ali zbrisano. Gre torej za nekaj starega, kar nas je naredilo za to, kar smo. Vendar je *anamnesis* tudi delo, ki spreminja svoj predmet, ter vedno proizvaja nekaj novega. Nabirati staro ter proizvajati novo je naloga *anamnesisa*. Pojem je prvič uporabil Platon v svojih dialogih Menon in Fajdon.

(končnega namena, razloga ali Realnega). To relacijo lahko opišemo na različne načine; ali kot odnos med objektom in subjektom, zunanostjo in notranostjo, končnostjo in neskončnostjo, skratka med primarno ravnijo, iz katere nato sledi njen derivat oziroma sekundarni proces. Obenem pa je v tej pretenziji prisotno tudi vprašanje o možnosti znanosti, kot je fizika, ki bi lahko svet opisala neodvisno od človeštva. V dosedanjem pregledu smo si ogledali posledice, ki sledijo iz klasične konceptualizacije te problematike, pri čemer smo se zaradi obsežnosti naloge omejili na Kanta ter ožji krog njegovih predhodnikov in naslednikov, ki so v največji meri prispevali k tedanjemu in sedanjemu filozofskemu diskurzu. Zaradi tega namen, ki mu sledi pričujoča naloga, ni opis celostne kritike sodobne filozofije, ki svoje temelje vedno znova išče v Kantovi revoluciji oziroma mišljenju, temveč širši okvir, ki se mu je kot veda zavezala filozofija. S kopernikanskim obratom je pretenzija po vednosti namreč dobila velik udarec, ki se je manifestiral v obliki meje, ki jo je razum postavil med nami ter zunanostjo sveta. Po Kantovi intervenciji se filozofovo mišljenje o znanosti predrugači, saj prične filozofija trditi, da njena pozicija vednosti vsebuje globlji in bolj korenit pomen od znanosti. Filozofija postane izključni nosilec resnice, prvotnega pomena, ki ga lahko označimo kot *korelacionizem*. Elemente, ki naj bi bili indiferentni do naše relacije s svetom, se prične obravnavati skozi prizmo relacije. S tem premikom smo prenesli revolucijo sodobne znanosti tudi na raven vednosti, kjer pa so bile posledice ravno obratne, saj se "je filozofija odpovedala stvari, ki je predstavljala bistvo same revolucije, njene spekulativne narave." (Meillassoux 2008, 119) S tem ne izničujemo napredek, ki ga je filozofija dosegla na področju subjektivnih relacij, temveč poizkušamo skrajno razširiti polje vednosti, ki ga je Kant v določenem smislu opravičeno ogradil pred metafiziki, vendar je bil pri tem preveč dosleden, ter nam omogočil zgolj vednost, ki je vezana na dano človeško stanje.

Čeprav je sodobna filozofija svojo pot sledeč idealizmu zastavila mimo metafizičnih vprašanj, ki naj bi bila nerešljiva, ter je vsak poizkus, ki bi ponovno vpeljal njeno problematiko označila za naivno vrnitev k dogmatizmu, češ da je edino, kar nam lahko ponudi metafizika razkritje njenega vzroka po takšnem povpraševanju, lingvističnega, zgodovinskega, ekonomskega ali kakšnega drugega. Ravno zato se moramo takšnega prevladujočega mnenja otresti ter ne smemo več dopustiti, da bi se filozofija izogibala metafizičnim problemom. Namera, ki nas vodi, ni več razlog vseh reči, odkritje pra-vzroka ali nujnosti, saj kot že vemo to ni izvedljivo zaradi naše končnosti in posledičnih omejitev mišljenja. Vprašanja, ki so sedaj relevantna, niso metafizična, temveč vprašanja o metafiziki sami, kar nam nadalje omogoči uvid v rešljivost metafizičnih problemov. Ker je filozofija svoj temelj postavila na načelu razuma, je lahko zlahka obšla vsako vprašanje o tem, zakaj so stvari takšne in ne drugačne. Odgovor, brez razloga, je edini, ki ga lahko in moramo ponuditi.

3.1 Naloga

Naše vodilo, ki bo skozi celotno obravnavo nosilo ključno breme raziskave, temelji na enostavni predpostavki, da entitete in mehanizmi zunanjega sveta (ki jih odkrije znanost) obstajajo ne ozirajoč se na človeško prisotnost in dostopnost do njenega bistva. Ali povedano drugače, naša pozicija nikakor nima privilegiranega mesta med objekti, kajti svet obstaja neodvisno od nas, čeprav je z nastopom človeške vrste njena konstitucija pridobila (spremenila) plast svojega obstoja. Objekti tako vztrajajo v svoji predmetnosti z ali brez ljudi in niso zgolj nedoločljiva substanca, v katero človek vnese celovitost. Takšno stališče Bhaskar označi za transcendentni pogoj možnosti znanosti. Če je Kant za razlago apriornih sodb še potreboval apriorne forme intuicije in kategorije razuma, pa Bhaskar enako gesto vnese v predmetno raziskovanje. Kot nujni pogoj mišljenja znanstvenega dela, postavi obstoj objektov, ki so popolnoma neodvisni od človeških spoznavnih zmožnosti. Seveda je potrebno v drugem koraku kot naknadno vnesen objekt s 'posebnim statusom' vzeti v zakup tudi človeka, k čemer se bomo vrnili kasneje.

Prvotno postuliranje neodvisne sfere realnosti še ne pomeni preloma z epistemološko tradicijo, ki ne zanika obstoja zunanje neodvisnih predmetov (ali materiala), do katerega pa nimamo neposrednega dostopa, temveč moramo poseči po intervenciji diskurza kot mediatorja za pristop k objektom. Vsekakor je iz tega stališča korelacije možno *misliti* svet, vendar pa ga je nemogoče *spoznati*. S tem se je pričela celotna linija argumentacije, ki je izhajala iz vprašanja, kako obstajata svet-za-nas in nam nedostopna sfera sveta-v-sebi (na-sebi). Argumentacija je kulminirala v Heglovi fenomenologiji. Ker smo k problematiki pristopili s pomočjo Bhaskarja, bomo njegovo stališče izpeljali še korak dlje. Zanj nasprotno od večine post-kantovskih filozofov vednost-o-svetu ni nemogoč podvig. To presežno formo poimenuje vednost znanosti. Če bi se takšnem uvidu odpovedali, bi znanost izgubila svoj smisel, iz česar sledi, da vprašanja "o ontologiji ne moremo enostavno zvesti na epistemološka vprašanja." (Bhaskar 2008, 16) Torej smo sedaj postavljeni pred predpostavko, da objekti, ki vsebujejo določene vzročne moči, delujejo neodvisno od človeške prisotnosti, zaradi česar pa se vednosti o njihovem obstoju še ni potrebno odpovedati, temveč je potrebno prilagoditi zgolj našo metodologijo. Procesi, s katerimi lahko človeštvo razkriva mehanizme resničnosti, so namreč družbeno pogojeni, kar nam je podrobno predstavil že Kant. Čeprav smo vstavljeni v svet skozi okvir simbolnega, pa znanost ne glede na to odkriva mehanizme, ki bi veljali tudi ob neizogibnem primeru iztrebljenja celotne človeške rase.

Za distinkcijo med zgodovinsko pogojenostjo znanstvenega dela in ontološke raziskave Bhaskar vpelje dve dimenziji znanosti. "Transitivna", ki odraža spreminjajoče se znanstveno izkušnjo sveta, medtem ko nas "intransitivna" popelje v vzročno delovanje, pri čemer obelodani znanost zakonitosti, ki niso pogojene s človeško prisotnostjo. Ko namreč kot ontološko predpostavko postavimo tezo, da ima bakterija določeno molekularno zgradbo, ne glede na teoretski pristop ali

znanje o njej, ima ta zgradbo dejanskega na-sebstva stvari in ni zgolj odraz stvari za-nas. To vednost pa je moč doseči samo preko praktičnih mehanizmov, torej dela, saj ni dostopna samodejno. Ker sami nismo zavezani postavljanju apriorno nujnih zakonov, bomo zato namesto transcendentnega filozofskega obrata poizkušali v vednost ponovno vpeljati spekulativno raven, kjer bi se lahko ponovno povprašali po stvareh, ki niso korelat mišljenja. Drzen podvig, kjer nam bodo sprva v pomoč stopili Kantovi predhodniki, ki so na predmetih opazili ključno značilnost.

3.2 Možni pristopi

Že v 4. stoletju pr.n.št. je Demokrit opazil, da so nekatere značilnosti predmetov zgolj proizvod naše relacije z določeno entiteto, saj imajo "stvari samo na videz barvo, so samo na videz sladke, na videz grenke: v resnici so zgolj atomi in praznina." (Demokrit v Sovre 1946, 199) Enako pa je sklepal tudi Locke ter zaradi tega postuliral primarne in sekundarne lastnosti predmetov, ter s tem prekinil enostavno relacijsko pojmovanje objektov, ki sami na sebi nimajo nobene veljave. Strogo vzeto je to seveda res, saj s tem, ko stopimo v mrzlo reko spontano prevzamemo občutek hladnosti, ki prežame naše telo. Njegov obstoj torej ni v sami vodi, saj ne stopimo v hladnost kot lastnost vode, kajti voda te afekcije ne občuti. Enako lahko rečemo za katerikoli zunanji občutek, ki ga zaznamo, kot na primer zaslepljenost ob neposrednem pogledu v sonce. Lastnost slepote tudi tu ni inherentna soncu, ampak je njegov derivat, torej sekundarna lastnost. Ker lahko sami vedno izhajamo zgolj iz naše čutne zmožnosti in njegovih posledic, se takoj postavi vprašanje o tem, kako primarne lastnosti pravzaprav lahko obstajajo, saj smo mi kot opazovalci tisti, ki vnesemo določene kvalitete s tem, ko stopimo v odnos s posameznimi afekcijami. Po drugi strani pa seveda ne moremo trditi, da smo mi tisti, ki stvari samovoljno vcepimo določeno lastnost, naj bo to bolečina ali kaj drugega. Ker sledeč Humu ne moremo utemeljiti induktivno sklepanje, nam Kant ponudi izhod v univerzalizaciji in apriorizaciji strukture razuma, s čimer smo zmožni govoriti zgolj še o stvareh za nas, in ne več na sebi. V takšnem sklepanju se nam podobe pojavljalo sledeč zakonom, kar pomeni, da fenomeni niso posamezne naključno generirane entitete, temveč so univerzalne ter objektivne. Primorani smo torej izhajati iz nujnosti relacijske oblike čutnosti, ki v sobivanju in součinkovanju sveta in človeka proizvede določene lastnosti posameznih predmetov v nas. To je torej klasično sklepanje, ki mu je sledila in mu kot smo videli ni oporekala večina post-kantovske filozofske tradicije. Vendar je Lockova (in tudi v malenkostno drugačni obliki Descartesova) invencija dvoplastne konfiguracije objektov v določeni meri vseeno utemeljena in je v skladu s tradicionalno koncepcijo. Kar pravi, ni namreč nič drugega kot to, da moramo v oblikovanju čutnosti nujno predpostaviti relacijsko sestavo. Stališče, ki pa je za tradicionalno filozofijo nesprejemljivo, je vpeljava ideje o dveh vrstah lastnosti, pri čemer so ene (sekundarne) kot že rečeno produkt relacije med objektom in subjektom in druge (primarne) neločljiv del objektov samih, pri čemer obstajajo neodvisno od subjektivne aprehenzije. Potrebno je torej

upoštevati notranjo predmetnost posameznih predmetov neodvisno od njihovih relacijskih vlog do zunanjega sveta, katerega del in zgolj del smo tudi mi. Descartes jih na primer zazna skozi geometrijski dokaz dolžine, širine, gibanja itn., medtem ko jih Millassoux pozicionira na raven matematike, v smislu aspektov objekta na sebi, ki jih je moč formulirati s pomočjo matematike. Z eno ali drugo metodo naj bi s tem prispeli do reči kot so na sebi, brez naše intervencije. Poglavitno določilo, ki ga tako dobimo, je raven objektov, neodvisnih od naše subjektivne pogojenosti, kar pa ne pomeni, da je potrebno le to odpraviti, saj je esencialna pri analizah subjektivno pogojenih mrež. Pomembno pa je upoštevati dejstvo, da je na ontološki ravni medobjektno delovanje v enaki meri zakonodajno kot subjektno-objektni odnos. Izgradnjo hierarhične strukture narave, kjer najvišjo točko zaseda človek, pogreznjen v kulturo, je potrebno zamenjati s ploščatim modelom ontologije, kjer ima vsaka entiteta svoj glas, vendar niso vsi enako močni v izražanju svojih zahtev. Ali drugače rečeno (da bralce ne bo zaneslo v primerjavo z panpsihizmom); pri sestavitvi posameznih *assemblagov*²¹ in mrež je vsakemu delu dan lasten obstoj, čeprav ni nujno, da je ta bistveni. Našemu telesu se ne bi zgodilo nič drastičnega, če bo izgubili kakšen levkocit, saj vedno znova proizvajamo njegove nadomestke, lahko pa nasprotno že enostavna bakterija antraksa (ali vraničnega prisada) vodi v popoln kolaps našega organizma. Če torej povzamemo. Objekte je potrebno obelodaniti kot samostoječe, ločeno od naše relacije do njih, vendar z namenom, da nato zopet vpeljemo subjekt in prikažemo, kako je njegova vpetost v objektno pogojenost veliko bolj kompleksna, saj mora sedaj poleg svojih spoznavnih in čutnih zmožnosti v zakup vzeti tudi posamezne *assemblage*, v katere stopa v vsakem primeru.

Sprva pa je potrebno razčistiti težave, ki izhajajo iz takšne predkritične geste. Najprej bi lahko trdili, da je neutemeljena ravno zato, ker je predkritična in zato tudi dogmatična. Kako bi bilo možno pridobiti vednost o lastnostih sveta brez da bi upoštevali naše mesto v njem, saj nismo zmožni izstopiti iz nas z namenom, da bi lahko primerjali svet kot je na sebi s svetom kot je za nas. Kot slikovito pravi Hegel se ne moremo prikrasti objektom za hrbet, da bi s tem izvedeli, kakšni so na sebi, vse kar je, stoji pred nami, ničesar ne bomo našli za zaveso, kar pomeni, da je naša relacija do sveta nujna. Nasebnost postane s tem nedostopno območje, celo prepovedana cona, kjer se je prepovedano gibati, podobno kot v filmu *Stalker*, kjer se je kljub temu nekaj posameznikov podalo v neznano. V enaki meri subjektivnost določa naš občutek hladnosti kot učinek vetra na listnato drevo. Razlika je le v tem, da lahko enim pripišemo univerzalnost, druge pa se nanašajo na subjektivno veljavo. Takšna značilnost, kjer prevladuje nazor subjektivnosti, Meillassoux poimenuje *korelacija*, se pravi ideja, da imamo dostop edino do korelacije med mišljenjem in bitjo, ter nikoli do vsake ravni ločeno od druge. Izvor takšnega postulata lahko iščemo že v Parmenidu, saj pravi, da "je misliti isto, kot biti." (Parmenides v Sovre 1946, 85) Korelacionizem tako trdi, da je nemogoče obravnavati

²¹ Za definicijo *assemblage* glej poglavje Plastičnost sveta.

subjektivnost neodvisno od objektivnosti in obratno. V izhodišče kot primarno stičišče sveta s tem postavimo relacije, kot konstitutivno moč, ki šele naknadno tvori posamezne točke soodvisnosti. Čeprav je postalo poglavitno mesto interesa v filozofiji absolut in njegove posledice, pa je celotno sklepanje še vedno temeljilo na predpostavki o primarnosti relacije. Kant je trdo zakoličil korelacijsko logiko kot osrednje vodilo mišljenja biti in s tem prestavil vlogo absoluta ali substance v podrejen položaj kot vprašanje drugega reda. Poglavitno polje raziskovanja je tako postalo analiziranje posameznih korelacij ter iskanje temeljne korelacije, najsi bo to simbolno (Lacan), zavest (Husserl) ali kaj drugega je tukaj nepomembno, odločilno je, da si skuša vsak zagotoviti dominacijo v ograjevanju sveta znotraj sebe. Zunanost postane popolnoma transparentna, vendar nedosegljiva, saj je naša vloga že vedno potopljena v njeno sokonstruktijo. Kot pravi Meillassoux je "moderna filozofija izgubila prostrano zunanost (*the great outdoor*), absolutno zunanost predkritičnega mišljenja: tisto zunanost, ki ni bila relativna do nas in, ki je bila dana indiferentno do svoje lastne danosti, da je lahko kar je, obstaja v sebi neodvisno od tega, ali o njej mislimo ali ne; tista zunanost, ki bi jo lahko mišljenje raziskovalo z legitimnim občutkom, da postopamo po tujem ozemlju – biti popolnoma druge." (Meillassoux 2008, 7)

Z označbo korelacionizem je na ta način možno opredeliti skoraj celotno filozofsko misel minulega stoletja, od Gadamerja, Foucaulta, Derridaja, Heideggerja pa do Žižka, in četudi poimensko ne bomo omenili vseh, jih družijo zvestoba Kantovskemu zavračanju pred-kritičnega stališča adekvacije, ki je utemeljeno na obstoju primarnih lastnosti. Takšna linija misli nastopa kot nasprotnik realizma (ali primarne lastnosti - k njegovi definiciji se še vrnemo). Vsaka izmed teorij omenjenih avtorjev hkrati izhaja iz zavračanja dogmatizma in idealizma, najsi bo to Kantova kritika idealizma v "Kritiki čistega uma", fenomenološko zavračanje dogmatičnega idealizma iz stališča intencionalnosti, ki stremi k radikalni zunanosti, ali kakšna druga izpeljava. Vsi avtorji so se torej odpovedali iskanju resnice na terenu idealizma. Vseeno pa kljub takšnim poizkusom, ki stremijo k dejanski zunanosti, vedno znova elaborirajo zunanost, ki je speta s subjektom, saj se bistveno nanaša na zavest, jezik, Tu-bit itn. Vsakršen dogodek, bit, zakon, objekt je s tem vedno spojen s subjektivnim dostopom. To pa izhaja iz preprostega premisleka, da ne moremo poznati resničnosti objektov na sebi, ker ne moremo razlikovati med lastnostmi, ki naj bi pripadale objektom in lastnostim, ki naj bi bile odraz subjektivnega dostopa do teh objektov²². Linijo korelacionizma je do skrajnosti pripeljal Fichte, zlasti v svojem delu *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Vedoslovje) v letu 1794, ki predstavlja

²² Če si pobližje ogledamo argumentacijo, je njen domet zelo prepričljiv. Izpeljava je sledeča: X ne more obstajati brez danosti X, kar pomeni, da tudi teorije X ne moremo imeti brez postavitve X. Kadar nekaj konceptualiziramo, lahko o tem kaj rečemo samo pod predpostavko, da nam je to dano in postavljeno z naše strani. S tem dobimo enačbo, kjer je X korelat mišljenja, pod kar lahko uvrstimo katerokoli subjektivno dejavnost, na primer percepcijo ali doumevanje. Narava obstoja je tako speta s korelacijo, subjektivnim postavljanjem, zaradi česar postane vsaka pretenzija po absolutnem X, torej X, ki bi bil ločen od subjektivnosti, nemogoča. Takšno sklepanje je postalo veljaven in neovrgljiv aksiom vse od Kanta naprej.

poglavitno anti-realistično delo sodobnega časa. Ker smo osnovne nastavke njegove filozofije že prikazali, bomo na tem mestu zgolj ponovili poglavitne točke. V vedoslovju je Fichte prikazal samonanašajočo protislovnost, ki je vedno prisotna v kakršnikoli obliki realizma. Če ponudimo primer bodo stvari bolj razumljive. Ko nekdo trdi, da ne misli, na logični ravni ne proizvaja protislovja, vendar ga ustvari na ravni vsebine same trditve, saj brez mišljenja ne bi bili zmožni izreči takšne predpostavke. Enako sklepanje je po Fichteju veljavno tudi znotraj diskurza o realnosti, ki je neodvisna od nas (Jaza). Če namreč postavimo X, ki je neodvisen od katerekoli pozicije (nepostavljen), pretendiramo po zunanosti, neodvisni od mišljenja. Vendar je ravno v svojem pojmovanju takšnega X popolnoma odvisen od mišljenja, zaradi česar pa se po Fichteju še ni potrebno odpovedati absolutu, saj nam ravno protislovja, ki jih takšna operacija proizvede, ponudijo rodovitno polje, na katerem lahko ustvarjamo nove pojme, vendar ob predpostavki, da se protislovje vedno znova pojavi, torej da ga ne odpravimo v celoti. S tem že anticipira Heglov projekt, ki je takšno pojmovanje lahko popeljal do svojega logičnega zaključka. Kar nam njegova filozofija omogoči, je zgolj postavitev neodvisne realnosti, ki pa s seboj nujno nosi protislovje. Ker je temeljno načelo njegove filozofije Jaz, bomo vsakič postavljeni pred dejstvo, da resnično zunanost zatrdimo, vendar jo moramo hkrati tudi zavreči. S tem, ko torej postavimo neko pojmovno stališče o zunanosti, o absolutu, vedno stojimo na stališču mišljenja, zaradi česar nam preostaneta zgolj dva izhoda, ali predpostavimo resničnost določene teze, ali pa smo zvesti Kantu ter upoštevamo našo lastno pozicijo, v tem ko izgovarjamo takšno trditev.

Tukaj smo postavljeni pred dilemo, kako preseči zagato, ki temelji na načelu: "če mislimo X, potem *mislimo* X." (Meillassoux 2007, 413) Ker je in bo naše raziskovalno stališče vedno subjektivno, je kritika lahko izpeljana na dva načina. Imanentno, torej s tem, da pokažemo neskladje znotraj predpostavk, ki jih navaja korelacionistična pozicija. Drugi pristop pa lahko zastavimo kot zunanjo kritiko, ali prikaz metodološkega neskladja, ki ga je vzpostavil Kant. Medtem, ko bo ena kritika poizkušala spodkopati vsebinsko utemeljenost, pa bo druga temeljila na formalnem neskladju. Značilnost obeh mišljenjskih paradigem je torej spreobrnitev filozofskega pogleda, s čimer omogočata prikaz težav znotraj že ustaljenih praks. Sprva se bomo lotili imanentne kritike.

3.3 Absolutni čas

Na kakšen način je takšna poteza sploh izvedljiva ne da bi tavalili v brez-vrednostnih spekulacijah, ki svoje uvide v bistvo stvari zavijajo v nadnaravne sposobnosti, kot je to v Kantovem času na primer storil Swedenborg²³? Najbolj konkreten in obenem preprost način je mogoče izpeljati

²³ Obstaja več različnih objavljenih dogodkov, kjer je Swedenborg prikazal svoje psihične sposobnosti. Najbolj znana je iz 29. julija 1759, ko je med kosilom v Göteborgu, ob šesti uri zvečer, nenadoma razburjeno oznanil, da v Stockholmu divja ogenj (v oddaljenosti 405 km). Plamen naj bi že zajel sosedovo hišo in je tik pred vrati njegove. Po preteku dveh ur je olajšano vzdiknil, da je gasilec uspelo pogasiti ogenj tri hiše pred njegovo. Dva dni kasneje

na ravni časa, torej zmožnost, ki jo je Kant pogojil s subjektivnostjo oziroma pod njegove pogoje možnosti spoznanja, ki imajo sami funkcijo konsistence, ali kot pravi Kant: pogoji možnosti spoznanja so obenem tudi pogoji možnosti predmetov oziroma samega obstoja. Ker je celotna sfera obstoja reducirana na njegovo spoznavnost, je tudi časovna in prostorska definicija prilagojena takšni opredelitvi, kar smo že prikazali v poglavju o prostoru in času pri Kantu. Kakorkoli že, preko ovinka se bomo ponovno vrnili k nezadostnosti takšne definicije, hkrati pa bomo že lahko ponudili prvi, vendar v tem trenutku zgolj začasni izhod iz subjektivno pogojene orientacije korelacionizma.

Znanstveni postopek, ki nas bo popeljal korak dalje, je svoj razcvet doživel v začetku 20. stoletja in se nanaša na datiranje objektov²⁴, ki so nastali pred nastankom naše zemeljske oble, ter seveda življenja na njej. Naše področje raziskave je torej postala arheologija, saj imamo pred nami fosile, nastale pred več tisoč leti, ki nam nekaj povejo o svojem obstoju in trajanju. Zlasti pa je potrebno pri tem upoštevati dejstvo, da se vsi podatki nanašajo na predčloveške fenomene, če jih lahko zdaj sploh še tako imenujemo, saj o ravni fenomenov strogo vzeto ne moremo govoriti v odsotnosti človeka. Gledališka predstava se je lahko zgodila zgolj, če je bil na odru prisoten kakšen igralec, če je scenarij nekdo napisal in če je celotna pomožna ekipa poskrbela za organizacijsko plat le te. A pri nas gre za ogled pojava življenja in mišljenja, torej formacije, ki predhajajo nastop človeka na odru bivanja. Zanimajo nas torej dogodki, ki so ločeni od relacijske formule subjekt-objekta, ki pa je še vedno obravnavana kot ena izmed možnih in aktualnih povezav, ki pa ni več izvorna, temveč le ena izmed nastopajočih. Če pogledamo postopek, ki ga je razvil Meillassoux, je potrebno najprej izpostaviti njegova poglobljena člena; že omenjeno predhodnost, torej resničnost, ki je obstajala pred nastankom človeške vrste ter celoto življenjskih form, ter drugi pojem okamnele materije, ki pa ne oznanja zgolj preteklega materiala, temveč je njegovo bistvo v tem, da oznanja obstoj resničnosti ali dogodka, odvisno od posameznega primera, ki se je pripetil pred pojavom življenja na zemlji (emisije zvezd, razkroj izotopov itn.). Trditve, ki jih ponudijo znanstvena odkritja, nas ne zanimajo neposredno, ampak je za nas posredno pomembno, kako se s predhodnimi izjavami spopade korelacionizem, ki je lahko sledeč Meillassouxu močan, večer in vseobsežen, ali pa šibek, ki zgolj predpostavlja, da lahko stvari aprehendiramo samo na takšen način. Prvemu stališču predhodni dogodki niti ne predstavljajo izziva, saj je Razum, Jaz ali Mišljenje tisto, ki oblikuje svoje korake, s čimer si vprašanja o obstoju od sebe ne-danih pojavov ne zastavi, saj je ta izpeljava dana njemu samemu. Težav soočanja s fosilnimi ostanki ne bi imel niti dogmatični filozof, saj ne potrebuje

so poročila potrdila njegove trditve do natančne ure, ko je prvič obelodanil to informacijo.

²⁴ Radiometrično datiranje je postopek, pri katerem z analizo koncentracij posameznih izotopov nekega radioaktivnega elementa določimo starost snovi, običajno kamnine, vendar tudi predmeta organskega izvora. Procedura temelji na hkratni razčlenitvi konstantne disintegracije radioaktivnega jedra in na zakonih termoluminescence, pri čemer slednja omogoča aplikacijo datirne tehnike na svetlobo, ki jo oddajajo zvezde. Predstavlja torej poglobljen vir informacij o absolutni starosti kamnin in drugih geoloških značilnosti, tudi starosti Zemlje. To metodo uporabljajo na raznolikih področjih tako naravnega kot človeškega izvora. Skupaj z stratografskimi načeli, je radiometrično datiranje uporabljeno tudi v geokronologiji, ki ureja geološko časovno lestvico. (McRae, 1998)

človeške prezenze, da bi lahko ovrednotil pripetljaje iz časa, ko se niti enostavni organizmi še niso formirali. Sekundarne lastnosti entitet, kot so vonj, barva in podobno, tukaj niso pomembne, kajti njihova zaznava je popolnoma odvisna od relacije do živih bitij in okolja, v katerem se nahajajo. Ali se je označevalec, ki ga opisujemo, dejansko manifestiral kot smo mislili, je pravzaprav nepomembno, saj lahko podajamo vedno nove teoretske podlage, torej menjamo okvir predpostavke, a bomo imeli pred nami ves čas predhodno vzpostavljeno entiteto. Enak aksiom, ki deli primarne in sekundarne lastnosti, pri svojem delu uporabljajo tudi znanstveniki. Torej je njihov vzor prej Locke ali Descartes kot pa Kant, kar je znotraj moderne filozofije percepirano kot slabost. Ravno zaradi tega svoje delo opravljajo ločeno od znanstvenih odkritij, vendar ne izolirano, saj s svojimi trditvami vedno znova nadgrajujejo znanstveno izpeljavo. Preprosto trditev o nastanku zvezdne meglice pred x leti, ki je nastala pred človekom, dodajo kot pripono, za subjekt. S takšno gesto se lahko filozof in znanstvenik izmakneta eden drugemu in kljub temu sobivata v prisilnem miru, kjer pretendira filozofska vednost na globljo plast danosti biti. Ravno v danosti pa nastane problem. Kako osmisлити danost biti, ki predhodi danost, saj je lahko ta prisotna šele v konstelaciji med človekom in svetom? Kako torej časovno nazadovati v danosti, ki je prepojena s subjektno-objektno neločljivostjo, ki je ravno Leibnizu ponudila možnost misliti neskončnost? Spet se moramo torej ustaviti pri vprašanju, ki je v drugih kontekstih imel daljnosežne posledice, kaj storiti?

3.4 Kaj storiti...realizem dogodkov pred našim časom

Dilema je jasna. Korelacionizem se je nezmožen srečati z vprašanjem o predhodnosti, saj je njegova temeljna premisa neločljivost mišljenja in biti. Odcepitev biti od naše prepojenosti z njo ter brskanje v preteklem materialu je iz njenega gledišča nesmiselno, saj je prioriteta vedno dana iz logične predelave. Torej moramo zato, da bi lahko sploh stopili k težavi predhodnosti vplesti naše pogoje možnosti spoznanja. Kot smo podrobneje že omenili, je objektivnost prežeta z subjektivnim značajem, torej lahko o predhodnih dejstvih izrečemo edino sklep o njeni nemislivosti, saj je svet smiseln zgolj kot dan-za-(razmišljajajočo)-bit. S tem je nastanek in pojav življenja odstranjen iz dnevnega reda, pa čeprav ravno povpraševanje o pojavu entitet znotraj sveta, ki so nastali pred našim pojavom, predstavlja najtemeljitejšo zagato in problemski sklop, ki se ga Kant ni lotil, saj nas je enostavno omejil na zasebstvo. Pozicija iz katerega je korelacionistu takšno delovanje omogočeno, je izhodiščna točka sedanjosti, kjer preteklosti retroaktivno pripisujemo današnjo osnovo korelacijske sedanjosti. Celoten nastanek gledališke predstave je postal nepomemben, vse kar obstaja, je pred našimi očmi na odru življenja. Nobene potrebe ni po zakulisnem osebju, maskerjih, rekvizitih, posameznih žarnicah v reflektorjih ter tkanini spodnjic glavnega akterja, ampak se poglobimo zgolj v videz, ki nam ga je ponudil Hegel. Kar je dano, ni nič drugega kot sedanjost, ki se predstavlja kot predhodnost danosti. Težava je seveda prisotnost gledališča (sveta), ki je bilo postavljeno pred prvo

uprizoritvijo. Nastanek vesolja se je zgodil četudi človeške roke nikoli ne bi zaznale oziroma izmerile njegovega pojava. Ravno zato Millessoux postavi enostavno vprašanje: "Kaj se je zgodilo pred 4,56 milijardami leti?" (Meillassoux 2008, 9) Sledeč Kantovi argumentaciji bi to zagonetko lahko razvozlati skozi objektivno znanstveno izjavo, ki je utemeljena v njegovih izračunih in izmeritvah. Vseeno pa bi ostal dvom, saj ne moremo utemeljiti obstoja, ki je neodvisen od korelacije z mišljenjem. Po eni strani bi lahko postavili resnične trditve, ki pa zaradi svoje izven-referenčne drže ne more producirati te resnične trditve, saj je nemogoča, torej nas pripelje v nesmisel. S tem je vloga znanosti degradirana, kajti njene informacije postanejo sekundarne narave, ker ne napotujejo na nič izven sebe in ravno zato je potrebno predhodnim trditvam ali izjavam ponuditi dobesedni pomen, torej dejansko označevanje dogodkov izpred našega bivanja. Postulirati moramo njihov realizem, saj kot smo rekli v nasprotnem primeru nimajo nikakršnega smisla. Vsako sklicevanje na transcendentalni ali subjektivni idealizem pade v enako past, saj za seboj zapre legitimnost znanstvenih dogodkov, ki obstajajo neodvisno od človeštva (v ekstremni poziciji lahko potegnemo celo primerjavo korelacionistov s kreacionalisti, saj imajo tako eni kot drugi velike težave z znanstveno adekvacijo). Za filozofa, ki je zvest idealističnim predpostavkam, (omenil ga je namreč že Aristotel) polarni sij (*aurora borealis*)²⁵ ne predstavlja težave, saj je vpet v subjektivno mrežo aprehenzije, obratno pa se primer padajočega drevesa sredi gozda, ki ga nihče ni ne videl, ne slišal, vedno znova pojavi kot osrednje filozofsko vprašanje, saj ravno pomanjkanje očividca primer naredi zanimiv. Enako lahko rečemo za temporalne dogodke, kjer so nedavni dogodki veliko manj problematični od predhodnih, davnih pripetljajev. Najrazvidnejše dejstvo, da je vloga očividca nepopolna in v sebi nosi svojo luknjavost, manko pa je opazen v zavesti, kjer, kot nam je z intencionalnostjo²⁶ pokazal že Husserl, ni potrebno videti in aprehendirati celotnega objekta pred nami, da bi lahko dospeli do njegove celovite danosti. Danost v sebi torej vsebuje nujni pogoj svoje necelovite danosti. Da se lahko približamo danosti, mora biti nekaj nedanega. V percepciji drevesa ni potrebno upoštevati vsakega posameznega lista, raznolikih zornih kotov in vseh vpadnih kotov svetlobe, torej njegovo vseobsežno danost, da bi lahko spoznali drevo. Seveda si lahko zastavimo takšno precizno nalogo, vendar je ne bi nikoli izčrpali, saj bi nam neka malenkost vedno ušla. Torej je za nas pogoj spoznanja necelost entitete.

Vztrajati bomo morali na "realističnem stališču, ki vzdržuje avtonomnost prostora in časa neodvisno od korelacije med mišljenjem in bitjo." (Brassier 2007, 149) Prostor in čas sta tako nesorazmerna z razponom človeškega ali celo biološkega trajanja, saj nista več funkcija kronološke

²⁵ Med prvimi je polarni sij znanstveno opazoval že Aristotel. Nastane zaradi interakcije med zemeljskim magnetnim poljem ter solarnimi vetrovi, zaradi česar ga je potrebno obravnavati kot kompleksen pojav, saj je pri njegovem razumevanju potrebno upoštevati konstelacijo osončja, kjer središče zaseda sonce, zemljo in njeno rotacijo, delno nagnjenost njene osi, magnetosfero, ki jo obdaja itn.

²⁶ Enostavno rečeno je intencionalno dejanje zgolj "kot da" objekta.

diskrepance, ki jo predpostavlja subjektivna sinteza danosti. Ker si takšne neodvisne sfere kozmološkega časa ne moremo predstavljati, si oglejmo kakšne posledice ima to za korelacionizem.

3.5 *Okamnena materija*²⁷

Na določene prostorske antinomije, ki to pravzaprav niso, je korelacionizem vseeno sposoben odgovoriti, saj tu še vedno postopamo na ravni danosti, ki je človeško pogojena. Popolnoma drugačen (časoven) ugovor pa vnaša v debato argument okamenele materije, ki ni ravno davni dogodek znotraj danosti, ampak določa trenutek, ki predhodi pojavu življenja, kar pomeni, da predhodi samo danost, ter vzame za svoj material ne-dane dogodke. Ravno zato ni pomembna necelovitost danih dogodkov, saj se gibljemo na ravni, kjer je zaznava danosti odsotna. Zdaj dejansko stopamo v neznane prostore, saj izpodbijamo korelacionistično pozicijo z ravnijo nepercepiranega, obenem pa se postavlja vprašanje "kako lahko mislimo čas, v katerem danost prehaja iz ne-bit v bit?" (Meillassoux 2008, 21) Časovno sosledje je tukaj druge vrste kot časovnost, ki mu namenja naša zavest, ki je pri tem podrejena danosti. Govorimo namreč o času, v katerem sta se pojavila zavest in zavestni čas. Takšen čas lahko imenujemo absolutni, saj se nanaša na ves obstoj. Raven, s katero imamo opravka ni več subjektivno-ontična, temveč ontološka, saj moramo razčleniti nastop biti v danosti; kako se časovno-prostorska danost znotraj časovno-prostorskih biti, ki predhaja mnogoterost danosti sploh pojavi.

Večjo težavo za potrditev takšne med časovne distinkcije predstavlja transcendentalni ugovor, ki na vsako empirično dejstvo prilepi vprašanje po pogojih možnosti takšnega dejstva. Skupaj z vprašanjem o fizičnem pojavu si je nujno zastaviti tudi spoznavno-znanstvene pogoje le tega. Eden brez drugega ne bi mogla obstajati, čeprav delujeta na popolnoma neodvisno eden od drugega, enako kot brata Mantle v psihološkem trilerju režiserja Davida Cronenberga, kjer je njuna navezanost tako globoka, da pričneta zrcaliti svoja duševna stanja vse do končnega samomora. Način na kakršen deluje korelacionizem temelji na odpravi kakršnekoli razlike med enim in drugim, ne obstajata več dve strani papirja, ampak se v procesu spneta v Mobiusov trak, kjer se pričneta obe ravni prelivati v eno neprekinjeno strukturo, kjer je zunanost in notranost pogreznjena v enotno entiteto. Subjekt vednosti ali znanosti in zavestni subjekt narave se združita, čeprav lahko zgolj za slednjega rečemo, da obstaja, medtem ko je prvi serija pogojev, s katerimi nam omogoči objektivno vednost o entitetah. Čeprav je Kant trdil drugače, pa pogojem ne moremo podeliti mesto objektov, saj je njihova vloga v pogojevanju in ne realnem vztrajanju. Ločnica, ki jo moramo postulirati je torej da transcendentalni subjekt ne obstaja na enak način kot objekti, pa čeprav naj bi jih v končni fazi, kot pravi Hegel, subjekt proizvajal za svojim hrbtom. Videli bomo, da je takšna pozicija za nas seveda popolnoma pravilna, vendar tudi ta potrebuje neko od subjekta ločeno iniciativo k samoproizvajanju za-sebnosti.

²⁷ Meillassoux poimenuje okameneli material tudi *arche-fossil*, kar izpelje iz gr. *ἀρχή* torej začetnega ali prvega načela. Prvi je s takšno idejo pravzroka obratoval Tales iz Mileta, ki je trdil, da je prvo načelo vsega voda, iz česar je tudi sklepal, da je "zemlja plovna in da ostane na površju vode kakor les ali kaj podobnega." (Tales v Sovre 1946,32)

V tej pa je njegov obstoj vezan na določen horizont (ali kot smo že dejali na njegovo necelost), kar pomeni, da nastopa kot končen in nima pogleda na svet v njegovi totalnosti, saj je sam znotraj sveta in ni sam ta sveta, zaradi katerega šele lahko govorimo o subjektu kot končnem bitju. Ravno zaradi svoje pozicije v svetu pa je njegov obstoj neločljiv od njegove utelešenosti v določenem, specifično svojem telesu. Seveda se ne moremo enostavno odpovedati transcendentalnosti kot pogoju vednosti o telesu, vendar pa moramo obenem obdržati dejstvo, da je telo tudi polje, na katerem se pojavijo pogoji, na katerih sloni transcendentalnost. To pojavnost je moč misliti zgolj na podlagi predhodnosti časa in prostora, torej pogojev, ki so šele narekovala nastanek znanosti in tesne povezanosti s transcendentalno vpetostjo. Kar nam na tej točki preostane, je razkriti način kako lahko mislimo to predhodnost. S kakšnim diskurzom in metodo?

3.6 Nujnost in kontigentnost

Medtem, ko smo do sedaj govorili o težavah s časom, pa nam Meillassoux ponudi tudi drugo raven, kjer transcendentalna filozofija pride v neskladje s seboj in s svojimi predpostavkami. Težava, s katero se bomo spoprijeli na naslednjih straneh, ima svoj temelj v predpostavki načela zadostnega razloga²⁸, kot ga je postavil Leibniz na eni strani ter Humovim sklicevanjem na navado kot končnim razlogom za identificiranje stvari, takšnih kakršne so (za nas). Postavljeni smo torej v pozicijo, kjer moramo iskati vzroke in njene utemeljitve, zakaj so stvari takšne kot so, in dalje pod kakšnimi pogoji se nam te stvari, katerekoli že, kažejo na način kot se. S tem predpostavimo, kot pravi Hume, sledeč naši navadi, ki temelji na vsakdanjih izkušnjah. Če imamo pred seboj dejstvo, da sonce vsak dan zaide in naslednji dan vzide, nam ni več potrebno dvomiti v takšno zakonitost, ter njegovo (ali zemljino) gibanje sprejmemo kot dejstvo. Torej kompleksnost samega pojava reduciramo na navado. Enako lahko zatrdimo za primer Kantovih vsakdanjih sprehodov po Königsbergu, ki so lahko bili do sekunde natančno izpeljani, pa vendarle iz tega še ne bo izhajala nujnost med četrto uro in Kantovo pojavo pred kuhinjskim oknom. Ker tako izgubimo kakršnokoli oporo za nujnost v izkustvu, se je Kant zatekel k umu, s čimer je zanetil slavno kopernikansko revolucijo. Slednja pa ima težavo, ker temelji na veri, da obstaja dejanska razlagalna podlaga vseh stvari, saj nam je dostop do dejanskega absolutnega razloga omejen zaradi naše lastne strukture, ki inherentno vsebuje omejitve, težavo. Kot

²⁸ Vsaka stvar, ki se zgodi, mora namreč sledeč zadostnem razlogu imeti svoj vzrok oziroma razlog. Kot pravi Leibniz ne more biti nobeno dejstvo resnično ali eksistirajoče ter nobena Izjava resnici ustrezna brez zadostnega razloga, zakaj je tako in ne drugače. Za konec pa poda še najbolj pomembno dopolnilo k tej formulaciji, namreč da to velja, čeprav teh razlogov v večini primerov ne moremo spoznati. To dejstvo bo pomembno za nadaljnjo razpravo. Načelo lahko sicer izrazimo na različne načine, vendar je najbolj pregleden sledeč :

- Za vsako entiteto X, predpostavljajoč, da X obstaja, mora biti zadostna razlaga, zakaj X obstaja.
- Za vsak dogodek X, predpostavljajoč, da se X pripeti, mora biti zadostna razlaga, zakaj se je X pripetil.
- Za vsako predpostavko p, če je ta resnična, mora biti zadostna razlaga, zakaj je p resničen.

Temeljno kritiko zadostnega razloga pa je v 18. stoletju ponudil že Christian August Crusius. Poglavitno težavo je zanj predstavljala odsotnost svobode, ki sledi iz takšnega sistema. Zato zadostni razlog zanj ni več viden kot vzrok, kajti temeljno načelo še ni določeno zgolj z navajanjem razlogov za neko verigo vzrokov.

smo videli pri Jacobiju, je temelj vednosti vedno nekaj, kar je sprejeto brez razloga, zgolj kot verovanje. Poti, ki nam tako preostanejo, so zelo omejene. Ali se sprijaznimo z našo končnostjo in prepustimo metafizične resnice na miru, saj postane zdaj edina dosegljiva resnica naša lastna konstrukcija objektivne zunanosti, ali pa se spoprimeho z obtožbami o dogmatizmu ter poizkušamo označiti koordinate, s katerim se bomo soočili z absolutom na njegovem terenu. Izhod, ki ga vidi Meillassoux je v tem, da se oprimeho ne-razloga (*unreason*), ne več kot konstitutivnega manka znotraj sveta, temveč kot osnovno dejstvo absoluta, torej je potrebno "projicirati ne-razlog v stvari same, ter razkriti v našem dojetanju faktičnosti resnično intelektualno čutnost absoluta." (Meillassoux 2008, 82) Ker so stvari sedaj zaznamovane z kontigentnostjo, nam za dostop do kaotičnosti, ki ji podležejo fenomeni, ki sedaj izgubijo svojo konstantno, stabilno empiričnost, ne preostane noben drug medij kot mišljenje. Vsakršno sklicevanje na razlog s tem izgubi pomen, saj nam vsakokrat nekaj uide. Takšno držo pa ne smemo omejiti zgolj na stvari, temveč moramo načelo kontigentnosti vnesti v samo središče našega sveta, namreč v domeno fizičnih zakonov. Pomislek je seveda v tem, da bi lahko prišlo do spremembe zakonov v vsakem trenutku in brez vsakršnega razloga. Medtem ko bi hodili po cesti, bi se nenadoma odlepili od tal, v naslednjem trenutku pa bi k nam pristopil naš lastni nos preoblečen v funkcionarja ter nas zaprosil, da si ogledamo njegove preminule starše, spet v drugem trenutku bi pričeli živeti vegetativno življenje sredi močvirja polnega dvo-nožnih brezglavih mravelj, konec koncev bi takšno fluktuacijo zakonov slej kot prej tudi opazili. Toda, kot domnevamo, se nikomur še ni zgodilo, da bi ga preletele ptice, ki bi vsako sekundo spremenile svojo barvo. Lahko celo rečemo, da bi kakršnakoli kontigentnost v trenutku fragmentirala našo zavest in svet v katerem živimo. To je razlog, zakaj se je Hume skliceval na navado kot zadostni temelj konsistentnosti zakonov. Vseeno pa je že Kant opazil nezadostnost takšne razlage ter skušal vprašanje o zakonitosti izkustvenega sveta razrešiti v shematizmu z vpeljavo pojma substance, kot vedno prisotnem absolutnem temelju. Težave, ki jih povzroči takšna rešitev, smo prikazali že v poglavju o Kantu, zato se podrobneje v to ne bomo spuščali. V razčlenjevanju tega problema je najdlje prispel Hegel, za katerega zavest v odpravljanju zunanosti subjekta in objekta doseže oziroma proizvede absolutno vednost (absolut).

Kljub temu, da še nihče, ki se pri tem ni zatekel k sanjam, halucinacijam ali fantaziji, ni trdil, da bi kaj takega doživel, pa to ne predstavlja razloga, zakaj se to ne bi moglo zgoditi. Kasneje se bomo posvetili tudi bolj specifičnim ugovorom na to temo. A za našo izpeljavo v tem trenutku je pomembno le dejstvo, da obstaja možnost, da bi se 'naravni' zakoni v vsakem trenutku lahko spremenili brez razloga. Spremenljivost zakonov pa ne pomeni, da bi se zakoni preoblikovali v določenem trenutku ali da bi bil takšen proces neprestano aktiven. Pokazati torej ni moč, da bodo enake posledice vedno sledile iz enakih vzrokov. Ravno to je vprašanje, s katerim se je spoprijel Hume v svoji delih (npr. najtemeljitejša "*Enquiry concerning human understanding*"), skratka kako

lahko zagotovimo nujnost kavzalne povezanosti. Če namreč ne moremo zajamčiti njene nujnosti, potem lahko postavimo pod vprašaj samo fiziko kot znanost ter njeno nadaljnjo vlogo. Le ta je utemeljena na reprodukciji eksperimentalnih rezultatov, s pomočjo katerih verificirajo ali pa zavržejo določeno teoretsko stališče. Vseeno pa lahko nenavadna odstopanja najdemo tudi znotraj fizike, ki svojo pretenzijo po objektivnosti utemeljuje v nujnosti. Na eni izmed avstralskih univerz se je skupina pod vodstvom Johna Webba lotila analize svetlobe, ki je dospela do Zemlje iz daljnega kvazarja. Na svoji poti je svetloba potovala skozi različne nebesne entitete, med drugim tudi skozi medzvezdne oblake, ki vsebujejo različne kovine. Pri tem so raziskovalci pričakovali, da so atomi teh sestavin absorbirali določene fotone kvazarne svetlobe. Na začudenje znanstvenikov ne tiste, ki so jih pričakovali. Edina razlaga za to bi lahko bila v tem, da konstanta α ²⁹ nima enake vrednosti v trenutku, ko prehaja skozi oblak. Težava je seveda, da je α konstanta, torej naj bi bila nespremenljiva, saj pogojuje interakcijo med svetlobo in materijo. Nekaj se je torej moralo spremeniti v odnosu med materijo in svetlobo. Po nadaljnjih raziskavah, ki so jih izvedli na edinem naravnem nuklearnem reaktorju (Gabon) je postalo jasno, da je "od pričetka delovanja reaktorja (pred 2 bilijona leti) produkcija radioaktivnih izotopov, s katerim lahko izračunamo vrednost konstante, padla za približno štiri procente." (Lamoreaux, S.K.; Torgerson, J.R., 2004) Težava takšnih anomalij postane jasna, ko takšno variabilnost apliciramo v eksperimente. V tem primeru se celotna pogojenost posameznih zakonov lahko podre. Če pa takšno nestabilnost izpeljemo do konca ter odstranimo stabilnost zakonov fizike, postane ovrednotenje kakršenkoli poizkusov nemogoče. S tem odstranimo pretenzijo po resnični vednosti o svetu.

3.7 Od kod nujnost?

Kaj torej garantira zakonsko nujnost? Sledeč Leibnizu in drugim bi lahko rekli, da obstaja določeno vrhovno načelo, ki vedno skrbi za red. Sam ponudi Boga kot zadnjo instanco, ki s svojo neskončno popolnostjo uravnava posamezne mehanizme, ki skrbijo za urejenost. Po drugi strani pa nam Hume ponudi rešitev v obliki načel neprotislovnosti in izkustva. Ker lahko sledeč vsakdanjih pojavom sklepamo le o načelu, ki celostno uravnava zakone, nam to skozi mišljenje ni dosegljivo. Tako mora za Huma ostati "elementarni razlog vsake naravne operacije nam neznan" (Hume 1999, 49). Kot edino možno rešitev tako ponudi modifikacijo problema, pri čemer zaradi nezmožnosti, da bi demonstrirali nujnost kavzalnosti reformulira vprašanje ter se povpraša po izvoru naše vere v nujnost. Problem torej relocira iz stvari na naš odnos do njih. Odgovor na te težave smo že omenili; to je

²⁹ To je fizična konstanta oziroma podrobnejše, konstanta drobne strukture. Njena vloga je determiniranje moči elektromagnetne moči. Njena vrednost je poleg drugih stvari odvisna od naboja elektronov, hitrosti svetlobe ter Planckove konstante. Izračunamo jo lahko s skrbnim proučevanjem 21cm linije v spektru nevtralnega atoma hidrogena v vesolju. Spekter vsebuje šum na valovni dolžini 21 centimetrov, ker atom absorbira svetlobo na tej valovni dolžini na način, ki je odvisen od *alphe*.

navada. Zadnji možni ugovor na zastavljeno dilemo pa je ponudil Kant v "Kritiki čistega uma" (analitika pojmov). Sledeč transcendentalnem poizvedovanju se moramo postaviti na stališče, ki ne predpostavlja nujnosti vzročnosti, ter iz tega izhajajoč izpeljati njene posledice. Posledica je seveda popolna anihilacija objektivnosti, zavesti, ureditev fenomenov itn. Tako zastavljeno hipotezo s tem nemudoma zavrne, saj bi pripeljala v razpad forme predstav. Njegov ugovor torej ni usmerjen v možnost preureditve zakonov v prihodnosti, temveč se nanaša na zavest, ki brez konsistence ne bi bila več zmožna predstavnosti sveta. To pa je ključna opomba za potrditev nujnosti kavzalnih zakonov, saj so le ti pogoj zavesti, ki pa kot nam je razvidno, obstaja. S tem smo dobili pregled nad možnimi rešitvami problema nujnosti vzročne povezanosti. A noben izmed odgovorov se ne sooči z nujnostjo vzročnosti, temveč raziskovalno pot zastavi glede na posamezne ponujene razloge. Sami pa bomo ubrali pot, ki jo je deloma načrtal že sam Hume, namreč da lahko v svetu enak vzrok proizvede na tisoče različnih dogodkov.

3.8 Nujnost kontigentnosti

Kot izhodiščno točko bomo zato postavili edino nujnost, ki lahko sledi iz takšne hipoteze, to je nujnost kontigentnosti. Sprva si oglejmo implikacije, ki jih s seboj nosi pojem kontigentnosti. Znotraj logike in filozofije je uporaba pojma večinoma omejena na status trditev, ki niso nujno pravilne ali napačne. V latinščini *contingere* pomeni dotik ali pripetljaj, torej nekaj, kar se zgodi, pri čemer ni reducibilno na vse prejšnje možnosti, ter konča celotno linijo predvidljivosti, ki je vladala pred tem. Deleuze in Badiou, vsak sledeč svojim teoretskim predpostavkam ter Heideggerju, to razprtje imenujeta dogodek. Kot pravi Gould v svoji knjigi "Wonderful Life" bi bila s prevrtavanjem kasete nazaj v čas, ko so pred približno 530 milijoni let nastali organizmi na kanadskem Burgess skrilavcu, ter ponovitev časovnega zaporedja, ponovna pojavitev človeštva skoraj nemogoča. Vsako odstopanje je namreč usodno za vsakršno drugačno manifestacijo obstoja, s čimer lahko enak "vzrok vodi v tisoče različnih posledic in celo več." (Meillassoux 2008, 90) Vsaka manifestacija posameznega pojava je tako lahko dana ali pa tudi ne, nikakršnega zagotovila nimamo več ne za eno ne za drugo trditev.

Za potrditev domneve o nujni kontigenci moramo pričeti pri falsificiranju razumske predpostavke, ki svoje trditve o nujnosti naravnih zakonov izpeljuje iz čutnih zaznav, kot je na primer percepcija igre biljarda, kjer se bodo krogle vedno gibale glede na fizične zakone ne glede na stil igranja. Njihova pozicija tako temelji na metafizičnem utemeljevanju, čeprav se v postopku odpovedujejo njenim načelom. Edino, kar zavezuje filozofa pri njegovih domnevah je njegova vera in ravno to je tisto, kar tako hitro spreobrne njegovo pozicijo v praznoverje. Kakorkoli že, sami bomo zaradi nezmožnosti potrditve nujnosti kavzalne verige reformulirali Humovo zadrego, ter se povprašali po stabilnosti fizikalnih zakonov, če predpostavimo, da je njihov obstoj kontigenten. Zakaj

ne občutimo in se pred nami ne manifestirajo nenehne transformacije sveta? Ne sprašujemo se več po tem, zakaj se nekaj spreminja, temveč ravno nasprotno, zakaj lahko neka struktura vztraja v svoji stabilnosti? Naš postopek bo temeljil na Kantovi metodi, kjer bomo z nevtralizacijo nujnosti znotraj mišljenja izpeljali njene konsekvence ter tako videli, če nas bo postopek popeljal v protislovje. Če se bo to dejansko zgodilo, bomo lahko ponudili dokaz o nujnosti, v nasprotnem primeru pa bomo razprli teoretsko pot nekavzalnem vesolju, ki je v enaki meri kot kavzalna linija konsistenten z našim izkustvom. Če nam uspe takšen postopek, bomo lahko negirali tudi transcendentalno rešitev, ki predpostavlja nezmožnost soobstoja nekavzalnosti in zavesti, saj temelji na univerzalni skladnosti med fizičnimi zakoni ter izkustvom, zaradi česar lahko nastane poenotena predstava skozi čas, s čimer bi se strinjal tudi Hagglund. Takšna predpostavka pa vendarle lahko velja zgolj za kategorijo stabilnosti in ne nujnosti, kajti stabilnost je tista, ki preskrbi pogoj zavesti. Zakaj torej prirejamo ontološko nujnost stabilnosti? Zaradi ničesar drugega kot poglobitve statistične funkcije - verjetnosti. Obstaja namreč velika razlika med izkustvom biljardnih krogel, ki delujejo po določenih zakonih in apriornim postuliranjem določenih pojavov. Ravno nasprotno kot pravi Kant, je potrebno sledeč Jean-Rene Vernesu predpostaviti kontigentnost v red apriornosti in nujnost v red izkustva. Sledeč Humu se lahko ko udarimo v biljardno kroglo apriorno zgodi nešteto različnih pripetljajev, vendar je v izkustvu v vsakem primeru dejavna zgolj ena izmed možnosti, namreč tista, ki je podrejena fizičnim zakonom. Oglejmo si malce drugačen primer. V ruski ruleti, ki je smrtonosna igra naključja, kjer sodelujoči vstavijo v za to pripravljeno pištolo eno kroglo, zavrtijo cilinder, pristavijo odprtino cevi h glavi in pritisnejo na sprožilec. Pri tem se lahko zgodi, da že s prvim strelom končajo igro, saj bi se lahko vsi ostali udeleženci premislili, lahko pa predpostavimo, da po večkratnem (večurnem) poizkušanju še vedno ne izstrelimo nobene krogle. Čeprav za to obstaja zelo majhna verjetnost, pa je to vseeno potrebno vzeti v zakup. Seveda bomo razlog za to iskali v različnih predpostavkah. Ali je pištola prirejena, mogoče ima vsak udeleženec svoj način, kako preprečiti svoj predčasen izstop iz igre, ali pa kaj tretjega. Zdaj pa predpostavimo, da igramo takšno igro vse življenje, celo vse do izumrtja človeštva, ter kljub nenehnim poizkusom, še vedno ne pridemo do razpleta. Predpostavimo tudi, da revolver nima le 6 krogel, temveč več milijonov, pri čemer vsakič eno odprtino pustimo izpraznjeno. Pred nami je tako več milijonov različnih možnih razpletov, ki so vsi enako možni, vendar kot že rečeno, vedno znova dospemo do enakega rezultata. Ravno tako kot Kant in Hume, bo vsak opazovalec sklepal, da obstaja motnja v delovanju pištole ali pa je v igri goljufija. Obstaja torej nujen razlog, ki je seveda skrit, zaradi česar vedno pristanemo na točno določeni točki. S takšnim verjetnostnim sklepanjem je Hume na primer prenesel nujnost iz mikrokozmoške ravni na celotno vesolje. Seveda so vse ostale rešitve še vedno prisotne, vendar zgolj kot mentalni konstrukti paralelnih možnosti. Vse možne situacije so se pripetile, vendar je znotraj naših koordinat možna le ena, ki je determinirana s fizikalnimi zakoni, pri čemer nato sklepamo na nujni razlog (lahko je materija,

prvotnost, substanca ali kaj drugega), ki ni več podrejen logiki. Tako nikoli ne sklepamo, da je rezultat pogojen z verjetnostjo.

Sledeč Meillassouxu pa moramo sprejeti svet, v katerem umanjka kakršnakoli fizična nujnost, skladna s stabilnostjo zakonov, pri čemer je potrebno vzeti v zakup, da "kontigentnost naravnih zakonov ostane nedostopna naključnosti umovanja" (Meillassoux 2008, 100). Na sklep o konformnosti med zakoni in nujnostjo ne smemo odgovarjati po poti njihove aдекватne aplikacije na izkušnje, temveč moramo pokazati, da takšno stališče in njene izpeljave neprimerno uporabljajo kategorije naključja in verjetnosti izven za njih predpisanega polja aplikacije. Ko bomo pokazali na popolnoma arbitrarno sklepanje o povezavi med fizičnimi zakoni in prej omenjenimi kategorij, bomo lahko pokazali, da lahko stabilnost zakonov, sledeč interpretaciji, ki je utemeljena v nujnosti fizikalnih zakonov, umestimo le pod rubriko sreče. Ravno zato moramo elaborirati pojmovanje kontigentnosti, ki ne bo imela svojega korena v naključju. Prikazati moramo absolutno kontigentnost, ki je kompatibilna s stabilnostjo zakonov, pri čemer moramo izpostaviti razliko med naključnostjo, ki že vsebuje vzpostavljeno idejo zakonov, ter kontigentnostjo zakonov, ki onemogoči pogoje, pod katerimi se naključje odvija. Vodilo takšne naloge leži v odsotnosti absolutnega razloga, na podlagi katerega moramo pojasniti in prikazati pogoj, kjer se manifestirajo stabilnosti kaosa (značilnost kontigentnosti zakonov). Kot odgovor Meillassoux ponudi Cantorjevo teorijo transfinitivnosti.

3.9 Pogoj stabilnosti zakonov

Sprva si oglejmo temelj iz katerega izhaja naključnostno umovanje zakonov ali česa drugega. Njen pogoj je, da si lahko predstavljamo totalnost vseh primerov, s katerimi lahko nato preračunamo frekvence na podlagi razmerja med ugodnimi primeri ter številom možnih primerov. Aplikacija takšnega sklepanja je legitimna v primeru meta kocke, saj je njena pojavnost podrejena numerični totalnosti, torej vse možne umljive primere, do katerih lahko dospemo neposredno na podlagi izkustva ali pa posredno skozi opazovanje frekvenc določenih fenomenov. Na težavo pa naletimo, ko poizkušamo naključnostno sklepanje, ki ima temelj v totalnost, prenesti na vesolje kot celoto. Tu se enostavno predpostavlja njeno formo, ne glede na velikost, kot Celoto. Vendar takšnega sklepanja a priori ne moremo potrditi. Ravno to nezmožnost je Cantor povzel v svoji teoriji množic, ki temelji na detotalizaciji števila (transfinitivnost), ki je Badiouju omogočila v filozofijo vnesti kritiko njene izračunljivosti in njenih omejitev³⁰. Če torej totalnost odstranimo skupaj z množico primerov, na podlagi katerih lahko izpeljemo analizo, naključnostno sklepanje postane nesmiselno. Takšen poseg

³⁰ Cantorjev teorem je sledeč. Če izhajamo iz katerekoli množice ter preštejemo njene elemente, primerjamo to število s številom možnih grupacij teh elementov (z ena, dve, tri ali pa z vsemi), bomo vedno dobili enak rezultat. Množica možnih grupacij (B), ki temelji na grupaciji A, bo vedno večja od A, četudi bo pri tem grupacija A neskončna. Postavimo lahko neskončno zaporedje množic, pri čemer je vsaka naslednja večja od prejšnje, ki jo pogojuje, a vseeno ne bomo dokončali njenega stopnjevanja. Takšno serijo torej ne moremo totalizirati, saj vsak takšen poizkus privede v protislovje.

nam omogoča transfinitivnost in njeno sklicevanje na ne-totalizirajočo aksiomatiko. Vseeno moramo tukaj opomniti, da je takšna aksiomatika zgolj eden izmed možnih načinov zajetja sveta. Z drugimi teorijami lahko postavimo dokončno številčno totalnost, vendar že sam obstoj ne-totalizirajoče teorije onemogoči sklep o kakršnikoli nujnosti, torej je v obstoj nujnih fizičnih zakonov vnesen dvom, ki nam omogoči dokončno zavrnitev njene veljavnosti. Prehod iz stabilnosti k nujnosti zakonov mora biti utemeljen na apriorni totalizaciji njenih možnosti, kar pa nam zdaj ni več zagotovljeno. Takšna totalizacija ali "vsost, kot množstvo, ki ga obravnavamo kot enotnost" (Kant 2004, 105), je možna le še znotraj izkustva in ni več nujna za fizične zakone, ki uravnavajo vesolje. "Kantova vera v nujnost zakonov je tako preklicana kot primer naključne, neutemeljene razumske pretenzije, da bi posegla onkraj svojih meja izkustva." (Meillassoux 2008, 106)

3.10 Težave s kontigenco in njene implikacije

Še enkrat se spomnimo, da si je dogmatična metafizika lastila vednost o absolutu, medtem ko je Kant svoje stališče zgradil na predpostavki, da vednosti o njem ne moremo imeti, saj mu to preprečuje prečenje časovno-prostorske forme intuicije, kot edini medij skozi katera lahko karkoli vemo. Kljub temu, da je spekter vednosti omejitel oziroma mu postavil prepreke, pa s tem ni odstranil obstoj absolutu, temveč ga je le potisnil v sfero vere. Mi smo se skupaj s Meillassouxem podali po stopinjah, ki jih je označil Kant, a s to razliko, da smo skušali znova razpreti vrata spekulativnega mišljenja, ki ima moč pristopiti k absolutu oziroma njegovi nujnosti. Slednja ne temelji več na nujnem bitju, ampak je utemeljena v času, s čimer je hkrati odvzeto vsakršno sklicevanje na nujno bivanje, saj vsebuje časovnost, iz česar sledi, da je lahko vsaka entiteta "uničena", torej je kontigentna. Iz tega sledi, da je "kontigentnost nujna ter, da je zgolj kontigentnost nujna." (*ibid.*, 65) To je torej edina točka, ki ji je možno pripisati absolutnost.

S tem, ko so se filozofi odpovedali mišljenju absolutu, so nazaj vpeljali že preseženo težavo, saj so teologiji omogočili vstop skozi zadnja vrata, s tem pa tudi poseg vere na teren vednosti oziroma vrnitev religioznega v filozofijo. To je razvidno v različnih poizkusih prirejanja religije v posamezne teoretske aparate, kot so to v zadnjem času poizkusili Derrida, Nancy, Žižek in drugi. S tem ko se je filozofija odpovedala metafiziki, je morala svojo oporo poiskati v veri (lahko tudi ideologiji), in z njo povezanimi protislovji. Za lažjo predstavo težave si oglejmo, kakšno vlogo je igral absolut pri Derridaju, za katerega je "dinamično notranje prečenje oziroma postajanje-prostora v času in postajanje-časa v prostoru," (Derrida 1982, 13) oziroma kar bi lahko poimenovali samonanašajoče protislovje ali v njegovem besednjaku *differance* pogoj življenja na splošno. To pomeni, da nima pomena le na transcendentalni ravni, ki jo skupaj drži človek, temveč jo je potrebno razširiti, ter mu pripisati "ultratranscendentalni pogoj iz katerega ne moremo ničesar izpustiti." (Hagglund 2008, 19) Hagglund to poimenuje *arche*-materialnost ali primarno soimplikacijo časa in materije.

Če si najprej ogledamo Absolut, ima ta pri Derridaju značilnost predhodnosti (*Anteriority*), kar pomeni, da je neločljiv od pogojev časovnosti, ki pogojuje vsako instanco uničljivosti. Absolut zato zanj ni neka Drugost božjega v onstranstvu, ampak drugost v vsaki posamezni končnosti. Kot pri Kantu in še eksplicitneje pri Heglu absolut pade v subjekt, vendar je tokrat raztegnjen na celotno bivanje. Končnost namreč ne more nikoli preseči predhodnosti in biti popolnoma v sebi. Ali kot bi rekel Deleuze in njemu sledeč Levi Bryant, nastopa kot objekt, objekt, ki se kot projektil razteza v času.

Poglavitna razlika med Derridajevo in Millessouxovo konceptualizacijo časa je tako v tem, da Derrida ne vidi možnost prihoda Boga-ki-bo-prišel, medtem, ko je Meillassoux zavezan takšni predpostavki, saj popolna kontigentnost zakonov (časa in prostora), ki jih izpelje iz Humove težave zadostnega razloga, omogoča tudi takšno nujnost absoluta nekoč v prihodnosti. To še ne pomeni, da bo do tega dejansko prišlo, vendar je v sistem vključena možnost takšne aktualizacije. Takšna izpeljava pa ima za Hagglunda svojo problematičnost v teoretizaciji časa, ki jo predlaga Meillassoux. Zanj ima namreč absolutni čas zgolj možnost in ne nujnost uničenja v času. Nujnost vsebuje tudi kontigentnosti možnost, da je nekaj uničenega mogoče zopet rekonstruirati, torej banalno rečeno ponovno vstajenje mrtvih, ali v obliki zombijev ali Jezusa je tukaj vseeno, saj sta obe možnosti enako verjetni. To je poglavitna težava absolutne časovnosti, ki ima svojo nujnost v kontigentnosti.

Argumentacija, ki jo predstavi Hagglund, za mišljenje absolutnega časa in poteka postavi drugačno izhodišče v dveh korakih. V prvem pokaže koncepcijo časa, ki temelji na sledi. Ta je definirana kot postajanje-prostora v čas in postajanje-časa v prostor (*arche-materialnost časa*), kar povzame po Derridaju. Zanj, nasprotno od Mellassouxove trditve, čas ni virtualna moč, ki omogoča karkoli, saj je nepovraten, odvisen od prostorske materialne podpore, ki omeji njene možnosti. Kot drugo zoperstavi divinologijo³¹ radikalnem ateizmu, kjer se slednji spoprime s težnjo k nesmrtnosti, ki je vsebovana v religiji in ateizmu. Nesmrtnost je nemogoča in celo nezaželena. Kot že rečeno Mellassoux izhaja iz okamenelega materiala (*arche-fossile*), objektov, ki so starejši kot zemlja in jih je moč izmeriti (radioaktivni izotopi). Te predhodne izjave so nezdružljive s transcendentalno filozofijo, ki temelji na naši vključenosti v svet. Težava, namreč obstoj stvari pred našim spočetjem, ni empirična, ampak ontološka. Gre namreč za vznik danosti biti. Časovnost tako ni več prepletena z našo zavestjo o njej, ampak je potrebno subjektivni čas postaviti v absolutnega, kjer sta se tako zavest, kot tudi čas sploh pojavila. Empirični in transcendentalni subjekt sta pri tem seveda ločeni entiteti

³¹ Za podrobnosti o tej temi glej odličen članek o spektralni ali fantomski dilemi v Collapse IV, kjer poizkuša Mellassoux ponuditi tretjo pot v preseganju žalovanja za mrtvimi, ki je sedaj razpeto med ateistično resignacijo boga, ki ni ničesar naredil, da do tega ne bi prišlo, ter religioznim zatrjevanjem, da je "žalovanje možno le zato, ker lahko upamo za umrle nekaj drugega kot smrt, kjer bodo fantomi prešli v drugi svet." (Meillassoux 2008b, 267) Ponudi nam možnost, kjer mora sledeč njegovem zakonu o nujni kontigentnosti biti "tudi Bog mišljen kot "kontigenten, vendar večno možen, vzrok Kaosa neodvisen od kateregakoli zakona," (*ibid.*, 274) razen omenjenega. S tem imamo pred seboj vedno možnost Boga-ki-bo-prišel, vendar še nikoli ni materializiran, s čimer vero, ki je očiščena zamere do Boga na eni strani in nujnosti Boga na drugi, ponovno vnesemo v filozofijo.

obstoja, saj je prvi zgolj dan kot faktum, medtem ko drugi predstavlja njegove pogoje možnosti vedenja. Vseeno pa je v tem vsebovana ključna kritika, ko moramo kljub neobstoju transcendentalnega subjekta v našem svetu njegovo bivanje priključiti na fizično telo, ki omejuje perspektivo tega sveta. Njegov obstoj je v enaki meri kot empirični subjekt končen, kajti njegovo zajemanje sveta ni vseobsegajoče, ampak je omejeno z njegovimi percepcijskimi zmožnostmi. Sledi, da mora biti transcendentalni subjekt utelešen v določenem telesu, da sploh je kar je. Težava predhodnosti ravno zato ne more biti mišljena iz transcendentalnega gledišča, saj zamegljuje ločeno sfero prostorsko-časovne predhodnosti s predstavno obliko prostora in časa. Transcendentalna relacija med mišljenjem in bitjo je samo ena izmed relacij in ne predstavlja več izvorne danosti. S tem imamo pred seboj postavljeno končnost transcendentalnega subjekta proti samemu sebi.

Temelj, na katerem sloni Hagglundova kritika, je predstavljen kot sled³², s katero želi prečiti tekste transcendentalne filozofije (časa) in pokazati, da že sami predpostavljajo obstoj sledi kot protislovja znotraj njih. V svoji temporalnosti je transcendentalna subjektivnost odvisna od materialne opore, katere nujnost ni reducirana na svojo lastno konstitucijo. In ravno to je *arche*-materialnost, ki prehaja relacijo med mišljenjem in bitjo ali med živim in neživim (neživa materija mora namreč predpostaviti sled časa). Enako se zgodi z okamnelo materijo ki je bila v svojem nastanku zapisana v čas, s čimer nam je omogočila njihovo datacijo. S tem se postavi vprašanje na katerega Meillassoux ne odgovori, namreč kako se je predhodni čas sam zapisal? Edino opombo k nadaljnjem raziskovanju predhodnosti, ki nam jo poda Meillassoux je v obliki matematične kalkulacije, ki omogoči zapisovanje teh dogodkov iz preteklosti. Matematične izpeljave pa slonijo na okamneli materiji. Na drugačen način se težave loti Hagglund, za katerega čas ne moremo reducirati na transcendentalno čutnost, vendar pa kljub temu ohrani povezavo med fenomenološkim in absolutnim časom. Tako eni kot drugi ravni temporalnosti je namreč inherentna lastnost zaporednost. Področje zaporednosti je torej točka, kjer se pokažejo največje razlike med radikalnim ateizmom in spekulativnim materializmom, ki ga zastopa Meillassoux.

3.11 (Ne)protislovnost

Tako v znanosti kot materializmu, kateremu je zavezan Meillassoux, je potrebno predpostaviti načelo ne-protislovja. Resničnost namreč ne more vsebovati protislovja, temveč zgolj realna nasprotja, konflikte med silami, relacije kontradiktornosti. Slednje torej obstajajo brez protislovnih opozicij (*ohne Widerspruche*) v nasprotju z dialektiko. Takšne predpostavke so nujne za konstitucijo znanosti, ki temelji na pojmovanju resničnosti, s katero dospemo do vednosti. Enaka entiteta s tem v

³² Pojem sledi je povzet po Derridaju, ki ga zamenjuje tudi z *differance*, *arché*-pisava, *pharmakon* in spekter. Njihova pojmovna izmenljivost temelji na izogibanju absolutizacije, saj je v nenehni kontigenci, zaradi česar Derrida v nobenem delu ni eksplicitno zapisal definicije. V grobem označuje odsotnost navzočnosti ali vedno odsotno prisotnost. Torej ima status izvornega manka, ki je pogoj mišljenja in izkustva.

sebi ne more vsebovati dveh oblik vednosti, kajti v preizkušanju določenih trditev moramo vedno prispeti do neprotislovnega rezultata.

Zato da lahko pride do časovnega postajanja, moramo z ne-protislovnostjo označiti tudi absolutno resnico. Protislovno bitje svojo drugost namreč vedno vsebuje v sebi, s čimer bi obstajalo tudi takrat, ko ne bi bila. Vendar lahko do enake težave pride pri ne-protislovnem bitju, ki je v vsakem trenutku točno določena diskretna entiteta, sedaj je to, nato nekaj drugega in zatem nič več. S takšnim postopanjem entitete kot koherentne instance ne bi bile možne spremembe, kar pa je poglobitna značilnost časa, torej nadomeščanje vsakega trenutka z naknadnim trenutkom, nenehna negacija vsakega momenta, pri čemer, kot pravi Hegel³³, "ne govorimo o prvi negaciji, kot prepreki, meji ali manku, temveč negaciji drugosti, ki je kot taka, tudi samonanašanje." (Hegel 2001) Takšen proces je že in bo vedno prisoten. Brez takšne stalno prisotne negacije ne bi mogli govoriti o času, temveč le o nenehni prezenci, kjer bi vse ostalo znotraj svojih stalnic. Tako nobena entiteta, ne ne-protislovna, ne protislovna ne more obstajati na način, da vsebuje sebe v sebi, saj z vpetostjo v časovnost, ki uniči in spremeni vsako bit, ne more biti nič v-sebi. Ker tako entitete ne morejo biti nedeljive, to Hagglundu omogoči, da v njih postulira sled kot logično strukturo, ki razloži postajanje časa in prostora ter njuno so-vpletenost. V tradicionalni teoriji prostorskost vsebuje soeksistenco (simultanost), časovnost pa zaporednost, pri čemer pa mora čas vedno imeti svojo podlago v materialni sferi prostora, obenem pa z njeno nenehno negacijo vzpostavi svojo tekočnost. Ker lahko govorimo o času zgolj s tem, da se oprimemo trajanja, je nujna podlaga časa prostor, saj lahko zgolj v njem nekaj vztraja. Obratno pa tudi prostorska točka potrebuje trajanje zato, da lahko ostane samolastna skozi prehode iz ene pozicije v drugo. Rečemo lahko celo, da je prostorskost časovna predstava, saj potrebujeta drug drugega, zaradi česar govorimo o samo-postajanju časa-prostora.

Zaporednost je tudi poglobitno vodilo znotraj Meillassouxove teorije, kjer je vse možno. Vse se lahko zgodi, ker je vodilo in edina nujnost kontigentnost, ta pa nadalje, kot nas opozori Hagglund, s seboj prinese potrebo po trajanju, česar pa Meillassoux v svoji analizi ni upošteval. Torej ne moremo več postulirati eno nujnost, temveč sta zdaj prisotni dve soodvisni ravni. Ker je trajanju lastno uničenje oziroma negacija, prispemo do neskladja znotraj njegovega sistema, ker kot pravi sam, "ne vidimo razloga, ki bi pogojeval možnost destrukcije v nasprotju z možnostjo vztrajanja...primorani smo vztrajati, da se tako destrukcija kot trajna ohranitev določene entitete lahko v enaki meri zgodita brez kakršnegakoli razloga. Kontigenca je namreč takšna, da se lahko zgodi karkoli, celo popolnoma nič, tako da to, kar je, ostane takšno kot je." (Meillassoux, 2008: 62-63). Po tem sklepanju je možno stati na stališču, da se lahko zgodi nič, kar pomeni, da entiteta ostane kakršna je, torej moč kljub

³³ S tem, ko nekaj negiramo, postavljamo tudi meje vsake biti, kar pomeni, da ji omogočamo realnost, kajti o nečem lahko govorimo šele, ko je v in skozi svojo razmejitev določeno. Negacija drugosti je pravzaprav zgolj kvaliteta nečesa, saj šele z odpravo lastne drugosti postane determinirana. V odpravljanju pa ne gre zgolj za prenehanje z nečem, temveč vsebuje ta korak tudi ohranitev in pridobitev ali sledeč Heglu je "odprava hkrati hranjenje, ki je izgubila zgolj svojo neposrednost, zaradi česar ničesar ne uničimo." (Hegel 1994, 114)

odpravi nujnega bitja, v popolnoma kotigentnem vesolju vseeno ohraniti možnost, da se nekoč pojavi, ali pa nasprotno, da je nekoč obstajalo, ampak izginilo. S takšnim sklepanjem pa bi naleteli na težavo, saj ne bi več vztrajali na singularni nujnosti kontigence, ampak bi uvedli tudi nujno bitje, zaradi česar je v konceptualizaciji sopripadnosti prostora in časa nujno prisotno trajanje in njemu pripadajoča negacija. Le ta pa je sestavni del kontigence in trajanja. Brez negacije bi imeli pred seboj le soobstoj bivanja.

Vseeno je za Meillassouxa absolutni čas zgolj virtualna moč, ki ima moč nad časom in trajanjem, s čimer lahko zaustavi njen potek. Nasprotno pa za Hagglanda čas ni nič drugega kot negacija in ni ničesar nasebnega, torej sam brez vpetosti v materialno podlago prostorski³⁴ ne more storiti ničesar. Čeprav Haggland na tem mestu preprosto odpiše Meillassouxovo pojmovanje zakonov kontigentnosti, saj naj bi utemeljevali enostaven vznik organskih in anorganskih tvorb iz ničesar, kar pa bi nasprotovalo evolucijskim teorijam³⁵, je njegova pozicija veliko bolj komplementarna ter kompleksna kot se na tem mestu predpostavlja. Haggland tukaj zatrjuje, da Meillassoux zastopa pozicijo točkovnega vznika posameznih substanc v svetu, s čimer pa izloči časovno-evolucijsko pogojenost živih bitij. Katero je izvorno mesto življenja, izvemo skozi sukcesijo časa, ki nam šele za nazaj lahko pokaže zmagovito linijo. Potrebno je torej upoštevati tako predhodne vzroke, kot tudi prihodnje pozicije, ki bodo za nazaj določile, kaj formira nastop česarkoli. Vse to bi veljalo, če bi Meillassoux, dejansko izenačil kontigentnost s spontanim nastankom *ex-nihilo*. Lahko bi dejali, da ravno obratno, njegov sistem že inherentno vsebuje obrambo pred takšnimi napadi, saj z nujnostjo kontigence z ničemer ne odstranjujemo pogojenosti posamičnih zakonov ali entitet kompleksnim preoblikovanjem. Seveda bi nenadno kolapsiranje primarnih značilnost vesolja vodilo v nepredvidljive posledice, vendar bi bila sprememba posameznih entitet pogojena z določenimi vzroki ali entitetami in obratno. V današnjem vesolju na primer nikakor ne moremo proizvesti stabilnih delcev anti-materije, saj asimetrično reagirajo na materijo, v kateri bi jo lahko hranili, pri čemer uničijo tako sebe kot materijo, s katero stopijo v kontakt. Rešitev so znanstveniki našli v napravi, ki proizvaja kombinacijo električnega in magnetskega polja, imenovano Penningova past ali zanka. Postopek je hkrati zelo zapleten in drag, zaradi česar bi vsa do sedaj zbrana antimaterija, ki so jo proizvedli v CERN-u, ob reakciji z materijo proizvedla dovolj energije le za nekajminutni prižig ene same žarnice. Če pa predpostavimo, da bi se v nekem trenutku dejansko pričelo kopičiti večje število antimaterije, kot je materije v vesolju, pa to ne bi pomenilo spontanega razkroja zakonov v vesolju,

³⁴ Primer vznika življenja – Haggland tu ponudi možnost, da materialnost že vsebuje subjektivnost ali pa je vzpostavljena *ex-nihilo* (predpostavljena Meillassouxjeva pozicija), ker naj ne bi obstajala že prej v materiji, torej bi potrebovala intervencijo, ki presega zakone narave.

³⁵ Poglavitni del post-darwinističnih evolucionističnih teorij predpostavlja nastanek življenja na podlagi kompleksnih procesov, kar pomeni, da neke določene entitete ni mogoče ustvariti kadarkoli in na katerem koli mestu, ampak so za to potrebni raznoliki pogoji in lastnosti. Ravno zato pri evoluciji ne gre za vzpenjanje po stopnicah, kjer lahko dosežemo najvišje ravni stvarstva, temveč za gon proti diverzifikaciji, pri čemer rezultat ni nujno kompleksno bitje, temveč je lahko tudi enostaven parazit. (prim. Gould 1989)

temveč bi bil postopek skrajno kompleksen, pri čemer bi sprva nastalo raznoliko število med seboj nekompatibilnih različic zakonov, ki bi se s *časom* lahko poenotili v novo obliko fizikalnih zakonov znotraj dotičnega vesolja, kakršenkoli bi že obstajal.

3.12 Notranja kritika...čas kot preživetje

Čas tako imenuje Hagglund preživetje, s čimer bi se strinjal tudi Meillassoux. Ta deluje tudi v predhodnem obdobju, kar pomeni, da velja v enaki meri za žive kot za nežive entitete. Izotopi so namreč podrejeni enakim procesom preživetja, saj se njihova konsistenca disintegriira skozi čas, pri čemer so brezbržni do svojega obstoja, saj niso živ. Drugače pa je pri živih bitjih, ki skrbijo za svoje preživetje skozi čas, čeprav pri tem podležejo drugemu zakonu termodinamike, ki pravi, da se entropija izoliranega sistema skozi čas poveča, torej njena zgradba (eventualno) razpade. S tem ko črpa življenje iz odprtega sistema, pa se lahko upre zakonu entropije, saj s tem pridobi nov material za svoj obstoj, živa bitja pa morajo biti vseeno ograjena, torej končna, zato da lahko ohranijo svoje življenje, pri čemer pa zopet padejo pod delovanje entropije. Kot smo pokazali, je za uničenje materije potrebno vplesti časovno komponento uničenja (negacije) in obratno, za negacijo je potrebno imeti material prostorski. Z *arche*-materialnostjo (in spekulativnim materializmom) dobimo možnost beleženja temporalnega prehoda, ki ne potrebuje aprehenzije subjekta. Če se vrnemo k preživetju, ki je lastno tako živim kot neživim entitetam, je razvidno, da obstaja minimalna investicija v preživetje, kajti obstoj rigidnih teles predpostavlja neko konsistenco, ki za svoj obstoj potrebuje vpeljavo novih sestavin, oziroma drugače formulirano, cena napake pri določeni obliki *assemblage* je lahko prevelika, da bi entitete stremele k prekomernemu eksperimentiranju. Zato se v bolj ali manj večji meri poslužujejo replikacije, torej enakomernega proizvodjanja istovrstnih procesov.

Razlika med materijo in življenjem je konceptualna. Skrb za življenje nima moči, da bi transcendiralo materijo. Ker so stvari končne oziroma uničljive, sploh pride do skrbi do njih, vendar iz tega ne izhaja le afirmacija življenja ali obstoja, temveč tudi tendenca k njenemu uničenju. To je razlog, da lahko pride do stanja, ko se odločamo, ali bomo nekaj uničili ali pa se bomo prizadevali to stvar ali bitje ohraniti. Indiferenca do preživetja je možna samo v smrti. Smrt pa s seboj nosi tudi spektralno dilemo, ki smo jo na kratko omenili, ki nastopi v trenutku, ko smrti ne moremo sprejeti. Žrtve takšnih smrti se vrnejo med žive kot spektri, ki jih preganjajo, ter onemogočijo žalovanje, ki bi dovolilo nadaljnje življenje. Ovira, ki prepreči takšno preseganje smrti, je vsiljena pozicija med religiozno (božjo) in ateistično (zanika božje) pozicijo. Kot izhod smo ponudili dialog med obema pozicijama. Prva pozicija namreč sprejme upanje, medtem ko ateizem v tem vidi nepravilnost, saj tako Bog dopusti vsako kruto ravnanje. To je spektralna dilema. Upanje v pravičnost mora predpostaviti življenje po smrti, ki pa ne sme vključevati eksistenco Boga. Tak neobstoj Boga še vedno pušča odprto možnost, da bo nekega dne v prihodnosti Bog dejansko obstajal. To potrdi s tem,

da v naravi ne morejo obstajati nikakršni nujni zakoni. To bi omogočilo obrnitev uničevalnih učinkov časa. Težava, ki jo vidi Hagglund, je jasna; kljub kontigentnosti zakonov sukcesijo časa ne moremo odpraviti, saj šele z njo lahko vpeljemo kakršnokoli spremembo naravnih zakonov.

Težavo bi v fiziki označili za entropijo (drugi zakon termodinamike), za katero se znotraj znanstvenih krogov predpostavlja, da je rezultat propada valovne funkcije na kvantni ravni. V najbolj splošnem primeru bi časovnost morali povezati z entropijo ali uničenjem, kot pravi Hagglund, že zaradi našega uvida v preteklost in ne v prihodnost. S tem bi funkcijo spomina iskali v korelaciji med možganskimi celicami in zunanjim svetom. In ker entropija narašča ekvivalentno s časom, to tudi pomeni, da pridobimo spomine, ko se premikamo proti prihodnosti in ne obratno. Enako bi lahko rekli za ledene kocke, ki se stopijo v vročem čaju in ne obratno, sestavijo iz njega. Sprva bi izgledalo, da je celotno vesolje podrejeno takšnemu procesu, saj je nastanek le tega pogojeval nadaljnjo razprostiranje. Vendar naletimo na težavo, ker izhajajoč iz tega nikakor ne moremo vedeti, kakšno je vesolje. Je zaprto ali odprto? Če predpostavimo slednje izhodišče, potem nikakor ne moremo postulirati nujnosti drugega zakona termodinamike, kot ga poznamo, saj se proces v vsakem trenutku lahko spremeni, izhajajoč iz aksioma o ne-totalizirajočem sistemu. Če pa nasprotno trdimo, da je naše vesolje zaprto, naletimo na drugo težavo. Raztezanje namreč s tem izgubi svojo neskončnost, zato se bo v nekem trenutku zaustavilo. Kaj se bo takrat zgodilo z entropijo? Splošno mnenje med znanstveniki je, da so prvotni enakomerni pogoji vodili v zelo neenakomerno končno stanje, zaradi česar občutimo termodinamično puščico usmerjeno iz preteklosti v prihodnost. Razlika med začetnim in končnim stanjem je torej pripeljala v stanje, kjer prevladuje entropija. Obenem pa to tudi pomeni, da je kozmološki čas od tega neodvisen, saj ni pogojen zgolj s posameznim zakonom vesolja, ker je v tem primeru to zgolj ena izmed entitet v obstoju. Zaradi končnosti ne more pogojevati vsega obstoja, kar pomeni, da ne more pretendirati za naslov absoluta. Hkrati pa kontigentnost pridobi še večjo veljavo, saj so v tem primeru za sistem zunanji pogoji enako pomembni kot notranji. Še vedno lahko torej trdimo, da izhajajoč iz nujnosti kontigence še vedno lahko govorimo o Bogu-ki-še-pride.

Vseeno pa za radikalni ateizem takšna odrešitev ni zaželena. Težava žalovanja je v tem, da skrbimo za živo bitje, ker v nasprotnem primeru ne bi skrbeli za njegov obstoj, ki je vezan na preteklost in prihodnost (brez skrbi za preživetje obenem ne bi skrbeli za to, kaj se bo zgodilo). Ker je temporalnost inherentna stanju biti, je izhod, ki ga predlaga Meillassoux nesmiseln, saj razrešitev dileme stremi k nesmrtnosti, kar pa se ne sklada s težnjo dileme, torej upanja, da bodo končna bitja dobila še eno možnost življenja. Nastop nesmrtnosti bi izničila življenje. Spektralnost je tako kot inherentna dana že posameznemu singularnemu bitju, ki hrepeni po svoji predhodni biti, ki jo je izgubil v času. Izguba ni tragična, vendar se moramo z njo vedno soočiti. Žalovanje je tako vedno prisotno, kot je pokazal že Derrida v "Marxovih duhovih", ter od nas zahteva aktivno držo, ker moramo umrle vedno pokopati (jih pozabiti ali se jih spominjati). Spektralnosti se ne moremo odrešiti z božjo

intervencijo, saj sama izhaja iz povezanosti s smrtnim drugim, ki ga želimo obdržati in nezvestobi do drugega, saj ga je potrebno v smrti pustiti za seboj, kot izdaja drugega, ki pa jo moramo izvesti. Nasprotno pa spektralnost žalovanja za Meillassoux ni ključna prvina življenja, saj ga je moč, čeprav ne nujno, preseči s čudežno odrešitvijo. Hagglundova stava je v tem, da mora obstajati spektralnost v vseh modusih biti, torej ima ontološke implikacije. Analizo biti je tako potrebno aplicirati na Derridajevo prikazologijo (*hauntology*), ki ne razrešuje težavo žalovanja, temveč poroča o vedno prisotnem nasilju. Idejo žalovanja tako ne smemo odpraviti, temveč moramo upanje, ki želi preseči nepravilnost, reformulirati. Naloga ni preseganje končnosti, temveč smrtno preživetje. Znova pa moramo opomniti, da je radikalni ateizem prikladnejše stališče za subjekt, kar pa še ne pomeni, da je ontološko vzdržno, saj je takšno preživetje ključna prvina zlasti živih bitij, ne pa tudi neživih.

4 Heretičnost Realnega: (Pred)govor k resničnosti

To je spekulacija o substanci.

(Aristotel 1997)

Izvirnost filozofije ponavadi razberemo izhajajoč iz tega, *kaj* je rečeno. Nasprotno pa lahko pristopimo k filozofiji tudi s preoblikovanjem načina *kako* filozofi mislijo. Kot primer prvega stališča bi lahko označili Meillassoux, ki izhod iz korelacionistične zagate išče v matematični formi in njenem opisovanju zunanjega sveta, ki ni nujno naseljen z živimi bitji, kaj šele s človeškim petjem. Drugi resen ugovor Kantu pa bi lahko opredelili z metodo, ki jo je v zadnjih tridesetih letih razvil Laruelle ter jo poimenoval ne-filozofija. Ne v smislu "proti-filozofije, ali pa izrabljenih fraz o koncu filozofije, ampak, analogno ne-evklidski geometriji" (Laruelle 1989, 99-129 in Brassier 2004), katere teoretske predpostavke še vedno ostajajo zveste svojim predhodnim odkritjem, vendar vanje vnesejo zaplet (ukrivljenost oziroma odložitev petega postulata paralelnosti), ki ga evklidska geometrija ni zmožna zaobjeti. Torej ne gre za negacijo, temveč za začasno odgoditev specifične strukture, ki je drugače konstitutivna znotraj določene tradicionalne prakse. Takšen raziskovalni pristop nam ponudi znanost, ki ima svoje bistvo v stvari sami, toda kjer je odnos do Realnega nerelacijski, torej ne-filozofski. To hipotezo bomo podrobneje razprli v nadaljevanju.

Implikacije ne-filozofije so znotraj filozofskih krogov sprva vzbudile posmeh, nato pa odpor in celo strah³⁶, saj je njegov način mišljenja nenavadno izviren, ker spreminja način kako se

³⁶ V diskusiji o možnosti znanosti v filozofiji, ki se je odvila med Laruelleom in Derridajem, je slednji celo impliciral njegovo težnjo k filozofskemu terorizmu, pri čemer kasneje Laruelle svoje stališče, ki ni enoznačno, saj ga lahko analiziramo tako iz filozofskega zornega kota kot ne-filozofskega, iz gledišča filozofije opiše svoj projekt kot opravljanje terorizma. Vendar kot pravi sam je "terorizem povezan s prevračanje, saj v drugem smislu ne uporabljam te besede." (Laruelle in Derrida 66, 1988) Težava, ki jo predstavlja Laruelleovo delo (ne-filozofije) je v procesu učenja drugačnega mišljenja, ki se drastično razlikuje od utečenih tirnic, ki jih predpostavlja filozofija. Njena

spoprijemamo s filozofijo in njeno metodo na formalni ravni, vendar pri tem ni revolucionaren v smislu njenega spreminjanja v prid same filozofije (da ne bo pomote, to je tisto, kar pravzaprav je naloga filozofije), temveč heretičen v smislu, "da uporabi filozofijo vendar z odsotnostjo kakršnegakoli filozofske pridobljenega pomena, ki bi priskrbel normativno definicijo filozofije...temveč se spoprime z definiranjem bistva filozofije na nepristranski, torej ne-normativen način," (Brassier 2003, 24) kar imenuje ne-filozofska uporaba filozofije. Velike besede za filozofa, katerega je na primer Deleuze omenil zgolj v opombi, vendar pa ga je tam označil kot enega najbolj zanimivih sodobnih filozofov. Ker pa njegovo življenje ne predstavlja naše prioritete, bomo tukaj končali z njegovo biografijo in jo pustili za drugo primernejšo priložnost ter se posvetili Realnemu.

4.1 Ne-filozofija

Filozofske smeri so svoje pozicije velikokrat označevale kot materializem, vendar so konec koncev še vedno prisegale na idealistično konceptualizacijo biti. Takšno stališče zastopa korelacionizem, ki ima svoje temelje v parmenidskem aksiomu o neločljivosti mišljenja in biti, ki obe sferi spne v neločljivo formo. Kot smo poizkusili prikazati v prejšnjem razdelku, se je mogoče zavrnitve takšnega sklepanja lotiti na podlagi imanentne kritike, česar se je rigorozno lotil Meillassoux, ali pa na vzpostavitvi drugačnih pred-dispozicij. Takšno mesto je imel v času nemškega idealizma Jacobi, saj je predstavljal njegovo hrbtno stran, ki je skrbno pazila na nedoslednosti njenih izpeljav. Kar pa loči ne-filozofijo od njenih teoretskih sotrpinov, je njena izven-filozofska pozicija, saj se njeno delovanje ne spušča na raven korelacionizma ali njenih filozofskih protipolov. Kar predstavlja za ne-filozofijo odločilno težavo torej ni korelacionizem in njeno vztrajanje na mišljenjsko-bitni soodvisnosti, ampak dejstvo, ki ga Laruelle v svojem besednjaku³⁷ poimenuje načelo zadostne filozofije (filozofska odločitev), kar bi na najsplošnejši ravni predstavljalo filozofovo spontano slepo vero v svoje predpostavke, ki imajo strukture odločitve. Torej gre za "transcendentno operacijo, v kateri verjamemo (na naiven in halucinatoren način) v možnost enotnega diskurza o Resničnosti." (Laruelle 1989, 40) Njena funkcija je odločilna za filozofijo in njene možnosti, vendar njena faktičnost za filozofe ni razvidna; ne zaradi njihove malomarnosti, temveč zaradi filozofije

radikalnost je v tem, da ne teži k sistemski razlagi sveta, s katero se lahko strinjamo ali pa ne, temveč je pglavitna naloga ne-filozofije v njeni praktični uporabnosti, skozi katero šele lahko uvidimo njene zmožnosti. Torej predstavlja zgolj organon ali instrument za nadaljnjo uporabo, kot na primer teleskop pri raziskovanju astrofizičnih pojavov.

³⁷ Na tem mestu omenimo še skrajno specifičen besednjak, ki ga uporablja znotraj svojih izpeljav. Kot bomo videli, njegov zastavek temelji na prečenju filozofskih pozicij, zaradi česar je pričel v svojih delih oblikovati pojme izključno veljavne na ravni ne-filozofije. Vseeno pa pride zaradi uporabe že definiranih in uporabljenih pojmov, velikokrat do nejasnosti. Sledeč Deleuzeu bi lahko rekli, da so takšne pripombe posledica prepričanja, da je možno jezik uporabljati zgolj na točno določen način z le redkimi izjemami. To stališče ima za posledico, da postanemo zgolj medij biti, ki govori skozi jezik. Takšnim sklepom se poizkuša Deleuze izogniti skozi ustvarjanje novih pojmov, podobne usmeritve pa se sledeč znanosti drži tudi Laruelle. Slednja ima zanj vlogo opisovanja reda realnosti, medtem ko filozofija transcendirata to področje. To na primer omogoči Laruelleu, za opis Enosti uporabljati besedo 'transcendentno' pod pogoji, ki niso več ontološki.

same. Bolj specifično lahko rečemo, da "odločitev ne moremo reflektivno doumeti, zaradi tega, ker je konstitutivni reflektivni element filozofiranja," (Brassier 2004, 25) torej je v filozofiji že predpostavljena kot hrbtna stran procesa. Takšna konceptualizacija torej ni omejena zgolj na korelacionizem, temveč je vseprisotno dejstvo filozofske dejavnosti, čeprav bi lahko filozofijo celo identificirali s korelacionizmom. Ali vzamemo za primer Berkleya, Deleuza, Malebranchea ali Humana ni pomembno, kajti vsak filozof postopa na enakih načelih, torej obravnava, interpretira in opisuje svet s koncepti, torej mišljenjem. Področje, s katerim se filozofija spopade, je imanenca, ki pa mišljenje vsebuje kot svoj material. Prikazati moramo torej vpetost mišljenja in realnega, a pojdemo postopoma. Najprej je potrebno razgrniti strukturo, ki jo izpeljujejo takšne odločitve. Brassier je njen postopek zelo primerno poimenoval "krožnost filozofske odločitve ali krožnost objektivnosti" (*ibid.*, 26-27). Zakaj je to poimenovanje upravičeno, bomo prikazali v nadaljevanju. Najprej pojdemo k postopku.

4.2 Razčlenitev odločitve

V prvem koraku, poda filozofija danost sveta, kjer se razgrne celotna empirija imanentnosti (*datum* ali pogojenost, ki ni nujno empiričen ali zaznaven), torej objekti, ki jih mi kasneje obravnavamo. Ker za filozofijo takšna pasivna danost ne predstavlja nič drugega kot našo enostavno percepcijo zunanosti, je v drugem koraku, potrebno pogledati apriorne pogoje te empirične danosti (transcendentalni *faktum* ali apriorni pogoj, ki ni nujno racionalen). Šele na tem mestu vnesemo v enačbo dejansko gesto filozofije, ki se povprašuje po tem kako je danost dana oziroma po njenih pogojih. Tako moramo sami predpostavljeni imanenci naknadno pristaviti transcendentno solastnost, ki sama ni del imanentnega sveta, ampak je vseeno njegov nujni sestavni del. Tako smo postavili ločeni sferi aposteriorne samopostavljajoče imanence sveta ter transcendentalne imanence njenih pogojev, ki so nujni in univerzalni. S tem pa še nismo zaključili postopka, saj je zdaj v tretjem koraku potrebno izpeljati sintezo enega in drugega, v sobivajočo enoto. Zdaj postane pomembno vprašanje v kakšnem odnosu soodvisnosti sta aposteriorna in apriorna raven bivanja. In ravno njuno separatno bivanje, binarnost, je sedaj staljeno ali združeno, skozi transcendentalno sintezo, v neločljivo diadno enotnost. S tem postopkom se empirična in transcendentalna raven postavita kot samopostavljajoči, kot idealni predpostavki svojega bivanja. Kot stranski produkt pa se nam je ponovno odprla raven imanence, saj smo proizvedli s spajanjem imanence in transcendence (pogojev bivanja imanence) transcendentalno imanenco sinteze, ki vsebuje tako idealno kot materialno raven, ki sta obenem amfibolno oziroma dvoumno notranje poenoteni in zunanje ločeni. Dobimo strukturo, kjer je spenjanje obenem razčlenjeno, kot je vidno v Kantovi čisti sintezi, kjer gre za (raz)druževanje transcendentalnega in empiričnega, ali pa samo-nanašalna negacija, ki pri Heglu (raz)družuje subjekt in substanco, itd. Takšno (raz)druževanje ostane sokonstituirano skozi posamezna člena, ki jih samo

pogojuje, torej je implicitno vsebovano v obeh. V tem, ko izpelje svojo postavitev "kot dano v in skozi neposredno razlikovanje med pogojenim datumom in pogojevalnim faktumom, torej razlika, ki naj bi jo sam proizvedel, predpostavi sebe kot danega v in skozi datum, ki ga konstituira, in postulira sebe kot apriorni pogoj, ali danost, v in skozi faktum, ki pogojuje datum." (*ibid.*, 26)

4.3 Unilateralni dualizem

To področje zdaj imenujemo absolut, saj v njem ni prisotnih relacijskih prvin danosti. Sama sinteza, s katero smo dospeli do nje ni več relevantna, saj ne obstaja več razlikovanja med eno in drugo sfero obstoja. Obstaja zgolj Eno. Kar pa sedaj tvori končno dejanje filozofije je njena vloga v samo-postavljanju in samo-avtoriziranju, ko govori o tej enotnosti absoluta. Pogoj, kot apriorni faktum, ki predpostavi pogojenost datuma, mora biti sam predpostavljen skozi datum, kar pomeni, da smo ves čas ujeti v krožnost, ali bolje rečeno mobiusov trak, kjer je filozofiji omogočeno zrcaljenje sveta. S tem, ko filozofija postavi sintezo ene in druge ravni skozi proces mišljenja, torej na podlagi pojmov, postavi realne pogoje sveta ali njegovo determinacijo. S to gesto obenem stremijo filozofske pozicije k objektivnosti, ki se utemeljuje v realnih pogojih imanence transcendentalnega. Torej enostavno rečeno, sestoji naloga sedaj ne le v predpostaviti imanence kot enotnosti pogoja in pogojenega, ampak je hkrati potrebno zatrditi adekvatnost takšne trditve, za kar jamči mišljenje ali drugače rečeno v filozofski interpretaciji. Pri odločitvi za specifično pozicijo zadostnega filozofskega mišljenja, ko se sklicujemo na absolut, je vseeno ali pri tem trdimo, da ni možno vedeti ničesar o absolutu, čeprav ga lahko mislimo ali pa predpostavljati, da imamo dejanski dostop do absoluta, saj je karakteristika odločitve vedno enaka, namreč predpostavitev absoluta. Ko se odločimo, torej sprejmemo odločitev, ustvarimo strukturo, ki razvrsti posamične entitete kot pogoj in druge kot pogojene, na primer Heideggerjeva Bit bi bila tako pogoj, medtem, ko bi nastopala bitja kot pogojena, kar pa pri vsaki filozofski odločitvi sopripada je posredovanje tretje entitete ali označevalca, kar je pri Heideggerjevem zgodnjem projektu tu-bit, ki s sintezo omogoči vznik prvotne enotnosti absolutne imanence. Takšen proces sinteze, na podlagi mišljenja, ki sprejme odločitev imenuje Laruelle Enost (*Un*)³⁸. S samo-legitimacijo filozofija hibridizira mišljenje in svet, ter predpostavi predhodnost absoluta. Čeprav se zdi takšno ravnanje nasilno, ne obstaja drugega načina, na kakršnega bi se lahko filozofija potegovala za resnico. Ko namreč skozi svoj pojmovni sistem zatrjuje pravilnost in zadostnost se ločuje od drugih pozicij vednosti. Tako pridemo do točke, kjer potrebuje filozofija svojega drugega, izven sistemski material, naj bo to religiozno, mistično, politično, ekonomsko ali

³⁸ Enost označuje in determinira obenem kot prvo "materialistično izvorno razliko nasproti idealizmu", ter kot drugo realno, od materializma drugačno pojmovanje njene a priorne razlike in njene izvorne moči. Sprotno kot pri empiristični napaki, ki sestoji iz injiciranja neposredne vsebine, ki je že sama posredovana, v kategorije, gre tukaj za vprašanje hkratnega mišljenja vsebine in kategorije v njih samih. Obenem pa moramo misliti tudi tisto, kar je bolj pomembno od njiju (relacij), namreč "njuna absolutna razlika." (Laruelle 1981, 104) Kasneje označuje Enost pravzaprav samo Realno, Enost-v-Enosti, kar pa bomo podrobneje prikazali na naslednjih straneh.

katerokoli drugo področje je vedno postavljeno v relacijo s filozofijo. Kar pa si "ne" v ne-filozofiji prizadeva, je ravno odstranitev njenega vseobsežnega zrcaljenja v svetu, torej njene pretenzije po zadostni odločitvi o svetu, ter ji postavi razmejitev (unilateralno dvojnost, ki jo ne smemo zamešati z unilateralnostjo³⁹). To predstavlja osrednjo funkcijo ne-filozofije, saj "omogoči razprtje radikalne imanence, ki izključuje transcendentno distinkcijo med 'materializmom' in 'idealizmom'." (Brassier 2001, 98) Z unilateralno dvojnost, kot temeljnim načelom ne-materialistične teorije, lahko sedaj izpeljemo tisto, kar nam je z naslanjanjem na absolutno razliko ušlo, namreč identiteto-brez-sinteze med materializmom in idealizmom.

Delo, ki ga napravi unilateralni dualizem je sledeče. Kot prvo izvrši enostransko identiteto označevalca Y, medtem ko se filozofija loti že opisanega razlikovanja označevalca X, ki se razločuje od Y. S tem je pred nas postavljena situacija, kjer se sama filozofija unilateralno loči od ne-filozofije in ne obratno, kot je sprva izgledalo. Toda tu ne smemo prezreti, da mesto ne-filozofije predhodi filozofovo gledišče, ki pred seboj ustvari unilateralno relacijo med X in Y, torej je samo to relacijo potrebno unilateralizirati, kar pomeni, da jo razveljavimo, ji odvzamemo njeno transcendentnost, s čimer nam preostane le unilateralna identiteta Y kot subjekt ne-filozofije na eni strani, ter na drugi unilateralizacija razlike med X in Y kot filozofija. Mesto, ki ga zaseda Y je sedaj skrajno indiferentno do razlike med X in Y, filozofije in ne-filozofije. S tem smo izpeljali celotno strukturo unilateralne dvojnosti: "struktura, ki sestavlja ne-relacijo (subjekt ne-filozofije kot unilateralna identiteta) in relacija relacije in ne-relacije (filozofija kot unilateralizacije med X in Y)." (Brassier 2004, 27) V dvojnost s tem vnesemo enostranskost oziroma filozofijo kot razliko (relacija, ki ni relacija) med relacijo in nerelacijo.

4.4 Preko Enosti do kreacije

Iz filozofskih interpretacij izhaja, da že sama trditev o absolutu, na primer da je brez-relacijska enost nekaj brez odnosa do drugih stvari, implicira absolutno samonanašanje ali njegovo enotnost, konsistentnost. Filozofija torej sebe legitimizira pri postavljanju danosti absoluta, čeprav je lahko njena vednost o njem nična. Kar pa sama ni sposobna misliti, je imanence, ki temelji na danosti-brez-danosti, brez enost-brez-enotnosti. Potrebno je namreč ravno obravnavati transcendentno sintezo imanence brez vpeljave filozofske odločitve, ki zatrjuje vednost o absolutnem. Poglavitna točka, v kateri se loči od filozofskega predpostavljjanja je torej v obravnavi absoluta, ki je v ne-filozofiji

³⁹ Oglejmo si поблиžje implikacije, ki jih ima unilateralnost na preprostem primeru. Standardna definicija se glasi sledeče: X se razlikuje unilateralno od Y brez, da bi se pri tem Y razlikoval od X, vendar je v filozofiji uporabljena v malenkostno drugačni obliki. Unilateralnost X je namreč vedno nazaj vpisana v bilateralni odnos z Y, v suplementarno meta-raven, ki je dostopna subjektu filozofije, ki je s tem postavljen na gledišče, ki mu omogoča pregled nad posameznima točkama X in Y, vendar mu je hkrati omogočeno videti tudi relacijo med eno in drugo. Mesto panoptikuma je dano torej subjektu, ki ima uvid v posamezne entitete in relacije hkrati. Unilateralni ali enostranski pogled X na Y deluje zgolj na relaciji X-Y. Takšno formulacijo je uporabil raznovrsten nabor filozofov v svojih sistemih, od Deleuza do Hegla.

obravnavan kot enost-brez-enotnost in ne obratno enost-kot-enotnost, kar pomeni, da nam filozofija ni zmožna podati nikakršnega modusa absoluta, ali je to možno misliti ali ne, ali ga je možno vedeti ali ne je pri tem nepomembno. Kar pa nam nasprotno ne-filozofska pozicija omogoča je postuliranje same filozofije kot dane od absoluta, imanence, Enosti⁴⁰. Uporaba filozofije ne poteka več kot legitimacija lastne teoretske opredelitve, temveč postanejo same filozofske odločitve uporaben empirični material, s katerim je moč delovati na raznolike ne-legitimne načine. Njena vloga ni več v postavljanju samosvojih odločitev ter njene legitimacije, ampak v kreiranju pojmov, ki so popolnoma tuji filozofskemu registru, saj so adekvatni z realnim. Zdaj se kritika razširi preko specifične obravnave korelacionizma, saj je to le eno stališče na polju filozofskega konceptualiziranja. Kot smo rekli pri tem ne-filozofija ne stremi k odstranitvi same filozofije, temveč sprostitev njene omejenosti, ki jo ustvarja njena poglobljena značilnost odločitve, niti ne negira njene veljavnosti, ampak postavlja vsako odločitev na enako veljavno raven kot empirični datum. Ker je poglobljena lastnost filozofskih odločitev uokvirjanje, razvrščanje, izključevanje in zavračanje določenih mišljenjskih vzorcev manifestacije, sestoji ne-filozofsko razprtje teoretične prakse med popolnoma raznolikimi in nezdržljivimi filozofskimi materiali. Nenadoma smo postavljeni v svet, kjer se zaprte monade lahko srečajo z nezavednim, ter skupaj obišejo absolutno vednost. Podobno je postopal Deleuze v svojem filozofskem ustvarjanju, kjer same filozofije ni označil za kontemplacijo, refleksijo ali komunikacijo, temveč kot kreacijo konceptov. S tem izstopamo iz Kantove univerzalne enciklopedije pojmov, kjer ima vsak pojem točno določeno vlogo znotraj sistema. Njegov zastavek ravno zahteva nepredvidljivost, ki jo pridobimo s povezovanjem različnih medsebojno ločenih delov znotraj filozofije (vendar tudi drugih ved), saj kot pravi, "ni kreacije brez eksperimentiranja." (Deleuze in Guattari 1996, 127) Samo ustvarjanje konceptov pa zanj pomeni povezovanje, notranjih nedeljivih komponent do točke zaprtja ali saturacije, tako da ni več možno dodati ali odvzeti komponente brez spreminjanja same narave pojma; povezovati pojem z drugim pojmom na takšen način, da spremenimo naravo druge povezave. "Raznoglasnost pojma temelji izključno na njegovi soseščini pri čemer ima lahko pojem več različnih soseščin," (*ibid.*, 90) vendar so vsi postavljeni na raven imanence. Kljub popolnoma ne-tradicionalnem pristopu, pa Deleuze vseeno ostane zaprt v idealistični

⁴⁰ Enost, ki jo tu predlagamo je zgolj v prvem momentu podobna Plotinusovi konceptualizaciji Enosti in njeni emanaciji. Ta naj bi bila sama nepridikatna, torej sama daje vendar obratno ne more nazaj ničesar sprejeti. Težava je, ker se sam Plotinus ne drži svoje pozicije, saj hitro zaide v stalnico filozofskega sklepanja, namreč Enost označi kot popolno, s čimer ji pripiše predikat, ki ga je sam sprva odstranil in s tem prestopi prag, ki ga strogo zariše ne-filozofija. Enost je namreč ravno brez karakteristik, ni ne kompleksno, ne minimalno intenzivno, ne enotno. Edino, kar je moč izreči o njem je, da determinira svet v zadnji instanci. Plotinusova zadolženost filozofski tradiciji je jasna, ko poizkuša adekvacijo sveta iskati v popolnosti sveta v primerjavi z absolutom. Če pa na kratko povzamemo ne-filozofsko izhodišče, je njeno stratno mesto Enost, saj ne dospemo nazaj k njem, ampak pričnemo pri njem, kar pomeni, da je moč iti zgolj proti Svetu, proti Biti. Ali kot drugače, ni "Enost tista, ki je onstran Biti, ampak je Bit tista, ki je onstran Enosti," (Laruelle in Derrida 1988, 73) zaradi česar lahko pripišemo Biti drugost, ki jo je sama pripisovala absolutu. Ravno nasprotje tega je stališče, ki ga formulirao platonistični in plotinistični filozofi.

perspektivi, katero bi lahko označili za obliko absolutnega materialnega idealizma⁴¹.

Z ne-filozofsko gesto nismo odtrgali mišljenje iz realnega, temveč smo ga potisnili vanj, korak, ki se mu je samo mišljenje v svoji idealizaciji absoluta izogibalo. Medtem, ko se mišljenje v svoji praksi ločuje od realnega, pa je realno samo že identično z mišljenjem. Če se za trenutek vrnemo k poziciji Enosti, nam bo veliko lažje prikazati osnovno linijo argumentacije, ki jo zaseda ne-filozofija. Kot smo videli, je bilo filozofiji lastno, da izvorno sintezo ali Enost, sprva razčleni in jo naknadno po postopni poti ponovno združi. Na tem mestu pa ne-filozofija postulira samo Enost kot neločljivo oziroma kot vedno že ločeno od mišljenjsko-svetne ločitve. Njena enotnost ne sestoji v diadnem združevanju raznolikih kosov, ki bi vodila v konsistentni sistem, kajti njena izvorna enotnost je sama že vedno odcepljena od cepljenja. Že vedno je dana, brez, da bi bila dana skozi koncepte. To je tudi korak, ki ga Deleuze nikoli ni izvedel.

Sama iniciativa, ki jo skladišči filozofija s tem ni negirana, temveč je ravno razširjena. S tem, ko določeni poziciji odvzame hegemonsko vlogo zadostne predpostavke, saj ima ta moč zgolj apropiacije Enosti s pomočjo pojmov in ne Enosti, saj se te ni možno polastiti, omogočimo večji spekulativni pridih znotraj filozofske odločitvene prakse, ki še vedno temelji zgolj na zaupanju v svoje pozicije. Ko torej podremo strogo inkomenzurabilnost med posameznimi filozofskimi sistemi razpremo vrata in se spustimo v igrivo konstruktiviranje novih *assemblagev*, obenem pa je strogo vzeto njena vloga ni čisto teoretska, saj ima praktične posledice v filozofski materiji. Tukaj je potrebno pripomniti, da se sama Enost razlikuje od mišljenjskega sveta, medtem, ko se slednji ne more od prvega. Recipročnosti je enosmerna, kar pomeni, da realno determinira mišljenjski sveta (v-zadnji-instanci) na enak način kot ekonomija determinira nadstavbo. Enost je nujni temelj filozofije, ki ga determinira in izhajajoč iz tega principa deluje ne-filozofija. Naloga, ki jo ima pred seboj je enostavna. Preprečiti samo-zadostnost filozofskih stališč oziroma odločitev v odnosu do Enosti (absoluta), s čimer postane goli material, vendar pri tem ne stopa na nemogoče stališče Enosti. Na tem mestu zavzame ne-filozofija enako gledišče kot Enost, pretvarja se, da je Enost (pogled-v-enosti), ter spremlja filozofijo glede na Enost, poleg nje, njen klon ali prilepljena transcendentalna raven filozofije. Recept kako to izpelje je sledeč.

4.5 Kloniranje

Prvotni sintetični Enosti, ki jo oblikuje filozofska odločitev, odvzame iluzorno Enost, ter se oprime Enosti-na-sebi. Ne-filozofija se pri tem postavi kot mesto ločnice med eno in drugo, ter vpelje s tem transedentalni pogoj same filozofije. Takšen korak klonira samo imanenco, ki jo je filozofska odločitev predpostavila in izključi transcendentalnost Enosti. Kar nam je tako uspelo narediti, je razgrniti izključenost, kateri je filozofska odločitev vedno podrejena vendar jo utaji. Postopek

⁴¹ Za podrobno kritiko Deleuzeovega materializma glej Laruelle 1981 in Brassier 2001.

kloniranja omogoči beleženje nujno prekrite sfere realnega, hkrati pa je odločitvi odvzeta pretenzija po zadostnosti do realnega, po drugi strani pa ji je omogočen uvid v njeno danost od realnega, brez da bi pri tem sama vzpostavila povezavo z njim. Še enkrat, celoten postopek ni odraz filozofskega mišljenja, ampak ne-filozofskega transcendentnega organona, ki temelji na ventrilokvizaciji filozofskega materiala kot realnega ali glede na realno. Laruelle malo zagonetno pravi temu sila mišljenja (brez mišljenja), kolikor je mišljenje predstavljeno kot delujoče glede na realno, s čimer ne odraža ničesar mišljenjskega ali svetnega.

Vloga nefilozofije torej ni nadomestek filozofski tradiciji, saj njeno delovanje deluje na drugi ravni, sledeč Lacanu rečeno, preči celotno fantazmatsko polje filozofske odločitve. Kar s tem doseže, je zgolj razmejitev filozofskega področja, to je vse. Nikakor pa "ne gre za strmoglavljene filozofije, saj bi bila to nesmiselna gesta, nična igra, kjer bi bila celotna iniciativa protislovna." (Laruelle in Derrida 1988, 67) Njene ideje (ne-filozofije) niso filozofske, zaradi česar je iz stališča filozofije niti ni možno ovrednotiti. Vseeno pa deluje s filozofijo kot njenim ekvivalentnim materialom, ki ni več posamezna odločitev, temveč je sama filozofija zajeta kot celostna glede na Realno, kot materialna danost Realnega, univerzalnost videno-v-Enosti. Ves material je ekvivalentno determiniran s strani Realnega, ki ga lahko uporabljamo v eksperimentalnem raziskovanju Realnega, kot ga izkusimo glede na Enost, torej kot popolnoma ne-spoznavno mišljenje, ki ne temelji na pojmih kot pogojih, ampak frakcijah, ki omogočijo popolnoma nove oblike izkustva. Enak vpliv imajo tehnični pripomočki, kot mikroskop, ki je v znanost vpeljal popolnoma novo razsežnost odkrivanja⁴². Filozofske odločitve tako ostanejo ključni oziroma edini del raziskovanja, kajti samo na njihovih ramenih je možno producirati nove konstilacije Realnega, pri čemer ne izčrpajo njene biti, saj je to kot že rečeno nemogoče, ker so same njen sestavni del. Zaradi bolj jasne slike bi bilo potrebno reči, da samo Realno zgolj teoretska funkcija, ki nam služi pri pojasnjevanju filozofije. Nikakor ni naš namen opisati Realnega na-sebi, saj bi s tem prišli v kontradikcijo z lastnimi trditvami, da je to nemogoče. Enost tako ni nikakršna prvobitni vir vsega, ampak imanentna identiteta sveta, ki jo z diferenciacijo izgubimo. Torej ravno s tem, ker so odločitve že same del Realnega, odraža njihovo preoblikovanje produktov filozofije določene posledice znotraj sveta. Konsistentna slika sveta s tem izgubi svojo trdnost, saj ni ukinjena zgolj zadostnost filozofske odločitve, temveč tudi koherentnost sveta⁴³ ter kot že večkrat omenjeno celo zakonov, ki mu vladajo (glej poglavje o nujnosti in kontigenci). Zaradi tega si Laruelle drzne

⁴² Znanost in filozofija si s tem lahko po dolgem času zopet podata roke, ker je njuna pretenzija postala enaka. Medtem, ko je bila v preteklosti filozofija obremenjena s polaščanjem realnega, kar je vodilo v odkrite napade na znanost, kot zgolj njen derivat, je sedaj vodilno vlogo v filozofiji prav tako prevzela eksperimentalna mrzilca, ki je v nenehnem spreminjanju svojih stališč oziroma teorij glede na dobljene rezultate. Tako kot znanost poizkuša podati najbolj popolno toeretsko podlago o tem kako stvari delujejo, pri čemer je njeno vodilo zdaj Realno in ne več hipoteze.

⁴³ Takšno ukinitvev zadostne slike identifikacije je moč razširiti na katerokoli poljubno področje. Torej ni omejena na filozofijo, temveč je potrebno enake procedure uvesti tudi na polju umetnosti, politike, ekonomije, religije, kemije, kuharstva itd.

govoriti o Utopijah, torej točkah na robu sveta, kjer se rigidnost zakonov, vednosti, znanja in verjetja pričnejo rahlati. S tem pa še nismo izgubili določenega oprijemališča, saj je moč resnico iskati tudi v takšnem nestabilnem področju, pri čemer nam je lahko vzor znanost, ki lahko stremi k odgovorom. Pri tem se ne sklicuje brezpogojno na svojo avtoriteto pri obravnavanju Realnega, ampak prepusti Realnemu vlogo pobudnika, saj ga le ta determinira. Enako je potrebno privedi v filozofijo praktični cilj vzpostavitve demokracije-tujcev, kot pravi Laruelle, ali drugače rečeno kolektivno delovanje in prizadevanje za vzpostavitev novih *assemblagev*.

Ker bi brez kakršnekoli oprijemljive točke enostavno blodili v fluktuaciji raznolikega materiala, moramo hkrati projekt povezati z nečem podobnim Deleuzovem perspektivizmu, kjer "ne gre za variacijo resnice glede na subjekt, temveč za pogoj v katerem se nam (subjektu) prikaže resnica variacij." (Deleuze 2006, 21) Iz druge perspektive bi lahko uporabili tudi Latourjevo proliferacijo metod, kjer je izdelek eksperimentov v različnih pogojih še vedno fakt. Obstajajo torej resnice in ne absolutna končna nespremenljiva Resnica. Posamezne resnice so proizvedene v vsakokratnih eksperimentalnih rezultatih, torej glede na specifične pogoje, v katerih se lotimo samega poizkusa. Vsaka posamezne aktualizirana enota, ki bi izšla iz takšnega eksperimenta bi bila torej izraz filozofskega inputa, ki bi temeljil na določeni metodologiji ali ne-filozofsko rečeno odločitvi. Torej nikoli ne bi dospeli do celotne slike Realnega, temveč zgolj parcialnih obrisov, ki bi bili odvisni od gledišča.

4.6 Razlika kot odločitev...ne-filozofski material

Ker se bomo sami sklicevali na razliko kot poglavitno orodje pri razpoznavanju ontoloških predpostavk, je potrebno pogledati, na kakšen način se je s tem spoprijel poglavitni del sodobne filozofije, ki je imel za svoje stičišče ravno razliko in spremembe. Vloga, ki pripada razliki znotraj teh filozofskih projektov, je zapolnitev slepe točke v odločitvi, kjer se srečata momenta ločitve in enotnosti in proizvedeta odkrušek presežka ali kot ga imenuje Žižek nedeljiv preostanek, ki (raz)druži odločitev, ter s tem omogoči filozofsko refleksijo hkrati, pa onespobi možnost zajetja lastnega temelja ali pogoja (absoluta). Le ta je postal znotraj filozofije aporia, nekonkretirajoč presežek, ki ga Derrida imenuje *différance*, Deleuze dogodek, Lacan realno itd., saj ne poseduje sredstev, da bi lahko zagrabil ne-refleksijski izvor svoje refleksije in lahko vztraja zgolj kot neimenovano travmatično jedro.

Kot izhod iz takšnega začaranega kroga ponudi Laruelle rešitev v obliki aksiomatike, kot mišljenja, ki ni zavezan spekularnosti ali refleksiji, ravno področji, zaradi katerih pridemo do protislovij v konceptualizaciji absoluta. Takšno mišljenje imanentnega izvrševanja je vpeto ne-reflektivni temelj absoluta, ki ga vzpostavi odločitev z aksiomizacijo svojega lastnega pogoja. To prepreči standardno napako, ki jo proizvede odločitev v tem, ko stremi k refleksivnem doumevanju

temelja, ki nas privede k prepreki ali cenzuri konceptualizacije. Postopek je torej potrebno izpeljati na drugačen način, namreč, sam temelj odločitve moramo postaviti aksiomatično, brez njenega predpostavljjanja v odločitvi ali drugače rečeno, "je potrebno predpostaviti temelj preko aksioma in ga ne postaviti preko odločitve." (Brassier 2004, 28) S takšnim korakom izpeljemo aksiomatsko postavljanje, ki odloži filozofske odločitev, ki temeljijo na neskončnem reflektivnem povzemanju svojih lastnih meja. V tem ne napravimo nadaljnje odločitve, ker izhajamo iz imanence, o kateri še nismo odločali, torej ji nismo pripisali predpostavke ali postavljenosti, njene danosti. Sama je namreč že vedno dana in determinirana, neodvisno od zaznavnih ali intencionalnih zmožnosti, ki jih ima subjekt. Njena danost je že vedno dana, brez potrebe po odločitveni sovzpostavitvi, s čimer smo (skozi ne-filozofijo) imanenco izključili iz postopka odločitve in jo nismo zoperstavili odločitvi, ki temelji na diadah (imanenca-transcendence, pogoj-pogojenost, determinirano-nedeterminirano, postavljanje-predpostavljnje itn.). Ravno zaradi tega jo moramo tudi ločiti filozofsko postavljenih entitet, kot je Deleuzova raven imanence, ki jo šele sama filozofska odločitev postavi za predfilozofsko danost. Sledeč aksiomatiki postavimo determinirano imanenco na podlagi nedoločitve, torej brez potrebe predpostavljjanja in obratno. S tem je imanenca ontološko izključena, saj je indiferentna do diadne razlike med opisom (postavljanje) in konstitucijo (danost), to pa na podlagi tega, da je sama že vedno konstituirana. Njen oris je determiniran s postavljanjem, ki samo v zameno ne determinira to postavljanje. Takšna aksiomatska danost, torej že sama determinira svojo deskripcijo danosti, s čimer je ne-filozofski opis že vedno dane imanence adekvaten brez, da bi bil pri tem konstitutiven. Iz tega izhajajoč pa lahko osmislimo tudi njeno konceptualizacijo, kajti kot že rečeno, imanenca determinira svojo lastno deskripcijo kot adekvatno, brez potrebe po sopostavljanju s strani mišljenjske odločitve. Ker naše početje tukaj poteka brez odločitve, bi lahko rekli, da zopet zaidemo v distinkcijo med odločitvijo in ne-odločitvijo, s čimer bi zopet postavili odločitev in s tem dvojnost v našo prakso, vendar bi tako odmislili poglavitno načelo ne-filozofije, namreč, da je ločitev že vedno aksiomatsko postavljena, brez poseganju po odločitvi (ločena-brez-ločitve). Edino, kar je ločeno je raven ločevanja (razlika, diferenciacija, dialektika, delitev), kot odločitev, od ne-ločljivosti oziroma imanence, ki je že sama postavljena kot ločena pred kakršnokoli ločitvijo.

4.7 Delovanje

Zdaj smo prispeli do praktičnega, pedagoškega dela, s katerim bomo nadaljevali našo pot, čeprav smo njegov očrt v neki meri že predstavili. Edina izbira, ki nam je preostala za nadaljnje delo je, da se oprimo samih filozofskih odločitev. Še enkrat povedano, ni naša naloga v njihovem zavračanju, saj so ravno njene akcije naš uporaben material, ki je inherentno zavezan svojem stremljenju po zakoličenju koordinat absoluta. To poseganje v imanenco predstavlja njuno koordinacijo vzročnosti, pri čemer predstavlja imanenca nujni vzrok-v-zadnji-instanci, odločitev pa

priložnostni, naključni vzrok. Funkcija ne-filozofije pri tem je enostavno determiniranje slednjega iz strani prvega, torej mora nenehno v obzir vzeti priložnostni material, ki ga proizvaja odločitev, pri čemer pa je v skladu z imanenco kot vzrokom (ali determinacijo)-v-zadnji-instanci. Kaj smo s tem dosegli lahko za lažjo predstavo prikažemo tudi na bolj tradicionalnem filozofskem prizorišču. Althusser je namreč enako postopal pri njegovi konceptualizaciji nad- in pod- stavbe, ki vsebuje dejstvo, da je zadnja instanca recipročno sopostavljena s tem, kar sama determinira, torej sledeč logiki odločitve. Seveda smo pokazali, da ne-filozofsko ravnanje ne poteka na enak način, vendar obstajajo podobnosti. Kar ju loči je raven zadnje instance (absolut), ki je že vedno ločen-brez-ločitve od logike odločitve, ki je ključna znotraj Althusserjeve izpeljave. Sama determinacija-v-zadnji-instanci je tista, ki razkrije unilateralno dualnost oziroma Enost (identiteto imanence) kot tisto, ki unilateralizira filozofsko diado (diferenca ali transcendenca) preko posrednika, ki ga Laruelle označi kot ne-filozofski subjekt ali organon. Za to, da bi se izognili pomoti, ter ne bi zašli nazaj v antropocentrizem se moramo tukaj odmakniti od dobesedne interpretacije Laruelleovih pojmov, ter vlogo organona razpreti, s čimer ne bi označeval privilegiranega dostopa človeka do Enosti, po analogiji tu-bitje znotraj Heideggerjeve filozofije. Pojem organona je tako veljaven tako za posamezno človeško bitje ali pa katerokoli drugo entiteto, ki vztraja v obstoju in je možna determinacije iz strani Enosti ali imanence. Na podobne težave, ki pa imajo veliko večje implikacije pa naletimo pri Laruelleu tudi ob njegovem vztrajanju na identifikaciji med Realnim kot Enostjo ter odkritjem transcendenalnega subjekta, ki ga poimenuje "Človek...kajti ravno on je Realno izključeno od filozofije." (Laruelle 2009, 30) Ker bi bila takšna predispozicija uničujoča za našo izpeljavo, jo bomo na tem mestu obšli, s tem, da bomo pripisali takšno operacijo katerikoli entiteti. Vseeno pa se bomo kasneje zopet vrnil k tem mestu. Toda vrnimo se k organonu.

Ta postavi imanenco kot determinirajočo ter odločitev kot določljivo s tem, ko determinira odločitve glede na imanenco samo. Torej pred seboj nimamo več filozofskega subjekta, ki je strogo determiniran kot na primer intencionalna zavest, bit-v-svetu, samo nanašajoča se negativnost, samozavedanje ali podobno, temveč nastopa kot enostavno funkcija, ki "jo ne-filozofija uporabi za filozofijo na temelju imanence kot realne stalnice in odločitve kot priložnostne variable." (Brassier 2004, 30) Takšen subjekt, ki ni nič drugega kot determinacija, je ločen od telesa, ne-zaveden, ki determinira filozofski material v-zadnji-instanci, vendar mehanično, slepo, avtomatično, torej je reduciran zgolj na svojo zmožnost determinacije-v-zadnji-instanci. Znotraj ne-filozofske terminologije bi lahko torej označili subjektivizacijo kot determinacijo in determinacijo kot subjektivizacijo, ki pa sama ne izvaja razmejevanja in ločevanja posameznih sfer odločitve, temveč ravno prisili filozofske odločitve k razširitvi svojega odločitvenega repertoarja diadnosti, s čimer lahko zatem zopet sproži svoj postopek odločanja (reintegracije).

Postopek po katerem se orientira filozofija je enak namiznim igram, ki lahko svoja pravila

utemeljuje in garantira izhajajoč iz delovanja s katerim jih predpiše. Zakoni po katerih igramo monopoli so veljavni šele takrat, ko jih dejansko uporabimo, s tem da se gibamo po označenih poteh, izmenjujemo denar za lastništvo ozemlja, ter pridobimo nepredvidene kazni, oblikujemo konstrukt, ki je samozadosten. Enostavno nezadostnost takšnega početja je pokazal pokojni šahovski mojster Bobby Fisher, ki je zaradi popolne zaprtosti šahovske igre, ki ima svoje temelje zgolj še v memorizaciji in analizi posameznih otvoritvenih potez, oblikoval šahovska pravila, ki so izhajala iz popolnoma naključne začetne šahovske postavitve, s čimer je igro odprl za večjo kreativnost⁴⁴. Če se vrnemo k filozofiji imamo tam enake predpostavke. Filozofiji lastno delovanje v odločitvenem zrcaljenju (med mišljenjem in absolutom-realnim) oblikuje njegovo aktivnost kot so-konstitutivno za realno, tako na ontični kot ontološki ravni. Njena samo-postavljajoča forma odločitve vsebuje hkrati empirično izjavo, njen pogoj in sintezo obeh, kot rezultat mišljenja. Torej vidi filozofija svoje mesto kot soustvarjalec teoretske (namen ali konstitutivna sfera) in praktične (izvrševanje ali performativna sfera) ravni. Sama sebi pripiše in omeji obe sferi, ter s tem samo-postavi lastne predpostavke. Težava je seveda, da sama imanenca deluje kot performativna-brez-performativnosti, tako je že vedno formirana. In ravno ne-filozofija deluje po principu, da je imanenca že izvršena, s čimer ne-filozof ne more reči ali narediti nič v nasprotju z njo, saj predhaja vsako možnost odločitvene intervencije.

4.8 Realno

Kar pa moramo razčistiti je vloga, ki jo ima takšna imanenca ali realno. Ne moremo več trditi, da nastopa kot noumenon ali stvar-na-sebi, kar bi rekel Kant, ali pa zatrditi njeno Heglovsko samonanašajočo se negacijo, tudi ne njeno Heideggerjansko Bit, ampak je preprosta prazna konstanta= X , ki je indiferentna do filozofije, torej čeprav lahko filozofsko zakoličimo njen material, pa sama ni problem za filozofijo, saj je strogo rečeno nič. Zato nam ni potrebno več uporabljati poti od mišljenja do realnega, ker je sedaj naš material postal sama filozofska spekulacija ali odsevanje realnih objektov. Vseeno pa ne obstaja nobena dolžnost, ki bi prisilila filozofe, k ne-filozofski držji. Ne moremo se sklicevati na pravilnost naloge, kar se je na primer dogajalo znotraj projekta nemškega idealizma. Vloga, ki jo ima ne-filozofija je zgolj pregrešna možnost za filozofa, za njenim hrbtom ni nobene zavezujočnosti. Kriterij po katerem lahko vrednotimo njeno legitimnost, imamo samo v njeni

⁴⁴ Pred pričetkom igre se torej začetne pozicije naključno postavijo, vendar še vedno po določenih pravilih. Po tem so sama pravila popolnoma enaka kot standardni šah. Tako imajo posamezne figure enake možnosti gibanja, končni cilj igre pa je prav tako ostal enak, namreč matiranje nasprotnikovega kralja. Čeprav je s tem zelo pripomogel k odprtju igre, pa je sama igra ostala zelo ustaljena. Veliko bolj kompleksna, obenem pa glede pravil bolj preprosta igra je GO, ki izhaja iz starodavne Kitajske in jo uvrščajo med najstarejše igre na svetu. Bazična pravila so enostavna. Dva igralca postavljata svoje kamnene figure, ki so bele in črne kot pri šahu, izmenično na narisano mrežo plošče. Pri tem je cilj nadzor nad čim večjim deležem plošče. Poglavitna težavnost in izvor strateške orientacije same igre je v tem, da je potrebno ploščke razporejati tako, da jih nasprotnik ne more obkoliti, saj jih s tem zavzame in odstrani iz igre. Ker ne obstaja splošne forme skozi katero bi lahko oblikovali svojo strategijo, saj le ta temelji na interakciji med posameznimi ploščki, obenem pa moramo upoštevati vpliv celotnega igralnega polja, je navada govoriti o tem, da je nemogoče odigrati dve popolnoma enaki igri, čeprav bi bilo z malo truda tudi to moč doseči.

učinkovitosti, ki jo proizvede praktično delovanje. Ker predstavlja vsebino ne-filozofije in njeno operativnost sama filozofija, ne moremo nasloviti zahteve po drugačnem postopanju. Edina referenca, ki jo nosi s seboj ne-filozofija, je možnost po razširjeni sposobnosti mišljenja, s tem ko uporabimo imanenco, zato da mislimo filozofijo. Sami filozofi, kot pravi Laruelle, namreč ne vejo kaj delajo. Nikoli ne počenjajo tistega, kar pravijo ali ne pravijo tistega kar počnejo.

4.9 Razširitev

Če želimo vzpostaviti ne-korelacijski absolut, ki temelji na poenotenju datuma, faktuma in njunega apriornega pogoja (krožnost objektivnosti, utemeljena z odločitvijo), moramo to storiti iz točke, ki stoji izven takšnega kroga, torej je sama ne-predstavna. Lahko si seveda oblikujemo predstavo Napolena na konju, medtem ko koraka po Jeni, medtem, ko ne moremo imeti predstave takšne predstave. Način kako dospemo do vednosti o sami predstavi, se mora razlikovati od same objektivne vednosti, ki jo je formuliral Kant. Nezdostnost njegove izpeljave je vidna ravno v tem, da ni prikazal kako je njegovo Kritiko čistega uma sploh bilo možno napisati. Medtem, ko je pisal o celotni vednosti, izhajajoč iz objektivnosti, pa svojega prispevka (filozofske vednosti) ni podredil enakim kriterijem. To je opazil Fichte, ter ponudil rešitev v obliki fakultete refleksije, ki ne nastopa predstavno ali objektivno. Ta poteza pa nam še ne omogoči izstop iz korelacije, saj moramo preseči objektivnosti (predstavnosti) ter hkrati raven refleksije. Če tudi slednje ne odstranimo, potem dospemo zgolj do ravni izven predstavnosti, ki jo je razvil že Kant in nam dovoli edino pojmovati stvar-na-sebi, ter ne dejanske Realnosti. Na tej ravni smo še vedno zavezani stanju, kjer "postavitev X, še vedno pomeni *postavitev X*." (Meillassoux 2007, 421) Za dostop do Realnega pa ne more izhajati zgolj iz postavitve, kot aksioma, temveč moramo slediti načelu demonstrativnosti (načelo faktualnosti), kar pomeni, da moramo izpeljati celoten postopek, pred očmi skeptika ter prikazati koncepcijo Realnega, kot "biti-ničesar," (Brassier 2007, 118) saj nam je tako omogočena "danost ontološke transcendence, vendar brez-danosti." (*ibid.*, 146) Šele s tem bi imeli pred seboj ne-predstavno formo absoluta.

Sam korelacionizem pa je sledeč Meillassouxu anti-absolutizem, in ne anti-realizem. Njegova slabost leži v tem, da zanika vsakršno zahtevo po absolutni vednosti, pri čemer je potrebno razlikovati med absolutom, kot zunanji neodvisni realnosti, ter idealističnim absolutom, ki temelji na absolutizaciji same korelacije. Ravno zaradi tega je potrebno tudi ločiti med Kantovo filozofijo transcendentalnosti, ter Heglovim spekulativnim idealizmom. Kar potrebujemo za izhod iz obeh sfer korelacije, je potrebo po faktičnosti oziroma pomanjkanje vsakršnega razloga realnosti, s čimer pade katerekoli končni temelj obstoja. Lokalne nujnosti seveda ostanejo sprejemljive, vendar ne moremo postulirati univerzalnih. V enakem pomenu, pa nam omogoči ne-filozofija misliti objekte, ki niso dani kot substance, temveč kot prekinjena zarez v zgradbi ontološke sinteze. Takšno pojmovanje je

”neodvisno od razumske determinacije objektov, ali predstavno ali čutno, saj je ravno nasprotno objekt sedaj tisti, ki z(a)grabi razum, ter ga prisili (prilagodi) v njegovo mišljenje.” (Brassier 2007, 149) Takšna determinacija prevzame obliko že omenjene unilateralne dvojnosti, kjer objekte 'misli' skozi subjekt. Tudi na tej ravni tako izgubimo prvotni razlog oziroma absolut, ki postane popolnoma nedoločen. Vsaka posamezna spetost z objektom, nam namreč prestrukturira transcendentalno sintezo, kar nas ponovno privede v nujnost kontigentnosti.

V vsakem primeru moramo sprejeti, da obstajajo fizikalni zakoni, kar pa še ne pomeni, da lahko razkrijemo tudi njegovo utemeljenost, kajti vsaka raven ima nadaljnjo raven, kot videno v fiziki, kjer lahko vzamemo določen objekt, na primer Groucho Marxovo cigaro, katere zgradba na ravni, ki jo sami lahko percipiramo proizvaja v relaciji s človekom, vžigalnikom ter kisikom raznolike posledice. Vendar postanejo ti primeri irelevantni, če to enako cigaro približamo na raven mikrometra (μm), kjer se odvijajo popolnoma drugačni procesi, ki pa so še vedno znatno povezani tudi s prejšnjo ravno. Tu bi našli bakterije, ki s svojo aktivnostjo delujejo tudi na samo človeško življenje, vendar pa to ne predstavlja več njihove primarne vloge, namreč lastne samoohranitve ter reprodukcije. Če se še malo približamo cigari, na raven pikometra (pm), bomo lahko zgolj še opazovali atomarne delce, v njihovi medsebojni interakciji. Še naprej bomo prestopili raven femtometra (fm), kjer imajo poglavitno vlogo nevtroni in protoni, švignili mimo atometske ravni kvarkov, ter se ustavili na najmanjšem do sedaj predvidenem merilu, kjer lahko človek še pretendira po vednosti, Planckove dolžine⁴⁵. Vsaka raven tako pogojuje prejšnjo raven in tako naprej v neskončnost. Zaradi tega ne moremo dospeti do nikakršne absolutne nujnosti realnosti. Četudi lahko iz naše perspektive zatrdimo, da mislimo, torej obstajamo, to še ne pomeni, da za našim mišljenjem obstaja kakšna nujnost. Kljub temu, da je celična raven pogojena s kvantnimi fenomeni, pa se sama organizacijska raven bistveno razlikuje iz ene ravni v drugo. Če želimo raziskovati specifično biološko problematiko, ne bomo pričeli s kvatno fluktuacijo, temveč se bomo omejili na celične fenomene. Največ, kar izhajajoč iz kvatne mehanike zatrdimo je fizično možnost celic. S takšno neomejeno dedukcijo pa lahko zavrremo tudi parmenidski aksiom (korelacija), da je mišljenje speto z bitjo, ter potrdimo faktičnost oziroma nezmožnost končnega temelja obstoja.

Še zadnjič se za trenutek pomudimo pri Fichteju, kajti tudi sam je enak poseg napravil tudi na svoji korelacijski filozofski poti. Temeljno načelo, ki ga je postavil, jaz=jaz oziroma samo-nanašajoča relacija, ki pa ne predstavlja dejstva ali dejanja, temveč dejave, ki samo nima nikakršne podlage, saj je tudi predstavljeno kot svobodno, torej brez nujnosti. Tudi predpostavlanje neke nasebnosti, ki je

⁴⁵ V fizični teoriji je predpostavljeno, da je najmanjša izmerljiva enota, o kateri lahko kaj vemo, Planckova dolžina, katere enačba je sledeča: $\ell_P = \sqrt{\frac{\hbar G}{c^3}} \cong 1.61624(12) \times 10^{-35}$ metra. Takšne dolžine znotraj znanstvenih eksperimentov ne moremo razlikovati od nič-dimenzionalnih točkovnih delcev. Edino možno zaznavno vodilo na takšnem merilu so vibracijske oblike in strukture strun, ki se manifestirajo kot različni elementarni delci (fotoni, kvarki itd.) Torej nam je šele posredno, prek njenih učinkov, dan uvid v delovanje na takšni ravni.

drugačna od naše mišljenjske realnosti temelji na popolnoma enakem izhodišču absolutne možnosti ali odsotnosti nujnosti. Vodilo, ki nam omogoči izhod iz korelacionizma, saj ga kot videno vsebuje že sama korelacija je načelo faktičnosti, ki mu moramo podeliti univerzalno veljavo. Tako, nam je zdaj omogočeno, da lahko postuliramo ne-obstoj korelacije kot možen. Enostavno si je potrebno predstavljati iztrebitev celotnega človeštva ob malo večjem sončnem izbruhu. Na bolj obširni ravni pa "odsotnost razloga lahko pomeni nenadno spremembo samih zakonov fizike, saj so le ti atribut absolutnega časa, ki je zmožen ustvariti in uničiti katerokoli entiteto, pa naj bo ta dogodek, stvar ali zakon" (Meillassoux 2007, 431) S postopkom, kjer smo se iznebili vsakršne nujnosti, smo podelili kontigentnosti edinstveno vlogo edinega nujnega postulata. Vse je možno zaobjeti kot kontigentno, razen kontigentnosti same⁴⁶, kajti le ta prežema celotno tkanino obstoja in je zaradi tega absolutno nujna. S tem, ko smo prikazali na podlagi dokazov, faktičnost vseh stvari, smo obenem razkrili vednost o absolutu, o katerem po zaslugi Kanta ni bilo več moč govoriti. Z vpeljavo kontigentnosti kot njegovega bistva, nam je to zdaj omogočeno.

Projekt katerega smo si zastavili mora vključevati tako Realno, kot realizem. Realno z realizmom. Če enega odmislimo iz enačbe, potem se vrnemo k filozofiji, ki je enostavno predpostavila Realno, ter nato svoje delo opravila znotraj mišljenja, brez nadaljnjih opomb o zunanosti. Realizem je potreben ravno v smislu, da se mora *logos* obrniti k Realnem, ter ne stran od njega. Medtem, ko nam Kant nasebnost (Realno) predstavi kot različno, drugačno od naše zasebne fenomenalne ravni, pa sami trdimo, da ne moremo niti vedeti tega, ali je postavljen X, enak Absolutu X, saj bi drugače lahko stopili objektu za hrbet, o čemer pa nas je svaril že Hegel. Predpostavimo lahko zgolj nujnost kontigentnost, torej da ne moremo vedeti ničesar. Najbolj nenavadna in hkrati pogubna najdba za filozofijo bi temeljila na tem, da dejansko ne bi obstajala razlika med svetom in našo percepcijo le tega. Tega enostavno ne moremo vedeti, s čimer bi se strinjal tudi Laruelle, mi pa bomo poizkušali narediti korak dlje.

⁴⁶ Edini, ki lahko zatrdi, da je celo kontigentnost fakt, je Hegel. To pa pomeni, da je celo kontigentnost sama podrejena kontigentnosti.

5 Plastičnost⁴⁷ sveta: *Assemblage* in objekti

...the street finds its own uses for things.

(Gibson 2003)

Naloga, ki jo imamo sedaj pred nami je razširitev sfere, ki jo omogoča ne-filozofija ter spekulativni materializem. Kako bi torej lahko zastavili projekt fenomenološkega in/ali pojmovnega opisovanja sveta. Za to seveda potrebujemo neko resnico in edina resnica, ki to omogoča je kontingentnosti vseh stvari. Če smo v dosedanji kritiki omogočiti čim večji obseg možnosti mišljenja, je nenavadno, da smo vseeno ostali izključno na ravni človeško objektivnega sodelovanja. Ves čas smo stremeli zgolj ven iz omejitev. V tem, ko smo želeli preseči antropocentrirano gledišče, smo se začasno odpovedali analizi izključno objektivnega delovanja. Seveda predstavlja že samo preseganje izključujoče korelacionistične pozicije ogromen dosežek, vendar bomo poizkušali konceptualizirati še dodaten motiv, ki bo razprl še zadnje ovire pri raziskovanju sveta. Enakim predpostavkam, ki se jim je moral podrediti subjekt mišljenja znotraj dosedanje analize, bomo postavili tudi na objekte. S pojmom objekta nikakor ne bomo mogli več postopati po klasični definiciji, namreč nekaj zunanjega konsistentnega, kar je na primer otipljivo, ampak bo vsaka entiteta, naj bo to dejansko oprijemljivega, kot je to knjiga s kuharskimi recepti, ali Kapitan Kljuka, kot fantazijska figura, ali pa sub-atomarni delci, pridobila značaj objekta. Vse je realno, vse je objektivno, kar pomeni, da nič ni bolj realno kot nekaj drugega. To je definicija ploščate ontologije. Ontološko ni razlike med pritlikavo galaksijo ter Dorian Greyom. Razlika, ki jo vnašamo v posamezne entitete je vrednostna ali kot pravi Latour je vsak objekt realen, pri čemer lahko ovrednotimo entiteto (akterja) po tem, kako se je zmožen upreti močem, ki pritiskajo nanj. Če omenimo še bolj banalen primer, je razlika med dejanskim in možnim denarjem, torej denarjem v roki, ter denarjem, ki ga hranijo banke, v njenem bistvu in ne zgolj v obstoju. Poglavitna točka, ki združuje vse je, da proizvajajo razliko ali drugače rečeno, da v tem, ko obstajajo delujejo na nekaj drugega. Pri tem pa ne bomo enostavno zatrdili, da je njihov obstoj le odraz njihovega medrelacijskega razmerja. V razpravo bomo torej ponovno vnesli tako osovraženo bistvo stvari. Zakaj se tukaj ne bomo enostavno poslužili relacijske razlage bomo prikazali kasneje. Ključna točka, ki bo narekovala sledeča poglavja je torej odstranitev posameznih ravni med enim objekti in drugimi, ter vzpostavitev sploščene ali ravne ontologije, kjer vrednost ene ni večja kot

⁴⁷ V vsakdanjem jeziku pomeni plastičnost prožnost, zmožnost adaptacije in razvijanja. Izhajajoč iz gr. *plassein* (oblikovati), ima pojem plastičnosti dva pomena. Po eni strani lahko govorimo o zmožnost sprejemanja oblike, zaradi česar je glina označena kot plastična, in po drugi zmožnost podeljevanja oblike, pri čemer so najbolj izpostavljene plastične operacije. Določeno stvar je torej možno modificirati, oblikovati in preoblikovati, obenem pa lahko plastičnost označuje tudi zmožnost uničenja forme, ki sprejema ali oddaja. V francoščini imamo zelo primerno izpeljavo, "saj dobimo iz besede *plastique*, tudi *plastiquage* in *plastiquer*, kot eksplozivno substance narejeno iz nitroglicerina in nitroceluloze." (Malabou 2008, 5) Torej imamo s plastičnostjo predstavljen mejni pojem, ki je zmožen tako sprejemanja kot uničevanja forme.

vrednost druge. Vsaka je izražena v istem smislu, ali kot bi rekel Deleuze, govorimo o ontološki univoknosti (*univocité*) ali enoglasnosti, torej poseduje katerakoli entiteta lastnost obstoja, v kakšni meri in na kakšen način to izraža pa je ontično pogojeno. To raven bomo obravnavali v smislu translacije, kjer v vsakem delovanju objektov prihaja do njihovega spreminjanja. V tem, ko se določen objekt sreča z drugim in pri tem pride med njima do relacijskega odnosa, se oba hkrati spremenita. To pomeni, da vsak akter naredi nekaj in ni zgolj poseben. Oblikovati moramo mrežo, ki temelji na načelu, kjer ne bomo "enostavno prenašali učinkov brez njihovih transformacij, temveč bomo izhajali iz tega, da je možno vsako točko razcepiti, kot dogodek, ali izvor novega prevoda." (Latour 2005, 128) Drugače povedano ne obstaja translacija, ki ne bi povzročila transformacije. Ne en ne drug ne moreta iz srečanja iziti popolnoma enaka. Udarec, ki ga prejmemo v pretepu bo hkrati spremenil relacijsko mrežo telesa, psihološko strukturo posameznika, intersubjektivne odnose itd. na obeh straneh. Tako povzročitelj kot sprejemnik bosta izšla iz soočenja drugačna. Seveda bo eden izmed udeležencev verjetno v slabšem položaju, vendar je to zopet drugo vprašanje intenzivnosti. Bolj podrobno si bomo celotno ontološko in ontično strukturo pogledali na naslednjih straneh. Vseeno pa se ne moremo znebiti tudi težave, ki nas je do sedaj vedno spremljala in nas bo očitno še dalje. Namreč hegemonška vloga človeka znotraj filozofije. Če si ogledamo sodobno filozofijo, je njena poglavitna problematika, sledeč Descartesu, postala raztelesenost subjekta. Kako lahko konceptualiziramo posameznika kot subjekta. Ponavadi je kot rešitev ponujena predpostavka o človeško-svetnem razmerju, s čimer lahko na enostaven način zaobidemo težavo njegove lastne geneze. Slednjo se predpostavi kot soprodukcijo, v katero sta vpletena oba. Relacija med svetom in subjektom tako postane poglavitna implikacija bivanja. S takšno izpeljavo pa vedno izpustimo obliko relacij, ki predhaja samemu nastopu človeka, namreč med 'neživimi' entitetami. Ko govorimo o realnem ne moremo vse reducirati na raven človeške zavesti (anti-realizem), kjer je zunanost predstavljena zgolj kot izven-refleksijski odvečni preostanek. Več razlogov za nesprejemljivost takšne drže smo podali že v prejšnjih poglavjih tako, da se tu ne bomo več podrobneje soočili s to tematiko. Omeniti pa je potrebno, da je obstaja realnosti parcializiran, sestavljen iz posameznih delov, ki med seboj sobivajo ter vzajemno delujejo eden na drugega, pri čemer smo tudi mi postavljeni kot eden izmed teh delcev, pri čemer nismo izolirani, temveč nujno sodelujemo z drugimi. Zakaj lahko to trdimo, čeprav smo do sedaj zgolj predpostavljali kontigentnost ali ne-postavljenost realnega pa bo ena izmed poglavitnih točk nadaljnje raziskave.

5.1 Kaj je z objekti?

Postaviti si pozicijo znotraj filozofskega spektra teorij, s katero bo možen vpogled v sam proces, ki ga imenujemo obstoj. To je nehvaležna naloga, ki nas pričakuje v zadnjem delu pričujočega dela. Če smo do sedaj poizkušali prikazati težave, s katerimi se vedno znova sooča današnja filozofija,

pa bo v nadaljnjih poglavjih postavili koordinate do kamor seže naš filozofski projekt. Vodilo, ki smo si ga zastavili je preprosto. Namesto etabrirane relacije objekt-subjekt, ki vedno znova nastopa kot očrt filozofskih zasnutkov, je potrebno zastaviti in zarisati metafiziko objektov, s čimer ne bi izključno zastopali apriornega spoznanja izhajajoč izključno iz pozicije ljudi, temveč bi igro razširili tudi na živali, rastline, kovine, bakterije, atome, zvezdni prah, Ostržka itd. S tem pa bi se podali na polje endo- in ekso-genega delovanja objektov samih, kar pa obenem pomeni, da ne izključujemo človeštva, saj je mednje tudi sam inherentno postavljen. Tradicionalno post-kantovsko, s človeškim mišljenjem oziroma simbolnim prežeto filozofijo, je potrebno reevalvirati, razstaviti in ponovno razpreti problematiko, ki je sledila iz njenih zaključkov. Težnja tako zastavljene naloge nikakor ne temelji na izbrisu sledi, ki jih je umislil Kant, s svojim obratom k mišljenju, temveč gre za razširitev (spektra) območja delovanja. V zakup je potrebno vzeti samo razlikovanje, ki ga vnesejo objekti, tako v subjektivno, kot tudi objektno raven odnosov. Če je Kant postavil mejo do koder je možno spoznanje, je sedaj potrebno napraviti korak dlje in v to formulo vnesti tudi jabolka, veverice, uran, veter in druge objektne entitete. Objektom je potrebno vrniti dostojanstvo. Objekti namreč ustrezajo zgolj sami sebi, ter ne potrebujejo človeških organov za svoje trajanje v obstoju. Vseeno pa se njihovo bistvo hitro reducira na človeško pogojeno stvarnost, kot je razvidno v sledečih izjavah:

- "misel o objektu je samo *misel* o objektu, torej ni nič onstran tega" (Berkley)
- "objekt je površinski efekt: sam svet je prvotno celoten" (Nancy)
- "objekt je samo skupek relacij" (Whitehead)
- "Objekt je zgolj fenomenalen in ni nič onstran svojih ključnih kvalitete, ki jih razkrijemo skozi redukcijo" (fenomenologija)
- "objekt ni nič drugega kot skupek realnih kvalitete" (Locke)
- "objekt ni nič neodvisno od realnih delov iz katerih sestoji" (znanstveni redukcionizem)
- "objekt ni nič več kot skupek občutenih kvalitete" (Hume)

Naši percepciji je pri tem lahko zavrnjen vpogled v objekte, kajti sami objekti so apriornp vzpostavljeni, pred našim vstopom v kalkulacijo, z vidom, zavestjo in drugimi potrebščinami. Nikakor se ne odmikamo pri tem od trditve, da je za zaveso zgolj tisto, s čimer mi sami stopimo tja. Pri tem je potrebno vzeti v zakup tudi material, ki stopi z nami v neznanu, kot so naše spodnjice in druga pokrivala, nešteto prašnih delcev, ki nas obdajajo, molekularna sestava našega telesa, hrana znotraj prebavnega sistema itd. Ali drugače rečeno, ne gre za izključevanje Kantovega na-sebi, temveč za potrebo po vprašanju, zakaj je izključenost omejena samo na človeštvo, ter v to operacijo izključevanja vpeljemo tudi objekte. Kot pravi Graham Harman, gre tukaj za kantovstvo, ki v proces apriorno človeških pogojev vključuje tudi nežive objekte. Zakaj bi diskriminirali na podlagi živosti?

Nenavadno je, da je še danes biologija usmerjena izključno na živa bitja, njenih struktur, rasti,

izvora, evolucije, distribucije in klasifikacije, čeprav so postala poglavitna področja raziskovanja znotraj te vede molekularna, celična biologija ter biokemija, ki črpajo svoj material iz neživega materiala. Slednjemu se rigorozno pripisuje mineralni izvor, kar pomeni, da je znotraj biologije poglavitna točka diferenciacije med živimi ter neživimi entitetami njegova sestava, katero pa je skrajno težko razločiti⁴⁸. Večina znanih sestavine je namreč sintetičnih, saj vsebujejo anorganske sestavine tako ogranske kot anorganske atome, molekule in ione, ter obratno. Nikoli nimamo pred seboj jasne ločnice, kar je vodilo tudi v vzpostavitev novih disciplin, ki to tudi upoštevajo (npr. organometalna kemija, bioanorganska kemija itd.). Takšno tezo, ki preprosto razlikuje med živimi in neživimi entitetami, pa lahko zavrnilo tudi na bolj specifičnih odkritjih. Leta 1976 je po uspešnem pristanku na Marsu pričela sonda Viking s svojimi poizkusi. Eden izmed njih je temeljil na zajemanju zemlje, ki jo je nato pomešala z ogljik-14-označenimi hranili. Iz tega izhajajoči testi, naj bi odkrili in pokazali ali pri tem pride do izločanja ogljik-14, ki vsebuje metan, saj bi to pomenilo, prvo odkritje življenja izven naše stratosfere. Neverjetno so bili rezultati pozitivni, saj je nekaj razkrajalo oziroma metaboliziralo hranila, ter pri tem izločalo pline spojene z ogljikom-14. Zakaj potem danes še ne govorimo o obstoju življenja v vesolju? Poleg te aparature, je imela sonda prisotno tudi drugo, katere funkcija je bila, identificiranje organskih molekul, ki so bistveni znak življenja. Pri analizi ni našla ničesar, zaradi česar so označili prvotne rezultate za zmotne, ter pustili možnosti odprte. Vseeno pa so šele pred kratkim pričeli ponovno analizirati podatke, ter ugotovili, da so plini kazali znake circadian-skega⁴⁹ ciklusa, kar namiguje na življenje. Ravno zaradi tega se bodo verjetno naslednje odprave osredotočile na specifične molekularne značilnosti, ki bi lahko pokazali, da obstajajo skrajno nenavadne oblike življenja, ki imajo več lastnosti mrtvega materiala kot živega.

S tem, ko smo vnesli v enačbo tudi druge entitete, pa se ne odpovedujemo Kantu, temveč mu ostajamo perverzno zvesti. Korake, ki jih je napravil Kant so imeli pomemben vpliv na razvoj filozofije. Brez njegovega vztrajanja na pogojih možnosti spoznanja ne bi dobili možnosti za izstop iz preproste adekvacijske metafizike. Vseeno pa je takšna poteza s seboj pripeljala tudi ogromne omejitve. Kar zato sami predlagamo, je ohlapen prenos 'kantovske metode', iz človeško-objektnih relacij na celotno polje objektno-objektnih relacij, ne glede na to ali je pri tem udeležen človek ali drevo. Eden izmed prvih, ki se je zavedal neznosnosti Kantove izključitve drugih iz igre, je bil Whitehead. Njegova dela so prepredena z neštetimi objekti; delci, kometi, živalmi, kot tudi bikoborci, nunami, svetilniki in baklami. Čeprav so v svoji biti razporejeni po celotnem svetu in celo izven, pa se

⁴⁸ Organske sestavine so formalno klasificirane glede na to, ali vsebujejo ogljik, čeprav najdemo tudi entitetami, ki vsebujejo ogljik tradicionalno anorgansko označene sestavine. Hkrati je potrebno opomniti, da večina vrst v naravi ne nastopa kot sestavine, temveč v obliki ionov. Natrijevi, kloridovi in fosforjevi ioni so ključni za življenje, vendar morajo zanj biti prisotne tudi anorganske molekule, kot so dušik, ogljikov dioksid, voda in kisik. Poleg teh preprostih ionov in molekul pravzaprav vsaka vrsta, ki jo obravnava bioanorganska kemija, vsebuje ogljik in jo tako uvrščamo tako med organske kot med organsko-metalne sestavine.

⁴⁹ Pojem 'circadian' izhaja iz lat. *circa* "približno" ter *diem* ali *dies*, "dan", kar bi dobesedno pomenilo "približno en dan".

vseeno na različne načine aficirajo med seboj. Nekatere entitete imajo kratko dobo trajanja, medtem, ko lahko druge vztrajajo več tisočletij. Tako ene kot druge pa so podrejene načelu, da so "aktualne entitete edini razlog," (Whitehead 1985, 24) s smo v iskanju razloga vedno napoteni na eno ali več aktualnih entitet.

To je ontološka realnost, ki jo bomo zastopali. Vseeno je, če takšne entitete v dejanskosti niso enake oblike ali konfiguracije kot se nam predstavljajo. Kot smo prikazali je imanentno Realno danobrez-danosti, torej ni konstituirano s strani subjekta ali drugače rečeno, je njena bit kontigentna. Ničesar ne moremo vedeti o njej razen tega, da ne vemo ničesar, kar obenem implicira, da je njen obstoj popolnoma kontigenten, saj lahko je ali pa tudi ne. Ker pa sami trdimo, da je vseeno ali je entiteta takšne ali drugačne barve, kot se nam predstavlja, pa jo lahko vseeno smatramo za objekt, saj jo opisujemo glede na njeno učinkovanje. To pa je edini nam dani, način kako lahko entiteti pripišemo obstoj. S tem, se ne odpovedujemo katerikoli bivajoči enoti, ki je sami ne moremo percepirati, in obstaja na popolnoma ne-dan način, celo kot gola singularnost, brez relacijskih lastnosti kot v primeru črne luknje, za katere se smatra, da so obstajale celo pred nastankom vesolja in bodo tudi onkraj njenega obstanka.

5.2 Srečanje z realnim...zakaj torej objekti?

S čimer lahko torej označimo ali razločimo Realno? Kaj je njegova značilnost? Ali jo je sploh možno konceptualizirati in če je odgovor pritrdilen, kdo ali kaj nas pri tem legitimira? Ker smo sami vedno omejeni s svojimi spoznavnimi zmožnostmi, tako mišljenjskimi kot čutnimi, je odgovor moč iskati na dveh koncih. Po eni strani lahko podamo neki končni temelj iz katerega lahko nato deduciramo celotno verigo utemeljevanja vse do ravni človeške percepcije. Pod takšno kategorijo lahko postavimo tako Spinozovega Boga, v katerem je prisoten celoten obstoj in deluje po njegovi nujnosti, ali pa postulat mišljenja, ki predstavlja za Berkleya edino sintetično točko sveta, ki ga drži skupaj. Druga varianta pa je navdihnjena s Kantovim vpogledom v samo postavitev sveta-za-nas, pri čemer nam je apriori omogočena vednost zgolj o fenomenih, ki so prisotni za nas, torej prežeti z našimi spoznavnimi zmožnostmi. S tem nam Kant pripre vrata zunanosti, ali pa še bolj konsekventno nam Hegel odvzame vsakršno iskanje obstoja za zaveso, saj bomo tam našli le sebe. Čeprav lahko še vedno zatrdimo obstoj nekakšne neodvisne noumenalne sfere nasebnosti, pa nam je njen domet nedostopen. Ker smo porabili, kar nekaj prostora, da smo opisali podrobnosti tretje možnosti, ki jo pravzaprav sestavljata dve (eksogena in endogena) liniji kritične evalvacije, bomo takoj prešli k posledicam, ki jih imajo za našo dostopnost do realnosti in hkrati za samo realnost. Lahko gremo celo tako daleč, da reformuliramo poglobljeno vprašanje, ki bi si ga morala zastaviti filozofija. Osrednje filozofsko vprašanje o biti, je potrebno sledeč Zubiriju preoblikovati v vprašanje "kaj je realnost?" (Zubiri 1980).

V podrobni analizi razpok, ki so inherentno vpletene v Kantov sistem, smo prispeli do dveh nujnosti, ki sta pravzaprav ena. S tem, da smo spodrezali samoumevnost trditev o nujnosti, prikazali neutemeljenost njihovih lastnih izpeljav, ter omogočili vpogled v edino verodostojno nujnost, namreč kontigentnosti, smo po imanentni poti dospeli do Realnega. V argumentativno zunanjem (Realnem) stališču ne-filozofije, pa smo razprli možnost filozofije, ki je preko lastnega omejevanja, v obliki odločitve zavirala svoje poslanstvo, vednost o tem, kar je. Obe poziciji pa sta, čeprav vsaka iz svojega gledišča, lahko o absolutu ali Realnem potrđita zgolj en postulat. Za ne-filozofijo je ključna predpostavka indiferentnost Realnega do filozofije, kjer je vsakršna odločitev, ki jo izreče lahko v zmoti, še več, ravno samo izrekanje proizvede zmoto. Po drugi strani pa dobimo skozi razčlenitvijo korelacionizma edino nujnost v obliki kontigentnost. Če obe hipotezi postavimo pod skupni imenovalce, lahko rečemo sledeč Laruelleu, da Realno ali absolut, nikoli ne proizvaja tistega, kot se kaže, ter nikoli ne kaže tistega, kar proizvaja. Obenem pa je že vedno postavljen in v svoji postavljenosti, ker je popolnoma nedostopna, že vedno kontigenten. Lahko je takšen ali pa drugačen, kar pa nam, niti drugim objektom, če dejansko obstajajo, nikoli ne bo dano vedeti. S tem nam preostane zgolj to, da se odpravimo pretenziji po celovitem zajetju Absoluta. Če izgubi filozofija svoje poglavitno vodilo vednosti, čemu se ne ustavimo na tej točki, ter prekinemo s pisanjem in se prepustimo vsakdanjim užitek svoje končnosti, v kateri lahko umirjeno zatrdimo, da nam spoznanje že po svoji naravi vedno spolzi iz rok. Preveč enostavna in dolgočasna gesta, če ne nič drugega. Seveda pa to ni vse. Kot smo videli, smo v naši analizi dospeli do postavljenosti biti-ničesar. Kot pravi Brassier v *Nihil Unbound* je "realno manj kot nič...realno ni negacija biti, ker bi to ponovno vpeljalo njegovo nasprotje nečesa...realno je imanentna danost kot bit-ničesar." (Brassier 2007, 137-138) S tem ne poizkušamo definirati praznost objekta, temveč pomeni realno kot bit-ničesar nekonsistentno ali neobjektivirajočo bistvo objekta = X. Čeprav je celotna sfera realnosti v nenehnem gibanju, kjer ni ničesar določenega pa vseeno ne moremo enostavno proglasiti Deleuzovsko pred-individualno raven fluktuacije, saj je kljub temu prisotno neko bistvo, ki je v neki točki takšno, v drugi pa spet drugačno. Če predpostavimo, da je obstoj neskončen in ima formo Boga, ki nato proizvaja v sebi različne moduse in attribute, kot bi to zastavil Spinoza, moramo ravno na podlagi takšne Enosti v raznolikosti sklepati na dejanskot posameznih delov tega obstoja. Ni potrebno, da mi sami vemo kakšen je vsak posamezen del. To je celo nemogoče, saj nam je Spinozov Bog dal samo dve spoznavni zmožnosti, mišljenja in čutnosti. Enako pa velja tudi za vsako drugo entiteto znotraj takšne resničnosti. Čeprav je njen obstoj omejen na določene parametre, pa vseeno lahko stopa v interakcijo z drugimi entitetami. Kakšen bo razplet takšnega srečanja je popolnoma odvisno od posamezne notranje konstrukcije obeh, ki pa je obenem odvisna od zunanjih pogojev v katerih eksistira vsaka od njiju. Edina dejanska sled, ki je prisotna v vsakem primeru, ali smo pri tem prisotni sami, ali pa zgolj dve krošnji dreves, ki ju veter potisne v ravno pravo smer, da se lahko za trenutek

skleneta v eno entiteto, ki se nato lažje upre tej zunanji intenzivnosti. Drugače rečeno je zaradi same časovno-prostorske soodvisnosti, ki vedno predpostavlja za svoj obstoj neko spremembo potrebno kot izključno mesto izpisa realnosti postaviti razliko. Ko so odpravimo na morje, ter se sproščeno poslužimo lastnosti vode, ki nas z malo truda obdrži na njeni gladini, je popolnoma vseeno, kakšna je dejansko meduza, katero smo zmotili v njenem nedolžnem lebdenju po naključno izbranih tokovih. Seveda občutimo dotik njene biološke zgradbe, kar pa ne pomeni, da smo s tem izčrpali njeno bistvo. Kot objekt je ta lastnost samo ena izmed mnogih, ki jih sami niti ne moremo zaznati. Ne obstaja nobena tehnika, s katero bi lahko preračunali celoten izbor njenih značilnosti, ki jo naredijo za meduzo. Lovke, glava, prebavni mehanizem in senzorni organi še ne izpričajo njeno bit. Če vključimo človeški faktor je ena izmed značilnosti meduze, ki jo hitro pozabimo, tudi tesna povezanost z grško mitologijo, ki se je nikakor ne more otresti. Če torej trdimo, da na ontološki ravni ne moremo izreči drugega kot bit-ničnosti, potem ima določena manifestacija objekta zgolj funkcijo prekritja takšne ničnosti, kot bi rekel Lacan. O tem, da v relaciji z nami meduza izrazi določeni lastnosti, je moč govoriti šele, ko se to dejansko pripeti. V vsakem posameznem trenutku je meduza v odnosu z vodo, kot smo mi s kisikom. Določenih relacijskih parametrov ne moremo odpraviti, saj so bistvena za navzočnost in trajanje vsake entitete, medtem, ko lahko druge gradnike posameznih entitet tudi pogrešamo. Čeprav so krvne celice sestavni del našega organizma, saj oskrbujejo naše telo s kisikom, pa jih ob vsakodnevno izgubi niti ne bomo pogrešali, saj bodo hkrati proizvedene druge. Srečanje med posameznimi entitetami (tudi entiteta sama s seboj) torej prelomijo sestavo, ki prvotno definira specifično entiteto ter jo povleče ali potisne onkraj njene trenutne konstitucije.

5.3 Izgubljeni v prevodu

Samo jedro posameznega objekta, bo zaradi specifičnih relacij, v katere stopajo objekti z drugimi objekti in tudi sami s seboj, ostal neznan, vendar ne samo nam, temveč tudi drugim objektom, s katerimi bo stopil v kontakt. Da ima lahko določen objekt relacijo do drugega, mora sam obstajati. Na kakšen način, kot smo že omenili, niti ni pomembno, ampaj je poglobitno, da dejansko obstaja, saj je dovolj njegova prisotnost v drugem objektu, ali kot fatamorgana ali kaj drugega. Če si ogleđamo lat. izvor pojma objekt, pomeni predznak *ob* nekaj "proti", beseda *jacere* pa "metati". Torej bi objekt dobesedno lahko poimenovali ob-vržek, saj je njegova definicija ravno v tem, da je v nenehnem delovanje pri čemer vedno stopa v relacijo z drugimi objekti, ki ga v takšnem srečanju preoblikujejo. Ker šele delovanje definira obstoj, lahko rečemo, da je objektost sinonim za eksistenco. Slednji pojem izhaja iz lat. *existere* (*ex* in *sistere*), kar pomeni "stati pred nečem", s čimer zopet dospemo do podobne formulacije, ko moramo imeti v svojem obstoju pred nami nekaj zoperstavljenega. To pomeni, da je potrebno razlikovati med dvema različnima sferama ali substancama, ki imata, poleg relacijske omreženosti, svoj lastni samostojni obstoj. Iz tega pa tudi

sledi, da je objekt v svoji zoperstavljenosti drugemu objektu, postavljen kot različen. Kakšna je oblika enega objekta in drugega na tem mestu ni relevantno. Če se spojita misel z listom papirja ali če strela udari v samotno drevo, bomo vedno proizvedli razliko ali neko spremembo. S tem tudi odstranimo zgolj subjektivno pogojenost razlikovanja. Tako je tudi naša teoretska dolžnost, da ne dopustimo, lastno hegemonsko predpostavljamo resnične razlike, ki bi določevala, katere razlike so veljavne ter katere ne. Vsaka razlika, ki spremeni determiniranost določenega objekta je veljavna. Stopnja obstoja je pri tem kot že rečeno sekundarne narave, pomembno je sam obstoj posamezne entitete za drugo entiteto. Sončni žarki, ki razprejo sončnico ter ji omogočijo življenje so vitalno pomembni za vsako rastlino na zemlji, kar potrjuje obstoj sonca za njih, medtem, ko je za ozvezdje Andromeda lahko obstoj našega sonca vprašljiv. Naše stališče je torej, da objekti lahko ali pa tudi ne obstajajo za določeno entiteto. Poglavitno dejstvo je, da obstajajo. Če so pri tem sami objekti zgolj nekakšna brezrelacijska gmota postane nerelevantno, saj je edini kriterij to, da proizvajajo razliko. Ker v takšni ontološki predpostavki ne razločujemo modalnosti posamezne biti, lahko sledeč Deleuzu, ki sta ga navdihnili Spinoza in Dons Scotus, postuliramo edino ontološko načelo, namreč da je vse afirmirano v istem smislu ali bolje rečeno, da je bit univokna (enoglasna) oziroma, da je izrečena v enem in istem smislu vseh numerično raznolikih določitev ter izrazov.

Pri enoglastnosti, namreč, ne gre za razlike, ki so in morajo biti, temveč je bit sama Razlika, v smislu, da je izrečena v razliki. Še več, nismo mi tisti, ki smo enoglasni v Biti, ki ni, ampak smo mi in naša posameznosti tisti, ki ostanemo enakoglasna v in za enoglasno Biti. (Deleuze 1994, 39)

Torej ne označujemo enoglasnost kot Bit, ki je izražena v enem in istem smislu, temveč je njeno bistvo v tem, da je izrečena v enem in istem smislu vseh svojih posameznih razlik ali notranjih modalnosti. Vsak individualni modus je tako označen kot izraz iste Biti ali Realnega, pri čemer pa vseeno posamezne modalnosti niso enake. Vsi so enakovredni, vendar niso vsi enaki. Vsi so izrečeni v istem smislu, ampak sami nimajo enakega smisla. Bistvo takšne enoglasnosti biti je v tem, da vključi posamezne razlike, medtem ko in ne spremenijo bistvo same biti. Enako kot lahko trdimo, da imamo lahko različne frekvence zvoka, pa obenem vztrajajo vsi kot zvok. Ali drugače rečeno je "enaka bit neposredno prisotna v vsem, brez mediacije ali posredništva, čeprav same stvari bivajo neenako v tej enaki biti." (*ibid.*, 37) Vsaka entiteta pri tem prisostvuje v večji ali manjši meri, inferiorno ali superiorno v biti, s čimer pa so še vedno enakovredni zastopniki biti.

Neovrgljivo je pri tem dejstvo, da vsak posamezni modus ni enak drugemu, vseeno ostaja človek človek, čeprav mu zaradi odmiranja celic ali gangrene prične razpadati telesno tkivo, ter ostane brez določenih okončin. Še vedno je njegovo bistvo povezano s človeškostjo. Šele z nastopom smrti, ter po določeni časovnem obdobju dekompozicije samega telesa kot celote, lahko mi označimo neko entiteto kot nekaj drugega kot telo, na primer kompost. Še vedno smo primorani upoštevati hierarhijo,

ki odmeri entitete glede na njihovo limito ter stopnjo moči. Slednja pa implicira vpoklic drugih entitet v skupno sliko. V tem, ko se ta dva spneta skupaj, postaneta eno za neko tretjo entiteto. Takšno delovanje pa proizvede razliko, med stanjem, ki je predhajalo srečanju teh dveh entitet, ter konfiguracijo, ki je izšla iz takšnega srečanja. V samem prehodu iz enega stanja v drugo pride do translacije⁵⁰. Kot že implicira sama izvorna beseda *translation* vsebuje translacija tako premestitev kot prevoda ali drugače rečeno preureditev. V vsakem odnosu med posameznimi entitetami tako pride do preureditve. Ne moremo na enak način uporabljati svinčnik za pisanje ljubezenskih pisem ali za risanje abstraktnih skic, saj je potrebno prevesti samo relacijo svinčnik do njegove podlage. Ali še bolj dobesedno rečeno, ni moč enostavno prenesti Heglovo Fenomenologijo duha v slovenščino iz nemščine, temveč je potrebno slovenščino prisiliti v nemščino in obratno. Prevod ne obstaja kot preprost prepis teksta iz enega v drug jezik, temveč je potrebno delo, s katerim proizvedemo nekaj novega. Že drobne deviacije znotraj teksta povzročijo popolnoma drugačen sprejem samega teksta, če poleg tega upoštevamo čas, v katerem je preveden ter lokacijo pa dobimo skoraj popolnoma nov izdelek. Ali še drugače, kot pravi Latour, "ne obstaja prenos brez prevoda," (Latour 1988, 162) kar pomeni, da ne moremo peljati določene entitete v interakcijo z nečem drugim, brez da bi pri tem nastal nekakšen presežek, razlika v konstituciji same entitete. Levi Bryant v svojem še neizdanem delu takšen aksiom poimenuje ontično načelo, ki temelji na tem, da ne more obstajati razlika, ki ne bi naredila razlike. Takšno težnjo pa je moč videti tudi pri Lacanu, kjer v samem prehodu iz biološke ravni v kulturno, vedno pride do nepravilnosti v prevodu. Nikoli ne moremo enostavno prenesti biološkega telesa, ki je utemeljen v realnem enostavno v sfero označevanja (prehod iz instiktov v gone), kar pomeni, da pred seboj nikdar nimamo popolnih odtisov, kar nadalje velja tudi v posameznikovi vpetosti v družbo, ki vedno peša za vlogo, ki mu je bila pripisana, ter s tem vedno znova vnaša razdor v kulturno pogojenost. Ne eno ne drugo ni enostavno zvedljivo na svoje nasprotje, saj pride pri medsebojnem srečanju do preoblikovanja obeh strani.

5.4 Osvoboditev objektov ali entitet

Kar s tem dosežemo, je dokončen odvzem hegemonike pozicije, ki si jo je pripisal človek v svojem samonanašanju. S tem, da je na primer Lacan trdil, da je simbolna raven, tista ki prežema celoten obstoj, ali kot se je sam poetično izrazil v 20 Seminarju, da je "vesolje cvet retorike," (Lacan 1985) je umestil kategorijo razlike zgolj v simbolno, torej človeško raven. Enako lahko trdimo za jezik, tu-bit, transcendentalno, družbo itd., ki so vsi v določeni teoriji zastopali pozicijo poglavitne enote za definiranje obstoja. S tem, ko odstranimo s človekom utemeljeno osnovno razliko, ki prepreda vse ostale, lahko sprostimo entitete iz njihove človeške zaprtosti ter jim omogočimo

⁵⁰ *Translation* [tránsleíšən] noun prevod, prevajanje; interpretacija, tolmačenje; dešifriranje (brzojavk), pošiljanje naprej (brzojavk); ecclesiastic premestitev (duhovnika); technical prenos, predstavitev.

svobodno medsebojno spajanje, ki pa je pravzaprav že vedno prisotno. Vsako bitje namreč proizvaja sebi specifične razlike, zaradi česar ne more biti reducirana na nič drugega. Tu moramo iti še korak dlje ter celo potrditi, da "nič na sebi ni, ali reducibilno ali ireducibilno na nič drugega." (Latour 1988, 158) V tem, ko si pred seboj zgolj predstavljamo kakšen bo potek celotnega dneva, že hkrati proizvajamo določeno razliko v načinu, kako bomo pristopili k njem. Sama misel torej že proizvaja nekaj v svetu, kar pomeni, da ni potrebna oprijemljivost razlik. S tem se nam razjasni nujnost sledenja posameznim razlikam, ki jih proizvajajo objekti med seboj. Torej je sama razlika, ki jo proizvaja določena entiteta odvisna od nečesa, lahko pa tudi ne, kajti lahko nastopa kot popolnoma samoproizvedena razlika, s čimer smo zopet pokazali na nujnost kontigentnosti. Ni le pomembno slediti eksogeni produkciji razlik, temveč tudi endogenem samorazlikovanju. V popolnoma enaki meri lahko proizvaja razliko spoj orkana ter malega naselja na jugu ZDA, kot srečanje dveh prijateljev na sobotni kavi ali pa lastna reprodukcija amebe. Vsaka oblika na tak ali drugačen način proizvaja razlike, s čimer postane naloga filozofije razbirati različne načine, na kakršne lahko razlika naredi razliko, kajti z dvoplastnim zunanje-notranjim razlikovanjem, moramo upoštevati tako zunanjo pogojenost razlik, kot tudi prvotni moment razlikovanja, kjer se mora sama razlika sprva razlikovati od sebe, kot bomo kasneje bolj podrobno pokazali s pomočjo Deleuze-a.

Kar sledi iz takšne procesualne filozofije je neodvisnost oziroma samostojnost posameznih stvari ali entitet, ki nikoli ne pridejo v stik neposredni, temveč zgolj skozi mediacijo. Kaj pa pravzaprav je entiteta? Kot prvo bi jo lahko označili z obstojem, torej entiteta obstaja. Ampak s tem ji pripišemo zgolj identiteto. Lastno ji je namreč tudi delovanje. Težava je seveda v klasični definiciji delovanja, kjer je večinoma zatrjeno, da lahko zgolj živa bitja delujejo, saj se sam pojem nekako povezuje z voljo, medtem pa je delovanje koruznega polja ali drugih neživih entitet smatrano kot absurda trditev. Posamezen koruzni storž, namreč nima svoje lastne volje, s čimer je njegovo premikanje odvisno od zunanjih sil. Nasprotno bi lahko trdili samo pripadniki panpsihizma, kjer ima vsaka entiteta univerzalne mentalne sposobnosti. Če se vrnemo k delovanju nastane težava že pri njenem etimološkem izvoru, kjer pomeni v lat. *actus*, "delati" ter *actum* "narejena stvar"⁵¹, s čimer označuje delovanje. Kakšne posledice bi torej imela takšna konceptualna reformulacija za same objekte, tako žive kot nežive. Zdaj je sam obstoj potrebno izenačiti z delovanjem ali gibanjem. S tem pa nam je onemogočeno tudi govoriti o fiksnih substancah, ki vztrajajo v svojem bistvu, temveč jih je potrebno misliti v smislu razgrnitve znotraj prostora in časa. Sam prostor, kot tudi čas, sta koeksistentna v objektu, kajti eden brez drugega ne pomenita ničesar. V tem, ko se objekt materialno spreminja, je njegova določenost postavljena znotraj časa in obratno, kadar smatramo objekt na časovni ravni, moramo obenem ohraniti prisotno njegovo prostorskost, saj šele ta izpriča trajanje.

⁵¹ Obenem obstajajo tudi izpeljave *agere*, "nekaj narediti, postaviti v gibanje, gon, nagon in loviti." Vsi pojmi pa izhajajo iz gr. *Agein* (ἄγειν), ki pomeni "voditi, upravljati, voziti, odnesti", *agon*, ki referira na "zbor, boj v igri" ter *agogos* ali "voditelj". V samih definicijah se torej izgubi referenca na voljo.

Identiteto ne moremo torej več iskati znotraj prostorskih koordinat, temveč je prisotna v razpiranju. Gre za eksplikacijo implikacije, kjer je vedno prisotno gibanje, ter prehajanje iz enega momenta v drug. Zelo primerno opiše takšno delovanje Levi Bryant, sledeč Deleuzeu, ko jih poimenuje objekt-ili, oziroma izpeljanka objekta in projektila, kjer se posamezna substanca projektira skozi čas. V tem ima lahko bolj ali manj stabilen obstoj, odvisno od posamezne entitete. Medtem, ko je nevtrino vztrajna moč, pa ima muha enodnevnica zelo kratko življenjsko dobo. Vseeno pa ne moremo enostavno reducirati objektov na eno posamezno entiteto, ki ji mi sami pripišemo objektivnost, temveč je na primer diamant nastal skozi dolgotrajne procese znotraj zemeljske plasti. Enako je velja za muho, ki v vesolju ne bi vzdržala niti dobo, po kateri je poimenovana. Zaradi tega je za vsak posamezni objekt potrebno upoštevati njegovo vpetost v okolje, ter njuno vzajemno interakcijo. Vsako posamezno entiteto ali objekt je torej potrebno obravnavati kot vpeto v polje relacij, vendar kot *assemblage*. Ker se posamezne objekte v filozofskih teorijah ponavadi abstrahira iz takšnega polja imamo opraviti z vprašanjem o substancialnosti objektov, kakšna je njihova nasebnost. Če pa upoštevamo njegovo inherentno poglobljenost v relacijsko mrežo, pa se vprašanje spremeni, saj moramo sedaj raziskati pogoje pod katerimi je objekt možen svojega vznika, ter produkcije posameznih lastnosti, ki jih ima. Tako je objekt hkrati sestavljen kot *assemblage* ter mnogoterost, saj nenehno variira iz enega v drugo stanje, rekli bi lahko celo, da sta pojma med seboj prepletena v takšni meri, da ne moremo več govoriti o enem neodvisno od drugega.

Sama slika enotnost entitete je odvisna od njihove časovne pogojenosti oziroma roka zapadlosti. Čeprav so v nenehnem gibanju, pa objekti obstajajo v različnem gibanju in glede na to stopajo v odnos z našim gibanjem, kar proizvede za nas določeno stabilnost. Enako se zgodi, ko gledamo oddaljene predmete, pri katerih imamo občutek, da se niti ne gibljejo, čeprav so v nenehnem stanju spreminjanja ter rekali brijanja svoje relacijske vpetosti. V tem, ko se entiteta spaja v drugo relacijsko mrežo pa s seboj ne vnese svoje celotne biti, saj vedno so vedno v odnosu prisotni le določeni deli, ki se lahko dopolnjujejo ali pa izključujejo, a se nikdar ne izčrpajo. Vsak posamezen spoj je nato zopet lahko, na novo postavljena entiteta. Težava, ki jo je imel že Leibniz, namreč kako definirati posamezne substance ali monade, je tukaj odpravljena. Sam je nenavadno zatrjeval, da so substance lahko samo določeni pojavi, na primer diamanta, medtem ko predstavlja pet skupaj zlepljenih diamantov množico diamantov in ne novo entiteto. Po njegovem mišljenju je bilo možno definicijo substance aplicirano samo na določene pojave, ki so imeli nekakšno naravno pogojenost. Zoprn pa je dejstvo, da ravno diamant, ki ga sam omenja, nikakor ne more biti enostavna naravna substanca, saj je za njegov nastanek potrebno nešteto različnih procesov, tako naravnih, kjer mora biti karbon postavljen pod intenziven pritisk in vročino, da lahko postane diamant, kot s strani človeka, ki mora takšen diamant izbrusiti v dokončno stanje. Sledeč našim predispozicijam pa lahko postavimo za objekt, katerokoli entiteto, ali je to pet skupaj zlepljenih diamantov, ali pa krožnik špagetov s

paradižnikovo omako. Konec koncev lahko kot entiteto definiramo tudi naše fantazije, ne glede na njihovo kratkost, ki kljub svoji nematerialnosti povzročajo določene spremembe. S tem dobimo nešteto različnih kombinacij, v katere lahko stopajo posamezne entitete, ki nato tvorijo nove. Same entitete so tako spojene v relacijsko mrežo številnih drugih entitet. Že na primeru človeka vidimo, da nikakor ne moremo dospeti do končnega števila le teh. Ali kot pravi Leibniz:

Avtor Narave je bil mogel izdelati to to božansko in neskončno čudovito moč umetnosti zato, ker ni le, kot so opazili starodavni, vsak del materije neskončno deljiv, temveč še aktualno poddeljiv brez konca, vsak delec nadalje v druge delce od katerih ima vsak kakšno svoje lastno gibanje; drugače bi bilo nemogoče, da bi mogel vsak odmerek materije izraziti celotno vesolje. (Leibniz 2004, 145)

Že same okončine, posamezni lasje, krvne celice, vsak organ itd. tvorijo samostojne entitete, ki pa so nadalje spletene z drugimi. Pri tem ima, kot že rečeno, določena entiteta vsekakor večjo moč kot druga, saj si sami lahko privoščimo, kar nekaj manjkajočih telesnih delov, pa bomo še vedno obstajali kot ljudje, medtem pa nepravilno shranjen organ, ki je bil namenjen za darovanje ne bo mogel obstajati neodvisno od telesa. Nekateri modusi so torej komplementarni, medtem ko lahko za druge rečemo, da so indiferentni, tretji pa težijo k destruktiji (rakave tvorbe).

Če povzamemo imajo same entitete moč delovanja, s čimer proizvajajo razlike, ki so same odvisne stopnje od moči, ki jo vsebuje posamezna entiteta. Posamezna entiteta v svojem dinamičnem procesu ni statična, temveč vsebuje nešteto mnogoterosti, ki se povezujejo v raznolike relacijske *assemblage*, kar tudi pomeni, da nikoli ne moremo dospeti do končne zaključene enotnosti. S takšno koncepcijo lahko tudi presežemo težavnost, ki jo predstavlja subjektno-objektni odnos, kjer je tako kot v vsakem odnosu prisotna njuna soodvisnost skozi njuno interakcijo. Obenem pa obstaja v vsakem objektu neaktualizirana raven, ki šele pod določenimi pogoji stopi v sfero aktualnost. Tako mora objekt šele stopiti v določeno relacijsko pogojenost, da proizvede *assemblage* ali objekt z določenimi močmi, kot v primeru določenih kemijskih elementov, ki jih lahko proizvedemo šele umetno, pod strogo kontroliranimi pogoji, kjer obstreljujemo specifičen atom z drugim atomom ter s tem proizvedemo novo entiteto.

Vrnimo se za trenutek nazaj k Laruelleu, kjer je Realno tako kot smo tudi mi pokazali Realno indiferentno do človeka, vendar moramo v določeni meri to predpostavko redefinirati. Kot smo že omenili je potrebno zgolj človeško indiferentnost, ki je prisotna v Laruelleovi nefilozofiji prilagoditi celotnemu obstoju. Vsak posamezen objekt, kakršenkoli že je, ali dejansko relacijski ali pa je zgolj misel, svojo bistvo označuje hkrati v vseh zunanjih določitvah, vendar pa obenem v lastnem samonanašanju. Tako kot mi sami ne moremo ničesar vedeti o tem, kakšno je Realno, tudi bakterije ne morejo. Edino, kar jim omogoča resničnost pa je odločitev, ki bi jo lahko primerjali z delovanjem

oziroma proizvajanjem razlik. Četudi ne moremo vedeti ali so stvari dejansko takšne kot se nam kažejo, pa je poglavitno to, da aficirajo naše delovanje. Medtem, ko so drevesa lahko v svojem bistvu nekakšna šestdimenzionalna ne-relacijska črno-bela packa, pa ima v odnosu ali spoju z nami točno določene značilnosti, ki se manifestirajo kot masa, gostota, zelenost, itd. In ravno v takšni konfiguraciji proizvaja, če ne drugače, za nas razliko, kar pomeni, da obstaja. Čeprav so lahko vse ostale kvalitete neaktualne, pa ne moremo trditi, da te niso aktualne. Ravno zaradi tega se sami tudi ne odpovedujemo filozofskim linijam, ki nas predhajajo. V nekem smislu je v vsakem stališču, ki ga je predpostavila določena filozofska teorija določena aktualizirana afekacija oziroma razlika. Minimalno, kar je proizvedla je spremembo v avtorju posameznega stavka. Konceptualno razlikovanje torej že po definiciji ne more biti nekaj drugega kot realno, saj predstavljajo način na kakršen realno je. To je tudi razlog, zaradi česar ne moremo trditi, da nam konceptualizacija preprečuje dostop do realnega, ki je onkraj mišljenja, saj poleg vsega drugega, ravno določena oblika mišljenja proizvaja modus realnega. S tem pa še ne pravimo, da je bit lahko determinirano samo konceptualno ali transcendentalno, temveč je to zgolj ena izmed načinov, na kakršen bit je. In ravno zato ne moremo več trditi, da je določeno filozofska trditev absolutna, ko pretendira na metafizično resničnost.

Kljub temu, da je lahko razlika proizvedena na katerikoli ravni, iz strani katerekoli in kakršnekoli entitete, pa še vedno nismo ponudili definicije, kaj pravzaprav je razlika na sebi. V procesu, ko postavimo določeno entiteto kot takšno in ne drugačno, ter ji pri tem pripišemo določne značilnosti to še ne pomeni, da hkrati ne obstajajo tudi druge lastnosti in razlike, ki jih proizvaja najin odnos. Ko na primer umetnik po dolgotrajnem delu oblikuje določeno skulpturo, ki ji je odredil zelo specifične obline, ter ji s tem ponudil svoj lastni obstoj, to še ne pomeni, da je s tem med njima izčrpana interakcija. Poleg zahval je umetnik seveda prejel izkušnje, mogoče tudi slavo, zaradi veličastnosti dela, vendar si je hkrati z neprespanimi nočmi, ki so jih izvali spodleteli poizkusi konstruiranja zadovoljive dlani, ter pomanjkljivim ali pa repetitivnim telesno gibanjem oslabil zdravje, zaradi česar se je kmalu po dolgotrajnem boju s pljučnico preselil na drug konec mesta, v mrtvašnico. Vseeno pa so mu še pred dokončnim razkrojem odstranili srce, ter ga presadili ponesrečencu, ki je ob polaganju strešnih kritin doživel srčni napad. Medtem, pa je sama skulptura, ki so jo slovesno postavili na mestni trg, kot zaradi nestabilne kamninske zgradbe, v nekaj letih pričela razpadati in so jo kmalu nadomestili z nekoliko bolj trpežnim vodnjakom. Njene ostanke so uporabili pri gradnji manjše hiše in ima sedaj mesto enega izmed nosilnih stebrov. V tem kratkem intermezzu je razvidno, kako lahko kljub velikim spremembam določena entiteta obdrži določeno nasebnost.

5.5 Objekt-na-sebi

V takšnem obstoju pa kot že večkrat le namignjeno, deluje tudi notranja razlika ali razlika na

sebi. V sami aktualnosti posameznih objektov mora namreč biti prisotna tudi notranja nestabilnost, kot posledica delovanja ali razgrnitve. Tako kot lahko rečemo, da ne moremo izčrpati določenega objekta, ker je njegova relacijska struktura vedno nedovršena, ker so določene relacije dostopne samo določenim objektnim odnosom, druge pa se vzpostavijo le takrat, ko se posamezen objekt spne v specifično polje pogojev. Vsaka takšna relacija pa vsebuje tudi svoj prevod v prenosu ali neskladje med objekti, ki ga proizvede ravno njegovo delovanje. Torej je že imanentno prisotno v objektu kot delovanju. Enak proces pa je prisoten tudi v med-objektnem odnosu. S tem, ko objekt naslavlja drug objekta in posledično oba reagirata s prevajanjem impulzov druge strani, vedno pride do presežka, ki preoblikuje tako pozicijo prvega kot drugega. Omenili smo tudi že, da pridobi objekt svojo samolastnost šele s postavitvijo nasproti drugi entiteti, kar pomeni, da je postavljen v polje odnosov, ki definirajo njegovo bit. Naše lastno telo ima tako obliko, velikost in konsistenco, zaradi svoje vpetosti v zunanje relacije z drugimi objekti kot so tla, zračni pritisk, bakterije itd. Posledično lahko trdimo, da imamo sami številne telesne lastnosti, ki pa so možne zgolj zaradi relacij z zunanjimi objekti. Obenem pa moramo upoštevati tudi to, da se lahko objekt zoperstavi drugemu objektu zaradi svoje lastne konsistentnosti, torej lahko rečemo, da sam singularni objekt tudi neodvisno od relacij. Nekaj *je*, čeprav lahko do takšnega spoznanja dospemo zgolj z abstrahiranjem. Lahko rečemo, da obstaja, kot samostalni ali nekaj fiksiranega in postavljenega, obenem pa tudi kot glagol, torej nekaj delujočega. Če sledimo takšnem sklepanju, imamo lahko pred seboj sliko otroka, ki odrašča (gr. φύσις oziroma *phusis*, kot nekaj, kar raste, vznikne, se pojavi). Medtem, ko vedno ohranja svojo konsistenco, pa je njegova konstrukcija v nenehnem spreminjanju. Objekt bi lahko slikovito imenovali tudi tvor, ki v svojem delovanju izraža ravno vse lastnosti objekta. Gre seveda za gnojno vnetje lasnega mešička in okolice in če po analogiji z objektom izpeljemo njegovo sestavo lahko rečemo, da predstavlja sam mešiček objektnost na sebi, okolica zoperstavljenost objektov, ter gnoj njuno relacijsko obliko. Ob normalnem odnosu med mešičkom in lasiščem, njuna spetost ne bi proizvajala takšnih posledic, vendar je ravno v tej obliki razviden način, kako deluje objekt. Tvor pa predstavlja izvrsten primer, ker nam omogoča tvorjenje izpeljank, kot na primer tvorba, stvar, tvorec, tvoritelj, stvoriti, potvora itd., pri čemer je vsak izmed teh pojmov na določen način povezan s procesualnostjo, ki tvori! objekt. V tem smislu se objekt tvori sam. Obenem obstaja kot zaznamek in njegova izpeljava.

Ko gledamo neko poljubno razliko, ki jo proizvajata dva objekta, ne smemo sklepati na to, da je razlika prisotna zgolj v naši percepciji, kajti brez prisotnosti same razlike znotraj opazujočega objekta do same razlike niti ne bi prišlo. Pri tem je potrebno upoštevati tudi, da mi sami prispevamo k predstavi, ki se nam izriše v vizualnem mediju. Sam impulz je še vedno dan iz strani objektov samih. Ker je sam proces pojavljanja razlik v nenehnem delovanju, moramo dojemati pojem razlike bolj v smislu razlikovanja, saj le ta ni nikoli dokončana. Zaradi te opombe je potrebno omeniti tudi

pojmovno razliko med razliko in diferenco. Prva označuje neenakost med primerjanimi stvarmi, kjer negativno opisujemo značilnosti določenih entitet, v smislu, 'ti imaš brado, medtem ko je ti nimaš.' Diferenca pa se nanaša ravno na razlikovanje, kot na primer kameleonovo spreminjanje barve glede na podlago, torej kot afirmacijska značilnost. Kljub temu, da označuje ravno slednji pojem našo osrednje vodilo, pa bomo zaradi besedne prilagojenosti našemu jezikovnem področju obdržali pojem razlike. Zato Deleuze trdi:

Razlika 'med' dvema stvarima je zgolj empirična, medtem ko so pripadajoče determinacije zgolj zunanje. Vendar, namesto tega, da bi se nekaj razlikovalo od nečesa drugega, si predstavljamo nekaj, kar razlikuje sebe, vendar se hkrati to od česar se razlikuje, ne razlikuje od tega. Strela, na primer, se razlikuje od črnega neba, vendar ga mora hkrati povleči za seboj, kot da bi se razlikovala od tega, kar se ne razlikuje od nje...Razlika je stanje, v katerem prevzamejo determinacije obliko unilateralne distinkcije. Zato moramo reči, da je razlika narejena, ali da se dela, kot izraz 'narediti razliko'. (Deleuze 1994, 28)

Ker se tako držimo afirmacijskega modela razlike, ne moremo več vztrajati na predstavnostnem oblikovanju razlike, kjer se temelječ na mišljenjski dejavnosti razloči barvo in list kot dve entitete, ki se med seboj razlikujeta. Takšno sklepanje izhaja iz negacije druge strani enačbe. Z afirmacija mislimo na ontološko razlikovanje, kjer je pred nami zgolj objekt, ki se razlikuje od sebe z lastno interno silo. Zaradi tega moramo biti previdni tudi pri nadaljnji konceptualni težavi, kjer se razlika lahko zamenja za raznolikost. Zopet pogledimo k Deleuzu:

Razlika ni raznolikost. Raznolikost je dana, medtem ko je razlika tisto, skozi kar je danost dana, tisto skozi kar je danost dana kot raznolika. Razlika ni fenomenalna, ampak noumenon, ki je najbližji fenomenu. Zato je res, da naredi Bog svet s preračunavanjem, vendar pa takšno računanje ni nikoli natančno. In ravno ta nenatančnost ali nepravičnost v rezultatu, ta nereducibilna neenakost, oblikuje pogoje sveta. Svet se 'zgodí' medtem, ko Bog računa; če bi bil izračun natančen, ne bi imeli Sveta. Sveta lahko smatramo kot ostanek, medtem ko lahko realno v svetu pa razumemo v pojmih ulomljenih ali celo nekomenzurabilnih števil. Vsak fenomen referira na neskladje, ki ga pogojuje. Vsaka raznolikost in vsaka sprememba referira na razliko, ki je njihov zadostni pogoj. Vse, kar se zgodí in vse kar se pojavi je korelirano z redom razlik: razlike ravni, stopinj, pritiska, tenzije, potenciala, razlike intenzivnosti. (ibid., 222)

Sam pogoj interakcij ali vzpostavitve odnosov med objekti je torej nesorazmerje, kajti če bi vesolje bivalo v popolnosti niti ne bi mogli nič izreči o njem, saj bi tudi sami bili potisnjeni v absolut, kjer bi bilo vse enako vsemu. Čeprav nas ne-filozofija svari pred takšnimi odločitvami o Realnem pa

smo se v postuliranju razlike, kot temeljne ontološke celice primorani odpovedati popolni nevednosti o Realnem. Seveda lahko Realno obstaja tudi kot Spinozov substrat, kjer je vsak modus in atribut pripisan Bogu, vendar je ravno zaradi teh značilnosti razlikovanja, tudi sam Bog v odnosu samodiferenciacije. Torej je nujni aksiom obstoja neenakost med posameznimi substancami, objekti, entitetami. S tem, ko so objekti postavljeni kot različne intenzivnosti (kvaliteta kvantitete), vsebujejo v sebi nesorazmerje, ki proizvaja nadaljnje razlike. V tem, ko udarimo po naši roki s kladivom povzročimo, da intenzivnost kladiva, ki je kvantitativno izražena v večjem številu, vpliva na intenzivnost, ki jo oddaja moja roka. Sama razlika bo vidna v sestavi udarjene roke, medtem ko se bodo neskladja izrazila v sili, zračnem upor, molekulah itd., ki pogojujejo spoj kladiva ter roke. Iz tega sledi, da sama "intenzivnost ali nesorazmernost afirmira razliko" (*ibid.*, 234), torej, da je neskladje tisto, ki pogojuje objekt v tem, ko ga afirmira. Še enkrat, ne gre za zoperstavljanje v obliki negacije med dvema različnima stvarima, ampak za pogojenost objekta s strani intenzivne razlike, s čimer je objekt afirmiran oziroma postavljen. Vrnimo se k kiparju, ki v vsakodnevnem trudu oblikuje svojo skulpturo. Ob koncu dneva bo še tako minimalno opazna razlika v gmoti, ki jo ima pred seboj, predstavljala variacijo znotraj časa in prostora, pri čemer so bila uporabljena različna orodja, umetnikove roke, domišljija, molekularna sestava in tako naprej. Vsako takšno intenzivno razliko, ki jo sprejme skulptura, mora biti hkrati prevedana s strani razlik, ki jih doživi molekularna zgradba kamnite podlage. Slednje pa seveda predstavljajo nadaljnje intenzivne razlike v relaciji med seboj. Iz takšne strukture intenzivne razlike pa sledi vpletenost oziroma zavrtost kvantitete, kar je najslaboviteje izraženo v kali (tudi ličinki), v obeh smislih definicije, torej kot mladi, iz kalčka razvijajoči se rastlinici ali kot prvi pojav tega, kar se začne razvijati ali ima možnosti za razvoj. In ravno takšne embrionalne intenzivne razlike, kot neskladja, ki generirajo kvalitativne razlike, so tiste, ki nadzirajo genezo zunanjih lastnosti. Barva je tako pogojena z razliko v frekvenci svetlobe, ki se reflektira od površja. Kvalitativne razlike tako vsebujejo intenzivne razlike, ki nato pogojujejo omenjene lastnosti. Ali sledeč Bhaskarju, so intenzivne razlike vzročni mehanizmi, s katerimi se generirajo fenomeni. Dalje pa so tudi same intenzivne razlike sestavljene iz heterogenosti.

Intenzivna razlika tako lahko izstopi iz polja (relacij) zgolj zaradi tega, ker biva kot disparatnost (*disparity*), vendar je pogoj takšnega delovanja spojenost s tem poljem. Brez takšne spojenosti s poljem ne bi prišlo do neskladja ali neenakosti, vendar bi tako ostali tudi brez obstoja. Samo veselje ali Bog v svoji eksistenci niso popolni, saj bi v svoji popolnosti ravno izginili, zaradi česar obstoj nujno pogreša svojo čistost. Intenzivne razlike ali "sile nečistega veselja" (Ligotti 2008, 20), kot jim pravi deček v kratki zgodbi Čistost pisatelja Thomasa Ligottija, ko opazuje razmerja znotraj svoje družine. In ravno takšna neskladja so tista, ki ženejo obstoj. Določeni pojavi ravno se ravno ne smejo skladati s predpostavljenimi predstavami. Dejanja, ki bi bila na določeni ravni oporečna, bi na drugih področjih obstoja vsebovala popolno legitimnost. V takšnih okoliščinah se

pojavi vprašanje "zakaj bi morali po dolžnosti zagotoviti nadaljnjo existenco Človeka. In če ne zožimo svojega razmišljanja o existenci le na Človeka, pač pa ga razširimo na vse oblike življenje, se etični problem še bolj zaostri." (Lukšič 1999, 127) V filmu *Notranjost (À l'intérieur)* dobimo prikazano dvoumno naravo družbeno ovrednotenih dogodkov, kjer ne moremo preprosto potegniti črto med dobrim in slabim oziroma hudobnim. Na Božični dan, ki slovi po najštevilčnejših samomorih, se pričnejo v Franciji razširjati nemiri in razredno nasilje. Med vsem tem dogajanjem ostane visoko noseča Sarah doma, ter žaluje za svojim v nesreči umrlim možem, pri čemer je bila ona sama povzročitelj le te. Celoten film je nato zastavljen kot klasična grozljivka, kjer želi neznana ženska ubiti protagonistko Sarah, saj si na vsak način želi dobiti njenega nerojenega otroka, za njen motiv pa izvemo šele naknadno. V uvodnem kadru, pred samo nesrečo, je naš pogled vstavljen v notranjost maternice, kjer nenaden sunek odbije dojenčka. Otrok, katerega sprva pripišemo Sarah je pravzaprav umrli nerojen otrok neimenovane napadalke, ki je bila prav tako udeležena v nesreči. Temu retroaktivnem uvidu sledijo brutalni dogodki, kjer umre tudi nekaj naključnih obiskovalcev med drugim tudi predstavnika varnostne službe. Med spopadom enega izmed njih zadane v glavo projektil, ter mu povzroči poškodbo možganov. V zbežanosti prične neusmiljeno udarjati po Sarah s palico, dokler mu to ne prepreči neznanka, s tem da ga dokončno ubije. Vseeno pa so bile poškodbe prehude. Iz obupa prične neznanka s škarjami izvrševati improviziran carski rez, s čimer ji tudi uspe rešiti življenje dojenčka. Medtem, ko Sarah pri proceduri umre, pa se ženska posede v stol ter prične tolažiti novorojenčka. V tem trenutku postane nenadoma tradicionalno označen podlež heroj. Rekli bi lahko celo, da imamo pred seboj srečen konec. Edina želja ženske je bila otrok, ki ga je na vsak način hotela imeti, pa čeprav bi ga pri tem lahko držala zgolj za nekaj minut ali pa večno. Zanj to ne predstavlja razlike. Moralno bi seveda morali označiti njena dejanja za grozljiva ter hudobna, kar pa nam bi prekrilo dejanske implikacije, ki izhajajo iz filma. Ravno takšni nepredvidljivi spoji relacij in entitet proizvedejo presežek v obstoju. Ne moremo enostavno potegniti jasno razmejenih področjih, kjer lahko neko dejanje deluje, drugo pa ne, temveč smo vedno znova postavljeni v nepredvidljive konstilacije, ki jih stežka obdržimo v ravnovesju.

Ravno v tem je napaka hegemonizacije določenih razlik, ki naj bi predstavljala poglobitno razliko, iz katere izhajajo vse ostale razlike. V zgornjem primeru torej kategorični imperativ, ki prepoveduje ubijanje drugih ljudi. Težava je ravno v tem, ker vsako spajanje posameznih razlik proizvede nadaljnja nova neskladja, ki nato generirajo nove objekte in njim pripadajoče lastnosti. Imperativ tako nikoli ne more nastopati na izoliranem področju, na primer moralnosti, temveč so razporejeni na različne ravni, glede na specifične entitet. Takšna nefiksirana in nedoločljiva heterogenost, ki je v nenehnem delovanju znotraj intezivnih razlik pa predstavlja najosnovnejšo definicijo *assemblagea*, ki ravno ni enak pojmu strukture, saj pri prvem že po definiciji ne moremo dospeti do končnih koordinat, saj moramo pri strukturi vedno izhajati iz a priornih danosti.

Imamo odločilno izkustvo razlike in njej pripadajočega eksperimenta: vsakič, ko smo soočeni ali omejeni z mejami ali nasprotji, se moramo vprašati, kaj takšno stanje predpostavlja. Predpostavlja namreč roj razlik, pluralizem svobodnih, divjih ter neukročenih razlik; resnično diferencialni in izvorni prostor in čas; vse to vztraja poleg poenostavitve mej in nasprotij. Bolj temeljit realen element mora biti definiran, da lahko zarišemo sile nasprotij ali forme meja, ki so determinirane kot abstraktna in potencialna mnogoterost. Nasprotja so grobi izrezani iz občutljivega miljeja prekrivajočih se perspektiv, komunicirajočih razdalj, razmikov in neskladnosti, heterogenih potencialov in intenzivnosti. Primarno niti ne gre za vprašanje razdiranja tenzije v identičnem, temveč gre bolj za distribucijo neskladij v mnogoterosti. Meje se ujemajo s preprosto prvo-rednih moči – v prostoru z eno eno dimenzijo in eno smerjo, kjer, kot v Leibnizevem primeru ladij, ki jih nosi tok, lahko pride do trka, ki nujno služi omejevanju in izenačevanju, vendar ne v smislu nevtralizacije in nasprotovanja. Nasprotje namreč predstavlja drugo-redno moč, kjer gre za to, kot da so stvari razporejene po ravni površini, polarizirane na posamezni ravni, kjer je bila sinteza izvedena zgolj na lažni globini – oziroma, na dodani fikcijski tretji dimenziji, ki ne naredi nič drugega kot podvoji raven. V vsakem primeru manjka izvornik, intenzivna globina, ki je matrica celotnega prostora in je prva afirmacija razlike: tukaj živi in vre, tisto kar se šele naknadno pojavi kot linearna omejitev in ploščato nasprotje, v obliki svobodnih razlik. Povsod, pari in polarnosti predpostavljajo zveze in mreže, organizirana nasprotja predpostavljajo radiacijo v vse smeri. (Deleuze 1994, 50)

S tem, ko smo odstranili kakršnokoli končno raven, ali substrat, pa se pojavi težava, ker nam pričnejo stvari spolzeti iz rok. Ker je vsaka substanca pogojena z drugo substanco in njenimi pogoji ter tako naprej v neskončnost, izgubimo uvid v samo trajnost entitet. Na kakšen način lahko še dospemo do interakcije med dvema raznolikima objektoma? Eden izmed načinov je matematika, katere uporabnost pa je reducirana na subjektivno mrežo. Zgolj kot referenco si oglejmo, kakšne implikacije vsebuje. Znotraj matematičnih kalkulacij lahko namreč, skozi abstrakcijo, mislimo relacijo dveh skupin, ki sta popolnoma neodvisni od posameznega bistva enega izmed členov skupine. Vendar je bil za takšen rezultat potreben dolgotrajen evolucijski proces, v katerem se je lahko sprva primerjalo posamezne člane skupnosti ali pa skupine noči med seboj v njihovi mnogoterosti. Toda šele sklepanje o analogiji med posameznimi tremi člani skupnosti ter tremi nočmi je proizvedlo golo matematično sklepanje ali sledeč Whiteheadu je "izvirnost matematike v tem, da je zmožna pokazati na povezave med stvarmi, ki bi bile izven človeškega sklepanja popolnoma neočitne." (Whitehead 1985b, 19) S tem, ko smo abstrahirali iz posameznih skupin golo število tri, je bilo omogočeno to število aplicirati na katerokoli entiteto, to pa pomeni, da nam je

omogočeno misliti število tri na sebi, brez pogojenosti s strani njenih členov. Tako lahko pričnemo razkrivati odnose in vzorce, ki jih zgolj s pogledom na posamezne značilnosti ne bi mogli razbrati.

Prav tako pa se matematike (ter Levi-Straussovega pojmovanja *mytheme*-a) posluži tudi Lacan, ter iz nje izpelje pojem *mathema*. Prvič ga vpelje v 20.seminarju z naslovom *Še*, ko oznani potrebo po formalizaciji, kajti zanj je "formalizacija naš cilj, naš ideal...saj je kot taka *matheme*: lahko je popolnoma prenesena." (Lacan 1985, 108) Potreba po takšnem konceptualnem prijemu izhaja iz tega, da je šele skozi matematizacijo njegovo mišljenje možno misliti ali kot pravi Lacan: "ker je nedotikljivo, sem ga spremenil v *mathème*." (Lacan 1973, 39) Šele z njihovo pomočjo, ker so tudi sami označeni kot slepe ulice, je torej možno dospeti do vednosti o določenih relacijah. Vloga boromirskih vozlov, geometrične projekcije in Mobiusovega traka je ravno uvid v točko, kjer se srečajo realno, imaginarno ter simbolno. Vsak izmed teh objektov je koncentrat vednosti, ki pogojuje subjektivno relacijo z Realnim. In ravno to je razlog, zaradi česar je Badiou postavil *matheme* v osrčje znanstvenega raziskovanja.

5.6 *Assemblage*

Enako funkcijo lahko pripišemo tudi *assemblage*-u, ki pa ga je Deleuze, kateremu se pripisuje pojem, uporabljal v malenkostno drugačnem smislu. Zaradi tega je potrebno pred zapisom same definicije, razložiti težave, ki izhajajo iz prevoda samega pojma, ki je v določeni meri zaznamoval njegov pomen ter uporabnost. Pojem *namreč* izhaja iz francoske besede *agencement*, ki ga je moč razumeti zgolj skozi kompleksno povezavo pojmov, na katere se inheretno nanaša. Takšno je tudi vodilo filozofije, ki sta jo zagovarjala Deleuze in Guattari, *namreč* da pojem nikoli ne deluje v osami, temveč je vedno v *povezavi* z drugimi pojmi na zelo različne, nepredvidljive in tvorne načine. Povezava je tisto mesto, okoli katerega je osnovan pojem *agencementa*, in skozi katerega je implicirana produkcija, ki omogoča preseganje statusa stvari kot so, ter njihovega preoblikovanja. Če se vrnemo k prevodu *agencementa* v *assemblage*, na čemer vztrajajo še v današnjih izdajah Deleuzeovih del⁵², si oglejmo sam pomen, ki ga posamezen pojem nosi v svojem izvornem jeziku. Pojem *Agencement* se po navadi v francoščini uporablja v smislu "razporeditve/razvrstitve," "prirejanja" ali pa "urejanja/prilagajanja", hkrati pa se ga uporablja v pogovornem jeziku v drugačnem kontekstu. Pomen razporeditve lahko apliciramo v primeru, ko govorimo o delih telesa ali stroja. Prilagajamo lahko dve reči eno drugi, prirejamo pa prav tako dele stroja. Uporaba besede *assemblage* pa ima drugačno, bolj pojmovno definicijo, tako v angleškem kot francoskem jeziku. Ljudje na primer govorijo o *assemblage*-u različnih sestavin v receptu, dalje pa pomen obsega vse od spajanja,

⁵² Prvo aplikacijo pojma *assemblage* je moč zaslediti v prevodu *Rhizomea*, članka, ki ga je kasneje Deleuze preoblikoval v uvod k knjigi *Tisoč platojev*. Čeprav je bila že v tistem času razvidna njegova neprimernost je kasneje ob prevajanju smih *Tisočih platojev* tudi Brian Massumi obdržal *assemblage* kot nadomestek za *agencement*. Po tem so se vse nadaljnje izdaje Deleuzovih del posluževale takšne interpretacije pojma.

primerjanja, zbiranja in združevanja. Angleški jezik uporablja besedo v bolj restrektivnem pomenu, ki se nanaša na tehnično terminologijo. Na primer kot kolekcija ostankov najdenih na arheološkem prizorišču, ali pa v umetnosti, kjer označuje dela, ki so sestavljena iz različnih materialov, na primer kolaž in njegov utemeljitelj Georges Braque, ko je leta 1912 s svojim delom *Fruitdish and Glass* ustvaril prvi *papier collé* s tem, da je pripel tri kose tapet na skico že prej poimenovano *Fruit Dish and Glass*. Kljub podobnostim pa je med pojmom *assemblage* ter *agencement* vseeno prevelika razlika, da bi ju bilo moč enostavno zamenjati. Zelo jasne vzporednice s pojmom *agencement* je moč najti v idejah dogodka, postajanja, smisla in poglobitno skupne predstave. Pri slednjem pojmu je pred nami situacija, kjer imata dve ali več entitet določene skupnosti, kot na primer ekstenzijo, gibanje in mirovanje. Toda s trenutkom, ko pride do kontakta oziroma relacije med njima, nastane kompozicija. In skupna predstava igra predstavno vlogo takšni novi neodvisni entiteti. Če pogledamo, kaj se zgodi v enotnosti med trupom in zastrupljenim telesom, nam je hitro razvidno, da ne gre za statično sliko, temveč imamo pred seboj stanje postajanja, kjer se pojavi dogodek, ki ni zvedljiv niti na telo niti na trup, ampak imamo pred seboj soudeležbo telesa in strupa v dogodku, ki predstavlja njuno skupnost. Oglejmo si kako literarni primer takšnega stališča med enim in drugim. Govor je namreč o Lewis Carrollovi knjigi *Alica v čudežni deželi*. Če povzamemo začetek zgodbe. Nekega dne Alica, v svoji zdolgočasnosti, opazi belega zajca, oblečenega v jakno, kako švigne mimo nje, medtem pa godrnjajoče momlja, kako pozen je. Radovedno mu prične slediti do nenavadne zajčje luknje. Uspe ji zlesti vanjo, vendar že ob vstopu prične čudežno počasi padati po neizmerno dolgem tunelu, v katerem se hkrati nahajajo zelo neobičajni predmeti. Zaradi počasnosti njenega padanja, ji uspe gladko pristati v hodniku, v katerem stoji več zaklenjenih vrat. Edini ključ, ki ji ga uspe najti odpre le vrata, ki so premajhna zanjo, da bi lahko zlezla skozi. Ko se še malo razgleda opazi, da je na mizi steklenička z napisom, "popij me", ki jo še pred kratkim ni bilo. Vsebina, ki jo spiije povzroči, da se prične manjšati na velikost, ki bi jo omogočila vstop skozi vrata. Po nesreči pa pozabi ključ na mizi in ga sedaj ni več zmožna doseči. Ponovno se iz ničesar pojavi pred njo škatla, v kateri se nahaja kolač, z napisom "pojej me". Misleč, da bo s tem postala še manjša, ter se bo lahko sprehodila pod vrata na drugo stran ga poje. Vendar so učinki ravno nasprotni. Nenadoma prične neustavljivo rasti do takšne velikosti, da se z glavo butne v strop. V nadaljevanju se zaradi različnih prilog še večkrat pomanjša ali pa poveča na različne velikosti. Sam proces v katerem se Alica povečuje ali zmanjšuje v velikosti pomeni stanje postajanja. S tem, ko raste postaja velika, vendar ne tako velika kot bo. Stanje postajanja, kot kompozicijska enotnost tako uredi dva smisla biti-večji-kot in biti-manjši kot, kot stanje v sredini, med enim in drugim. Takšno stanje med, je primer rane, ki kot dogodek, ne more biti zvedena niti na nož niti na človeško meso, temveč je tretji termin, oziroma že omenjena skupna predstava. Slednjo pa ne smemo obdržati zgolj v subjektivnih relacijah, temveč velja za vsako srečanje med dvema objektoma. Tradicionalna ureditev implicira subjekt vednosti, ki je ločen od

svojega objekta, le tega pa nato preoblikuje v svoj lasten projekt. Vendar je takoj vidno, da tudi v tem smislu lahko govorimo o obliki *agencementa* (dogodek, postajanje in kompozicijska enotnost). Sam *agencement* pa je nadalje tudi sam premeščen, razdeljen in udeležen v nadaljnjih povezavah. Če zdaj vpeljemo zopet pojem *assemblagea*, ki smo ga uporabljali kot nadomestek za *agencement*, je njegov poglobitveni problem v tem, da vztraja na homogenosti in enotnosti in ravno zaradi tega je potrebno ob uporabi pojma *assemblage*, kateremu je znotraj filozofije zaradi dolgotrajne uporabe dana prednost, dodati ali prilepiti tudi raznolikost, prireditve, ureditve, itd., s čimer bo pridobil legitimno kreativno mesto kot mu ga bi namenil Deleuze. V najbolj splošnem smislu je pojem *assemblage* izmenljiv tudi z omrežjem, pri čemer "ne označuje stvari, ki bi imela grobo obliko povezanih točk, kot telefon, avtocesta ali kanalizacijsko omrežje...temveč označuje objektivnost, kar pomeni, zmožnost vsakega akterja, da pripravi drugega akterja, da naredi nenavadne stvari." (Latour 2005, 129)

5.7 Poenostavljanje afektov

Vsakodnevno zaznavamo dogodke, pojave, procese, ki jim preprosto pripišemo določeno mesto znotraj naše vednosti, sledeč predpostavkam, ki izhajajo iz naše družbene pogojenosti. Razlaga religiozno doslednega posameznika bo na primer nastanek človeka deduciral iz spoja spermijev ter jajčec. Nikakršna kompleksna razlaga ni potrebna saj nam to dejstvo zagotavlja Bog. Enake izpeljave je moč opaziti na vseh ravneh družbenega obstoja, kjer posamezen fenomen priključuje na plan "družbene moči", "ideologijo", "diskurz", "razum", "čutnost", in še nešteto drugih kategorij, ki naj bi bile odločilne pri vzpostavljanju in razlaganju pojavov. Takšne razlage se lotijo fenomenov na način enostavne redukcije, kjer dobimo zgolj pojasnjeno končno stvar, namesto da bi razumeli proces, na katerem sloni vznik pojava. Težava je seveda, da smo preprosto s poimenovanjem prekrili luknjo v vednosti ter ponudili skrajšano obliko danega fenomena. V primeru nastanka človeka je to Bog, pri obravnavanju razpadajoče entitete pa je to smrt. V vsakem primeru pa gre za "tavitološki temelj" (Hegel 1994, 71), kot je to sklepanje poimenoval Hegel. S tem pa tudi onemogoči vpogled v 'naravo' stvari, njihove neštete povezave, ki omogočajo njen nastanek, s čimer pa tudi preprečimo način kako je moč spremeniti obliko posameznih organizacij (npr. družbenih).

Nasprotno se je, kot smo podrobno pokazali, potrebno povprašati po vsaki posamezni razliki, ki je proizvedena znotraj nekega pojava. Pri gibanju planetov okoli sonca ne moremo enostavno postulirati domneve o sili privlačnosti, kot je bilo v času Heglovega mišljenja večkrat zatrjeno. Že za odkritje ter apliciranje Keplerjevih zakonov planetarnega gibanja⁵³ so bile potrebne predhodne

⁵³ 1. Planet se okoli Sonca giblje po elipsi, tako da je Sonce v enem od gorišč elipse.
2. Zveznica med Soncem in planetom opiše v enakih časih enake ploščine. Planet se v bližini Sonca giblje hitreje kot v večji oddaljenosti. Zakon je znan tudi pod imenom izrek o ploščinski hitrosti in velja na splošno za vsa centralna gibanja.
3. Količnik kvadrata siderične periode T in kuba velike polosi elipse a je za vse planete enak

raziskave (Kopernik) in nova matematična dognanja, ki jih iz enostavnega projiciranja našega gledišča ne bi mogli izpeljati. Seveda njegova teoretska stališča niso bila popolna, saj niso upoštevala tedaj neznanih variabel, kot so lastnosti orbite, osni nagib, orbitalno čiščenje, maso, notranjo diferenciacijo, atmosfero, magnetosfero itd., ki vse v določeni meri vplivajo na razmerja ter delovanje med planeti in soncem v posameznem sončnem sistemu. Obenem pa je potrebno vzeti v zakup tudi značilnosti, ki jih nimoč reducirati na raven sončnega sistema, kot je kvatna fluktuacija ali trčenje ozvezdij. Zaradi tega, ker je obstoj entitet v vesolju tako prepleten, se je potrebno poslužiti načela lokalnosti, ki trdi, da je moč neposredno vplivati na objekt zgolj iz strani neposredne okolice ali kot je trdil že Lucretius "ničesar ni možno proizvesti iz ničesar."⁵⁴ (Lucretius 1959, 10) Tega načela se moramo sedaj trdno držati, saj je vsako dejanje prepleteno z nešteti lokalnimi vzroki. Če obdržimo to kompleksno sliko pred seboj ter si ogledamo primer ptice v letu, kjer je potrebno upoštevati nešteto interakcij med entiteto ptice, ter dejavniki, ki omogočijo njen let. Od najsplošnejših kot je vid, kjer pride do odnosa med očmi ter objekti, do kompleksnih kot je molekularna sestava posameznega perja, ki zahteva močno kemično vez, grupacijo atomov, itd. Tako postane svet pred nami konglomerat raznolikih kompleksnih povezav med entitetami.

Vseeno pa ne sme postati poglavitno polje raziskovanja vprašanje, kako je sprememba mogoča, temveč nas mora pri vsakem pojavu osupniti ravno njihova ureditev. Kot smo videli so konstilacije *assemblagev* skrajno gibljive, s čimer pride na plan ravno vprašanje o njihovi stabilni ureditvi, kako lahko vztrajajo skozi čas. Ne obstaja nikakršen trden model, po katerem bi lahko speli skupaj nevrone na določen način, niti ne obstajata dve identični formi možganov, saj sami možgani nenehno predelujejo svoje sinapse, vendar vseeno prepoznajo svet na točno določen način, kot tudi ohranijo značilnosti karakterja, sestva in identitete. Tudi na družbeni ravni bi lahko človeštvo ustvarilo nešteto različnih načinov grupacij, obnašanj in odnosov, vendar so kljub temu med koncertom vedno obrnjeni v točno določeno stran. Kako je torej možno, da se tako visoko entropična masa manifestira v specifične forme, ki vztrajajo skozi čas.

5.8 Assemblage v praksi

Na kakšen način prispemo do pogojev pod katerimi je mogoče govoriti o samo-vzdržljivi in organizirani materiji, ki se manifestira kot živi organizmi, konstilacije zvezd, molekule in arhitekturni dosežki dvajsetega stoletja. Ker ne izhajamo več zgolj iz relacijskih modelov resničnosti, kjer bi lahko

⁵⁴ Vseeno lahko omenimo tudi zelo specifične izjeme, kajti izhajajoč iz določenih poizkusov, so znanstveniki dokazali, da kvantno zapleteni delci, lahko prekršijo ali načelo lokalnosti ali pa obliko filozofskega realizma, ki ga imenujemo protidejstvena določnost, ki trdi, da moramo biti zmožni smotrno govoriti o določnosti rezultatov izmeritev, čeprav jih ne bi izvedli. Kot je rekel Einstein, morajo imeti vsi objekti pred-obstoječe objektivne vrednosti, še pred samimi izmeritvami, ali drugače rečeno mora biti Luna na svojem mestu, čeprav jo ne bi nihče opazoval. V primeru prepletenih delcev, pa so posamezni delci zmožni celo na precejšnji razdalji neposredno vplivati eden nad drugega na način, ki presega svetlobno hitrost, kar bi v normalnih okoliščinah pomenilo nezmožnost izmenjave afektov ali informacij.

razložili trajanje entitete glede na število vzpostavljenih relacij, ki dotično relacijo ohranjajo v obstoju, temveč moramo relacijski pogojenosti dodati že predstavljeno fragmentiranost obstoja, torej hipotezo, da je obstoj atomističen ali sestavljen iz diskretnih avtonomnih in neodvisnih objektov, ki se lahko vključujejo v določene relacije in iz njih tudi izstopijo. Tako več nimamo zgolj relacijske tvorbe imenovane knjiga, ki je sestavljena iz idej, dela, stisnjenih vlažnih vlaken celuloze, ki jih pridobimo iz lesa, krp ali trave, kombinacije barvila, ilustriranih platnic, molekularne zgradbe posamezne strani itd., ampak ima sama knjiga tudi izoliran obstoj, ki prav tako kot posamezne relacijske tvorbe, ki tvorijo njeno bit, nadalje vzpostavljajo določene relacijske sisteme z drugimi entitetami, kot je znanje na izpitu iz filozofije. Takšen stabilno organiziran sistem ima torej obliko *assemblagea* sestavljenega iz objektov, ki stopajo v določene relacije med seboj. Poglejmo si torej na kakšen način deluje entropija znotraj takšnih oblik organizacije z visoko stopnjo ravnovesja.

Na kakšen način lahko posamezna telesa ohranijo svoj obstoj skozi čas, pri čemer celo stopajo v še bolj kompleksne, vendar stabilne odnose. Zakaj se sledeč entropiji njihova struktura enostavno ne razkroji ali razpade? Na primeru drevesa lahko vidimo, da je za njihov nastanek in obstoj potrebno ogromno različnih procesov. Iz zaplojevanja embrija v zemlji, pričnejo poganjati korenike, kot poglavitni organi, ki črpajo okoliške minerale, hranilne snovi ter vodo in obenem skrbijo za pritrjevanje rastline na določeno mesto. S prvim poganjkom na površju prsti, prične dobimo poleg debela tudi prve liste, ki skrbijo za fotosintezo, obenem pa služijo kot mesto za shranjevanje hrane ter vode. Samo deblo pa pri tem v glavnem sestavlja tkivo, s pomočjo katerega lahko drevo prenaša voda in raztopljive hranilne snovi na različne dele rastline. Pri tem je odvisno od vrste drevesa ali je ta proces eksogen ali endogen, torej ali je rast usmerjena navzven (listavci), s tem ko dodajajo novo lesno podlago na zunanosti ali navznotraj (palme), z dodajanjem materiala v notranjost. Torej vidimo, da je za stabilen obstoj entitete potrebna ogromna dejavnost, s čimer je to tudi poglavitna funkcija, ki omogoča vztrajanje organizirane entitete skozi čas. Brez takšne reprodukcije bi prišlo do njenega propada, saj bi nedelujoče korenine onemogočile katerokoli drugo dejavnost drevesa. Ne moremo se zgolj posvetiti sestavi posameznih elementov entitet ter posledičnih povezav med njimi, s čimer bi dobili ogrodje, temveč se moramo spustiti v umazano delo fiziologije, saj šele tako dobimo uvid v načine kako se je moč upreti entropiji. Na tem mestu postane vprašanje vztrajanja tudi vprašanje spremembe. S tem, ko lahko razberemo posamezne vzroke in učinke sistemov, ki omogočajo stabilnost ali spremembo, lahko te razpravo prenesemo tudi na raven politične teorije in prakse, kot to stori Latour v njegovi obsežni študiji o pasterizaciji Francije (*The Pasteurization of France*), ki nam prikaže razpletenost in prepletenost postopkov v boju proti mikrobom.

Vendar si oglejmo bolj osnovne primere organizacijskih mrež, njihov nastanek in uporabo entropiji. Za vsak sistem smo torej zatrdili, da mora temeljiti na delu, kar tudi pomeni, da je v nenehnem spreminjanju. V nasprotnem primeru, ravnovesja, bi to vodilo v uničenje entitete, zaradi

česar "moramo biti hvaležni, da ni naše celice niso v kemičnem ravnovesju, saj bi to za živ organizem pomenilo smrt." (Kauffman 1995, 52) Za vpogled v kompleksen problem kot smo ga predstavili je velikokrat najlažje uporabiti poenostavljen mišljenjski poizkus, ki ga bomo v tem primeru sledeč Kauffmanu poimenovali 'problem igrače', ki temelji na naključnem grafu sestavljenim iz serije točk naključno povezanih s serijo linij. Prvo spremenljivko bomo označili za gumba, drugo pa kot nit. Predstavljajmo si torej poljubno število teh gumbov razporejenih po površini mize, ter pričnimo povezovati po dva gumba skupaj z nitjo. Ko nadaljujemo s tem bomo sprva po vsej verjetnosti uporabili gumb, ki ga še nismo prijeli, vendar bomo kmalu prišli v situacijo, kjer bomo zopet pobrali že uporabljen gumb, ter pričeli povezovati gumba v trojčke dokler ne vzpostavimo medsebojno spojeno skupino. Če bomo sedaj poizkušali dvigniti en gumb, bomo hkrati s seboj ponesli tudi večino ostalih, s čimer bomo prestopili prag (fazni prehod) samostojnih entitet, ter vzpostavili začetek neodvisnega sistema, kjer so posamezni elementi odvisni od drugih na specifičen način. Pridobili smo sistem, ki ne teži več k entropiji oziroma razpadanju, temveč je negentropičen⁵⁵ ali kot ga sami imenujemo *assemblage*.

Kljub temu, da smo tukaj ponudili zgolj umetno postavljen statičen sistem, pa je njegov vznik analogen teorijam o izvoru življenja, kjer se "veliko število reakcij katalizira v sistemu kemičnih reakcij, kar privede v nenadno kristalizacijo obsežne mreže kristaliziranih reakcij." (Kauffman 1995, 58) Takšna mreža pa je skoraj vedno auto-katalizirajoča oziroma možna samo-vzdrževanja, torej živa. Bolj specifično si lahko predstavljamo gumba kot procese. Ko pride do spoja med dvema gumboma, moramo upoštevati dve stvari. Kot prvo "puščice identitete" (kot je poimenovana v teoriji kategorij⁵⁶), ki izhajajo iz posameznega gumba, ter se vračajo nazaj k njemu. To opisuje način, kako objekti vztrajajo skozi čas. V primeru molekul bi to pomenilo ohranjenje partikularne organizacije delovanja sistema, kljub nenehnem spreminjanju materije iz katere sestoji. Enako lahko trdimo za vsako entiteto, kjer bit nima več predikata materije, temveč ima netelesno obliko vzorca, ki vztraja. Kot lahko pri človeku opazujemo nenehno menjavanje las, izmenjavanje krvnih celic ter preoblikovanje možganov, je tudi na ravni anorganske materije potrebna vpletenost vzorcev, kot na primer na ravni atomov, kjer elektroni in pozitroni nenehno izmenjavajo. Poleg takšne samo-nanašalne relacije pa ima posamezen gumb tudi relacijo do drugega gumba. Ko vstopa entiteta v odnos z drugo entiteto pri tem ne dobimo zgolj enostransko odnosnico, temveč se obratno tudi nasprotni gumb poveže s prvim gumbom na njemu določen način. Če so se prej puščice vračale nazaj, pa gredo sedaj zgolj v eno smer, vendar je to obojestranski proces, saj sta gumba tako soodvisna za lastno ohranjanje identitete ali vzorca. Če k temu dodamo nadaljnje gumba dobimo veliko bolj kompleksne odnose soodvisnosti,

⁵⁵ Negentropijo imenujemo tudi negativna entropija ali sintropija. Pojem uporabljamo za označevanje 'živih' sistemov, ki imajo zelo nizko stopnjo entropije. Bolj specifično pa predstavlja presek med entropijo in stabilnostjo.

⁵⁶ Za podroben opis teorije kategorij glej Lawvere, F.W. in Schanuel, S.H. 2009. *Conceptual Mathematics: A First Introduction to Categories*. London: Cambridge University Press.

kjer niti ni potrebno, da so posamezni gumbi povezani med seboj, celo puščice identitete so lahko pri posameznih gumbih odsotne, kar pomeni, da nekatere nimajo lastnega vzorca identitete skozi čas.

Takšen odnos med dvema entitetama lahko prenesemo tudi na druge ravni, na primer, kot ilustracijo si lahko ogledamo roman Frankenstein. V njem predstavlja poglavitno nit zgodbe odnos med dr. Frankensteinom ter pošastjo oziroma med ustvarjalcem in njegovim delom. Tako eden kot drug ustvarita svojo rigidno in fiksirano identiteto skozi drugega, saj z nastankom enega oba vstopita v antagonistični odnos, kjer črpata ravno iz antagonističnih teženj načine kako obdržati svojo partikularno zrcalno identiteto. Enake pa lahko takšno formo odnosov prenesemo tudi na bolj splošno raven držav, kjer je bila med V in Z Berlinom med hladno vojno popolnoma ločena ekonomska, etnična in razredna diferenciacija, vendar je vseeno vsaka stran potrebovala nasprotno za ohranitev in nadaljnjo spreminjanje svoje strukture. Vsaka politična, vojaška, ekonomska, arhitekturna, posledično preseljevanje prebivalstva na eni strani lahko pomenila na drugi izgradnjo nove ceste, ali potrditev lastnih ideoloških prepričanj, kar pa je zopet vplivalo na določene spremembe na drugi strani. Čeprav spremembe niso bile dosežene neposredno je njihov vtis lahko pustil prav tako velik pečat kot neposredno kopičenje tankov pred mejno točko Charlie. Enake lastnosti je moč opaziti tudi v evoluciji, kjer je naključno kopičenje nevronov, kot stranski produkt proizvedlo zavest, zaradi česar nikakor ne moremo govoriti o preprosti linearnosti znotraj teorij evolucij. In ravno takega podrobnega spremljanja pojavov, kjer je pomembno upoštevati tako posamezne enote, kot tudi celotno mrežo, ki jih spenja skupaj, se je lotil v svojem delu Kapital tudi Marx, saj je bila njegova analiza družbenega sistema usmerjena ravno v razkrivanje medsebojnega delovanja med različnimi elementi v organizaciji določenega družbenega sistema.

Izhajajoč iz pričujočih primerov dobimo poglavitno vodilo, ki temelji na relacijah odvisnosti, ki omogočijo entitetam postati negentropične ali zmožne upora pred zunanjimi intervencijami, ki težijo k njenemu razdiranju. S tem, ko spenjamo gumb v vedno bolj prepletene vzorce, hkrati ustvarimo trdnejši obstoj same mreže gumbov, ki hkrati nastaja, saj je razvezovanje ali raztrganje para gumbov enostavno, medtem ko naletimo pri tisočih že na velike težave. V bolj kompleksnih sistemih pa pridobimo tudi nadaljnja formiranja medsebojnih relacij odvisnosti, ki niso tako enostavno predstavljena, saj vsebujejo tudi mehanizem nenehnega spreminjanja oziroma evolucije, kjer se hkrati z reprodukcijo sama prepletenost posameznih entitet, kot tudi entitete same spremenijo ali stabilizirajo. Vprašanje, s katerim smo sedaj soočeni pa postane sedaj, kako vnesti entropijo v ne-entropičen sistem, s čimer bi ustvarili spremembo. To je naloga, ki presega pričujočo nalogo in jo bomo pustili za drugo priložnost. V določenih trenutkih je potrebno zapreti avtoceste, da bi lahko omogočili protest.

6 Revolucija...od konca do začetka

Filozofija se prične v začudenju. In, na koncu, ko je filozofsko mišljenje naredilo kar zmore, to začudenje tudi ostane. (Whitehead 1985b)

Doprinos, ki ga ponudi pričujoče delo filozofiji, temelji na vpogledu v stanje Sveta, ki ga je sodobna filozofija v veliki meri izobčila, namreč Svet-na-sebi, ki vsebuje trditve o korelaciji med subjektom in njegovim objektom, o ontologiji (vnos novih stvari v zmedo sveta), o neznanem, novih pojmi, o presežnem materialu ki pravzaprav je svet, itd. Ker se Svet pripeti medtem ko Bog računa in je že ontološko spodletel, bo njegova označitev že imanentno ne-cela, saj je takšno že njegovo izražanje. Edino mesto, kjer je Svet oprijemljiv, je med delovanjem. To obenem pomeni, da je sam začetek že med-delovanjem, v prehodih, oziroma prevodih kot metamorfozah. Svet, kot pravi Deleuze, obstaja zgolj v jecljanju. Pred nami je besedilo, in črnilo, in ostanki dreves, in barvni odtenki, in atomi, in formacije oblakov, in, in, in. Nikoli nismo na pravem mestu, saj tudi Svet ni na pravem mestu, zaradi česar je naša "metafizika osrediščena okoli dotika, vrti se okoli dotika, toda dotika kot odsotnega." (Komel 2008, 23) Resnico Sveta je torej moč iskati zgolj v tej vmesni sferi, v njegovi odsotnosti.

Kot v psihoanalizi ni pomembna namera Sveta, če ta obstaja, temveč je potrebno pogledati in se osredotočiti okoli objektnih zdrsev, ko njihovo delovanje ne moremo enostavno podrediti apriornim zakonom obstoja, homonimom ali entitetam, ki so v sestavi enake ena drugi, vendar vseeno odstopajo v svojem delovanju, simptome oziroma odklone v trajekciji entitet itd. Svet sam ima mesto preostanka, presežka, izločenega. Ker je vsaka manifestacija posamezne entitete zgolj kontigenten dogodek, ki nima nikakršne podlage v določenem pogoju, kot je simbolno, fizikalni zakoni, Bog ali kaj drugega, se lahko zavežemo zgolj obstoju, ki ni zgolj delo človeških možganov, njegove samo-refleksije in odnosov do objektov. S tem se namreč odpovemo filozofski obravnavi entitet, ki obstajajo neodvisno in avtonomno od naše simbolne mreže. Vsaka entiteta se namreč kaže⁵⁷ in prikriva odvisno do relacije, ki jo vzpostavlja. Zeleni čaj na moji mizi pripada referenčnem sistemu sveta, kjer je občutek toplote zgolj eden izmed odnosov do drugih objektov. Ta je le ena izmed njegovih sposobnosti, manifestirana pred nami. Medtem pa je za nas njegova atomska kompozicija popolnoma odsotna oziroma prekrita. Takšen vpogled v sfero stvari nam je zopet omogočil začudenje nam Svetom. V zameno pa smo se morali odreči popolnemu vpogledu vanj.

Kot smo podrobno prikazali, je transcendentalni obrat zamenjal dotedanjo vertikalno teološko transcendenco s horizontalno, ki naj bi predstavljala bistvo in strukturo sveta. S Kantom imamo torej

⁵⁷ Pri tem gre za *aletheia* (ἀλήθεια) oziroma starogrško besedo za "resnico", ki implicira tako odkritost kot tudi faktičnost ali realnost. Izhajajoč iz takšne predpostavke je torej določen spoj med objekti tudi njihova resničnost oziroma realnost, saj lahko obstajajo zgolj tako. Za nas je na primer jabolko hranilno sredstvo, medtem ko za kamen nima nobene relacijske značilnosti, ki bi ohranjala ali spreminjala njegovo kompozicijo oziroma bit.

pred nami Svet kot mesto, razsežnost in aktualnost mišljenja, znotraj katerega bivamo. Sami pa izhajamo iz postulata, da smo v svetu, kakršenkoli že je, kar pomeni, da smo zavezani imanenci. Svet se tako ne nanaša več na nekaj onkraj, transcendentnega, saj v svojem samonanašanju nima zunanjega načela, referenčne točke. Zaradi tega je Svet ab-soluten, odcepljen, brez povezave. Svet je absolutiziran, saj ni relativen do drugih svetov, ampak ima svojo bistvo v relaciji do sebe, saj je zgolj en obstoj, zgolj en svet. Čeprav deluje v nenehnem samo-preseganju pa lahko rečemo, da je njegova prisotnost že sama presežek, čisti dogodek, brez svojega temelja, kontigenten, neizračunljiv, neznana guba. Ravno v svojem delovanju, kot presežek, pa prekorači gole pogoje možnosti spoznanja, ki jim je zavezana Kantova filozofija, vendar jo kljub temu konstituira, je Svet mesto, kjer se lahko pripetijo katerekoli in kakršnekoli stvari. Tu so spremembe in razlike dejanske za vse entitete. Zaradi tega tudi ne moremo označiti točke, kjer je prisoten sam Svet, saj je nikjer, temveč je razprtje vsega. "Kar se zgodi, se zgodi v svetu in na način sveta" (Nancy 2007, 42), pri čemer se mora zaradi naše zavezanosti imanenci vse aktualizirati ali udejanjiti. S tem se premakne tudi raven potencialnosti ali virtualnosti, v sfero aktualnosti.

Obenem pa se Svet zgodi brez razloga, sam od sebe iz ničesar v nič. Karkoli se zgodi se mora šele udejanjiti v delovanju, lastni kreaciji, saj ni nikoli zgolj dano v obstoj (tudi bit je bit-brez-danosti). Tudi za nič mora biti prisotno neko delo, saj je potrebno veliko dela, da vztraja neka dimenzija ničnosti. Tudi v slednji je prisoten presežek Sveta, ki je v stalnem nastajanju in razraščanju. Ali kot pravi Nancy, je "kreacija rast, ki raste iz ničesar in ravno ta nič skrbi za svoj lastni obstoj," (Nancy 2007, 51) vendar nič v smislu *ex nihilo*, brez korenin. To pomeni, da so vse možnosti odprte in kontigentne. Lahko se zgodi na takšen ali drugačen način, nobenega razloga ni, da bi bilo determinirano na specifičnih temeljih. Ravno zaradi tega je potrebno vse izumiti in ustvariti (tudi nič), saj ni nič dano, temveč je proizvedeno brez proizvajalca (ustvarjalca, Boga).

To pa nas inherentno zaveže revoluciji⁵⁸ kot prelomno novem začetku stvari, popolnoma novi, še nenapisani in neizrečeni zgodbi. Tako kot francoska revolucija, kjer nihče ni vedel kaj se je in bo zgodilo, saj je bilo to potrebno proizvesti iz neoznačene mreže entitet. S tem ko je bilo nekaj ustvarjeno, pa je tudi nekaj propadlo, saj se Svet uniči, kar ni hipoteza, temveč "dejstvo, ki konstituira sam Svet in mišljenje o njem." (Nancy 2007, 35) Tako smo pred nenavadno postavko, kjer je svet možno misliti, le ob njegovem nujnem nenehnem samo-uničenju, ki ni pogojen z nekim razlogom. Enako tudi obstoja

⁵⁸ Sama beseda izhaja iz lat. *revolutio*, mišljeno kot obračanje, vračanje, preobrat. Sodobno označevanje revolucije prepleteno "s predstavo o prelomno novem začetku zgodovinske linije, popolnoma novi še neizrečeni zgodbi," (Arendt 1965, 21) je bilo pred nastopom francoske in ameriške revolucije neznan pojem, saj je imel izvorno drugačen pomen. Izhaja namreč iz astronomije, kjer je pridobil na pomembnosti ravno s kopernikovim delom. Znotraj znanstvenega diskurza je še umanjala neposredna navezanost na lastnost novosti in nasilja nad obstoječim, saj je pomenil rotacijo, ciklično gibanje nebesnih teles. Vseeno pa ne gre za tako rigidno ureditev, saj smo že večkrat v našem delu pokazali na dinamičnost samih fizičnih zakonov, ki v različnih primerih proizvajajo skrajno nepredvidljive posledice in učinke. S prenosom kopernikanske revolucije v filozofije se je na nek način tudi dejansko zgodila mišljenjska revolucija, saj je bilo potrebno vsa stališča na novo ovrednotiti.

družbenih formacij ne moremo obdržati brez njenega nenehnega razkroja. Če ne obstaja v svetu razlog za to, da so stvari kakršne so, potem moramo sami zgolj še zbrati pogum, da ga spremenimo. S tem, ko je sam Svet utemeljen v spreminjanju ali lastnem samouničenju, nam ni zgolj dana možnost, ki jo moramo samo še sprejeti, temveč smo zavezani nujnosti imperativa. Torej se moramo strinjati z Marxovim geslom, da so do sedaj filozofi svet zgolj interpretirali in da gre sedaj za to, da ga spremenimo, vendar ga je potrebno popraviti, saj smo z razprtjem področja obstoja, ponudili status entitete, ki ima moč spreminjanja, tudi pravljicam, sanjam in idejam⁵⁹. Ne obstaja torej enostavna ločnica med enim in drugim delovanjem, ampak se moramo zavezati tako interpretiranju kot načinu proizvajanja sprememb sveta, ter spreminjanju kot interpretiranju sveta. Ne zgolj zaradi tega, ker to lahko naredimo, temveč zaradi tega, ker to moramo narediti.

Revolucija torej ni preprosta anihilacija, temveč ima status prerazporeditve, rekonfiguracije in modeliranja novih *assemblagov*. Tukaj gre torej za revolucijo kot ontološko paradigmo sveta, kjer se v vsakem srečanju med entitetami proizvede razlika ali prevod, ki spremeni prvotno stanje, vendar ga pri tem ne odstrani, temveč mu pripiše nov modus bivanja. Ravno zato temelj francoske revolucije ni v uničevanju, temveč v proizvajanju novih entitet obstoja, kar tudi pomeni, da dotična revolucija nikakor še ni izčrpana, saj že samo sklicevanje nanjo proizvede določene oblike delovanja, ki imajo svojo lastno veljavnost in konsistenco. Naš projekt je tako tudi politični projekt, v smislu Robespierrove politike resnice, vendar z malim r, kjer ima vsaka konstituirana entiteta v svoji bitnosti lastnoročno ustvarjeno resnico. Slednja zdaj ni več le subjektivno stvarjenje temveč ontološko dejstvo.

Tako postavljeni *assemblagi* so prirejani zgolj svoji eksistenci. Niti zunanji, niti notranji afekti niso zmožni izčrpati tako postavljeno bistvo stvari, saj vztraja med eno in drugo ravno. Ravno zato je, sledeč Heglu, bistvo le tisto, kar sami prinesemo s seboj za zaveso. To pa pomeni, da ves material nikoli ni prisoten, vendno nastopa kot presežek. Nastanek Frankensteinove pošasti, je ravno zaradi tega ves čas prikrit s tančico. Tako smo popeljeni skozi raztreščene fragmente posameznih delov procesa, vendar nikoli nismo postavljeni pred celotno sliko, pred Realno, saj ga ni. Enako načelo velja za katerokoli entiteto, kajti vsaki je lastna specifična danost. Če torej trdimo, da ne obstaja celovito določena stvar, potem moramo tudi samemu obstoju pripisati takšno značilnost. Svet je tako ne-cel. To pa ne pomeni, da nekoč ne bo dosegel svoje popolnosti, saj lahko "Bog" nekoč prispe do rezultata.

⁵⁹ Pred kratkim so se na primer na Univerzi Ottawa lotili znanstvene študije, ki je predstavila matematični model širjenja nalezljive bolezni, ki bi vodila v epidemijo zombijev (živih mrtvecev). Torej je imel enostaven kulturni fenomen, ki je utemeljena zgolj na podatkih iz filmov, stripov, romanov itd. dejanski vpliv v znanstveni skupnosti, kar pomeni, da mu je bila pripisana neka objektivna veljavnost.

7 Literatura

- Arendt, Hannah. 1965. *On Revolution*. New York: The Viking Press.
- Aristoteles. 1997. *The Metaphysics: Books X-XIV*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bhaskar, Roy. 2008. *A Realist Theory of Science*. London: Verso.
- Brassier, Ray. 2001. *Alien Theory: The Decline of Materialism in the Name of Matter*. Warwick: University of Warwick.
- --- 2004. Axiomatic Heresy: The Non-Philosophy of Francois Laruelle. *Radical Philosophy: A journal of socialist and feminist philosophy* (121): 24-36.
- --- 2007. *Nihil Unbound*. New York: Palgrave Macmillan.
- Burnet, John. 2005. *Early Greek Philosophy*. Boston: Adamant Media Corporation.
- DeLanda, Manuel. 2002. *Intensive Science & Virtual Philosophy*. New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- --- 2006. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. London, New York: Continuum.
- --- 2008. *Kant's critical philosophy: the doctrine of the faculties*. London : Continuum,
- Deleuze, Gilles in Felix Guattari. 1996. *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques. 1982. *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Feyerabend, Paul. 1980. *Against Method*. London: Verso.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1956. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Foucault, Michel. 1998. *Aesthetics, method, and epistemology*. New York: New Press.
- Gardiner, Robert. 2006. *Fleet Battle and Blockade*. London: Mercury Books.
- Gibson, William. 2003. *Burning Chrome*. New York: HarperCollins Publishers.
- Gould, Stephen Jay (1989): *Wonderful Life*. London: Penguin.
- Hagglund, Martin. 2008. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford: Stanford University Press.
- Hegel, G.W.F. 1994. *Znanost logike II*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2001. *Znanost Logike I*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hume, David. 1999. *An Enquiry concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. 1, Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. 2004. *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen*

Jacobi und Mendelssohn. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard.

- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der Reinen Vernunft*. Armstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- --- 1999. *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- --- 2001. *Kritika čistega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kauffman, Stuart A. 1995. *At home in the universe: the search for laws of self-organization and complexity*. London: Viking.
- Kobe, Zdravko. 1995. *Automaton Transcendentale I: Kantova po h Kantu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 1999. *Predavanja iz Nemške klasične filozofije (1997/1998) : Kantova Kritika čistega uma*. Ljubljana: Z.Kobe.
- --- 2001. *Predavanja iz Nemške klasične filozofije II (1998/1999) : Problem utemeljitve vednosti od Kanta do Fichteja*. Ljubljana: Z.Kobe.
- Komel, Mirt. 2008. *Poskus nekega dotika*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.
- Lacan, Jacques. 1973. *Scilicet 4: tu peux savoir ce qu'an pense l'Ecole freudienne de Paris*. Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 1985. *Seminar Jacquesa Lacana. Knj. 20, Še: 1972-1973*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Lamoreaux, S.K. in J.R. Torgerson. 2004. Neutron moderation in the Oklo natural reactor and the time variation alpha, *Physical Review D* (69): 121.
- Laruelle, François. 1981. *Le Prinçipe de Minorité*. Paris: Aubier.
- --- 1989. *Dictionnaire de la Non-Philosophie*. Paris: Editions Kime.
- --- 2009. *Dictionary of Non-philosophy*. Dostopno prek: <http://speculativeheresy.wordpress.com/2009/04/16/dictionary-of-non-philosophy-updated/> (15. junij 2009).
- Laruelle, François in Jacques Derrida. 1988. Controversy over the Possibility of a Science of Philosophy. *La Decision Philosophique* (5): 62-76.
- Latour, Bruno. 1988. *The Pausterization of France*. London: Harvard University Press.
- --- 1993. *We Have Never Been Modern*. London: Harvard University Press.
- --- 2005. *Reassembling the Social*. New York: Oxford University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2004. *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1968. *Gesammelte Werke, Bd. 2: Dramen; Dramenfragmente*. Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag.
- Ligotti, Thomas. 2008. *Teatro Grottesco*. London: Virgin Books.

- Lovecraft, H.P. 2002. *The Call of Cthulhu and other wierd stories*. London: Penguin Books.
- Lucretius Carus, Titus. 1959. *De rerum natura = O naravi sveta*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Lukšič, A. Andrej. 1999. *Rizična tehnologija: izziv demokraciji: k politični ekologiji*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani: Inštitut za ekologijo.
- Luria, Aleksander Romanovič. 1987. *The Mind of a Mnemonist*. London: Harvard University Press.
- Maimon, Salomon. 2004. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Malabou, Catherine. 2008. *What Should We Do with Our Brain?* New York: Fordham University Press.
- Marx, Werner. 1986. *Das Selbsbewusstsein in Hegels Phanomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann, Vittorio.
- McRae, Andrew. 2004. *Radiometric Dating and the Geological Time Scale: Circular Reasoning or Reliable Tools?* Dostopno prek: <http://www.talkorigins.org/faqs/dating.html> (5. avgust 2009).
- Meillassoux, Quentin. 2007. Speculative Realism. *Collapse III*: 307-451.
- --- 2008. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum.
- --- 2008b. Spectral Dillema. *Collapse IV*: 261-277.
- Nancy, Jean-Luc. 2007. *The Creation of the World or Globalization*. Albany: State University of New York Press.
- Quandt, James. 2004. Flesh & Blood: Sex and violence in recent French cinema. *ArtForum XLII* (6). Dostopno prek: <http://artforum.com/inprint/issue=200402> (30. junij 2009).
- Schopenhauer. 1994. *Sämtliche Werke. Bd. 4, Parerga und Paralipomena I: kleine philosophische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sovre, Anton. 1946. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Spinoza, de Baruch. 2004. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Whitehead, Alfred North. 1985. *Process and Reality*. New York: The Free Press.
- --- 1985b. *Science and the Modern World*. New York: The Free Press.
- Zubiri, Xavier. 1980. *On Essence*. Washington: Catholic University of America Press.
- Žižek, Slavoj. 2001. *The Sublime Object of Ideology*. New York: Verso.
- --- 2008. *Violence: six sideways reflections*. New York: Picador.