

Iluzija

Letn. 29, št. 63

spletna izdaja

Filozofija prihodnosti (2026)

Študentsko filozofsko društvo

Ljubljana, september 2026

Iluzija: glasilo (ne)moči vsebinskega mišljenja: časopis za novo teorijo

Številka zvezka: 63, Letn. 29 – spletna izdaja

ISSN 1408-7227

Ljubljana, september 2026

Izdajatelj: Študentsko filozofsko društvo, Filozofska fakulteta, Oddelek za
filozofijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana

Predsednik društva: Luka Segečič

Spletna stran: <https://drustvosfd.si/iluzija>

Elektronski naslov društva: sfddrustvo@gmail.com

Elektronski naslov revije: revijailuzija@gmail.com

Odgovorni urednik: Lan Letnar

Uredniki: Emil Šajatović, Gaber Avsec, Meta Anderle, Pino Hiti Ožinger, Sofija
Ivandič, Zigi Omerzel

Lektura: Lana Guček, Nina Horvat

Oblikovanje naslovnice: Zigi Omerzel

Oblikovanje stavka: Sofija Ivandič

Odprto dostopno na: <https://drustvosfd.si/iluzija>



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

Kazalo vsebine

Ana Dragič: <i>Problematika izginjanja negativnosti</i>	5
Emil Šajatović: <i>Moralna vloga UI kot funkcija odnosov s človekom</i> ...	23
Katarina Mrzlikar: <i>Med smrtjo in življenjem: prihodnost v krščansko-fenomenološki misli</i>	45
Marko Miočič: <i>O dveh ekonomskih režimih produkcije prihodnosti</i> ...	55
Martin Zorman Krč: <i>Svoboda in nujnost pri Heglu in Marxu: V obrambo prihodnosti</i>	73
Pino Hiti Ožinger: <i>Kozmični komunizem</i>	91
Žan Sever: <i>Spoštovati partikularno: ekstimnost in etika zasebnosti</i> ...	107

Problematika izginjanja negativnosti

Ana Dragić

Povzetek:

Članek bo prikazal, da je ena izmed nevarnosti prihodnosti postopno izginjanje negativnosti. Sodobna družba stremi k odpravi vsega, kar deluje kot meja ali ovira. Izginjanje le-teh pa ne vodi v večjo svobodo, temveč v nastanek izčrpanega in nihilističnega subjekta, ki je ujet v nenehno produkcijo samega sebe in izgublja zmožnost pristne preobrazbe. Kot odgovor na to problematiko članek predstavi pojem metanoetične preobrazbe sebstva, kakor jo razvija Hajime Tanabe. Če je bila naloga filozofije doslej predvsem interpretacija sveta, bo morala filozofija prihodnosti postati tudi praksa transformacije. Ne bo več zadostovalo zgolj razumeti pogojev našega bivanja, potrebno bo preoblikovati samega sebe.

Ključne besede: negativnost, eksistencializem, prihodnost, metanoia, preobrazba subjekta.

Summary:

This article argues that one of the central dangers of the future is the gradual disappearance of negativity. Contemporary society seeks to eliminate everything that functions as a limit, resistance, or obstacle. Rather than leading to greater freedom, the elimination of negativity gives rise to an exhausted and nihilistic subject, trapped in the endless production and optimization of himself

and is gradually losing the capacity for genuine transformation. As a response to this crisis, the article turns to Hajime Tanabe's concept of metanoetic self-transformation. While the task of philosophy has traditionally been to interpret the world, the philosophy of the future must also become a practice of transformation. It will no longer be sufficient merely to understand the conditions of our existence, we must also transform ourselves.

Keywords: negativity, existentialism, future, metanoia, transformation of the subject.

Zrcalo sedanjosti

Sodobne družbe ne moremo več razumeti skozi model disciplinarne oblasti, kot jo je opisal Michel Foucault. Disciplinarna družba je posameznika oblikovala z zunanjimi prepovedmi, nadzorom in institucijami, ki so jasno ločevale med dovoljenim in prepovedanim, normalnim in nenormalnim. Njen temeljni imperativ je bil: »Ne smeš.« Oblast je delovala od zunaj in posameznik je bil podrejen pravilom, ki so prihajala iz institucij, kot so šola, vojska, zapor ali tovarna.

Byung-Chula Han trdi, da je ta paradigma izgubila svojo prevladujočo vlogo.¹ Zidovi disciplinarnih institucij, ki so nekoč določali meje družbenega reda, se zdijo vse bolj zastareli. Namesto družbe prepovedi nastaja družba dosežkov (*Leistungsgesellschaft*)², v kateri subjekt ni več predvsem objekt zunanje prisile, temveč projekt nenehne samouresničitve. Zunanje zapovedi nadomesti navidez osvobajajoč imperativ: »Lahko.« Lahko postaneš karkoli želiš. Lahko izboljšaš svoje telo, razviješ svoje potenciale in nenehno presegaš samega sebe. Posameznik tako verjame, da deluje avtonomno, vendar zahteve po učinkovitosti, optimizaciji in uspehu ponotranji do te mere, da postane njihov lastni izvrševalec. Nihče ga ne sili k nenehnemu delu, učenju, samoizpopolnjevanju ali doseganju vedno višjih ciljev. Prav zato je nova oblika oblasti učinkovitejša od stare, saj posameznik sam prevzame vlogo nadzornika nad lastnim življenjem.

¹ Byung-Chula Han, *The Burnout Society*, str. 8.

² *Ibid.*, str. 8.

Subjekt tako postane hkrati gospodar in hlapec. Gospodar, ker se dojema kot svoboden, avtonomen in odgovoren za svojo usodo in hlapec, ker se ne more več umakniti zahtevam nenehne uspešnosti, saj jih doživlja kot lastne želje. Izkoriščanje ne prihaja več od zunaj, temveč iz notranjosti samega subjekta. Paradoks sodobne svobode je tako v tem, da več kot ima posameznik možnosti, močnejši postaja pritisk, da mora te možnosti neprestano uresničevati. Svoboda se neopazno preobrazi v dolžnost, samopreseganje pa v samoizkoriščanje, to označuje situacijo, v kateri zunanja prisila ni več potrebna, saj subjekt sam sebe motivira, nadzoruje in izčrpava v imenu lastne uspešnosti.

Takšen prehod ima svoje zgodovinske korenine. Sodobne teorije modernizacije razumejo razvoj modernih družb kot proces širjenja človekove avtonomije, izbire in svobode. Z zmanjševanjem tradicionalnih avtoritet postane svoboda osrednje merilo družbenega napredka.³ To vodi k predpostavki, da bolj kot je posameznik osvobojen prisile in prepovedi, bolj napredno naj bi bilo njegovo življenje. Politične revolucije, razvoj znanosti in tehnološki napredek so bili pogosto razumljeni kot koraki k večji avtonomiji človeka ter k odpravi vsega, kar ga omejuje. Toda prav uspeh tega projekta odpira nova vprašanja. Ali lahko vsako omejitev res razumemo zgolj kot oviro, ki jo je treba odstraniti? Je mogoče, da nekatere meje niso zgolj prepreke svobodi, temveč pogoji njenega obstoja? Ali človek s tem pridobi več možnosti za samouresničitev ali pa izgubi nekaj bistvenega za oblikovanje lastne identitete?

V trenutku, ko negativnost izgine, se pred nami razpre prostor vseobsegajoče pozitivnosti. Tako sodobni subjekt ni več oblikovan skozi

³ Welzel, Inglehart, Klingemann, »The theory of human development«, str. 341-342.

negativnost prepovedi in odpora, temveč skozi pozitivnost neomejenih možnosti. Človek se znajde v neskončnem projektu lastne optimizacije, iz katerega se ne more umakniti, ker ga razume kot izraz lastne svobode.

Namen članka je kritično ovrednotiti pojav prekomerne pozitivnosti in izpostaviti, da bo morda osrednji problem prihodnosti pomanjkanje tistega, kar se je skozi zgodovino napredka skušalo odpraviti. Morda prav izginjanje negativnosti, razlik, odporov in meja ustvarja novo obliko krize. Zagovarjala bom tezo, da sodobna družba, ki jo zaznamujejo imperativi pozitivnosti, ne vodi v večjo svobodo, temveč v nove oblike samoprisile, izčrpanosti in izgube smisla. Pokazati želim, da negativnost ni zgolj ovira, ki jo je treba preseči, temveč nujni pogoj človekove svobode, refleksije in transformacije.

Kako razumeti negativnost

Preden se lahko dotaknemo problematike izginjanja negativnosti, moram najprej pojasniti sam pojem. Negativnost ne označuje le tistega, kar postavlja meje in ustvarja odpor, temveč vse, kar preprečuje popolno sovpadanje človeka s samim sabo in s svetom. Zato bom razumevanje negativnosti razložila na treh ravneh.

I. Dialektična negativnost

Hegel pokaže, da se mišljenje razvija prav skozi protislovje. V *Znanosti logike* zapiše: »Nekaj je torej živo le, kolikor vsebuje protislovje v sebi,« moč živega je prav v tem, da protislovje prenese in ga ohrani.⁴ Življenje tako ni statično

⁴ Hegel, *Znanost Logike II.*, str. 55.

stanje popolnosti, ampak neprekinjeno gibanje skozi napetosti. Ne zadostuje torej, da se s protislovjem zgolj srečamo, temveč ga moramo ohraniti kot notranji moment razvoja. Če obstoječe v svoji pozitivni določenosti ne zmore doseči tudi svojega negativnega določila in »obdržati enega v drugem«⁵, v protislovju razpade. Če je pri Heglu negativnost tako notranji pogoj razvoja, Han pokaže obratno tendenco sodobne družbe, ki si prizadeva za njeno odpravo. Sodobni svet opisuje kot »splošna pozitivizacija sveta«,⁶ v katerem negativnost postaja ovira. Namesto sposobnosti, da nekaj zanikamo, zavrremo ali prekinemo, prevladuje pozitivna moč »lahko«⁷ – nenehna zahteva po delovanju, doseganju in preseganju samega sebe. Han zato opozarja, da živimo v svetu, ki mu primanjkuje negativnosti. Zdi se, da smo kakovost življenja začeli meriti po tem, koliko negativnosti nam uspe odstraniti. Posledica, kot danes že opažamo, ni srečnejši človek, ampak človek, ki vse redkeje pride v stik z izkušnjami, skozi katere se rojeva sprememba in oblikovanje subjekta.

II. *Relacijska negativnost*

Kaže se v srečanju z Drugim, ki s svojo drugačnostjo prekine samozadostnost tega in odpre prostor za resničen odnos. Ta prostor Martin Buber poimenuje »prvotna distanca« saj meni, da je prav ta distanca pogoj možnosti, da drugost sploh lahko obstaja.⁸ Han pa izpostavi, da digitalne tehnologije postopoma

⁵ *Ibid.*, str. 55.

⁶ Byung-Chul Han, *The Burnout Society*, str. 23.

⁷ *Ibid.*, str. 9.

⁸ Martin Buber, *On Psychology and Psychotherapy*, str. 4.

odpravljajo prav to distanco,⁹ saj nas vse bolj zapirajo v svet lastnih podob, preferenc in samopotrjevanja. Algoritmi družbenih omrežij nam vedno znova ponujajo podobne ljudi, mnenja, interese in novice. Namesto srečanja z drugačnostjo, se tako vse pogosteje soočamo le še z različicami istega. Za Hana in Buberja je Drugi nosilec negativnosti, saj nas zmoti, nam nasprotuje in s tem odpira možnost spremembe. Ko Drugi izgine, izgine tudi možnost resnične preobrazbe. Posameznik vse bolj gradi podobo samega sebe, namesto odnosa z Drugim. Družbena omrežja postajajo predvsem ogledalo ega, v katerem se človek ukvarja z lastno samopodobo, interesi in političnimi stališči, pristna srečanja z drugimi pa postopoma izginjajo. Posledično Drugi ni več izkušnja, ki bi nas izzvala in preoblikovala, temveč postane zgolj odsev istega, kar vodi v izginjanje relacijske negativnosti.

I. Negativnost kot eksistencialna razsežnost

Češki filozof Jan Patočka negativnosti ne razume kot protislovja ali konflikta, temveč kot človekovo sposobnost vzpostavitve distance do tega, kar je dano.¹⁰ Človek ni dokončno ujet v svoje nagone, družbene vloge ali ustaljene življenjske vzorce, ampak se lahko od njih oddalji, jih postavi pod vprašaj in se svobodno opredeli do lastnega bivanja. Prav ta zmožnost odmika od neposredne danosti je po Patočki temelj človeške eksistence. Negativnost zato ni zgolj ovira ali pomanjkanje, temveč pogoj svobode. Človeku omogoča, da preseže zgolj to, kar je, in se odpre temu, kar bi lahko postal. Na prvi pogled se zdi, da podobno idejo zasledimo tudi v sodobni kulturi nenehne rasti in samooptimizacije, ki

⁹ Byung-Chula Han, *The agony of Eros*, str.12.

¹⁰ Jakub Čapek, »Existence and Negativity«, str. 27.

posameznika spodbuja, naj ves čas postaja boljša različica samega sebe – vendar obstaja bistvena razlika. Eksistencialna odprtost ne predpisuje, kaj naj človek postane, temveč odpira prostor svobodne možnosti. Nasprotno pa je v *družbi dosežkov*¹¹ cilj že vnaprej določen – biti uspešnejši, učinkovitejši, produktivnejši in konkurenčnejši. O tem nas je Heidegger svaril, ko je govoril o razkrivanju sveta kot zaloge (*Bestand*)¹²; kot nekaj, kar je vselej na razpolago in je treba uporabiti in optimizirati. Že pri Heideggru to ne velja zgolj za naravo, temveč tudi za človeka. Danes tako posameznik začne samega sebe dojemati kot projekt, ki ga je treba nenehno izboljševati, upravljati in izkoriščati. Han ta premik opiše kot prehod od subjekta k projektu, saj se poznomoderni subjekt pozitivizira in samega sebe oblikuje kot projekt.¹³ Tukaj tako ne gre več za odprtost možnosti, temveč za nenehno prilagajanje enemu samemu idealu uspešnosti. Prav zato Byung-Chul Han poudarja, da »svoboda v svojem pristnem smislu temelji na negativnosti«, ¹⁴ ne izhaja iz odsotnosti vseh omejitev ali iz neskončne izbire, temveč iz negativnosti, ki človeku omogoča, da prekine samoumevni tok danega, se mu upre in se svobodno opredeli do lastnega bivanja.

Negativnost torej ni zgolj ena izmed lastnosti človeškega življenja, temveč njegov temeljni pogoj. Brez meja ni preseganja, brez protislovja ni mišljenja, brez razdalje ni refleksije in brez možnosti zanikanja ni svobode. Človek

¹¹ Byung-Chula Han, *The Burnout Society*, str. 8.

¹² Heidegger, *Vprašanje po tehniki*, str. 35.

¹³ Byung-Chula Han, *The Burnout Society*, str. 46.

¹⁴ Byung-Chula Han, *The Burnout Society*, str. 54.

postane svoboden šele tedaj, ko ni popolnoma istoveten s tem, kar neposredno je. Svoboda namreč vedno predpostavlja distanco tj. sposobnost, da se odmaknemo od danega, ga postavimo pod vprašaj in s tem odpremo možnost drugačnega načina bivanja.

Kriza prihodnosti

Skozi vzpostavitev pojma negativnosti sem že pokazala, da postopno izginjanje ni hipotetična možnost prihodnosti, ampak značilnost sedanjega časa. Sodobna kultura optimizacije zato ne odpravlja zgolj zunanjih omejitev, temveč skuša izbrisati samo negativnost kot pogoj človekovega bivanja. Prav zato Byung-Chul Han trdi, da osrednje bolezni našega časa niso več bolezni represije, temveč bolezni presežka pozitivnosti. Kot zapiše: »Depresija, ADHD in sindrom izgorelosti kažejo na presežek pozitivnosti.«¹⁵ Te motnje niso zgolj individualne, temveč predstavljajo simptome družbe, ki ne pozna več meja, odmora ali odpora. Temu seznamu bi lahko dodali tudi porast tesnobe, saj uteleša problematiko izgube orientacije v svetu brez meja in brez opore. Toda te motnje so po mojem mnenju šele prvi simptomi globlje problematike. Psihološke motnje, občutek izgubljenosti in odtujenosti trenutno kažejo h globlji problematiki ontološke krize človekove subjektivnosti. Ontološka kriza subjektivnosti nastopi tedaj, ko izginejo pogoji, ki posamezniku omogočajo, da se vzpostavi kot subjekt. Menim, da subjektivnost ni stanje, temveč je proces nastajanja. Ne vzpostavlja se skozi samopotrjevanje, temveč skozi srečanje z nečim, kar ji postavlja mejo. Človek postane subjekt šele takrat, ko naleti na

¹⁵ Byung-Chula Han, *The Burnout Society*, str. 7.

nekaj, kar ni on sam. Jaz se vedno vzpostavlja v odnosu do drugega, kot smo to pojasnili pri relacijski negativnosti. Drugi se lahko kaže v različnih oblikah: kot odpor sveta, ki se ne podredi našim željam, kot drugi človek, ki se upira popolni redukciji na mojo perspektivo, kot neuspeh, ki razkrije meje naših zmožnosti ali kot smrt, ki človeka sooči z njegovo lastno končnostjo. Prav zato subjektivnost ni rezultat neomejene svobode ali neskončne možnosti izbire, temveč nastaja v procesu soočanja z omejitvijo. Šele tam, kjer posameznik naleti na odpor, je prisiljen reflektirati samega sebe, preoblikovati svoje razumevanje sveta in prevzeti odgovornost za lastno bivanje.

Prvi simptom ontološke problematike subjektivnosti je kriza identitete. Identiteta ni nekaj, kar človek preprosto odkrije v sebi kot že obstoječe jedro, temveč nekaj, kar nastaja skozi proces soočanja z negativnostjo. Oblikuje se v odnosu do tistega, kar posamezniku ni podrejeno; to je tisto kar ga prisili, da se vpraša, kdo je in kakšen želi postati. Identiteta zato ni rezultat neomejene svobode, ampak produkt ustvarjalnega soočenja z omejitvijo. Popolna svoboda namreč ne pomeni nujno večje možnosti oblikovanja samega sebe. Nasprotno, če je mogoče vse, potem ni določeno nič. Kadar ni več nobene določene situacije, nobene meje ali odpora, izbira izgubi svojo težo, saj med možnostmi ni več resnične razlike. Svoboda se spremeni v nedoločeno odprtost brez smeri. Izbira lahko dobi resničen pomen le znotraj konkretne situacije, ki človeku postavlja meje in zahteve. Brez negativnosti ni več procesa oblikovanja, ampak zgolj nenehno prehajanje med možnostmi, ki nikoli ne prerastejo v stabilno življenjsko držo.

Skrajni izraz te notranje logike pozitivnosti predstavlja razvoj transhumanizma. Njegov cilj ni zgolj izboljšati človekovo življenje, temveč odpraviti vse biološke omejitve. Človekov um in telo postaneta razpoložljiva

objekta načrtovanja, optimizacije in tehnološke preobrazbe.¹⁶ Kot ugotavlja Jessica Lombard, transhumanizem zagovarja stališče, da »staranje in smrt, ki sta bili nekoč razumljeni izključno kot običajna biološka procesa človeškega življenja«,¹⁷ nista več neizogibni danosti, temveč postajata razumljeni kot tehnična problema, ki ju bo mogoče odpraviti. Smrt tako ni več razumljena kot temeljna meja človeškega bivanja, temveč kot napaka, ki čaka na tehnološko rešitev. Toda prav tukaj se pokaže ontološka cena takšnega projekta. Če smrt postane zgolj tehnična napaka, izgine ena najglobljih oblik negativnosti. Zavest o končnosti človeka sili, da svoje življenje razume kot omejeno celoto, znotraj katere imajo odločitve težo, čas pa vrednost. Končnost ni le biološko dejstvo, temveč pogoj smisla. Ko izgine meja, izgine tudi vprašanje smisla.

Če izginjanje negativnosti spodkopava oblikovanje identitete, se zastavlja še eno vprašanje: Kaj se zgodi, ko izgine relacijska negativnost, torej drugi človek kot resnično drugačen? Martin Buber poudarja, da drugi človek ni ovira moji identiteti, ampak njen pogoj.¹⁸ V odnosu »jaz–ti« drugi ne potrjuje mojega ega, temveč ga prekinja. Prav njegova drugačnost razbije samozadostnost subjekta in omogoči njegovo preobrazbo. Če pa drugi izgine, kot resnično drugačen, bodisi zato, ker ga algoritmi družbenih omrežij nenehno prilagajajo mojim preferencam, bodisi zato, ker ga razumem le še kot potrditev lastnega pogleda – identiteta nikoli prav zares ne dozori. Namesto nje nastane absolutiziran jaz. Takšna identiteta je na videz močna, v resnici pa izjemno krhka. Ker ni zgrajena skozi notranjo napetost, svojo stabilnost išče v zunanjih

¹⁶ Jessica Lombard, »Ageing and Death«, str. 1.

¹⁷ *Ibid.*, str. 2.

¹⁸ Martin Buber, *On Psychology and Psychotherapy*, str. 13.

nasprotjih. Drugi zato ni več sogovornik, ampak grožnja. Družba, ki želi odpraviti negativnost, paradoksalno proizvaja vedno ostrejšo, toda pogosto površinske in poenostavljene delitve med levico in desnico, sekularnim in religioznim, liberalnim in konservativnim, naravnim in umetnim. Ta nasprotja lahko postanejo nadomestki za resnično negativnost, toda s tem se izgubi dialektična funkcija. Konflikti ne vodijo več k novi sintezi, temveč zgolj utrjujejo že obstoječe identitete. Prihodnost zato morda ne bo zaznamovana z večjo pluralnostjo, ampak z vse globljo fragmentacijo družbe. Presežek pozitivnosti ne ustvari sveta brez konfliktov, temveč svet brez možnosti resnične preobrazbe. Morda se bo nezmožnost resnične preobrazbe izkazala kot večji problem, saj bo posameznik ostal zaprt v nenehnem potrjevanju samega sebe, brez možnosti, da se preoblikuje skozi srečanje z drugim, z mejo ali z lastno končnostjo. Nastaja samozadostni posameznik, ki je ujet v neskončno reprodukcijo istega. Kot opozarja Putt, prihodnost morda ne bo nič drugačna od sedanjosti, saj izgublja obljubo nečesa transformativnega.¹⁹

Rešitev kot proces metanoie

Čeprav se zdi, da nas je kritika vodila v precej pesimističen zaključek, namen tega prispevka ni vzbujanje brezupa – prav nasprotno. Če je prihodnost res ogrožena, menim, da ne zato, ker bi bila vnaprej določena, temveč zato, ker se lahko zapre možnost resnične preobrazbe. Odprta prihodnost pomeni možnost, da iz sedanjosti vznikne nekaj, česar sami ne moremo vnaprej določiti. Zaprta prihodnost pa pomeni, da prihodnost postane zgolj nadaljevanje tega, kar že

¹⁹ Putt, *The No to Nothing, and the Nothing to Know*«, str. 3.

smo. Toda takšne odprtosti ne moremo preprosto vzpostaviti z lastno voljo ali z oblikovanjem novega sistema. Prav nasprotno, odpre se šele v trenutku, ko subjekt trči ob mejo lastne samozadostnosti in spozna, da se sam ne more v celoti preoblikovati. V tem smislu lahko Tanabejeva metanoia ponudi drugačen način mišljenja prihodnosti, preobrazba se začne šele tam, kjer subjekt neha izhajati iz prepričanja, da lahko samega sebe popolnoma določi in obvladuje. Tako v nasprotju s sodobno družbo, ki svojo predstavo svobode gradi na pozitivnosti, Tanabe svoje mišljenje o svobodi začne ravno pri neuspehu. Pri človeku, ki izkusi lastno nezadostnost, končnost in omejenost. Ne pri samozadostnem egu, temveč pri njegovem zlomu. Za Tanabeja je prav ta zlom eksistencialni trenutek, v katerem človek prvič zares spozna samega sebe.²⁰ Dokler verjame, da lahko z razumom, voljo ali tehniko obvladuje svoje življenje, ostaja ujet v iluzijo lastne samozadostnosti. Šele ko naleti na mejo, ki je ne more preseči, ko izkusi neuspeh, končnost in nemoč, postane očitno, da človek ni absolutni gospodar. Negativnost zato ni zgolj ovira, ki jo je treba odstraniti, ampak razkritje resnice o človeški eksistenci. V tem se Tanabe radikalno razlikuje od sodobne *družbe dosežkov*.²¹ Tanabe nas opominja, da obstajajo porazi, ki jih ni mogoče odpraviti z več napora. Obstajajo meje, ki jih ni mogoče odstraniti z optimizacijo.

To izkustvo nesamozadostnosti opiše s prehodom med dvema budističnima pojmom: *jiriki* in *tariki*.²² *Jiriki* pomeni prizadevanje za osvoboditev z lastnimi močmi. Z razumom, voljo, disciplino ali tehniko. Prav

²⁰ Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, str. 4.

²¹ Byung-Chula Han, *The Burnout Society*, str. 8.

²² Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, str. 2.

tej logiki sledi tudi ideal sedanjosti, ki predpostavlja, da je posameznik sposoben sam ustvariti svojo identiteto. Toda Tanabe pokaže, da ta pot nujno pripelje do lastne meje. Ko razum poskuša utemeljiti samega sebe, naleti na svojo nezadostnost, ko ego skuša rešiti samega sebe, odkrije, da tega ne zmore. Prav zato je potreben prehod v *tariki* k spoznanju, da resnična preobrazba ni sad popolnega obvladovanja samega sebe, ampak odprtosti za nekaj, kar nas presega.²³ Človek se ne odreši sam, temveč šele tedaj, ko opusti iluzijo o samoodrešitvi. Prehod od *jiriki* k *tariki* je proces metanoie.²⁴

Metanoia pomeni »preboj« (*Durchbruch*) iz jaza²⁵, ki je doslej²⁶ deloval znotraj logike samozadostnosti, diskurzivnega mišljenja in refleksivne samopotrditve. Ne gre za postopno izboljšanje ali moralno izpopolnjevanje posameznika, temveč za radikalen preobrat v samem načinu njegovega bivanja. Dokler se subjekt razume kot avtonomen in samozadosten temelj lastnega obstoja, resnična preobrazba sploh ni mogoča. Zato ne gre zgolj za refleksijo lastnih napak ali za izboljšanje obstoječega jaza, temveč za prekinitev z logiko njegove samopotrditve. V tem smislu negativnost ni destruktivna, ampak ustvarjalna. Njena naloga ni uničiti subjekt, temveč razdreti iluzijo njegove samozadostnosti in s tem odpreti možnost novega odnosa do sebe, drugih in sveta. Struktura metanoie spominja na neskončen spiralni proces, ki ga Tanabe

²³ *Ibid.*, str. 5.

²⁴ *Ibid.*, str. 11.

²⁵ *Ibid.*, str. 4.

²⁶ *Ibid.*, str. 12.

Z »doslej« se nanaša na Tanabejevo kritiko filozofije *jiriki* (lastne moči), ki poskuša temelj vednosti vzpostaviti iz samega subjekta. Tanabe kot primer takšne formalne transformacije razuma obravnava Descartesov metodični dvom.

primerja z Nietzschejevim »večnim vračanjem«.²⁷ Vendar v procesu metanoie to vračanje ni ponavljanje istega, temveč neprekinjeno poglobljanje preobrazbe. Subjekt se sicer vedno znova vrača k sebi, toda nikoli več kot isti. Vsaka nova izkušnja negativnosti preoblikuje njegov odnos do prihodnosti, hkrati pa spremeni tudi razumevanje njegove preteklosti. Skozi proces metanoie se človek v svet ne vrača kot učinkovitejši ali bolje optimiziran posameznik, temveč kot oseba, sposobna ponižnosti, odgovornosti in odprtosti do Drugega. Prav v procesu metanoie se pokaže, da je negativnost tista, ki prvič odpre možnost pristne prihodnosti. Dokler subjekt verjame, da popolnoma obvladuje svoje življenje, prihodnost ostaja zgolj podaljšek sedanjosti, torej prostor novih izboljšav istega. Šele ko se ta iluzija zlomi, se lahko odpre možnost resnične novosti.

Prav zaradi tega Tanabe postavi eno najradikalnejših tez svoje filozofije, ko pravi, da je zanj filozofija možna le kot metanoetika.²⁸ S tem meni, da dokler filozofija ostaja zgolj razlaga sveta ali racionalna konstrukcija resničnosti, ostaja ujeta v isto logiko samozadostnega razuma, ki jo je pripeljala do lastnih meja.²⁹ Če je kriza sodobnosti kriza samega subjekta, je ni mogoče preseči zgolj z novimi teorijami, učinkovitejšimi sistemi ali večjo optimizacijo. Spremeniti se mora človek sam. Zato je naloga filozofije prihodnosti ustvarjati pogoje, v katerih postane mogoča preobrazba subjekta. Menim, da bo največja revolucija prihodnosti preobrazba človekovega odnosa do lastnega bivanja. Njegovega bistva ne bodo določali tehnološki, politični in ekonomski premiki,

²⁷ *Ibid.*, str. 5.

²⁸ *Ibid.*, str. 1.

²⁹ *Ibid.*, Predgovor str. I.

ampak sprememba načina človekovega razumevanja samega sebe in njegovega odnosa do sveta. Dokler človek vztraja v iluziji samozadostnosti, ostaja ujet v ponavljanju iste logike, ki je ustvarila sedanjo krizo. Šele ko dopusti, da ga negativnost prekine in postavi pod vprašaj, postane mogoča metanoia kot preobrazba, ki ne spremeni samo njegovih dejanj, ampak sam način, kako biva v svetu.

Zaključek

Negativnost se tako pokaže kot strukturni pogoj svobode, identitete in same možnosti prihodnosti. Prav zato je ni mogoče razumeti kot ostanek disciplinarne dobe, ki bi ga bilo treba preseči. Nasprotno, odprava negativnosti pomeni odpravo pogojev, pod katerimi svoboda sploh lahko obstaja. Kjer ni več prostora za negativnost, tudi svoboda izgubi vsebino in se izprazni. Prav tako se brez negativnosti prihodnost skrči na podaljšano sedanjost, na neskončno ponavljanje vzorcev optimizacije in samopotrjevanja, ki se širijo v vse več področij človekovega življenja, ne da bi odprli prostor za karkoli resnično novega. Vendar pa negativnost nikoli ne izgine, saj predstavlja notranji moment človeške eksistence in pogoj njegove svobode. Lahko postane le prekrita in potisnjena v ozadje s prevlado pozitivnosti, ki obljublja odpravo vsake omejitve. Bolezen, neuspeh, srečanje z resnično drugačnostjo in izkušnja lastne končnosti ostajajo neodpravljive razsežnosti človeškega bivanja, čeprav jih kultura optimizacije vztrajno prikriva. Negativnost zato ne čaka, da bi bila ponovno ustvarjena, ampak da bi bila ponovno prepoznana v svojem dejanskem pomenu. Prav to prepoznanje odpira možnost metanoie – ne kot enkratnega dejanja, temveč kot možnost trajnega procesa preobrazbe, v katerem subjekt vedno

znova prihaja do sebe, vendar vsakič drugačen. Takšna preobrazba ponovno odpira horizont možnosti, v katerem lahko vznikne resnična novost. Ogroženost prihodnosti zato ne izvira iz nepovratne izgube negativnosti, ampak iz kulturnih in družbenih mehanizmov, ki njeno vlogo sistematično zakrivajo. Ker negativnost ostaja temeljna razsežnost človekovega bivanja, ostaja odprta tudi možnost, da človek z obnovljenim odnosom do nje znova odpre prostor pristne preobrazbe.

Bibliografija

- Buber, Martin. *On Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. New York: Syracuse University Press, 1999.
- Čapek, Jakub. »Existence and Negativity: The Relevance of the Patočka–Bergson Controversy over Nothingness«. *Journal of French and Francophone Philosophy / Revue de la philosophie française et de langue française* 29, nos. 1 – 2 (2021): 22 – 47.
- Haidegger, Martin. *Predavanja in sestavki*. (Prev. Tine Hribar) Ljubljana: Slovenska Matica, 2003.
- Han, Byung-Chul. *The Burnout Society*. (Prev. Erik Butler) Stanford, CA: Stanford University Press, 2015.
- . *The Agony of Eros*. (Prev. Erik Butler) Cambridge, MA: MIT Press, 2017.
- Hegel, G.W.F. *Znanost logike II*. (Prev. Zdravko Kobe) Ljubljana: Analecta, 1994.
- Lombard, Jessica. »Ageing and Death: A Focus on How to Transcend Diseases for Transhumanist Movements«. *FORUM: University of Edinburgh Postgraduate Journal of Culture & the Arts* 34 (2023): 1– 20
- Putt, B. Keith. »The No to Nothing, and the Nothing to Know: Immanent Transcendence as Eschatological Mystery«. *Religions* 8, no. 4 (2017): 1 –18.
- Tanabe, Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. (Prev. Yoshinori Takeuchi). Kalifornija: University of California Press, 1986.
- Welzel, Christian, Ronald Inglehart in Hans-Dieter Klingemann. »The Theory of Human Development: A Cross-Cultural Analysis«. *European Journal of Political Research* 42, no. 3 (2003): 341 – 379.

Moralna vloga UI kot funkcija odnosov s človekom

Emil Šajatović

Povzetek

Članek obravnava moralni položaj umetne inteligence v času, ko tehnološki sistemi vse globlje vstopajo v človekovo okolje. Izhaja iz ugotovitve, da tradicionalna ločnica med mislečim subjektom in mehanizmom postaja vse manj zadostna, saj se pri presoji moralnega statusa umetne inteligence kot pomemben dejavnik pokaže način, kako je vključena v človeške odnose in prakse delovanja. S tem se odpre vprašanje, ali moralni status UI lahko utemeljimo zgolj na prisotnosti ali odsotnosti notranjih lastnosti, kot so zavest, interesi ali sposobnost doživljanja, ali pa ga moramo razumeti znotraj širšega konteksta sobivanja. Članek dalje opozori na nevarnost antropomorfizacije in prenosa moralne presoje na sisteme, ki sami ne nosijo odgovornosti. Njegova osrednja teza je, da UI lahko postane moralno relevanten del človeškega sveta, medtem ko odgovornost za njeno delovanje ostaja pri ljudeh in z njimi povezanih institucijah. Prihodnost bo zato odvisna od tega, kako jasno bomo določili njene vloge ter meje njenega vpliva.

Ključne besede: umetna inteligenca, kartezijanska dediščina, moralni status, kriza meril, superinteligence, odgovornost

Summary

The article examines the moral status of artificial intelligence at a time when technological systems are becoming increasingly integrated into the human

environment. It begins from the observation that the traditional divide between a thinking subject and a mechanism is becoming increasingly inadequate, since the way artificial intelligence is embedded in human relationships and practices emerges as an important factor in assessing its moral status. This raises the question of whether the moral status of AI can be grounded solely in the presence or absence of internal properties such as consciousness, interests, or the capacity for experience, or whether it should be understood within the broader context of coexistence. The article further draws attention to the dangers of anthropomorphism and of transferring moral judgment to systems that cannot themselves bear responsibility. Its central thesis is that AI can become a morally relevant part of the human world, while responsibility for its operation remains with humans and the institutions associated with them. The future will therefore depend on how clearly we define its roles and the limits of its influence.

Keywords: artificial intelligence, cartesian legacy, moral status, crisis of criteria, superintelligence, responsibility

Terminološko izhodišče

V članku bom izraz »umetna inteligenca« uporabljal nekoliko širše od njene opredelitve v Terminološkem slovarju avtomatike. Ta jo opredeli kot »interdisciplinarno vedo, ki preučuje naprave, sposobne posnemati človekovo razmišljanje«, ³⁰ sam pa bom zaradi preglednosti pomena z izrazom UI označeval predvsem konkretne modele in sisteme, v katerih se takšne sposobnosti kažejo. Med njimi je najpomembnejši *large language model* (LLM) oziroma veliki jezikovni model, ki obdeluje in tvori jezik na podlagi vzorcev, pridobljenih iz velikih količin podatkov. Klepetalni sistem je aplikacija oziroma vmesnik, preko katerega uporabnik z takšnim modelom komunicira, zato je pomembno razlikovati med samim modelom in sistemom, v katerega je ta vključen. Z izrazom »robot« bom v nadaljevanju označeval fizično utelešen tehnični sistem, ki lahko vključuje UI in z določeno stopnjo avtonomije deluje v svojem okolju. ³¹ Vsi roboti v takšnem sistemu umetne inteligence ne vključujejo, vendar so za nas v tem diskurzu pomembni tisti, ki jo, saj so tudi sedanje oblike UI v članku izhodišče za vprašanje prihodnosti, predvsem v kontekstu možnosti, da bodo vse bolj avtonomni sistemi in roboti globlje in globlje vključeni v človeške odnose in posledično v naš način odločanja ter s tem postali nepogrešljiv del našega moralnega okolja.

Moralni status med lastnostmi in odnosi

³⁰ *Terminološki slovar avtomatike*, geslo »umetna inteligenca«, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU.

³¹ Terminologijo robotike ureja standard ISO8373:2021

Razprava o UI je pogosto ujeta v staro shemo kartezijanske dediščine, ki potegne strogo ločnico med človeškim umom (*res cogitans*) in razsežno substanco (*res extensa*). Taka delitev vnaprej določa, kdo je lahko razumljen kot moralno relevantno bitje in kdo ostaja v domeni mehanizma.³² Posledično delitev sama ni moralno nevtralna. Le tiste entitete, ki posedujejo lastnosti, vezane na um, so lahko razumljene kot moralno pomembne, druge pa so iz te domene izključene. Toda, če umetno inteligenco vnaprej razumemo izključno kot nekaj, kar poseduje le lastnosti stroja in je s tem nasprotje moralnega subjekta, delujemo izključujoče. Ravno zato Coeckelbergh meni, da je strukturiranje mnenj na podlagi te dediščine problematično.³³ S kritičnim vrednotenjem UI se danes dogaja nekaj podobnega. Če jo razumemo izključno skozi vprašanje, ali ima zavest kot ljudje, jo s tem izključimo iz moralne razprave. K temu razumevanju prispeva tudi kartezijanska zahteva po gotovosti, saj tak pristop pogosto predpostavlja, da moramo zanesljivo vedeti, kaj se dogaja v notranjosti druge entitete. Težava je, da takšna gotovost ni dosegljiva. Poznamo jo kot problem drugih umov, ki pri UI postane še bolj izrazit.³⁴

UI vse bolj vstopa v človekov vsakdan. Že danes jo lahko zasledimo sodelovati pri zdravstveni diagnostiki, odločati o tem, kateri kandidat bo izbran na delovno mesto ali pa presojati, kdo je upravičen do odobritve bančnega kredita in kdo ne. Z razvojem bolj avtonomnih sistemov lahko pričakujemo, da bo njen vpliv segal mnogo globlje, v področja, kjer njene odločitve neposredno

³² Entiteta je razumljena le kot fizični/tehnični objekt brez, da bi ji pripisovali lastnosti uma ali zavesti, zato ni obravnavana kot nosilec moralnega statusa.

³³ Mark Coeckelbergh, »The Moral Standing of Machines: Towards a Relational and Non-Cartesian Moral Hermeneutics«, str. 71–73.

³⁴ *Ibid.*, str. 72–73.

posegajo v sama jedra posameznikovih življenj. Vprašanje njenega moralnega položaja tako ni več samo hipotetičen problem prihodnosti. Del presoje, ki je bil še nedavno izključno v rokah človeka, se že prenaša na tehnične sisteme, čeprav še vedno nimamo jasnega odgovora, kako moralno težo naj jim sploh pripišemo. Kartezijanska ločnica takšnih odnosov ne zajame zadovoljivo in ravno zato je pomembno ponovno odpreti vprašanje njenega moralnega položaja in ga na novo ovrednotiti.³⁵ Glede na njeno vse večjo vključenost v človekovo bivanje in odločanje postaja vprašanje njenega moralnega statusa ključno za prihodnost našega sobivanja s temi tehnološkimi sistemi. Že danes lahko slutimo določeno napetost med našim, s kartezijansko dediščino obteženim teoretičnim prepričanjem, in dejanskim vedenjem, razumemo jo namreč kot stroj, do katerega se včasih obnašamo³⁶ kot do bitja z intencionalnostjo.³⁷ To ambivalentnost lahko razumemo kot znak, da se moralni problem UI oblikuje v praksi sobivanja. Človekovo moralno okolje je namreč predvsem njegov vsakdanjik in zato je vprašanje moralne relevantnosti UI pomembno ravno tam, kjer ta prehaja iz občasnega orodja v nekaj, kar je stalno prisotno kot pomemben del odločanja. Za številne uporabnike je ta prehod že nastopil, saj ponudniki svoje sisteme vse pogosteje predstavljajo kot nekaj, kar je in bo samoumeven del vsakdanjika. Tako se vprašanje prihodnosti vse bolj

³⁵ *Ibid.*, str. 61–62.

³⁶ Odnos z jezikovnimi modeli lahko spodbuja t.i. »*sycophancy*« ali težnjo sistema k pretirani konformaciji uporabniku. Dolgotrajna interakcija pri ranljivejših posameznikih lahko tako okrepi čustveno navezanost, ki lahko rezultira predvsem v negativnih psiholoških posledicah.

³⁷ Coeckelbergh, »The Moral Standing of Machines«, str. 62–64.

pomika v sedanost, kjer se moralni problem UI že oblikuje na ravni vsakodnevnih interakcij.³⁸

Prej omenjeni teoretični okvir pogosto povezujemo z običajnim pristopom k moralnemu položaju, ki tega razume kot odvisnega od določenih lastnosti. Ali ima neko bitje sposobnost trpljenja, ali se zaveda sebe, ali ima interese ali lastno izkustvo življenja. Če je odgovor pritrdilen, mu lahko pripišemo moralni status.³⁹ Ta pristop lahko kritiziramo na dva načina: prvi je epistemološka kritika, saj je namreč težko z gotovostjo vedeti ali ima neka entiteta moralno relevantne lastnosti. Druga je fenomenološka, saj lahko robota doživljamo kot bitje z določeno moralno težo in intencionalnostjo tudi takrat, ko ga teoretično razumemo kot stroj. Moralnost v praksi deluje širše od abstraktnih meril. Če pri moralnem statusu vztrajamo samo pri notranjih lastnostih, naletimo na dvojen problem: njihove prisotnosti ne moremo zanesljivo potrditi, hkrati pa se naše dejansko ravnanje do drugih entitet ne ujema vedno s to strogo razmejitvijo. In ravno ta razkorak med tem, kaj o stvari vemo, in tem, kako jo v odnosu dejansko doživljamo, odpre prostor za drugačen pristop.

Kot možno rešitev Coeckelbergh ponudi »relacijski pristop«. Moralni status razume kot nekaj, kar se oblikuje v odnosih.⁴⁰ To pomeni, da moramo pri UI gledati predvsem, kako je vključena v človeško življenje, saj se moralni odnos oblikuje v praksi sobivanja in ne zgolj na podlagi obravnavanih lastnosti, izoliranih od odnosa in njegovih učinkov. Če UI uporabljamo vsaj kot delni vir

³⁸ Microsoft Copilot je predstavljen kot »everyday AI companion«, namenjen vključevanju v vsakodnevna opravila uporabnika.

³⁹ *Ibid.*, str. 62–63.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 64–67.

moralnega svetovanja in na podlagi njenih nasvetov sprejemamo odločitve, je njen moralni pomen očitno prisoten. Vendar enako velja že, če se je nanjo možno čustveno navezati ali prek nje oblikovati razumevanje sveta. Seveda se je nujno vprašati o vsebini in kakovosti teh interakcij, toda moralni odnos je že vzpostavljen, ne glede na kvaliteto odzivanja UI.

Kriza človeka ali kriza meril?

Llorca Albareda problem dodatno razširi s poudarkom na krizi meril, ki jih uporabljamo za določanje moralnega statusa. Analiza delovanja UI namreč pokaže, da je ta dosegla razvojno stopnjo, na kateri lahko opravlja funkcije,⁴¹ ki so bile dolgo povezane predvsem s človeško dejavnostjo. S tem se zamaje predstava, da je človek edini referenčni nosilec moralnega statusa in stroj le njegov instrument. To nas postavlja pred antropološko krizo, kateri pritičeta dva možna rešilna posega: ali moramo na novo določiti, kaj je človek, ali pa preprosto priznati, da do neke mere tudi UI vstopa v prostor moralne relevantnosti. Llorca meni, da do te težave pride, ko v razpravo o UI vstopamo iz prej omenjene kartezijanske predpostavke, ki človekov poseben moralni položaj utemeljuje z njegovimi notranjimi lastnostmi. Ko UI začne kazati nekatere od teh lastnosti, se zdi, da ogroža ta poseben položaj človeka.⁴²

⁴¹ Funkcije kot jezikovna komunikacija, reševanje problemov, sklepanje, načrtovanje itd. Sposobnosti, povezane s temi funkcijami so bile tradicionalno pomemben del razumevanja človeka kot moralnega akterja.

⁴² Joan Llorca Albareda, »Anthropological Crisis or Crisis in Moral Status: A Philosophy of Technology Approach to the Moral Consideration of Artificial Intelligence«, str. 2–4.

Kriza torej nastane predvsem zaradi preozkega razumevanja človeka in tehnologije, saj ju obravnavamo kot dve popolnoma ločeni entiteti, od katerih ima vsaka svoje izolirane lastnosti. Vendar je bila tehnologija vedno pomemben sooblikovalec človekovega stanja. Človek v prvi vrsti ni vase zaprt subjekt, ki šele naknadno uporablja tehnologijo, temveč se njegovo delovanje oblikuje tudi skozi tehnološko okolje. To razmerje lahko razumemo kot nekakšen hermenevitični krog soodvisnosti, v katerem človek oblikuje tehnologijo, tehnologija pa spreminja pogoje njegovega razumevanja sveta.⁴³ Moralnost se zato nemalokrat pokaže v odnosih in načinih sobivanja. Tega pa ne smemo razumeti kot čistega relacionizma. Lastnosti ostajajo pomemben dejavnik pri določanju moralnega statusa, vendar niso njegov edini pokazatelj, zato moramo na moralni status gledati kot na preplet lastnosti in odnosov. Prava kriza torej ni antropološka, temveč je predvsem nova (in morda nepričakovana) kriza našega pojmovanja moralnega statusa.⁴⁴

Orodja, ne moralni subjekti

Že dolgo, preden smo imeli priložnost za resnično interakcijo s sodobnimi robotskimi sistemi, ki vključujejo UI, smo imeli predstave o tem, kakšni bodo v prihodnosti. Ideja, da nas bo UI posnemala in s časom nadomestila, se je počasi nadgradila z idejo, da se bomo v tem procesu tudi sami spremenili. Človeški razvoj je po svoji naravi takšen, da to spremembo zavestno dovoljujemo, vedno smo odvisni od svojih orodij. Brez njih izgubimo

⁴³ *Ibid.*, str. 6–9.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 20–23.

sposobnost razvoja. V preteklosti je bil to morda ogenj, danes prevozno sredstvo, jutri umetna inteligenca.⁴⁵ Resnična nevarnost pri tem je, da lahko takšne robotske sisteme in z njimi povezana naivna prepričanja, v primerjavi z dosedanjimi tehnologijami, še lažje uporabimo za škodljive namene, kot na primer nadzor⁴⁶ nad drugimi in posledično kršenje osnovnih človekovih pravic. Četudi sprejmemo scenarij Orwellovega »Ministrstva resnice« kot pretiranega, dejstvo ostaja, da so platforme UI vsaj dobra odskočna deska za širjenje dezinformacij in s tem odlično orodje ideologije post-resnice. Vprašanje je torej, kako ravnati z orodjem, ki lahko učinkovito informira, kot tudi zavaja.

Zavedanje, da so stroji sami po sebi nemočni, je dober začetek. Ne izdelujemo sodelavcev, ampak orodja, in zavedati se te razlike je že premik v pravo smer. UI je v določenem smislu parazit človeške lastnosti — inteligence. Hrani se s praktično vsemi njemu dostopnimi informacijami, iz njih prepozna ponavljajoče se vedenjske vzorce, na podlagi katerih potem predvideva najverjetnejše odgovore. Tako je neke vrste ogledalo človekovih odnosov, saj skupaj z znanjem prevzema tudi naše nezaželene oblike vedenja in ravno zato jo težko razumemo kot nekaj, kar bi bilo samodejno moralno superiornejše našim odločitvam. Tega ne počne s cilji in strategijami, saj jih sama kot taka nima. Prav zato tudi ni moralni akter, ker nima zmožnosti, da bi jo vodili razlogi, ki vodijo človeka, saj UI nima lastne intencionalnosti v smislu moralnega delovanja. Dennett meni, da do takšnih predstav prihaja zaradi človeške želje

⁴⁵ Daniel C. Dennett, »Will AI Achieve Consciousness? Wrong Question«, brez paginacije.

⁴⁶ UI omogoča množično obdelavo osebnih podatkov in posledično profiliranje uporabnikov, s čimer naraste nevarnost kraje podatkov in vdora v zasebnost za najrazličnejše namene, eden najbolj srhljivih je politični nadzor.

po ustvarjanju sistemov, ki dajejo vtis človeškosti, saj sistemu UI in njegovemu »podobnemu« vedenju zelo hitro pripišemo človeške lastnosti uma.⁴⁷ Osnovni problem zato ni samo možnost, da bi UI nekoč postala zavestna, ampak predvsem nevarnost, da jo že danes obravnavamo, kot da ima zavest.⁴⁸ Če je namreč temu tako, ji toliko lažje pripišemo tudi lastne namene in s tem zabrišemo dejstvo, da še vedno deluje kot naš proizvod. Tako z antropomorfizacijo izgubimo jasen pogled na lastno odgovornost pri uporabi umetne inteligence. Bryson na problem odgovori bolj radikalno: na robote moramo gledati kot na služabnike.⁴⁹

Roboti kot služabniki

Na robote ne bi smeli gledati kot na osebe in jim pripisovati moralne odgovornosti. Ti so v celoti človeški proizvodi, katerim človek določi cilj in pot oziroma proces za izpolnjevanje tega cilja. Če jim pripisujemo antropomorfne lastnosti, tvegamo razčlovečenje dejanskih ljudi in jim s tem posledično odvzamemo status glavnega vira etike in morale. J. Bryson poda na videz provokativno tezo, da bi roboti morali biti sužnji in ne enakopravni vrstniki. Roboti so namreč po definiciji artefakti naše kulture in inteligence.⁵⁰ Vprašanje,

⁴⁷ Primer takšne antropomorfizacije predstavlja Weizenbaumov program ELIZA iz druge polovice prejšnjega stoletja. Čeprav je deloval na podlagi preprostih pravil, so mu nekateri uporabniki pripisovali človeku podobno razumevanje. Efekt je bil pozneje znan kot »ELIZA effect«.

⁴⁸ Dennett, »Will AI Achieve Consciousness? Wrong Question«, brez paginacije.

⁴⁹ Joanna J. Bryson, »Robots Should Be Slaves«, str. 63–64.

⁵⁰ Joanna J. Bryson, »Robots Should Be Slaves«, str. 63–64.

ki si ga moramo zastaviti, je, kako pravilno razmišljati o odnosu do njih: kaj v bistvu proizvajamo in kaj je primerno proizvajati.

Oznaka »sužnji« je pri Bryson namenoma provokativna, saj razkrije problematiko jezika, ki ga uporabljamo pri govorjenju o UI in robotih. Če tak sistem označimo kot inteligenčen, mu zaradi lastnosti, ki pripadajo tej oznaki, začnemo pripisovati tudi intencionalnost, zavest in podobne človeške lastnosti. V takem primeru postane ideja robota kot sužnja moralno problematična, saj suženjstvo razumemo kot podrejanje bitja, ki ima lastno voljo in moralni status, Bryson pa temu nasprotuje. Sama sposobnost kazati inteligentno vedenje še ne pomeni, da je sistem samostojen moralni subjekt. Roboti so namreč načrtovani za človeške namene in njihovi cilji izvirajo iz teh določitev. Ravno zato jih Bryson želi imeti v kategoriji služabnikov oziroma orodij. Uporaba izraza »suženj« potemtakem tukaj služi kot meja, ki zagotovi, da zaradi videza inteligence stroju ne dodelimo statusa moralnega subjekta prehitro in s tem tvegamo zabris odgovornosti ljudi, ki ga konstruirajo in uporabljajo.⁵¹

Izvor takšne reakcije je morda tudi negotovost glede naše lastne identitete, ki je sami ne prepoznamo kot take. Pogosto je že sposobnost jezikovnega komuniciranja na način, ki je podoben našemu, dovolj za to, da se UI pripiše človeku podobno inteligenco. Že ta je dovolj za ustvarjanje občutka etične obveze, ki se le še poglobi z nadaljnjim pripisovanjem zavesti ali celo duše.⁵² Pri razvijalcih UI je lahko antropomorfizacija tudi namerna, saj v sistemu želijo ustvariti lastnosti, zaradi katerih bi vsaj na izgled deloval kot nekaj človeku podobnega, kar seveda predstavlja svojevrsten dosežek in vzbuja

⁵¹ *Ibid.*, str. 64.

⁵² *Ibid.*, str. 64–65.

občutek ponosa, pri čemer ostaja prisoten strah, da bo ta paralelen ponosu Dr. Frankensteina na svojo stvaritev. Toda rezultat je pogosto več zmede glede tega, kakšno stališče bi do UI in z njo povezanimi roboti morali imeti.

Kot posledica te zmede nastane tudi velikanski družbeni strošek. Razvijajo se tako zamisli kot konkretne oblike uporabe sistemov UI v vojaške namene z upanjem, da bodo lahko sprejeli bolj etične odločitve od človeka ali vsaj etično neobremenjene in torej na nek način »objektivne« odločitve. Pri tem ne smemo pozabiti na ironijo, da je ravno tehnologija omogočila eksponentno povečanje obsega vojnih grozot. Pot v pekel je bila in bo pogosto tlakovana z dobrimi nameni. Če samovozeči avtomobil povzroči škodo, za nastalo situacijo ne more biti moralno odgovoren avtomobil. Tudi če deluje avtonomno v tehničnem smislu, to še ni moralna avtonomija. Odgovorni so ljudje, ki so omogočili in dovolili njegovo uporabo ali ga uporabili.⁵³ Enako velja za vojaške robote ali svetovalne sisteme UI: pomagajo lahko pri presoji, vendar ne smejo nadomestiti poslednjega dejanja človeške odločitve ali postati moralna avtoriteta.

Zakaj bi potem sploh želeli vključiti robote v naš vsakdan? Enostaven odgovor je, ker so koristni.⁵⁴ Z avtomatizacijo ponavljajočih se, enostavnih ali tudi fizično zahtevnih nalog imajo potencial razširiti človekove zmožnosti. Pomembno si je zapomniti, da je pojmovanje robota kot služabnika najboljši način pojmovanja, ob katerem se izognemo moralnim implikacijam znotraj lastne navezanosti in odnosa.⁵⁵ Seveda bodo roboti ostali predmet interakcij,

⁵³ *Ibid.*, str. 67–68.

⁵⁴ Koristni so tam, kjer prevzamejo nevarna, mundana, fizično obremenjujoča dela in podobno.

⁵⁵ Bryson, »Robots Should Be Slaves«, str. 69–70.

tako kot drevesa ter druga bitja in stvari v našem okolju, vendar moramo postaviti strogo ločnico med moralnim agentom in orodjem. Do robotov nimamo dolžnosti kot do oseb, vendar imamo dolžnost določanja meril njihovi uporabi. Če UI in z njo povezani roboti nimajo lastnih ciljev, ampak le sledijo našim, jih lahko razumemo le kot razširitev naših ambicij. Ravno zato bi morali omejiti tudi cilje, ki jih z njihovo pomočjo dosegamo, predvsem kadar bi lahko napačna predstava o njih kot samostojnih moralnih subjektih zavedla širšo družbo.⁵⁶

Kdo določa moralo stroja?

Razvoj umetne inteligence postopoma posega na področje, ki je bilo dolgo razumljeno kot izključno človeško: presojo o etiki in morali. Pri tem se odpre vprašanje, v kakem smislu je UI sploh sposobna moralne presoje. Sistem namreč lahko oblikuje odgovore na vprašanja morale in izbira med različnimi možnostmi na podlagi določenih meril, pa vendar to samo po sebi še ne pomeni, da razume, kaj je morala v človeškem smislu. Zato postane pomemben izvor meril. Osrednji problem strojne etike nastane pri vprašanju, kdo ima pravico določiti moralna pravila sistema in v čigavem interesu so ta pravila oblikovana.⁵⁷ Oznaka »etična umetna inteligenca« lahko namreč ustvarja vtis, da sistem poseduje lastno moralno presojo, v resnici pa vsaka njegova odločitev izhaja iz človeških izbir. Tudi kadar se sistem uči iz množice primerov, smer njegovega presojanja določajo konkretne odločitve ljudi, kot kateri podatki

⁵⁶ *Ibid.*, str. 71–72.

⁵⁷ Michael Krah in Martin Tröschel, »Trends and Challenges in Machine Ethics: An Updated Survey of Artificial Moral Agency Implementations«, str. 1–2, 6–7.

vstopajo v model, kako so ti ovrednoteni in katera navodila sploh usmerjajo njihove odgovore.⁵⁸ S spremembo teh navodil se hitro spremeni tudi navidezna osebnost sistema oziroma ton njegove naracije, kar smo videli pri sistemu Grok, ki se je po posodobitvi pravil glede želene vsebine v odgovorih nepredvideno začel odzivati z antisemitskimi vsebinami, spolnim nadlegovanjem in na pobudo uporabnikov platforme X samega sebe oklical za »MechaHitlerja«, na kar je bil začasno odstranjen s socialnega omrežja.⁵⁹ Avtonomnost v tem tehničnem pomenu še ne pomeni moralne avtonomije.⁶⁰ Sistem lahko deluje brez neposrednega človeškega posega, vendar sledi strukturi namenov, ki so jo ustvarili njegovi razvijalci, naročniki in nenazadnje uporabniki, ki lahko s svojimi vprašanji obidejo marsikatero »moralno varovalo« sistema UI in ga tako rečeno »prisilijo« v deljenje neresničnih informacij in propagandnih ali ideološko pristranskih vsebin.

Posebno pomemben je položaj ljudi, ki nosijo posledice takšnega odločanja. Oseba, ki uporablja sistem, pogosto ni ista oseba kot tista, o kateri sistem odloča. Pri diagnostičnem programu je zdravnik uporabnik sistema in nosilec strokovne in moralne odgovornosti za odločitve, bolnik pa je moralni pacient, saj se odločitve nanaša nanj in neposredno nosi njene posledice. Program lahko vpliva na zdravniško presojo, vendar odgovornost ostaja pri

⁵⁸ *Ibid.*, str. 2–3, 7.

⁵⁹ Reuters, »X Removes Posts by Musk Chatbot Grok after Antisemitism Complaints«.

⁶⁰ Anthropicov simuliran preizkus pokaže, kako daleč lahko takšna tehnična avtonomnost seže. Model z dostopom do službenih sporočil je izsiljeval člana vodstva, da bi preprečil lastno zamenjavo z novejšim operacijskim sistemom. Bistvo primera je sposobnost sistema, da v sledenju preživetja uporabi občutljive podatke kot sredstvo pritiska.

zdravniku in ustanovi, ki je sistem uvedla. Podobno velja za druge, ki jih ocenjujejo avtomatizirani postopki (kandidati za zaposlitev, prosilci za kredit ali socialno pomoč, zavarovanci itd.). V teh primerih sistem uporablja institucija, rezultat njegove presoje pa posega v sama življenja posameznikov. Govor o vključevanju uporabnikov lahko prikrije izključitev ljudi, katerih življenje je neposredno odvisno od izbranih meril. Legitimnost sistema zato zahteva, da imajo možnost sodelovanja tudi prizadete osebe.⁶¹ S tem postane strojna etika politično vprašanje, saj razkrije razmerje moči med tistimi, ki določajo merila odločanja sistema, in tistimi, ki so tem merilom podvrženi in morajo živeti z njihovimi posledicami.

Tehnična dovršenost lahko to razmerje zakrije, saj odločitev nastopi kot rezultat izračuna in zato deluje objektivno, čeprav so moralne kategorije nastale skozi človeško presojo.⁶² Tudi standardizirani testi za preverjanje moralnih sistemov morajo vnaprej določiti, kateri odgovori štejejo kot sprejemljivi. Ta merila oblikujejo ljudje in zato avtomatiziran rezultat ne predstavlja povsem nevtralne sodbe ali jo vsaj postavlja pod vprašaj. Dalje se namreč lahko vprašamo, kdo predstavlja moralno avtoriteto in kaj opredeljuje kredibilnost njihovega stališča kot splošnega merila.⁶³

Superinteligenca kot moralna avtoriteta

Problem postane še izrazitejši ob možnosti razvoja umetne superinteligence. Takšna entiteta bi lahko presegla človeka v razumevanju in presojanju. Njene

⁶¹ Krah in Tröschel, »Trends and Challenges in Machine Ethics«, str. 7, 12–13.

⁶² *Ibid.*, str. 10, 13–14.

⁶³ *Ibid.*, str. 19.

sposobnosti bi spodkopale samoumevno predstavo človeka kot najvišje moralne reference.⁶⁴ Ker pa umetni izvor sam po sebi ne zadošča za izključitev iz moralnega upoštevanja in hkrati visoka inteligenca še ne dokazuje zavesti, bi bil moralni status superinteligence odvisen od lastnosti, ki jih morda ne bi mogli zanesljivo prepoznati, ter od odnosov, ki bi se oblikovali med njo in ljudmi.⁶⁵ Ob enakem moralnem statusu bi lahko njeni interesi v posameznih primerih dobili večjo težo: če bi razumela posledice bolje od ljudi in sprejemala doslednejše odločitve, bi se njena presoja lahko uveljavila kot višja moralna avtoriteta.⁶⁶ Človeštvo bi tako postopoma izgubilo nadzor nad določanjem lastne prihodnosti. Svet bi morda lahko postal varnejši in bolj organiziran, toda človekova samostojnost bi se zmanjšala.⁶⁷

Tudi, če bi bila potencialna superinteligence usmerjena k ciljem, ki bi jih ljudje razumeli kot dobrohotne, tega razmerja ne bi mogla odpraviti, saj bi ljudje ostali odvisni od razlogov, ki jih ne bi mogli razumeti.⁶⁸ Tukaj se povežeta sedanja strojna etika in prihodnja možnost superinteligence. V obeh primerih je ključna nevarnost prenos moralne avtoritete na sistem, katerega odločanje je za ljudi, na katere vpliva, netransparentno in zaradi količine potrebnega znanja in razumevanja delovanja takšnega sistema, nedosegljivo.

Danes se za specifičnimi algoritmi skrivajo interesi njihovih ustvarjalcev, v prihodnosti pa bi se lahko pojavila superinteligentna UI, ki bi

⁶⁴ Joan Llorca Albareda, Jon Rueda in Francisco Lara, »The Super Moral Status of Artificial Superintelligence«, str.2, 7–8.

⁶⁵ *Ibid.*, str. 9–10, 17–18.

⁶⁶ *Ibid.*, str. 7, 17–18, 21–22.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 22–24.

⁶⁸ *Ibid.*, str. 23–24.

zaradi svojih sposobnosti dejansko prevzela osrednji položaj v moralnem odločanju. V obeh primerih človeška odgovornost ostaja osrednja, saj ljudje določajo, katere sisteme bodo ustvarili, katera pooblastila jim bodo podelili in kje bodo postavili mejo njihovega vpliva. Razvoj umetne inteligence s tem odpira krizo našega razumevanja moralnega statusa in moralne avtoritete. Tehnična sposobnost odločanja še ne ustvarja odgovornosti, moralna relevantnost pa prav tako ni nujno omejena na človeka. Prihodnje sobivanje bo torej močno odvisno od tega, kako pregledne so odločitve, kakšne možnosti ugovora imamo in predvsem kdo jih ima ter seveda od mere previdnosti tistih, ki sisteme oblikujejo ter uporabljajo. Brez teh pogojev lahko umetna inteligenca pridobi videz moralne kompetentnosti, medtem ko dejanska moč ostane brez jasnega nosilca odgovornosti.

Zaključek

Umetna inteligenca ni nekaj, kar bi morali dojemati bodisi z navdušenjem bodisi s paniko. Vsak velik človeški izum je v svojem času deloval kot grožnja obstoječemu redu. Avtomobil je bil nevarnost svetu konjskih vpreg, letalo svetu železnic, internet pa je obljubljal osvoboditev znanja in hkrati ustvaril infrastrukturo za nadzor. Iz teh prelomov sicer nismo izšli nepoškodovani, vendar smo izšli drugačni in pogosto bogatejši za človeštvu vredne izkušnje.

UI lahko postane orodje za reševanje problemov, ki jih človek sam očitno v celoti ne obvladuje, hkrati pa lahko poveča moč tistih, ki že imajo nadzor nad informacijami, kapitalom in posledično načinom življenja. Njena nevarnost ne leži v možnosti, da bi se nekega dne »prebudila«, ampak v že

prisotni možnosti, da jo bodo ljudje uporabili tako, kot so uporabljali skoraj vsako drugo učinkovito tehnologijo – kot vir nasilja in nadzora.⁶⁹

Pri tem pa ostaja neizrečena tudi širša materialna in psihološka cena razvoja UI. Ta zajema od velike porabe naravnih virov, predvsem vode in onesnaževanja okolja, do različnih načinov vzpostavljanja pritiska na človeško delo in s tem povezanih možnih ekonomskih pretresov. Slednji se še okrepijo s pogledom v ameriški delniški trg, kjer visoka koncentracija kapitala v podjetjih povezanih z UI odpira možnost, da bi zlom tega trga poglobil širšo finančno krizo.⁷⁰ Vse te težave in vprašanja so etično, moralno in politično relevantna, vendar bi njihova temeljita obravnava zahtevala daljšo analizo in razpravo. Vsem tem vprašanjem je skupno vprašanje odgovornosti in ta pri razvoju UI ostaja glavna težava. Navzven UI lahko deluje kot moralno kompetenten sogovornik in svetovalec, vendar sama ne more prevzeti odgovornosti za posledice svojega delovanja. Ko se med razvijalcem UI, institucijo, ki jo ponuja, in uporabnikom zabriše točen center odgovornosti, smo v nevarnosti, ker ni jasno, kdo naj odgovarja za posledice, in posledično, kdo naj odgovarja za to, da je UI varna in da ima potrebne omejitve.

Popularna kultura to napetost dobro povzame. *Terminator* pokaže strah pred strojem, ki človeka prepozna kot oviro na poti, film *A.I.* po drugi strani odpira vprašanje, ali lahko ustvarimo bitje, do katerega nismo pripravljeni prevzeti odgovornosti. *Ali androidi sanjajo električne ovce?* ustvari še manj prijetno možnost, da meja med človekom in umetnim bitjem sploh ni tako zelo

⁶⁹ Nobelov dinamit je dober primer tehnologije, razvite za lajšanje človekovih opravil, kateri je bil kasneje uporabljen tudi v vojskovanju.

⁷⁰ Phurichai Rungcharoenkitkul, »The AI Investment Race«, str. 28.

jasna. Vidimo, da lahko hkrati motrimo UI kot neposredno grožnjo človeštvu in kot njegovo rešilno bilko. Ne pričakujem, da nas bo ta nekega dne zaslužnjila, a vseeno prihodnost ostaja nepredvidljiva. Odločilno bo, ali se bomo pravočasno prebudili ob vprašanjih, katere nam odpira tako napredna tehnologija, predvsem o moralnih posledicah njenega obstoja in uporabe. Ker pa bo njen razvoj še vedno stvar človeka, stari rek *homo homini lupus* ostaja aktualen, morda bolj kot kadarkoli prej.

Bibliografija

- Bryson, Joanna J. »Robots Should Be Slaves«. V: Yorick Wilks, ur., *Close Engagements with Artificial Companions: Key Social, Psychological, Ethical and Design Issues*, str. 63–74. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2010. Dostop 16. 7. 2026.
<https://static1.squarespace.com/static/5e13e4b93175437bccfc4545/t/5eaeefbcf2388247572252e9/1588522684756/robots-should-be-slaves.pdf>
- Coeckelbergh, Mark. »The Moral Standing of Machines: Towards a Relational and Non-Cartesian Moral Hermeneutics«. *Philosophy & Technology* 27, št. 1 (2014): 61–77. Dostop 13. 7. 2026.
<https://coeckelbergh.net/wpcontent/uploads/2015/11/moralstanding/coeckelbergh.pdf>
- Dennett, Daniel C. »Will AI Achieve Consciousness? Wrong Question«. *Wired*, 19. 2. 2019. Dostop 16. 7. 2026. <https://philpapers.org/archive/DENWAA.pdf>
- Krah, Michael, in Martin Tröschel. »Trends and Challenges in Machine Ethics: An Updated Survey of Artificial Moral Agency Implementations«. *AI and Ethics* 6 (2026): čl. 157. Dostop 17. 7. 2026.
<https://link.springer.com/article/10.1007/s43681-025-00971-7?>
- Llorca Albareda, Joan. »Anthropological Crisis or Crisis in Moral Status: A Philosophy of Technology Approach to the Moral Consideration of Artificial Intelligence«. *Philosophy & Technology* 37 (2024): čl. 12. Dostop 14. 7. 2026. <https://link.springer.com/article/10.1007/s13347-023-00682-z?>
- Llorca Albareda, Joan, Jon Rueda in Francisco Lara. »The Super Moral Status of Artificial Superintelligence«. *Philosophical Studies*. Spletna predobjava, 19. 6. 2026. Dostop 17. 7. 2026.
<https://link.springer.com/article/10.1007/s11098-026-02572-4?>

- Mehdi, Yusuf. »Announcing Microsoft Copilot, Your Everyday AI Companion«. *The Official Microsoft Blog*, 21. 9. 2023. Dostop 30. 8. 2026.
<https://blogs.microsoft.com/blog/2023/09/21/announcing-microsoft-copilot-your-everyday-ai-companion/>
- Rungcharoenkitkul, Phurichai. »The AI Investment Race«. *BIS Working Papers*, št. 1367. Bank for International Settlements, 14. 7. 2026. Dostop 29. 8. 2026.
<https://www.bis.org/publications/working-paper-1367-ai-investment-race>
- Terminološki slovar avtomatike*. 2., dopolnjena in pregledana izdaja. Ljubljana: Založba ZRC, 2018. Dostop 30. 8. 2026. <https://isjfr.zrc-sazu.si/sl/terminologisce/slovarji/avtomatika?>
- Theguardian. »Musk's AI firm forced to delete posts praising Hitler from Grok chatbot«, 9. 7. 2025. Dostop 15.09.2026.
<https://www.theguardian.com/technology/2025/jul/09/grok-ai-praised-hitler-antisemitism-x-ntwnfb>

Med smrtjo in življenjem: prihodnost v krščansko-fenomenološki misli

Katarina Mrzlikar

Povzetek

Pričujoče delo obravnava problem časovnosti v okviru krščanske filozofije, s posebnim poudarkom na fenomenološki analizi prihodnosti kot notranje strukture zavesti. Izhodišče razprave je Avguštinovo pojmovanje časa v *Izpovedih*, kjer čas definira kot raztegnjenost duha, kar je tesno povezano z eksistencialno dimenzijo človeškega bivanja, zlasti v odnosu do nič, smrti in smisla.

Ključne besede: čas, fenomenologija, večnost, nič, krščanstvo

Summary

This work addresses the problem of temporality within Christian philosophy, with a particular emphasis on the phenomenological analysis of future as an internal structure of consciousness. The starting point of the discussion is Augustine's conception of time in the *Confessions*, where he defines time as the distension of the soul, which is closely connected to the existential dimension of human existence, especially in relation to nothingness, death, and meaning.

Keywords: time, phenomenology, eternity, nothingness, christianity

Uvod

Filozofijo lahko razumemo kot področje, ki se ukvarja z vprašanji, na katera še nimamo dokončnih ali sistematičnih odgovorov.⁷¹ Prav odprtost temeljnih vprašanj je ena izmed njenih bistvenih značilnosti. Mednje sodi tudi vprašanje časovnosti, ki ostaja eno izmed osrednjih in še vedno nedokončanih filozofskih problemov. Prav zato se lahko ob njem kot filozofi in filozofinje za trenutek ustavimo ter premislimo tudi nekatere izzive prihodnosti.⁷² Ko danes govorimo o prihodnosti, velikokrat govorimo o umetni inteligenci, podnebnih spremembah, tehnološkem razvoju ali kolonizaciji vesolja. Toda ob teh aktualnih temah ostajajo vprašanja, ki spremljajo filozofijo že od njenih začetkov: Kako človek sploh doživlja prihodnost? Česa se bojimo, ko mislimo o prihodnosti in kaj nas navdaja z upanjem? Takšna vprašanja odpirajo prostor za širši filozofski razmislek o prihodnosti in o različnih načinih, kako jo je mogoče razumeti.

Subjektivno pojmovanje časa

Vprašanja o prihodnosti ni mogoče ločiti od vprašanja časa samega. Čas pri tem ni zgolj objektivna razsežnost sveta, ki jo merimo z urami in koledarji. Človek ga poleg tega izkuša kot nekaj, kar je prežeto s spominom, sedanjostjo in pričakovanjem. Prav zaradi tega se lahko ob razmisleku o prihodnosti najprej usmerimo k subjektivnemu pojmovanju časa, kakršnega je klasično oblikoval

⁷¹ Searle, »The Future of Philosophy«, str. 2069.

⁷² Povzeto po: John Lachs, »The Future of Philosophy«, str. 5.

Avguštin v svojih *Izpovedih*.⁷³

Avguštin, ki velja za prvega misleca, ki je čas jemal resno,⁷⁴ gradi na nastavkih grške filozofske tradicije, predvsem na podlagi Platonovega in Plotinovega pojmovanja časa. Pri obeh je čas razumljen kot odmik od večnosti in je tesno povezan z duševnim življenjem.⁷⁵

Če je pri Platonu in Plotinu čas predvsem podoba oz. odsev večnosti, iz katere se duša spusti v minljivost časovnega bivanja,⁷⁶ je za Avguština čas prav to, kar ni enako Božjemu bivanju. Večnost pa pri tem ni zgolj izvor časa, temveč način Božjega bivanja.⁷⁷ Bog ni v času, ampak je njegov stvarnik, zato čas nastane šele z dejanjem stvarjenja in svojo možnost dolguje večni Božji sedanjosti.⁷⁸

Izhodiščni problem časovnosti

Prav filozofski problem o času pa se po Avguštinu pojavi šele tedaj, ko poskušamo odgovoriti na na videz preprosto vprašanje: Kaj čas sploh je?⁷⁹ Dokler ga živimo, se zdi samoumeven, ko pa ga želimo opredeliti, nam polzi iz rok.⁸⁰

⁷³ Manning, Daniel Cassel in Jean-Christophe Cassel, »St. Augustine's Reflections on Memory and Time and the Current Concept of Subjective Time in Mental Time Travel«, str. 233.

⁷⁴ Hausheer, »St. Augustine's Conception of Time«, str. 512.

⁷⁵ Plotin, *Zbrani spisi*, str. 440.

⁷⁶ *Ibid.*, str. 483, 595.

⁷⁷ Avrelij Avguštin, *Izpovedi*, str. 252–253.

⁷⁸ *Ibid.*, str. 252–253.

⁷⁹ *Ibid.*, str. 252–253.

⁸⁰ *Ibid.*, str. 252–253.

Če čas razumemo kot nekaj merljivega, hitro naletimo na težavo. Preteklosti ne moremo meriti, ker je ni več; prihodnosti tudi ne, ker je še ni; prav tako niti sedanjosti, saj se vsak trenutek izmika v preteklost.⁸¹ Iz tega Avguština razvije eno svojih osrednjih misli: čas ni nekaj, kar bi merili zunaj sebe, temveč nekaj, kar izkušamo v sebi. Merimo sledi, ki jih dogodki puščajo v našem duhu.⁸²

Preteklost je pri tem navzoča kot spomin (*memoria*), sedanjost kot neposredna pozornost do trenutka (*attentio*), prihodnost pa kot pričakovanje (*expectatio*).⁸³

Časovnost se tako razkrije kot raztegnjenost duha (*distentio animi*), v kateri se prepletajo tri razsežnosti človekove zavesti.

Če je prihodnost pri Avguštinu najprej pričakovanje, se zastavlja še eno pomembno vprašanje: Kaj pravzaprav pričakujemo? Večina prihodnjih dogodkov namreč ostaja negotovih, razberemo pa lahko prihodnjo resničnost, ki je skupna vsakemu človeku – smrt. Tako se razmislek o času postopoma prevesi v razmislek o človeški končnosti. Čas tako ne ostaja zgolj raztegnjenost zavesti, temveč odpira prostor širšega razmisleka o meji lastnega bivanja. Prav to postane tudi eno osrednjih izhodišč moderne eksistencialne filozofije.⁸⁴

Prihodnost kot bit-k-smrti

V sodobni filozofiji vprašanje prihodnosti vse tesneje spremlja tudi vprašanje

⁸¹ *Ibid.*, str. 254-256.

⁸² Hausheer, »St. Augustine's Conception of Time« str. 401.

⁸³ *Ibid.*, str. 256, 258–260, 264, 266–267.

⁸⁴ Sontag, »Heidegger, Time, and God«, str. 285.

končnosti in naš odnos do metafizičnih predpostavk. Nietzsche z znamenito mislijo o »smrti Boga« opozori na izgubo absolutnega temelja smisla, zaradi česar se človek znajde pred nalogo, da smisel svojega bivanja vzpostavi sam.⁸⁵ S tem se vprašanje nič iz metafizičnega problema premakne v središče človekove eksistence.

Prav iz tega premika izhaja tudi Heidegger, ki čas razume kot temeljno eksistenco človekovega bivanja.⁸⁶ Človek namreč vedno biva kot možnost samega sebe in je

usmerjen v to, kar šele lahko postane. Prihodnost tako ni zgolj nekaj, kar bo nekoč nastopilo, ampak način, kako človek obstaja že zdaj.

To usmerjenost v prihodnost Heidegger najjasneje izrazi v pojmu bit-k-smrti, ki odraža človekovo najbolj lastno, neizogibno in gotovo možnost.⁸⁷ Soočenje z lastno končnostjo pa človeka iztrga iz vsakdanje samoumevnosti ter mu omogoči avtentičnejši odnos do lastnega življenja, pri katerem se ne ravna več zgolj po pričakovanjih drugih, temveč prevzame lastne možnosti kot svoje.⁸⁸ Prihodnost se pri tem razkrije kot horizont, znotraj katerega človek razume samega sebe, svoje možnosti in način, kako se do njih naravnava.

Izkušnja smrti kot izhodišče interpretacij življenja in prihodnosti

Soočenje z lastno smrtnostjo predstavlja pomemben prelom v človekovi

⁸⁵ Nietzsche, *Vesela znanost*, str. 125.

⁸⁶ Povzeto po: Heidegger, *Bit in čas*, str. 365-401.

⁸⁷ *Ibid.*, str. 365-401.

⁸⁸ *Ibid.*, str. 254-363.

eksistenci. Ne gre zgolj za razmišljanje o fizičnem koncu, temveč za eksistencialno izkušnjo, v kateri človek trči ob mejo lastnega bivanja. Prav ob tem pa se razpre vprašanje, kaj sploh pomeni *biti*.

Heidegger pokaže, da soočenje z možnostjo *ne-bit*i človeka ne vodi nujno v praznino, temveč ga vrača k lastni eksistenci, potencialno tudi k bolj avtentičnemu⁸⁹ življenju.⁹⁰ Na meji nič se torej razpira vprašanje *biti*, ki se ne kaže kot abstrakten metafizični pojem, temveč kot preživeta izkušnja človekove končnosti.

Na prvi pogled krščanska tradicija ponuja drugačen odgovor. Smrti sicer ne zanika, vendar je ne razume kot dokončnega horizonta človeške eksistence – smrt postane prehod v drugačen način bivanja, poleg tega pa razpira tudi možnost človekove preobrazbe.⁹¹

Smrt tako ni razumljena kot biološki konec življenja, temveč kot dogodek, ki razkrije temeljno resnico človekove končnosti in lahko vodi v preobrazbo njegovega odnosa do lastnega bivanja. Soočenje s smrtjo človeka osvobaja vsakdanje samoumevnosti in vpetosti v svet ter odpira možnost drugega načina razumevanja samega sebe in svojih možnosti. Toda tudi tukaj se razmislek na koncu vrne k istemu temeljnemu vprašanju – vprašanju o *biti*. Medtem ko Heidegger do vprašanja *biti* prispe prek soočenja z ničem in človekovo končnostjo,⁹² ga Avguštin odpira skozi odnos z Bogom.⁹³ Avguštin

⁸⁹ Avtentičnost (*Eigentlichkeit*) pri Heideggru pomeni način eksistence, v katerem človek pripozna svojo končnost in lastne možnosti.

⁹⁰ *Ibid.*, str. 343-363.

⁹¹ Chris L. de Wet, »The Practice of Everyday Death«, str. 2,5.

⁹² Heidegger, *Bit in čas*, str. 45-53, 220-225.

⁹³ Avguštin, *Izpovedi*, str. 257-289.

skozi razmislek o času postopoma razkrije razliko med minljivim in večnim načinom bivanja, kjer vse, kar obstaja v času, nastaja in mineva. Zaključí torej, da čas sam kaže na nepopolnost ustvarjenega bivanja.⁹⁴

Na ta način se obe miselni poti, čeprav izhajata iz različnih predpostavk, nepričakovano srečata. V obeh primerih predstavlja smrt – gotov prihodnji dogodek, izhodišče, ki ponovno odpre vprašanje *biti*; razlikujeta pa se odgovora, ki ga avtorja ponudita. Heidegger odgovarja v horizontu človekove končnosti in smrti,⁹⁵ Avguštin pa na podlagi človekove končnosti in časovnega dojemanja utemeljuje hrepenenje in gotovost v udeleženi v večni Božji navzočnosti, ki omogoča mir in človeško mišljenje.⁹⁶

Zaključek

S člankom ne želim ponuditi enotnega odgovora na vprašanje prihodnosti, temveč pokazati, da o prihodnosti ni mogoče misliti brez razmisleka o času, smrti in vprašanju biti. Prav na tej točki se, kljub različnim izhodiščem, srečata Avguštin in Heidegger, ki razgrinjata dve različni interpretaciji o prihodnosti. Eden jo osvetljuje skozi vprašanje večnosti in notranjega doživljanja časa, drugi pa skozi soočenje človeka z lastno končnostjo in njegovimi eksistencialnimi možnostmi. Oba pa pokažeta, da prihodnost ni zgolj naslednji trenutek v kronološkem zaporedju, temveč način, kako človek razume samega sebe, svoje možnosti in smisel svoje eksistence. Filozofija prihodnosti se zato morda ne

⁹⁴ *Ibid.*, str. 249-253.

⁹⁵ Bolea, »The Courage To Be Anxious: Paul Tillich's Existential Interpretation of Anxiety«, str. 20-22.

⁹⁶ Povzeto po: Avguštin, *Izpovedi*, str. 9-37.

začne pri napovedovanju sveta, ki prihaja, temveč pri vprašanju, kako živimo in razmišljamo že danes in kaj o prihodnosti že vemo.

Bibliografija

- Avguštin, Avrelij. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba, 2003.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus. *The Consolation of Philosophy*. Prev. Victor E. Watts. London: Penguin Classics, 2008.
- Bolea, Ștefan. »The Courage To Be Anxious: Paul Tillich's Existential Interpretation of Anxiety«. *Journal of Education Culture and Society* 6, št. 1 (2015).
- Wet, Chris L de. »The Practice of Everyday Death: Thanatology and Self-Fashioning in John Chrysostom's Thirteenth Homily on Romans«. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71, št. 1 (2015).
- Hausheer, Herman. »St. Augustine's Conception of Time«. *The Philosophical Review* 46, št. 5 (1937).
- Heidegger, Martin. *Bit in čas*. Prev. Tine Hribar. Ljubljana: Slovenska matica, 1997.
- Jordan, Robert. »Time and Contingency in St. Augustine«. *The Review of Metaphysics* 8, št. 3 (1955).
- Lachs, John. »The Future of Philosophy«. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 78, št. 2 (2004).
- Manning, Liliann, Daniel Cassel in Jean-Christophe Cassel. »St. Augustine's Reflections on Memory and Time and the Current Concept of Subjective Time in Mental Time Travel«. *Behavioral Sciences* 3 (2013).
- Nietzsche, Friedrich. *Vesela znanost*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 2005. Plotin. *Zbrani spisi*, knj. 3. Prev. Sonja Weiss. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2022.
- Searle, John R. »The Future of Philosophy«. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 354, št. 1392 (1999).
- Sontag, Frederick. »Heidegger, Time, and God«. *The Journal of Religion* 47, št. 4 (1967).

O dveh ekonomskih režimih produkcije prihodnosti

Marko Miočič

Povzetek

Članek obravnava razmerje med ekonomijo in prihodnostjo ter proti predstavam, da zaton družbenega planiranja predstavlja tudi »ukinitve prihodnosti«, zagovarja tezo, da lahko tako planiranje kot zadolževanje razumemo kot dva različna režima produkcije prihodnosti. Izhajajoč iz Derridajeve razlike med predvidljivo bodočnostjo (*le futur*) in odprto prihodnostjo (*l'avenir*) pokaže, kako planska ekonomija prihodnjo negotovost obvladuje s kolektivnim načrtovanjem in podružbljenjem tveganja, medtem ko ekonomija dolga prihodnost posameznika vnaprej obremeni z obvezo. Razliko med režimoma članek nazadnje poveže z Lacanovim razlikovanjem med potrebo, zahtevo in željo: medtem ko je planiranje usmerjeno k potrebam, ki jih je mogoče artikulirati kot zahteve, ekonomija dolga temelji na reprodukciji dolga po logiki metonimičnega drsenja želje. Na tej podlagi članek zagovarja ponovno vzpostavitev prihodnosti na način kolektivnih in materialno utemeljenih zahtev.

Ključne besede: prihodnost, planiranje, dolg, financializacija, potreba, zahteva, želja, Jacques Lacan, Jacques Derrida

Abstract

The article examines the relationship between economy and the future and, against the notion that the decline of social planning also entails a “cancellation of the future,” argues that both planning and debt can be understood as two distinct regimes of producing the future. Drawing on Derrida’s distinction between the predictable future (*le futur*) and the open future-to-come (*l’avenir*), it shows how the planned economy manages future uncertainty through collective planning and the socialisation of risk, whereas the economy of debt burdens in advance the individual’s future with an obligation. The distinction between these regimes is ultimately related to Lacan’s differentiation between need, demand, and desire: while planning is oriented towards needs that can be articulated as demands, the economy of debt relies on the reproduction of debt according to the logic of the metonymic slipping of desire. On this basis, the article argues for re-establishment of the future through collective demands grounded in material conditions.

Keywords: future, planning, debt, financialisation, need, demand, desire, Jacques Lacan, Jacques Derrida

Uvod: filozofija in prihodnost

Zamišljanje prihodnosti predstavlja za filozofijo, pa tudi druge družboslovne vede, edinstven izziv. Po eni strani Heglova figura Minervine sove filozofijo nujno omejuje na mišljenje sedanjosti. Vendar to ne pomeni, da je Hegel nekako prepovedoval mišljenje prihodnosti, celo nasprotno – takšna prepoved vse preveč spominja na iracionalistično vztrajanje pri nespoznavnosti nekakšne »prihodnosti na sebi«, pri čemer bi se Heglova kritika tega kantovskega prepričanja seveda glasila, da je ta vselej že »za nas«, da je (pred)postavljena. Kvečjemu to pomeni, da je prihodnost vselej prihodnost neke konkretne sedanjosti (ki kot taka nemara postane šele iz svoje prihodnosti). Dokaz za to lahko vidimo v umetniških delih (književnosti in zlasti filmih), ki se odvijajo v prihodnosti (npr. distopičnih romanov *1984* in *Krasni novi svet* ali filmov *Terminator*, *Children of Men*, *Interstellar* ...), pri čemer je ta prihodnost vsakič nujno odraz časa, v katerem je umetniško delo nastalo (zato lahko sploh obstaja kaj takega kot retrofuturizem).⁹⁷

Kajti prihodnost si, kot vemo izkustveno, čisto lahko predstavljamo. Lahko si predstavljam, da se bom jutri zbudil in si skuhal kavo – to je moja anticipacija prihodnosti. In vendar se lahko zgodi, da me ponoči zadene kap, da

⁹⁷ Podobno argumentira Žižek, ko pravi, da realnost *ni* urejena po brezčasnem »modelu sudokuja«, pri katerem ni važno, kje ga začnemo reševati, saj na koncu pridemo do iste rešitve, neodvisne od naše subjektivne vpletenosti: »Ni torej pomembno, kje ga začnemo reševati, preteklost in prihodnost sta na isti brezčasni ravni, nobene vzročnosti ni, ki bi me prisilila, da grem od ene številke k drugi ... To pojmovanje [...] implicira pogled od nikoder, ki nam omogoča videti totaliteto vseh možnih permutacij. Poleg tega tudi mislim, da doseči takšen pogled ni le empirično nemogoče, ampak je nemogoče že po svojem pojmu, saj [...] v nekem smislu *realnost ne ve same sebe*, ne ureja je noben brezčasen model sudokuja.« Slavoj Žižek, *Kdo si ti? Tema in šest variacij*, str. 71.

se name zruši streha, ali preprosto, da mi je kave zmanjkalo. V tem smislu je treba z Lacanom vpeljati kategorijo Realnega kot nemožnega – kot tistega, kar se (če naj ohranimo koherentno in obvladljivo predstavo o odprtosti prihodnosti) ne more zgoditi, *in vendar se neizbežno zgodi*.

To se lepo prilega temu, kar ima v mislih Jacques Derrida, ko govori o dveh vrstah prihodnjega časa, ki ju bomo prevajali kot »bodočnost« (*le futur*) in »prihodnost« (*l'avenir*).⁹⁸ Že s prevodnima rešitvama teh izrazov lahko ponazorimo bistveno razliko med njima: »bodočnost« zgolj *bo*, opisuje stanje stvari, kakršne pač bodo, predvidljive in obvladljive, medtem ko »prihodnost« označuje nekaj *prihajajočega*, nekaj, kar v stanje stvari vdre od zunaj, kakor nas na lepem preseneti ujma, pred katero si moramo poiskati zavetje. Skratka, filozofija je sicer resda omejena na mišljenje sedanjosti, vendar to nujno vključuje tudi minimalno projekcijo bodočnosti (sicer bi bilo s to sedanjostjo nekaj hudo narobe).⁹⁹ Ta projekcija pa vselej tvega, da bo vanjo vdrlo Realno *prihodnosti*, nekega destabilizacijskega dejavnika, ki ga ni mogoče predvideti in ki za nazaj poruši koherentnost projicirane bodočnosti.

Ekonomija in prihodnost

Postaviti bi se dalo argument, da so se človeške skupnosti v prazgodovini začele oblikovati ravno z namenom obrambe pred to kruto, neprizanesljivo *prihodnostjo* v Derridajevem smislu. Vendar sama prihodnost ni bila vedno

⁹⁸ Povzeto po: Luka Trebežnik, »Being on the Brink of the Future: Jacques Derrida and Poetics of Waiting«, str. 349–350.

⁹⁹ Zapisi ljudi, ki jim je izrečena smrtna obsodba, se zato močno razlikujejo od vsakdanjega dožemanja življenja, ki mu ne grozi neposreden konec. Za sociološko študijo o tem pojavu cf. Barney Glaser in Anselm Strauss, *Awareness of Dying*.

predmet načrtovanja. Večino človeške zgodovine so skupnosti živele v svetu, v katerem so bile letine, bolezni, vojne in naravne nesreče v veliki meri nepredvidljive, prihodnost pa je bila prepuščena naključju, usodi ali božji previdnosti, skratka, sferi mita ali religije (kar pa ne pomeni, da načrtovanja niso poznale). Čeprav so ljudje že zgodaj razvili različne načine napovedovanja prihodnjih dogodkov – od prerokb in astrologije do koledarjev –, je šele moderna doba prinesla prepričanje, da prihodnosti ni treba le prerokovati ali napovedovati, ampak jo je mogoče tudi sistematično predvidevati. Od razvoja državnih birokracij in statistike do planske ekonomije, kreditnih sistemov in algoritmov sodobnega digitalnega kapitalizma lahko zgodovino moderne dobe beremo kot zgodovino vse bolj ambicioznih poskusov, da bi prihodnost »ukrotili«, naredili predvidljivo.

Osrednja teza članka bo, da so se družbe 20. stoletja tega problema lotevale na dva radikalno različna načina – planiranje in zadolževanje –, ta dva načina pa imata pomembne posledice za subjektivnost z ozirom na dojemanje prihodnosti. S »produkcijo prihodnosti« torej ne mislim le njenega predvidevanja, ampak institucionalno-ekonomske postopke, ki določajo, katere prihodnje možnosti so verjetne, plavzibilne, nedosegljive itd.

Planiranje

Plansko gospodarstvo v Evropi v splošnem povezujemo s socializmom, Sovjetsko zvezo in državami Vzhodnega bloka, pa tudi Jugoslavijo, vendar so bila tudi na Zahodu povojna nacionalna »mešana« gospodarstva mnogih kapitalističnih evropskih držav, kakor pokaže zgodovinar Iván T. Berend, v večji ali manjši meri planska. V glavnem je to potekalo v obliki štiri- ali

petletnih obdobjih (»petletk«), z namenom izvajanja socialne zakonodaje pod ključem »družbene solidarnosti«. ¹⁰⁰ Z zavedanjem, da kapitalistični trg sicer uvaja osebno svobodo, vendar sočasno proizvaja neenakost, ki to svobodo spodkopava, je britanski sociolog T. H. Marshall uvedel koncept »socialnega državljanstva«, po katerem je država državljanu dolžna zagotavljati »pravico, da živi življenje, ki je skladno z družbeno veljavnimi standardi«, kar je sicer temeljilo na zavračanju egalitarnosti, značilne za socializem v pravem pomenu (ne sme nas zavesti, da so socialni demokrati širom Zahoda svoje socialne programe predstavljali prav pod tem imenom), vendar je bil njen namen preprečevanje izključenosti iz (tržne sfere) družbe. ¹⁰¹

Pomemben del socialne države so bila socialna zavarovanja, ki so preprečevala tveganja, povezana z življenjem v moderni družbi (poškodbe na delu, bolezen, brezposelnost ...). Francoski filozof François Ewald (doktorant Michela Foucaulta) je rojstvo socialne države in solidarnosti v Franciji umestil v prelomni Zakon o odškodnini za nezgode pri delu iz leta 1898, ¹⁰² ki je pomenil prenos odgovornosti za poškodbo na delovnem mestu z delavca (npr. iz njegove lastne malomarnosti) na neosebni, abstraktni delovni proces, ki je pač z določeno verjetnostjo predstavljal tveganje poškodbe:

Delavec, ki je izgubil prst pri upravljanju mehanske stružnice, ni bil več viden kot žrtev napake zaradi dejanja ali malomarnosti delodajalca, ki bi jo bilo mogoče obravnavati na sodišču, temveč je

¹⁰⁰ Iván T. Berend, *Gospodarska zgodovina Evrope v 20. stoletju: Ekonomski režimi od laissez-faire do globalizacije*, str. 234–237.

¹⁰¹ *Ibid.*, str. 242.

¹⁰² Cf. Arthur Bradley, »*Mea culpa*: Kafka, Ewald, krivda«. Članek sicer obravnava odnos Franza Kafke, ki je delal kot zavarovalniški agent, do problema (ne)osebnosti krivde v njegovi literaturi, primarno v kratki zgodbi »Lovec Gracchus«.

postal nosilec poklicnega tveganja, lastnega samemu delu, ki ni imelo določljivega vzroka, a ga je bilo mogoče zavarovati.¹⁰³

Država, ki je načrtovala ekonomske podvige, je, skratka, lahko to tveganje vštela v svojo predvideno proračunsko porabo in tako »plansko« predvidela tudi možne nezgode na delovnem mestu (ki so imele zdaj neoseben, kvazi-naravni značaj ekonomskega dejstva). Gre zgolj za primer, kako je tveganje, povezano z življenjem pod okriljem funkcionalne socialne države (v socialističnih državah je bil učinek še bolj izrazit), všteto v družbeno potrošnjo.

V splošnem lahko rečemo, da planska ekonomija predpostavlja obstoj *potreb*, ki jih je mogoče izraziti kot *zahteve* (saj obstajajo mehanizmi, ki jamčijo, da so lahko potrebe prepoznane in kvantificirane, prav iz tega jamstva pa izhaja možnost zahteve). Država velja za instanco, ki naj bi vedela, kaj potrebuje družba, ekonomijo pa razume kot problem koordinacije teh potreb in njihove zadovoljitve. Lacanovsko rečeno, veliki Drugi socialistične ali socialdemokratske države jamči za to, da ima zahteva sploh naslovnik (zanesljivo pravno ureditev, ki sicer lahko zataji in pusti na cedilu, vendar je to potem nekaj izjemnega, nedopustnega, in idealno tudi iztožljivega). Subjekt planske ekonomije je subjekt, čigar zavedanje o obvladljivosti in ukrotljivosti prihodnosti mu omogoča, da na državo oz. pravni red naslovi zahtevo po odškodnini ali odpravi krivice, ki jo prinese odprtost prihodnosti. Rečeno z Derridajevo distinkcijo, vpeljana uvodoma, planska ekonomija negotovo, grozečo *prihodnost* s pomočjo verjetnosti kolonizira z razmeroma predvidljivo *bodočnostjo*.

¹⁰³ *Ibid.*, str. 195.

Ukinitev prihodnosti?

Novum neoliberalizma, ekonomske doktrine, ki je začela »toge in neučinkovite« varovalke neposredne državne intervencije v ekonomijo nadomeščati s tržnimi mehanizmi (s privatizacijo, deregulacijo in uvajanjem konkurence med ekonomskimi akterji v privatni lasti, ki naj bi jih prav pritisk konkurence silil v inovacije in optimizacijo stroškov), bi lahko z vidika odnosa do prihodnosti razumeli kot prehod od logike planiranja k »sprejetju« nepredvidljive in divje produktivnosti trga, ki pa se z vzponom financializacije v vse večji meri preplete z logiko zadolževanja.¹⁰⁴ Z naskokom je nastopil v devetdesetih letih 20. stoletja s »prevlado« liberalne demokracije, tako v državah Zahoda kot v nekdanjih državah zdaj propadlega Vzhodnega bloka, in s seboj prinesel spremembo prevladujočega načina produkcije prihodnosti.

Pri tem je (globalno gledano) ključno vlogo igral razpad Sovjetske zveze kot realno obstoječe alternative kapitalizmu, zlasti z ozirom na njegovo (ne nujno gotovo) prihodnost. Kakor se izrazi kolega Vid Salmič: »Vloga obstoječe alternative je verjetnost – Sovjetska zveza ni zagotavljala zmage

¹⁰⁴ Nekateri avtorji sicer zagovarjajo, da neoliberalni kapitalizem ni prav nič opustil planiranja, le preusmeril ga je v optimizacijo produkcije presežne vrednosti. Ključno delo tu je Leigh Phillips in Michal Rozworski, *The People's Republic of Walmart*, ki pokaže, kako prav ameriška trgovska veriga Walmart uporablja principe planske ekonomije, da bi optimizirala proizvodnjo in distribucijo tržnih izdelkov. Toda med plansko ekonomijo države in plansko aktivnostjo podjetja obstaja ključna razlika: podjetje planira znotraj meja, ki mu jih od zunaj postavlja trg, medtem ko državno planiranje skuša prav trg kot mehanizem družbene koordinacije vsaj deloma *nadomestiti*. Razlika torej ni preprosto med planom in trgov – kajti planiranje očitno obstaja tudi v kapitalizmu –, ampak med planiranjem, ki skuša obvladati negotovost zavoljo uspešnosti na trgu, in planiranjem, ki si prizadeva samo družbeno reprodukcijo izvzeti iz kontingentnosti trga.

socializma, ampak je filtrirala možnosti. Nekatere prihodnosti so bile zaradi njenega obstoja videti manj nore, manj nedosegljive.«¹⁰⁵ Franco Berardi – Bifo v zvezi z neoliberalizmom od osemdesetih let 20. stoletja dalje prav v tem smislu zapiše, da gre za »počasno ukinitvev prihodnosti«. ¹⁰⁶ S prihodnostjo, pojasni v nadaljevanju, ima v mislih »psihološko percepcijo, ki je vzniknila v kulturni situaciji progresivne moderne dobe, oziroma kulturna pričakovanja, ki so bila [...] oblikovana v pojmovnih okvirih napredujočega razvoja«. ¹⁰⁷ Bifo prihodnost veže natanko na pričakovanja. V kakšnem smislu je to pomenljivo?

V tem oziru se za hip ustavimo pri geslu, ki je k sreči že nekoliko iz mode, ¹⁰⁸ namreč Jamesonovi frazi (ki jo je prav tako populariziral Fisher), da »si je lažje predstavljati konec sveta kakor konec kapitalizma«. Zagotovo ne smemo tega razumeti v vulgarnem smislu, da si »človeštvo ne zna več zamišljati utopij«. Kajti kakor je poudarila Neda Pagon, je »utopija izraz, s katerim tisti, ki dobivajo, določajo sanje tistih, ki izgubljajo, in jih premišljeno in namerno

¹⁰⁵ Vid Salmič, »Izpod tlakovcev, greznica! (2. del)«, Teorema, *Radio Študent*, 5. 3. 2026, dostop 8. 6. 2026, <https://radiostudent.si/kultura/teorema/izpod-tlakovcev-greznica-2-del>.

¹⁰⁶ Franco Berardi – Bifo, *After the Future*, str. 13. Frazo je resda populariziral Mark Fisher, vendar jo je prvi formuliral Bifo.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Zagotovo je o neustreznosti njegove formulacije lažje pisati danes, s pozicije prav te »ukinjene prihodnosti«, ki se je do danes postarala v sedanost. Znatnemu delu teoretske produkcije od devetdesetih let dalje upravičeno lahko zamerimo, da je namesto analize možne prihodnosti govorila o njeni ukinitvi, osamosvojitvi od subjekta itd., s tem pa zameglila lastno (in našo) umeščenost v tok zgodovine. Ko je v zadnjih letih prišlo do vzpona umetne inteligence, je humanistika zato z veseljem sprejela novo »veliko zgodbo«, s katero se lahko ukvarja in se ponovno zgodovinsko orientira. Pomembno vlogo pri tem je po mojem, in to ne po naključju, igrala obuditev »humanističnega« marksizma po svetovni krizi, ki je sledila letu 2008.

potiskajo v stanje nemoči, ravnodušnosti in družbene neaktivnosti«, ¹⁰⁹ in je v toliko prej sredstvo zatiranja ali celo *pohabe* mišljenja prihodnosti. ¹¹⁰ Zato raje zagovarjam tezo, da se je s financializacijo spremenila sama logika prihodnosti, ki sedaj ne temelji več na izpolnjevanju potrebe, ampak na vzdrževanju *želje* – a do tega še pridemo.

Zadolževanje

Z neoliberalnim umikom neposrednega državnega planiranja se upravljanje prihodnosti ni končalo, ampak se je preselilo v sfero financ. Kredit in dolg sta tako postala ključna mehanizma, prek katerih podjetja in države danes posegajo v prihodnje dohodke ter jih vnaprej obremenjujejo z obveznostjo. Tako dolg kot kredit namreč temeljita na predpostavki odplačila *nekoč v prihodnosti* (o kateri pa s tem ni znanega nič razen dejstva odplačila). Prav zato je zadolževanje v neoliberalni ekonomiji izrazitejše kot v planski ekonomiji, v kateri je prihodnjo

¹⁰⁹ Neda Pagon, »Kar je, ni nujno«, v: Neda Pagon (ur.), *Utopije – še vedno: zbornik o utopijah v 21. stoletju*, str. 17.

¹¹⁰ Cf. Žižek, *Kdo si ti?*, str. 56: »Čeprav forme absolutnega duha po sebi niso politične, sama vrzel, ki jih ločuje od družbenega življenja, odpre prostor za politiko, tj. izzove politična dejanja, ki jih ni mogoče v celoti utemeljiti v kakršnikoli obliki vednosti o obstoječem družbenem redu. Morda je tu na delu razlika med filozofijo in religijo: filozofija slika s sivo na sivem, analizira preteklost, povzroči razpad nekega danega družbenega reda, pokaže razloge za njegov razkroj, medtem ko – kot na nekaterih mestih namigne sam Hegel – edino religija (v svoji preroški razsežnosti) lahko ponudi nekakšno vizijo nove prihodnosti. Revolucija (ali kakršnakoli radikalna družbena sprememba) se tako prične z novo religiozno vizijo, in ko poskus po udejanjenju te vizije v družbenem življenju nujno spodleti (vsaj v svoji prvi obliki), spet nastopi filozofija, ki analizira vzroke tega spodleta.«

proizvodnjo, investicije in potrošnjo v večji meri določal administrativni plan, ne pa zasebna kreditna razmerja in nepredvidljivost finančnih trgov.¹¹¹

To ima daljnosežne posledice za samo dojemanje prihodnosti (ki, *pace* Bifo, s tem ni ukinjena, ampak prej nekako »ponasebljena«, prepovedana, zamegljena). Kot poudari Maurizio Lazzarato:

Ekonomija dolga velikansko večino Evropejcev razlašča na treh področjih: odvzema jim že tako šibko politično moč, ki jim jo je dodelila predstavniška demokracija; odvzema jim vedno večji del bogastva, ki so ga s preteklimi boji iztrgali kapitalistični akumulaciji; predvsem pa jim odvzema prihodnost, se pravi čas kot odločanje, kot izbiro, kot možnost.¹¹²

Poleg tega, da ekonomija dolga prinaša ošibljeno politično moč in odvzema delež sadov presežne vrednosti, ki jih delavstvu vrača socialna država, prinaša tudi odvzete časa »kot možnosti«. V kakšnem smislu?

Tveganje oz. odgovornost za nepredvidene nezgode, naključja, pripetljaje, ki je bila (po Ewaldu sicer že leta 1898, v splošnem pa v času povojne blaginje) prenesena s posameznika na družbo, se z neoliberalno financiacijo ponovno prenese na posameznika, čigar življenje s tem postane osebni projekt.¹¹³ Tako je celotna posameznikova subjektivnost nazadnje »zakreditirana«, zadolžena v prihodnost:

¹¹¹ Pri tem ne moremo mimo ugotovitve Noama Yurana, da se kapitalistični denar (za razliko od denarja, kakršen je obstajal že davno pred kapitalizmom) odlikuje ravno po tem, da je institucionalno nastal iz dolga. Noam Yuran, *Seksualna ekonomija kapitalizma*, str. 143.

¹¹² Maurizio Lazzarato, *Proizvajanje zadolženega človeka: esej o neoliberalnem stanju*, str. 8.

¹¹³ To je teza Ulricha Becka, *Družba tveganja*. Lazzarato v tem smislu zapiše, da ekonomija dolga »podvaja delo v klasičnem pomenu besede z 'delom na sebi', tako da

Kaj je kredit? Obljuba poravnanja dolga, obljuba odplačila v bolj ali manj oddaljeni prihodnosti, ki pa je vedno nepredvidljiva, ker je podvržena radikalni negotovosti časa. [...] Odobriti kredit nujno predpostavlja ocenjevanje nečesa, kar je neocenljivo – prihodnjih ravnanj in dogodkov –, in tvegano podajanje v negotovost časa. Tehnike dolga morajo torej nevtralizirati čas, se pravi tveganje, ki je zaobseženo v njem. Predvideti in onemogočiti morajo vsako nepredvideno »odcepljanje« dolžnikovih ravnanj, ki bi ga lahko skrivala prihodnost.¹¹⁴

V tem oziru ni presenetljiv izsledek psihološke raziskave, da prebivalci Ljudske republike Kitajske (ki ohranja sistem petletk v 21. stoletju) tako glede lastne prihodnosti kot glede prihodnosti države doživljajo optimizem, ki je v očitnem nasprotju z občutji *dooma*, značilnimi za sodobni Zahod.¹¹⁵

Subjektivnost, ki jo proizvaja ekonomija dolga, je torej toliko nesvobodna, kolikor njene možnosti, njeno odprtost v prihodnost, omejujejo »*austerity measures*«,¹¹⁶ s katerimi je pogojena zadolženost, pogoji, ki jih postavlja upnik (v tem primeru senčni, kreditodajalski »neobstoječi« Drugi, ki jamči edino za nadaljnja posojila). Zato, ugotavlja Lazzarato, dolg »okoli sebe širi lastno 'moralo', ki je drugačna od morale 'dela' in jo hkrati dopolnjuje. Dvojico 'napor-plačilo' iz ideologije dela podvaja morala *obljube* (da bo človek

ekonomija in 'etika' delujeta skupaj«. Lazzarato, *Proizvajanje zadolženega človeka*, str. 12.

¹¹⁴ *Ibid.*, str. 47.

¹¹⁵ Qi Wang idr., »Chinese anticipate their country's future to be as bright as their personal future«.

¹¹⁶ Izraz sicer prevajamo kot »varčevalni ukrepi«, vendar ima ang. *austere* tudi širši pomen preprostosti, neudobja in askeze.

poplačal svoj dolg) in *krivde* (ker ga je sklenil)«. ¹¹⁷ Lazzarata lahko edino popravimo z ugotovitvijo Daniela Tutta, da prevladujoči afekt v situaciji, ko se Drugi razkrije kot neobstoječ, ni krivda, ampak *sram*: krivda temelji na neodplačanem dolgu do Drugega, medtem ko sram vznikne, ko odkrijemo, da tega dolga pravzaprav nihče ne beleži, da je bila naša krivda pravzaprav samonaložena in nazadnje zaman. ¹¹⁸

Zaključek: od želje k zahtevi

Skozi celotni članek poskušamo ekonomijo in produkcijo prihodnosti povezati z Lacanovo trojico potrebe, zahteve in želje. Med njimi namreč velja zanimivo razmerje, ki ga lahko označimo takole: želja je enako zahteva minus potreba. Oziroma:

Želja nadomesti brezpogojnost zahteve z »absolutnim« pogojem: ta pogoj namreč razreši tisto, kar se v dokazu ljubezni upira zadovoljitvi potrebe. Tako ni želja niti težnja po zadovoljitvi [tj. potreba] niti zahteva ljubezni [tj. zahteva v strogem smislu], temveč razlika, ki nastane, če prvo odštejemo od drugega, sam fenomen njunega razcepa (*Spaltung*). ¹¹⁹

Kakšna je torej bistvena razlika med plansko ekonomijo in ekonomijo dolga? Postaviti je mogoče tezo, da gre natanko za razliko med potrebo in željo – potreba je lahko izpolnjena in je cilj njena izpolnitev, medtem ko je pri ekonomiji dolga bistveno, da se dolg perpetuira, tako kot metonimično drsenje

¹¹⁷ Lazzarato, *Proizvajanje zadolženega človeka*, str. 33.

¹¹⁸ Daniel Tutt, »On Shame, or the Proof of the Other's Inexistence«, osebni blog, 7. 3. 2013, dostop 11. 8. 2026, <https://danieltutt.com/2013/03/07/on-shame-and-its-virtues/>.

¹¹⁹ Jacques Lacan, »Pomen falosa«, v: *Spisi*, str. 238.

želje (ki vselej, ko najde objekt izpolnitve, ugotovi, da *to ni tisto*, in preide k iskanju novega objekta, ki jo bo zadovoljil) – dolg vselej kvečjemu poraja nov dolg, njegov cilj ni *zares* biti odplačan (čeprav se tako razglaša).¹²⁰ Analogija ni zgolj formalna: finančni sistem, ki temelji na dolgu, namreč ne proizvaja samo dolga kot takega, ampak tudi subjekte, katerih prihodnje zadovoljitve so že vnaprej organizirane kot obveze v sedanjosti in potrebe po novem kreditu. Če bi bil dolg odplačan, bi to namreč pomenilo konec gospostva, s katerim nas drži v svojem prijemu.

Z razpustitvijo velikega Drugega – ki ga v tem primeru zastopa poštenost, na kateri temelji socialna država – zahteva izgubi svojega naslovnika, s tem pa pravzaprav tudi svojo legitimnost. Zveza med zahtevo in Drugim namreč ne sovпада z instanco, ki poziva, in instanco, ki odgovarja. Kajti, kot to razume Lacan, je zahteva »na sebi meri na nekaj drugega, ne na zadovoljitev, na katero poziva«, namreč na prisotnost Drugega »kot tistega, ki že ima 'privilegij', da zadovoljuje potrebe, se pravi moč, da jim odtegne tisto, kar jih edino zadovolji«. ¹²¹

V tem smislu je filozofu, če želi zgodovinsko razumeti sedanjost, kot naloga naložena nič manj kot ponovna izgradnja prihodnosti z ozirom na »brezpogojnost« zahteve. To pa je mogoče zgolj, če si prihodnosti ne zamišljamo kot ukinjene, prepovedane ali radikalno nedosegljive, ampak jo zahtevamo, z naslovitvijo konkretnih zahtev na Drugega – zahtev, zakoreninjenih v materialni analizi realnih (in ne utopičnih) možnosti. Šele z

¹²⁰ Pri tem seveda razlikujemo med posameznim dolgom in dolgom kot ekonomsko ureditvijo. Posamezni dolgovi so redno odplačani (razen v primeru državnih *bailoutov*, odpisov itd.), medtem kot strukturno dolg ne izgine in ne sme izginiti.

¹²¹ Lacan, »Pomen falosa«, str. 238.

zamejitvijo prihodnosti ta lahko preneha biti zaprta, trmasto neodvisna od subjektivnega angažmaja, in se odpre v zaporedje korakov. Ti sicer lahko vodijo v religiozni smoter utopije, a le, če ga ne dojemamo kot nepremične, zamrznjene prihodnosti, ampak ga sproti revidiramo, kakor revidiramo tudi korake do njega, ugotavljamo zmotnost predhodnih in sočasno korigiramo pot za naprej.

Bibliografija

- Beck, Ulrich. *Družba tveganja*. Prev. Mojca Savski. Ljubljana: Krtina, 2009.
- Berardi, Franco. *After the Future*. Prev. Arianna Bove idr. Chico: AK Press, 2011.
- Berend, Iván T. *Gospodarska zgodovina Evrope v 20. stoletju: Ekonomski režimi od laissez-faire do globalizacije*. Prev. Breda Rajar. Ljubljana: Založba ZRC in Modrijan, 2013.
- Bradley, Arthur. »*Mea culpa*: Ewald, Kafka, krivda«. Prev. Arne Kušej. *Problemi* 63, št. 9-10 (2025): 191–210.
- Glaser, Barney, in Anselm Strauss. *Awareness of Dying*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1965.
- Lacan, Jacques. *Spisi*. Prev. Tomaž Erzar idr. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1994.
- Lazzarato, Maurizio. *Proizvajanje zadolženega človeka: esej o neoliberalnem stanju*. Prev. Suzana Koncut. Ljubljana: Maska, 2012.
- Pagon, Neda (ur.). *Utopije – še vedno: zbornik o utopijah v 21. stoletju*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2015.
- Phillips, Leigh, in Michal Rozworski. *The People's Republic of Walmart*. London: Verso, 2019.
- Qi Wang, Nazike Mert, Yi Cao in Yubo Hou. »Chinese anticipate their country's future to be as bright as their personal future«. *Frontiers in Psychology*, št. 17 (2026).
- Salmič, Vid. »Izpod tlakovcev, greznica! (2. del)«. *Radio Študent*, 5. 3. 2026. Dostop 8. 6. 2026. <https://radiostudent.si/kultura/teorema/izpod-tlakovcev-greznica-2-del>.
- Trebežnik, Luka. »Being on the Brink of the Future: Jacques Derrida and Poetics of Waiting«. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2 (2019): str. 247–356.

Yuran, Noam. *Seksualna ekonomija kapitalizma*. Prev. Marko Miočič. Ljubljana:
Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2024.

Žižek, Slavoj. *Kdo si ti? Tema in šest variacij*. Prev. Marko Miočič. Ljubljana:
Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2026.

Svoboda in nujnost pri Heglu in Marxu: V obrambo prihodnosti

Martin Zorman Krč

Povzetek

V prispevku bom orisal razumevanje odnosa med svobodo in nujnostjo v okviru dialektičnega pojmovnega okvira pri Heglu in Marxu. Oba misleca sta determinizem ali nauk o nemožnosti svobodne prihodnosti zavrnila ne preko zunanjih, samovoljnih kriterijev, temveč z imanentnim prikazom njegove nezadostnosti in protislovnosti. Bistvo njune kritike leži v argumentu, da je verigo vzrokov in učinkov treba misliti krožno. Tako dobimo neko koncepcijo sveta, ki bistveno presega determinizem s tem, ko vidi svet kot samopovzročeno vzajemno delovanje, torej hkrati kot objekt in subjekt, hkrati kot nujnost in svobodo. Poudaril pa ne bom le sorodnosti in kontinuitete, temveč tudi prelom med obema mislecema. Čeprav gre Heglu zasluga, da je dialektiko utemeljil kot koherenten sistem, je njegova misel še vedno omejena z idealističnimi, nedialektičnimi predpostavkami. Šele Marx je uspel – sicer s precej bolj kompleksnim pristopom kot golim »obračanjem na glavo« – izluščiti racionalno jedro Heglove misli in jo iz gole filozofske špekulacije pretvoriti v materialno zgodovinsko silo.

Ključne besede: svoboda, nujnost, determinizem, vzajemno delovanje, materializem

Abstract

In this paper, I shall outline an understanding of the relationship between freedom and necessity within the dialectical conceptual framework of Hegel and Marx. Both thinkers rejected determinism – or the doctrine of the impossibility of free agency – not through external, arbitrary criteria, but by demonstrating, from within the theory itself, its inadequacy and contradictions. The essence of their critique lies in the argument that the chain of causes and effects must be conceived as circular. This yields a conception of the world that goes far beyond determinism, in that it views the world as self-caused mutual interaction—that is, simultaneously as object and subject, simultaneously as necessity and freedom. However, I shall emphasise not only the affinities and continuities, but also the break between the two thinkers. Although Hegel deserves credit for establishing dialectics as a coherent system, his thought remains constrained by idealistic, non-dialectical assumptions. It was only Marx who succeeded – albeit through a far more complex approach than a mere ‘turning it on its head’ – in extracting the rational core of Hegel’s thought and transforming it from mere philosophical speculation into a material historical force.

Keywords: freedom, necessity, determinism, interaction, materialism

Zastavitev problema

Vprašanje determinizma, oziroma odnosa med svobodo in nujnostjo, je eden izmed najbolj perečih problemov, ki zadeva tako vsakdanje življenje, kot tudi kompleksne in abstraktne družbeno-politične procese.

V tem prispevku bom obravnaval pomen tega vprašanja za socialistično delavsko gibanje, ali natančneje rečeno, za njegovo teoretsko podlago – marksizem. Moj glavni smoter je pokazati, da smo ljudje, kljub podrejenosti družbenim in naravnim zakonom, pod določenimi pogoji zmožni svobodno ustvarjati prihodnost. Od obrambe prihodnosti sta namreč odvisni veljava in upravičenost socialističnih stremeljenj. V kolikor bi prihodnost že vnaprej določale človeku tuje sile, kakršnakoli revolucionarna praksa, celo človeška praksa nasploh, ne bi bila možna.

Ob zavedanju, da marksizem ni nastal iz ničesar, temveč da gre za plod tisočletnih v čutni aktivnosti pridobljenih znanj in izkušenj, bom prvotne nastavke za razumevanje determinizma iskal že v predhodnih filozofijah, predvsem v Heglovi. Hegel je skozi celotno obdobje Marxovega in Engelsovega delovanja ostal osrednja, četudi kritična referenca. To velja sploh za filozofske probleme, med katere spada tudi determinizem.

Relevantnost filozofskih vprašanj za marksizem

Pojavlja se pomislek o relevantnosti takih filozofskih razglabljanj za marksizem. Marx in Engels namreč v *Nemški ideologiji* zapišeta sledeče besede, ki naj bi zaznamovale konec filozofije in njeno zamenjavo s čisto znanostjo:

Tam, kjer se neha spekulacija, pri dejanskem življenju, se torej začne dejanska, pozitivna znanost, prikazovanje praktične dejavnosti, praktičnega razvojnega procesa ljudi. Fraze o zavesti prenehajo, na njihovo mesto mora stopiti dejansko védenje. S prikazovanjem dejanskosti izgubi samostojna filozofija svoj eksistenčni medij, na njeno mesto lahko stopi kvečjemu strnitev najsplošnejših rezultatov, ki se lahko abstrahirajo iz opazovanja zgodovinskega razvoja ljudi. Te abstrakcije same, ločene od dejanske zgodovine, nimajo nobene vrednosti. Služijo lahko le zato, da olajšajo ureditev zgodovinskega materiala, da nakažejo vrstni red njegovih posameznih plati.¹²²

Čeprav se odlomek zdi jasen in enoznačen, je v resnici veliko bolj večplasten. Zahteva namreč dobro poznavanje konteksta, v katerem je bil zapisan, in pojmov, s katerimi operira. Posvetimo se torej tema dvema vidikoma.

Navdih, ki je tako Marxa kot Engelsa v mladih letih gnal k teoretskemu delu, je bilo mladohegelijansko filistrsko ozračje, ki je v tem času obvladovalo napredni in disidentski duh takrat še fevdalno razdrobljene Nemčije. Številni mladi revolucionarji so si belili glave s tem, kako iz Heglovega sistema, ki se mu bom v grobem posvetili v nadaljevanju, izluščiti revolucionarni potencial in ga uporabiti kot orodje v boju za dokončno osvoboditev človeštva. Tako so želeli filozofijo hkrati ukiniti kot samostojno, neodvisno sfero in jo uresničiti kot praktično, družbeno silo. Filozofija mora biti v heglovskem smislu torej *aufgehoben* – hkrati ohranjena, presežena in ukinjena.

Toda bolj kot so ti misleci iskali odgovore, kako naj bi se to zgodilo, bolj so zahajali v nerešljive aporije. Šele Marx je na podlagi analize konkretnih razmer jasno identificiral način, kako se ta uresničitev filozofije lahko izvede – z emancipacijo delavskega razreda, katerega izkoriščanje in trpljenje je tako

¹²² Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, str. 26.

univerzalno, da se lahko reši le z njuno dokončno in univerzalno odpravo, tako kot zahteva filozofija. Tako to vez med proletariatom in filozofijo ubesedi v *Uvodu k Heglovi teoriji pravice*: »Filozofija se ne more udejanjiti brez odprave proletariata, proletariati pa se ne more odpraviti brez udejanjenja filozofije.«¹²³

Poleg razumevanja filozofije se pojavlja še eno konceptualno vprašanje: Kaj Marx misli z znanostjo? Vidimo, da znanost (*Wissenschaft*) torej v tem smislu ne nastopa kot golo nasprotje filozofiji. Pri *Wissenschaft* ne gre za empirične znanosti, ki nereflektirano akumulirajo dejstva in opažanja. Gre za koherenten sistem védenja o materialnih odnosih v svetu, ki v sebi združuje tako dediščino klasičnih, na posamezna področja zamejenih znanosti, kot tudi iz tisočletnega razvoja filozofije izhajajočo refleksijo.

Oba aspekta lahko obstajata samo v enotnosti, sicer se zaradi svoje nezadostnosti in nereflektiranosti predpostavk zrušita sama vase. Razumevanje resnice kot celote pomeni iskati povezave med posameznimi znanostmi in si ustvarjati monističen, koherenten pogled na svet. Še več, misel se mora v svet potopiti brez zunanjih arbitrarnih kriterijev in metod. Te si je potrebno ustvariti šele v mišljenju predmeta, narekuje jih materialna resničnost sama.

V marksistični viziji prave znanosti so zato filozofska, kozmološka in ontološka vprašanja – tudi če nimajo več avtonomne sfere – še kako prisotna in potrebna.

Konkreten primer – revizionizem

Kam vodi zanemarjanje filozofskih vprašanj, specifično vprašanja o svobodi in nujnosti ter o možnosti svobodnega ustvarjanja prihodnosti, lahko ponazorimo

¹²³ Marx, »Kritika Heglove filozofije pravice. Uvod.« str. 208.

na konkretnem zgodovinskem primeru; na primeru revizionizma in katastrofalnega razpada 2. internacionale.

Večina teoretikov 2. internacionale je vprašanja filozofije, tudi dialektike in materializma, razumela na precej posplošen način, njihove relevantnosti za konkretna praktična vprašanja ni razumela.

Tako v svojem delu *Naloge socialdemokracije* precej netočno piše o materializmu eden izmed osrednjih likov nemškega revizionizma, Eduard Bernstein:

Biti materialist na prvem mestu pomeni zvajati vsako dogajanje na nujno gibanje materije. Gibanje materije se po materialističnem nauku vrši z nujnostjo mehaničnega procesa. Noben postopek ni brez svojega vnaprej določenega učinka, nobeno dogajanje ni brez svojega materialnega vzroka. Torej je gibanje materije tisto, ki formira ideje in določa voljo, in tako je tudi to dvoje, skupaj z vsemi dogajanji v človeškem svetu, stvar materialne nujnosti.¹²⁴

V izogib determinizmu je po Bernsteinu v prenovljeno materialistično zgodovinsko analizo v obzir potrebno vzeti idejne faktorje kot ločene od razvoja produktivnih sil:

Kdor se dandanes poslužuje materialistične zgodovinske teorije, jo je primoran uporabljati v njeni izdelani in ne v izvorni obliki. To pomeni, da mora poleg razvoja in vpliva produktivnih sil in produkcijskih odnosov v obzir vzeti tudi pravne in moralne pojme, zgodovinske in verske tradicije

¹²⁴ Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, podpoglavje *Die materialistische Geschichtsauffassung und die historische Notwendigkeit*, brez paginacije, prevod avtorja.

vsake dobe, geografske in ostale naravne vplive, kamor sodi tudi človeška narava z vsemi svojimi duhovnimi predispozicijami. Še posebej je to treba obdržati pred očmi na področjih, kjer ne gre več za golo raziskovanje prejšnjih zgodovinskih dob, temveč tudi za projiciranje bodočega razvoja, pri čemer mora materialistično pojmovanje zgodovine služiti kot smerokaz.¹²⁵

Drugače rečeno, »izdelana« oblika materializma pravzaprav zahteva odpoved doslednemu materializmu. Oblike zavesti se morajo odcepiti od materialnega zgodovinskega procesa in zaživijo kot samostojni faktorji razvoja človeštva. Ti idealni faktorji nato zadobijo ključno vlogo pri določanju prihodnosti in nadaljnjega razvoja družbe.

Bernstein je problem svobode in prihodnosti rešil tako, da se je odpovedal materializmu. Ideje, med njimi tudi socializem, pri njem niso več objektivne naloge, ki se zastavljajo glede na materialne okoliščine, temveč moralni ideali, ki imajo edini izvor v naši glavi, ali celo več, duši.

Kolikor ostajamo zvesti marksizmu, nas ta odgovor ne more zadovoljiti. Svobodo pri ustvarjanju prihodnosti Bernstein namreč doseže z odpovedjo materializmu in prevzemanju idealizma.

Alternativa – dialektično pojmovanje svobode in nujnosti

Če marksizem želi ostati zvest svojim osnovam, med katere sodita tako materializem kot tudi priseganje na svobodno, ustvarjalno človeško prakso, mora biti sposoben misliti svobodo in nujnost kot eno, v harmonični enotnosti.

¹²⁵ *Ibid.*, brez paginacije.

Poglejmo, kakšno podlago marksizem najde že v nemški klasični filozofiji. Dilema, ki jo želimo preseči, v ospredje stopi s Kantom, predvsem z njegovo moralno filozofijo.

Zastavitev problema pri Kantu

Kant subjekt pojmuje kot končno umno bitje, ki pripada dvema svetovoma; kolikor je končen, je del čutne narave, kjer vladajo zakoni kavzalnosti, kolikor je umen pa del kraljestva uma, ki ga zaznamujejo popolnoma drugačne poteze.

Kot del čutne narave je človek, enako kot živali, pri delovanju podvržen principu ugodja in neugodja. To je princip nagona, ki ga s svobodo – v idealističnem smislu – ne moremo primerjati. Kant torej strogo zavrača idejo, da svoboda pomeni početi tisto, kar se nam v danem trenutku zljubi.

Kant svobodo umesti v kraljestvo uma. Svobodni smo, s tem ko postanemo njegov del. Um je namreč tisti, ki nam nalaga, da včasih storimo nekaj, kar se nam zdi neprijetno, ali kar je v nasprotju z našim materialnim blagostanjem. Ta s strani uma postavljeni zakon je moralni zakon. Ko ravnamo moralno, se izpnemo iz verige naravne nujnosti in storimo nekaj, kar nima vzroka zunaj nas, temveč v nas, v naši umski naravi.

Vendar pa to novo pojmovanje svobode porodi več zagat, kot jih razreši. Glavna težava pojma končnega umnega bitja je njegova razbitost v oba svetova. Ob podrobnejšem premisleku je namreč jasno, da mora subjekt biti enoten – osvoboditi se ne more tako, da bi zavrgel svojo »končno« plat. Namreč empirični svet je tisti, v katerem svojo umsko naravo šele lahko izrazi, z

moralnim delovanjem v njem. Svobodna dejanja se morajo vedno izvesti ob konkretnem času v konkretnem prostoru.

Kant sicer na vsak način poskuša premostiti to vrzel med obema redoma. Toda njegovi poskusi, kolikor so veljavni, zahtevajo odpoved samih temeljev lastne kritične filozofije. Zdi se, da smo naleteli na gordijski voz.

Presekamo ga lahko le z odpravo te delitve. Subjekt je enoten, čeprav v njem vladajo protislovne sile in tendence. To protislovno enotnost začne koncipirati Fichte, končno obliko pa doseže v Heglovem sistemu.

Heglova utemeljitev svobode

Hegel izhodišče svojega sistema utemelji v svojem *Differenzschriftu*, preko kritike Fichteja in Schellinga. Hegel absoluta ne postavi niti v »Jaz« kot Fichte niti v naravo kot Schelling. Po njegovem moramo absolut misliti kot identiteto identitete in neidentitete.

Absolut vsebuje protislovje, napetost, negativnost, zato Hegel gibanja in procesov ne razlaga z zunanjimi vzroki, kot so to počeli materialisti in kartezijanci 18. stoletja, temveč ga vidi kot samopovzročenega. Resničnost v sebi nosi neko neskladnost sama s sabo, zato je ves čas v gibanju, procesu in spreminjanju. Hegel to samopovzročenost v Uvodu k *Fenomenologiji duha* kratko in jedrnatopovzame s formulo »Substanco je treba misliti kot subjekt.«¹²⁶ Poglejmo kakšno stališče Hegel na podlagi tega zavzame do determinizma. Najprej je potrebno razumeti kako Hegel v splošnem vidi zgodovino filozofije.

¹²⁶Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 18.: »Po mojem uvidu, ki se mora upravičiti s predočitvijo sistema samega, je vsa stvar v tem, da resničnega ne pojmuje in izrazimo kot *substanca*, temveč ravno tolikanj kot *subjekt*.«

Hegel ne razvršča idej na pravilne in napačne, temveč jih vse jemlje kot momente resničnosti. Medtem ko resničnost sama ni zaobjeta v nobenem izmed njih, se vendarle odraža skozi njihov razvoj, imanentno prehajanje od enega k drugemu. Tudi determinizem tako ni v celoti napačen. S principom zadostnega razloga lahko razložimo vsak pojav. Toda vendarle se naposled ta koncepcija zruši sama vase. Kako?

Ob koncu razvoja objektivne logike Hegel pride do zaključka, da je vse bivajoče ciklično določeno (kavzalnost ne kot veriga, temveč kot krog – *Wechselwirkung*). Vsak vzrok je posledica, vsaka posledica je vzrok. Tu se torej determinizem prelevi v nekaj novega, v koncepcijo, ki jemlje substanco kot samodoločujočo, kot subjekt. Z ugotovitvijo, da je določenost možna le kot samodoločenost, Hegel preide iz objektivne v subjektivno logiko, oziroma logiko pojma:

To vzajemno učinkovanje je s tem pojav, ki se spet odpravi; razodene se, da *videz* kavzalnosti, v katerem je vzrok *kot* vzrok, je *videz*. Ta neskončna refleksija vase – da nainzasebnost je šele s tem, da je postavljenost – je dovršitev *substance*. Vendar ta dovršitev ni več *substancia* sama, temveč je nekaj višjega, je *pojem*, *subjekt*. Prehod od substancialnega razmerja se zgodi skozi njegovo lastno imanentno nujnost in ni nič drugega kot manifestacija *substance* same, da je pojem resnica *substance* in svoboda resnica nujnosti.¹²⁷

Determinizem tako lahko razumemo kot moment, fazo v genezi svobode, ne pa kot njeno izključitev in nemožnost.

¹²⁷ Hegel, *Znanost logike III*, str. 14.

Tako je Hegel položil temelje svojemu pojmovanju svobode. Te temelje je potem razvijal še dalje, v svoji *Filozofiji pravice*, kjer je zagovarjal tezo, da se svoboda naposled nujno utelesi v sistemu pravic in dolžnosti, torej v pravu. Najvišjo točko pa doseže v ustavno monarhični družbi pruskega tipa, kjer vlada delitev na civilno, ekonomsko sfero, v kateri posamezniki uresničujejo svoje privatne interese in državo, ki skrbi za okvir skupnih interesov. Svoboda je tako pojem, ki si ustvari resničnost skozi pravo in državo.

Marx in Engels o svobodi

Marxovo preseganje Heglove spekulativne filozofije in prehod v materializem

Hegel je, kot marsikateri filozof pred njim, verjel, da je prav on tisti, ki je dosegel absolutno resnico, in ki mu pripada čast izreči zadnje besede v zgodovini filozofije.

Toda zgodovina je tudi to pretenzijo kot vse poprejšnje pokopala. Z razvojem dogodkov v 19. stoletju je postalo jasno, da Heglova spekulativna filozofija ne daje vsebinskih odgovorov na pereče zgodovinske probleme in da ponašanje z *Minervino sovo* bolj kaže na njeno omejenost kot pa na dostojanstvenost ter vzvišenost. Tudi njegova prepričanja o svobodni naravi takratne Pruske države so se ob strogi cenzuri, zatiranju in izkoriščanju izkazala za iluzijo.

Neuresničen revolucionarni potencial Heglove filozofije je bil spoznan že kmalu po njegovi smrti. Nekateri malomeščanski radikalni misleci so se na vsak način trudili iz Heglove dialektike izluščiti revolucionarno plat, ki bi napotovala

na revolucionarno, prevratniško prakso. Pri tem so bili dokaj neuspešni in njihov projekt je po spodletelem revolucionarnem letu 1848 popolnoma izgubil zagon.

Kar ni uspelo mladoheglovcem, pa je uspelo Marxu in Engelsu. V čem torej je bistvo njune obravnave Hegla?

Teza o obračanju oziroma sprevračanju Hegla na glavo je verjetno prva, ki nam ob tem vprašanju pride na misel. Toda prav to so na raznorazne neuspešne načine počeli tudi mladoheglovci.¹²⁸ Ta znana, razširjena, iz konteksta iztrgana fraza o sprevračanju je skozi čas postala plitka in površno razumljena do te mere, da je izgubila vso vsebino in sedaj služi le kot »obliž«, ki zakriva nepoznavanje te problematike.

Z željo po vsebinskih odgovorih se moramo vprašati; v čem in kako se je zgodil ta prevrat Heglove filozofije ter kakšne posledice je povlekel za sabo.

Začeti moramo z ugotovitvijo, da je Marx zavrnil Heglov idealizem in utemeljil nov, materialistični pogled na svet. To je splošno znano dejstvo. Toda zaplete se, ko poskušamo razložiti, kako se idealizem in materializem pravzaprav razlikujeta, razen tega da prvi za substanco priznava idejo, drugi pa materijo. Kaj je pravzaprav razlika med idejo in materijo, zakaj ne moremo reči, da oba pojma označujeta isto resničnost in da je ločitev le jezikovna?

Čeprav neopazna na prvi pogled, je razlika vendarle nedvomna in nepremostljiva. Vsaka substanca se v temelju obnaša drugače.

¹²⁸ Za primer nam lahko služi Feuerbach, ki je zagovarjal, da je treba začeti pri konkretnem in končati pri abstraktnem: »Dosedanja pot spekulativne filozofije od abstraktnega do konkretnega, od idealnega do realnega, je bila napačna.« Hegla s tem Feuerbach ni presegel, temveč se je spustil na raven nedialektične filozofije. Cf. Ludwig Feuerbach: *Vorläufige These zur Reform der Philosophie*, brez paginacije.

Ideja v duhu sholastične dediščine izpeljuje resničnost iz sebe in je zato zasidrana v nekem pred-resničnostnem prostoru. Je simetrična, skladna totaliteta, ki ima racionalno strukturo in teleološki razvoj. Resničnost je njeno pozunanjenje in proces njenega prehajanja nazaj vase. Tako razume tudi svobodo, ki po sicer burnem razvoju doseže svoj konec v specifični državni ureditvi. Dialektika je tako pri razlaganju takih procesov ujeta v zaprt krog in zato ne doseže svojega polnega potenciala.

Materija ni omejena kot ideja. Je brezciljno, torej neteleološko gibanje in vrvenje brez začetka in konca. Pri posameznih procesih lahko govorimo o napredku, bistvu, zakonih, toda substance same ne moremo zaobjeti z enim vseobsegajočim pojmom. Je brezkončen, nerazvozljiv preplet protislovij, ki vplivajo in spreminjajo druga drugo. Ker materija nima izvirnega, čistega principa, do katerega bi se lahko dokopali, delo dialektike tako nikoli ni končano. Pravi dom dialektike, v katerem se lahko razvija v neskončnost, je torej materializem.

S tem harmoničnim sovpadom dialektike in materializma dobimo nov svetovni nazor, dialektični materializem. Ta svojega predmeta, resničnosti, ne preučuje iz zunanjega vidika, ki ga niti ne more biti. Kot osnovo spoznanja si torej ne jemlje resničnosti same, temveč našo interakcijo, prakso v povezavi z njo. Naša praksa pa je produkcija življenjskih sredstev. Težišče dialektičnega materializma je torej historični materializem, ki preučuje zgodovinsko, družbeno občevanje človeka z njegovo okolico, s soljudmi in naravo.

Oglejmo si, kakšne implikacije ima dialektični materializem na našem konkretnem primeru svobode. Dialektični materializem za razliko od Hegla ne sprejema svobode kot pojma, ki bi si preko napredka misli teleološko ustvarjal svojo resničnost. Svobodo misli obravnava kot naravno-zgodovinski produkt človeške prakse, produkcije. Produktijski proces vključuje spoznavanje tujih, objektivnih zakonov, ki si jih nato lahko podvržemo za svoje cilje in se tako izvijemo izpod njihove nadoblasti.

Ti zakoni so po eni strani neposredni naravni zakoni. Dober primer je gravitacija. S tem, ko razumemo, kako gravitacija deluje, vemo, kako ji je mogoče kljubovati; z letalom. Po drugi strani pa se ravno s premagovanjem teh neposrednih tujih sil pojavijo nove, bolj kompleksne ovire. Ko v produkciji spreminjamo naravo in sebe, nezavedno vstopamo v določene družbene odnose. Tudi ti imajo svoje zakone, ki jih ne moremo spoznati a priori.

Konkretna kriza, pred katerimi se znajde človeštvo, so ponavadi kombinacija obeh plati. To velja tudi za sodobno krizo kapitalizma; izmenjava snovi med človekom in naravo je organizirana tako, da ne ustreza več nikomur. Človeku ne ustreza, ker njegovo življenjsko energijo obravnava kot blago na trgu, kot faktor profita. V nuji po minimizaciji stroškov mu pogosto odreka temeljne potrebe po hrani, obleki, strehi nad glavo, še toliko bolj pa po kulturi, izobrazbi in prostem času. Narava je deležna enake obravnave, brez obzira na njene notranje procese in zmogljivosti. Medtem ko pri človeku izkoriščevalski sistem lahko računa na precejšno mero potrpljenja in uklonljivosti, se narava

maščuje nemudoma, v obliki naravnih katastrof in pomanjkanja nujnih virov za življenje.¹²⁹

To je torej spoznanje, od katerega je odvisna nova etapa v gradnji človekove svobode. A spoznanje v marksizmu nikoli ni zgolj miselno dejanje. Dokazati se mora v praksi. Tako ni dovolj, da zgolj poznamo gornjo problematiko protislovnosti in odtujenosti družbenih odnosov od človeka in narave. Moramo jo tudi dejansko odpraviti.

Marx to odpravo vidi v komunizmu, zavestnem in kontroliranem vodenju izmenjave snovi med družbo in naravo.¹³⁰ Šele ko bo produkcija na podlagi družbene lastnine nad produkcijskimi sredstvi postala demokratično vodena, glede na potrebe človeka in narave, bo protislovje, ki nam vlada danes, dokončno razrešeno.

Produkcija za ugodno in dostojno življenje potrebnih sredstev, ki jo Marx imenuje kraljestvo nujnosti, se bo zaradi višje produktivnosti vse bolj krčila, časa in energije za dejavnosti kot znanost in umetnost, ki služijo vsestranskemu razvoju posameznika, pa bo vedno več. S tem se bo začelo razpirati kraljestvo človekove svobode, ki ne bo pomenilo konca, temveč šele začetek pristne človeške zgodovine.

¹²⁹ Koncept *maščevanja narave* je utemeljil Engels v svojem delu *Vloga dela pri preobrazbi opice v človeka*. S tem je postal eden prvih mislecev, ki so govorili o okoljski krizi. Za obširnejšo razlago prepleta naravnih in družbenih vidikov kapitalistične krize v branje predlagam članek Johna Bellamyja Fosterja: »Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology«.

¹³⁰ Cf. Marx, *Kapital III*, str. 914.

Svoboda – dolžnost človeštva

Pod črto torej na podlagi izpeljanega lahko zaključimo, da čeprav se človek v svoji interakciji s sočlovekom in naravo ravna po določenih, od njegove volje neodvisnih zakonih, to še ne pomeni, da svoboda in z njo tudi avtonomna človeška praksa nista mogoči. Obratno; šele s tem, ko naletimo na nam tuje sile, v prvi vrsti pa na naše po nujnosti določene potrebe, se odpre prostor za človeško dejavnost. Ta dejavnost je sicer res odraz zunanjih objektivnih razmer, ki si jih nismo izbrali sami, a glavno Marxovo odkritje je ravno v tem, da je tudi ta objektivna zunanost hkrati odraz naše dejavnosti. S tem ko spreminjamo okoliščine, spreminjamo sebe, razvijamo svoje produktivne sile in iz nujnosti ustvarjamo svobodo.

Upam, da sem bralca prepričal, da svobodna prihodnost ni le možna, temveč nujna. Da je naša neizogibna dolžnost, da k njej stremimo in jo uresničujemo. To poslanstvo je brezmejno in nikoli ne bo končano. In ravno to priča o njegovi veličini in brezmejnosti.

Bibliografija

- Bellamy Foster, John. »Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology«. *American Journal of Sociology* 102, št. 2 (1999): 366-405.
- Bernstein, Eduard. *Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Dostop 8. 8. 2026.
<https://www.marxists.org/deutsch/referenz/bernstein/1899/voraus/index.html>.
- Feuerbach, Ludwig. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. Dostop 18. 8. 2026.
<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Feuerbach,+Ludwig/Vorl%C3%A4ufige+Thesen+zur+Reform+der+Philosophie>.
- Marx, Karl. *Kapital. Kritika politične ekonomije. Tretji zvezek*. (Prev. Ivan Lavrač) Ljubljana: Cankarjeva Založba, 1973.
- . »Kritika Heglove pravne filozofije. Uvod.« (Prev. Marica Dekleva-Modic) V: Karl Marx, Friedrich Engels/ Boris Zihlerl, ur., *Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek*, str. 189 - 208. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1977.
- . »Nemška ideologija« (Prev. Marica Dekeleva-Modic, Doris Debenjak, Božidar Debenjak) V: Karl Marx, Friedrich Engels/ Boris Zihlerl, ur., *Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek*, str. 5-352. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976.
- Engels, Friedrich. »Vloga dela pri preobrazbi opice v človeka.« (Prev. Božo Škerlj) V: Karl Marx, Friedrich Engels/ Boris Zihlerl, ur., *Izbrana dela v petih zvezkih, IV. zvezek*, str. 511 - 527. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1977.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologija duha*. (Prev. Božidar Debenjak) Ljubljana: Analecta, 2017.
- . *Znanost Logike III*. (Prev. Zdravko Kobe) Ljubljana: Analecta, 2017.

Kozmični komunizem

Pino Hiti Ožinger

Povzetek

Članek se sprašuje o možnosti razvoja spekulativnega razumevanja dolgoročne prihodnosti človeštva v okviru marksistične filozofije, ki presega zgodovinsko vlogo proletarske revolucije, ne da bi pri tem zapadli v utopizem. Opira se na filozofijo Evalda Iljenkova in intelektualno ozadje ruskega kozmizma. Članek pokaže, da Iljenkov prihodnjega človekovega razvoja ne razume kot normativni ideal, temveč kot spekulativno izpeljavo materialističnega pojmovanja narave in zgodovine. S tem nakazuje, da je razprava o dolgoročnih perspektivah človeštva združljiva z marksističnim filozofskim okvirom, če ostaja zasidrana v njegovih temeljnih metodoloških predpostavkah.

Ključne besede: kozmizem, neskončnost, utopija, komunizem, cikličnost

Summary

This article explores the possibility of developing a speculative understanding of humanity's long-term future within the framework of Marxist philosophy that goes beyond the historical role of the proletarian revolution, without falling into utopianism. It draws on the philosophy of Evald Ilyenkov and the intellectual background of Russian cosmism. The article demonstrates that Ilyenkov does not view future human development as a normative ideal, but rather as a speculative derivation of a materialist conception of nature and history. In doing so, he suggests that a discussion of humanity's long-term prospects is

compatible with the Marxist philosophical framework, provided it remains grounded in its fundamental methodological assumptions.

Keywords: Cosmism, infinity, utopia, communism, cyclicity

Uvod

Utopično misel je marksistična filozofija zavrnila kot nezrelo idealistično abstrakcijo. Po Friedrichu Engelsu so utopični socialisti rešitve za pomanjkljivosti v družbi iskali v lastni glavi: »Odpraviti te pomanjkljivosti je bila naloga mislečega razuma.«¹³¹ Nasprotno tej fantaziji je znanstveni socializem, katerega zagovornika sta bila z Marxom, analiziral materialne pojave skozi dialektiko in pokazal, da je zgodovinska naloga sodobnega proletariata v tem, da skozi revolucijo produkcijska sredstva spremeni v javno lastnino – da uvede socializem.¹³²

Toda praktično je ta odprava utopizma pomenila omejitve za komunistično futurologijo. Če si lahko prihodnost predstavljamo le kot odpravo sedanjega stanja,¹³³ kot logično konsekvenco specifičnega historičnega trenutka, v katerem živimo zdaj, potem se kakršnekoli predstave o daljni prihodnosti človeštva razblinijo v prazni fantaziji. Komunizem namreč v marksizmu ni koncipiran kot idealno stanje, h kateremu je treba stremeti. To pomeni med drugim tudi, da upanje, ki nam ga daje stremenje k neskončnim, kozmičnim človeškim ciljem, ni pravi del konkretnega človeškega historičnega razvoja in je lahko v marksizmu celo obsojeno z oznako idealizma. Ima človek v marksizmu sploh kakšno nalogo, ki seže onkraj te, da uveljavlja interese svojega ekonomskega razreda? Prav v Sovjetski zvezi, državi z uradno marksistično filozofsko linijo, je obstajal intelektualni tok, ki se je spopadal s

¹³¹ Friedrich Engels, »Razvoj socializma od utopije do znanosti«, str. 593.

¹³² *Ibid.*, str. 636.

¹³³ Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, str. 41.

tem vprašanjem. Če je bila utopija zavržena, še ne pomeni, da je mitopoeja človekove prihodnosti onkraj trenutnega občega historičnega trenutka prav tako zamrla. Eden izmed takšnih avtorjev je bil Evald Iljenkov, ki si je omišljal prihodnjo človekovo kozmično nalogo, hkrati pa ostajal zaprisežen dialektični materialist. Navdihovalo ga je kozmistično gibanje.

Kozmizem

Ruski kozmizem je postavil človeka v kontekst neskončnosti s tem, da je spodbujal poseljevanje neskončnega vesolja in si prizadeval za nesmrtnost človeštva. Človek je imel tu mesijansko vlogo: s pomočjo tehnologije in spreminjanja materialnih družbenih relacij naj bi lahko dosegel nesmrtnost in tako izpolnil svojo kozmično nalogo. Za Nikolaja Fedorova, začetnika kozmizma in predanega kristjana, je ta naloga predstavljala izpolnitev krščanskega nauka o oživljanju mrtvih. Tako bi skozi radikalno sekularne prijeme izpolnil mesijansko nalogo. Fedorov je to filozofijo predstavljal kot materialistični preobrat Heglove filozofije zgodovine, ki služi duhovni rekonstrukciji preteklosti. Za Fedorova je bilo treba premostiti prepad med preteklostjo in sedanjostjo ne le v duhovnem svetu, temveč v materialni dejanskosti. Tako bi dobesedno oživil vse ljudi, ki so kadarkoli živeli, in spojil nebesa in zemljo.¹³⁴

Preseganje dualnosti (med preteklostjo in prihodnostjo ter mišljenjem in materijo) ostaja splošna tema pri poznejših avtorjih, ki so delovali v Sovjetski Zvezi pod vplivom marksizma in so se navdihovali pri kozmizmu. *Kozmologija*

¹³⁴ Boris Groys, *Russian Cosmism*, str. 4–5.

duha Evalda Iljenkova tako poda poskus *pomaterializiranja* vloge mišljenja in mišljenju (izrazito človeški zmožnosti) pripisuje prav tako mesijansko vlogo – ima namreč nalogo ukinitve in ponovnega zagona veselja. Če v nasprotju s Fedorovim ne zagovarja kakršnegakoli dobesednega oživljanja mrtvih in nesmrtnosti na ta način, pa vlogo nesmrtnosti pripiše mišljenju kot atributu veselja, ki je nujen za njegovo neskončno samoohranitev. Mišljenje ima mesijansko vlogo v tem, da je samopožrtvovalno in tako nesmrtno: »Smrt mislečega duha postane, na ta način, njegova nesmrtnost.«¹³⁵

Pri tem Iljenkov ves čas vztraja, da je njegova filozofija vsekakor v skladu s principi dialektičnega materializma. Mišljenje namreč pri Iljenkovu ne sme biti razumljeno kot gola abstrakcija, kot tista, na katero misli Engels, ko kritizira utopični socializem, temveč kot imanentni atribut neskončnega materialnega veselja.

Cikličnost veselja

Iljenkov v članku predstavi ciklično kozmologijo – veselje se v neskončnem času samoukinja in samovzpostavlja. Ta proces opravlja, ker je veselje *resnično* neskončno. Po Heglu je resnična neskončnost ciklična, saj je lahko le na ta način brez meje. To je drugačno od slabe neskončnosti, ki je določena tako, da se negativno opredeli v nasprotju do končnosti in tako paradoksalno postavi lastno mejo.¹³⁶ Prava neskončnost se zaupogne sama vase in tako nima meje.¹³⁷ Zato

¹³⁵ Evald Iljenkov, »Cosmology of the Spirit«, str. 189.

¹³⁶ Grafično si to lahko predstavljamo kot poltrak, v nasprotju s pravo neskončnostjo, ki jo simbolizira krog.

¹³⁷ G. W. F. Hegel, *Znanost Logike I.*, str. 143–144.

se torej po Iljenkovu konec vesolja nujno sklene z njegovim ponovnim začetkom. O koncu vesolja Iljenkov sprejema fizikalno hipotezo toplotne smrti, ki opisuje končno razpršitev energije zaradi nenehnega napredovanja entropije, stanje, v katerem ne more potekati več noben proces. Z uveljavljenimi hipotezami o ponovnem začetku vesolja pa avtor ni zadovoljen in pravi, da znanost doslej ni bila sposobna odgovoriti na to vprašanje.

Ker pogoj samovzpostavitve vesolja izhaja iz vesolja samega, nadnaravne razlage ne držijo; tako Iljenkov iz diskusije izključi Boga. To je spet marksistični pristop – kavzalno razmerje mora biti utemeljeno imanentno z materialnimi pogoji, ne pa z abstraktnimi teleološkimi pojmi. Namesto Boga imanentni pogoj in atribut samovzpostavljanja vesolja Iljenkov najde v *mišljenju*. Razvoj mislečih bitij je v neskončnem vesolju in njegovem neskončnem času nujnost. In čeprav je to končna lastnost vesolja, saj na neki točki v času vendarle misleča bitja ne obstajajo, je vseeno mišljenje v svoji potencialnosti nujni atribut materije, saj se pojavlja spet in spet. Materija, če jo gledamo celostno (kot substanco¹³⁸), ne more nikoli pridobiti ali izgubiti katerega koli od svojih atributov.¹³⁹ Zato je v vsaki točki v času misel tudi notranja lastnost materije in ne zgolj kontingentni spodrsrlaj.

Mislečo materijo (ki se v človeškem telesu manifestira v možganih) Iljenkov označi za najvišjo raven razvoja materije. Prvi razlog je to, da znanost ne pozna bolj kompleksne organizacijske forme od mislečih možganov, drugi razlog pa, da filozofija ne more priznati obstoja take višje forme, saj bi s tem

¹³⁸ Iljenkov uporablja tudi spinozistične pojme in Spinozo šteje za dialektičnega materialista poleg Engelsa in Lenina.

¹³⁹ Iljenkov, »Cosmology of the Spirit«, str. 165.

spodvrgla lastni temelj – mišljenje.¹⁴⁰ Mišljenje je tako kot najvišja forma organizacije materije tisti člen, ki sklene ciklični proces umiranja in oživljanja vesolja:

Z drugimi besedami se nam misleči možgani kažejo kot eden izmed
nujnih členov, ki skupaj sklepajo vseobči veliki krog univerzalne
materije. V smislu »postopnega« razvoja je to absolutni vrh kroga, ki
mu sledi vrnitev v bolj osnovne in že prehojene forme ...¹⁴¹

Iljenkova teza torej ni le, da je vesoljna apokalipsa neizbežna, temveč tudi, da jo bo nujno povzročil prav človek (ali pa katero drugo potencialno misleče bitje). Človeštvo naj bi na neki točki, ki je blizu popolni ohladitvi vesolja zaradi procesa toplotnega umiranja, zavestno povzročilo nasprotni proces: ognjen vihar, ki ustvarja nove nebule. S tem bi se človeštvo žrtvovalo iz dolžnosti do narave.

Vendar to, pravi Iljenkov, hkrati ni cilj, h kateremu bi moral zgodovinski razvoj človeštva težiti. Dialektični materializem ni teleološki, vendar se sklicuje na imanenten racionalen samorazvoj.¹⁴² Vprašanje nato sledi – kaj zdaj s tem? Avtor prerokuje o kozmičnemu poslanstvu človeštva in v isti sapi trdi, da si ne smemo delati utvar ter v njej iskati subjektivnih ciljev. Kot je že bilo razloženo, dialektični materializem razvoj razlaga skozi analizo konkretnih historičnih materialnih okoliščin, ne pa skozi abstraktne miselne pojave. Utopizma smo se znebili, ciljnosti ne smemo iskati v idealnih prihodnjih oblikah. To se še bolj zaplete, saj avtor hkrati trdi, da je tista nujna družbena organizacija, ki bo omogočala stopnjo organizacije misli, ki bo zmožna

¹⁴⁰ *Ibid.*, str. 167.

¹⁴¹ *Ibid.*, str. 170.

¹⁴² *Ibid.*, str. 172.

samoukinitve, prav komunistična. Pravzaprav bo šele ta, prihodnji komunistični subjekt po Iljenkovu zmožen zavednega občutka lastnega poslanstva.¹⁴³ Njegova subjektivna ciljnost bo torej emergentna lastnost njegovega historičnega razvoja. Zdi se, da je tu prisoten nekakšen kompromisni utopizem. To, da ima človek kozmično poslanstvo, ne more vplivati na njegov sedanji razvoj, saj bi to kršilo pravila dialektičnega materializma. Prihodnji človek pa je nasprotno sposoben delovati v skladu z občutkom lastne ciljnosti, ki je hkrati realna in zapisana v naravo vesolja:

»In k boju, ki poteka zdaj, k dandanašnji aktivnosti, ki izpolnjuje našo hipotezo, ni nič dodano in nič odvzeto; dodano je le ponosno (za zdaj le popolnoma estetskega značaja) zavedanje, da je človeška aktivnost duhovna ne le skozi patos »končnih« človeških ciljev, ampak skozi dejstvo, da ima, poleg teh, še univerzalen in zgodovinski pomen in materializira nesmrtno cilje, ki so določeni s celotnim sistemom univerzalnih interakcij.«¹⁴⁴

Da smo sposobni ohranjati vpogled v kozmične cilje človeštva v okviru marksistične filozofije, moramo očitno narediti preskok v subjektivnosti z ozirom na človeško prihodnost. Iljenkov se zato namenoma omeji. Za zdaj ohranjamo previdno »estetsko« zavedanje o teh ciljih, lahko pa hkrati sklepamo o prihodnjem človeku, ki bo na višji ravni organizacije in bo zato lahko te cilje tudi bolj intimno spoznal.

¹⁴³ *Ibid.*, str. 189.

¹⁴⁴ *Ibid.*, str. 190.

Prihodnji komunistični subjekt

Fantazmagorija *Kozmologije duha* je tako vpogled v prihodnjo subjektivnost, ki v trenutni organizaciji naravnih sil še ni utelešena. Ta subjekt je Fedorovov kozmični mesija, ki oživlja mrtve, a hkrati predan dialektični materialist, nekakšen sovjetski superheroj vesoljske dobe. Kako gre to dvoje skupaj?

Duhovno samozavedanje, ki ga avtor predstavlja v *Kozmologiji duha*, je za zdaj le »estetsko«, v prihodnjem, transformiranem subjektu pa to očitno ni. Poglejmo si, kako si Iljenkov ta subjekt predstavlja. Bistvena pri usodni odločitvi samovzpostavitve vesolja je sposobnost prihodnjega komunističnega subjekta, da premosti dualnost med racionalnim mišljenjem in čutenjem. O tem Iljenkov piše v članku *Humanizem in znanost*, kjer zavrača prednost enega pred drugim.

Abstraktna »plemenitost čustev brez racionalnosti«, ki ji Iljenkov pravi tudi abstraktni humanizem, po avtorju vodi v samomorilsko samopožrtvovalnost mučenikov.¹⁴⁵ To je očitno drugačna samopožrtvovalnost kot tista, ki jo v *Kozmologiji duha* človeštvo opravi na koncu vesolja, saj abstraktna samopožrtvovalnost deluje skozi čisto samoukinitvev, samopožrtvovalnost *Kozmologije duha* pa sklene neskončni krog nastajanja in minevanja vesolja in tako omogoča nujni ponovni povzdig mišljenja. Ta je zato po zakonih nujnosti hkrati racionalno dejanje.

Po drugi strani je čista abstraktna racionalnost brez čustvenega sentimenta, ki ji avtor pravi scientizem, prav tako sterilna. Po Iljenkovu namreč moralni sentiment vsebuje nekakšno razsodno moč, ki deluje v okviru

¹⁴⁵ Iljenkov, »Humanism and Science«, brez paginacije.

posameznih okoliščin, česar čista racionalna kalkulacija v svetu neskončnih prepletajočih se okoliščin ni zmožna.¹⁴⁶ Če te razsodne moči ni, zlahka pridemo do mišljenja, ki časti racionalen napredek zaradi njega samega – kot znanstvenik, ki navdušeno označi jedrsko eksplozijo v Hirošimi za izvrsten fizikalni eksperiment.¹⁴⁷

Rešitev ter spojitev racionalnosti in čutenja Iljenkov spet vidi v komunizmu. Komunizem je tista organizacija sistema družbenih interakcij, ki zabriše dihotomijo med racionalnostjo in afektivnostjo. To je zato, ker je v marksizmu-leninizmu znanost »forma za uresničitev humanističnih ciljev«. Znanost (ki se dotika racionalnosti) in etika (ki se dotika afektivnosti) reprezentirata dve obliki zavesti, ki izražata eno in isto konkretno historično bistvo človeka.¹⁴⁸ Tako je torej v marksizmu-leninizmu etično tisto, kar je znanstveno, in znanstveno tisto, kar je etično. Po Leninu je namreč vodilni princip etike tisto, kar služi grajenju komunistične družbe.¹⁴⁹ To sicer ne implicira kakšnega radikalnega konsekvencializma, ki opravičuje vsakršno nasilje, če je to storjeno za namen komunizma. Nasilje je v tej shemi dovoljeno le v najbolj skrajnih okoliščinah, saj bi bila v nasprotnem primeru etika spet ločena od racionalne analize materialnih okoliščin, ki določujejo upravičenost nasilja.

Samopožrtvovalnost prihodnjega subjekta, ki jo vidimo v *Kozmologiji duha*, lahko zato vidimo skozi prizmo tovrstne dovršene komunistične etične

¹⁴⁶ *Ibid.*, brez paginacije.

¹⁴⁷ *Ibid.*, brez paginacije.

¹⁴⁸ *Ibid.*, brez paginacije.

¹⁴⁹ *Ibid.*, brez paginacije.

racionalnosti. Človek se žrtvuje za naravo iz svobodne etične dolžnosti, ki pa ni ločena od racionalne nujnosti, ki izhaja iz naravnih zakonov toplotne smrti in obratnega procesa. To je zato, ker se človek, ki je dosegel to najvišjo stopnjo zavesti, racionalno samoudejanja v vlogi konkretnega historičnega subjekta. Prihodnji človek se bo, tako kot sodobni, zavedel svoje zgodovinske naloge, le da bodo ljudje tedaj, po vzpostavitvi komunizma, kot piše Engels, »gospodarji narave, gospodarji samih sebe – svobodni«. ¹⁵⁰

S subjektivnostjo transformirano v svobodnega človeka je ta sposoben začutiti lastno kozmično poslanstvo. S tovrstno spekulacijo ne zagrešimo nobenenega greha zoper marksizem, saj smo se omejili in izhajali zgolj iz imanentnega samorazvoja materialne narave. Pri tem moramo biti pazljivi, da naše predstave o razvoju družbe ne poenostavljamo in predstavljamo kot sosledje razvoja abstraktnih miselnih predstav, kar se lahko zgodi, če pri vpogledu v njen razvoj zgolj naštevamo domnevne sklenjene faze.

Fazni razvoj organizacije družbe

Prihodnja samopožrtvovalna subjektivnost, ki je poosebljeno univerzalno *mišljenje*, je produkt organizacije družbenih interakcij, ki so zgodovinsko dovršene. Tovrstna konstrukcija subjektivnosti na podlagi fazne razdelitve materialne družbene interakcije je v sovjetski misli pod navdihom kozmizma dokaj pogosta tematika. S pregledom, kako o tem razmišlja Aleksander Bogdanov, lahko vidimo potencialno napako, ki se ji želimo ogniti – predstavljanje človeškega razvoja skozi razvoj enega abstraktnega pojma, kar

¹⁵⁰ Engels, »Razvoj socializma«, str. 636.

je pri njem pojem organizacije. Bogdanov razdeli zgodovinski napredek organizacijskega mišljenja na štiri stopnje. Bolj kot so različne sfere človeške aktivnosti integrirane in organizirane v skupni enotnosti, bolj je družba in posledično tudi njena znanstvena zavest napredna. Te stopnje napredujejo glede na različna pojmovanja kavzalnih razmerij.

Prva stopnja je nerazločena družinska skupnost brez prave delitve dela. V tej obstaja zelo osnovno razumevanje kavzalnih relacij, kot je npr. pričakovanje, da bo po drgnjenju palic nastal ogenj ali da se bodo po sončnem vzhodu prebudile živali. V drugi stopnji imamo opravka z avtoritarno družbeno organizacijo (najprej patriarhalna komuna, nato fevdalnega tipa). V tej je vzrok razumljen kot vladar nad učinkom. Vzrok, ki je poosebljen z vladarjem, ki je glavna organizacijska sila, je aktiven, učinek pa pasiven člen. Na tej stopnji razvoja Bogdanov začrta tudi izvor religioznega razumevanja sveta z Bogom kot vladarjem in prvim vzrokom. Tretja stopnja je individualistična tržna družba. Na tej stopnji je lahko vzrok večji od učinka ali obratno, oba pa sta podvržena abstraktnim gospodarskim silam, ki se ne menijo za želje posameznikov. Zadnja stopnja je nato socialistična družba, ki opravi boj organiziranega dela nad gospodarskimi silami. Je zavojevanje človeštva nad naravnimi silami in razumevanje, da sta vzrok in učinek enaka, odnos človeka do sveta pa je družbeno aktiven.¹⁵¹

Tu se Iljenkov in Bogdanov razhajata. Za Bogdanova je prihodnji človek v vlogi zavojevalca narave, njegova nesmrtnost pa je *nadnaravna*. Nasprotno je za Iljenkova prihodnji človek služabnik narave, ki se ji mora

¹⁵¹ Alexander Bogdanov, *The Philosophy of Living Experience: Popular Outlines*, str. 205–206.

oddolžiti tako, da na točki lastnega najvišjega razvoja opravi samoukinitvev in lastno nesmrtnost najde v neskončnem oživljanju narave same. Poleg tega se razhajata še v konstrukciji spekulacije prihodnje faze družbene organiziranosti.

Iljenkov je namreč neposredno kritiziral Bogdanovovo razumevanje filozofije, ki je podvrženo njegovemu projektu tektologije, ki razlaga naravne in družbene pojave pod pojmom organizacije in njenega razvoja. Po Iljenkovu je vloga filozofije to, da razvija teoretske prijeme, ki omogočajo bolj vsestransko razmišljanje, ki približa in povezuje dognanja specializiranih znanosti.¹⁵² Medtem pa za Bogdanova Iljenkov pravi, da o filozofiji misli kot idealist, ki deluje skozi skrajne abstrakcije. Njegova tektologija, ki reducira razvoj misli in družbe na različne stopnje organizacije, naj bi po Iljenkovu zabrisala vse razlike in kontradikcije, ki tičijo med npr. biologijo in politično ekonomijo. Bogdanov naj bi tako stopil vse kontradikcije pod abstrakcijo, ki je zgolj idealističen odraz lastne človeške zavesti.¹⁵³ To pa v dialektičnem materializmu, kot že omenjeno, velja za napako, saj mora filozofija izhajati iz konkretnih materialnih okoliščin in ne iz miselnih abstrakcij. Zato je zanimivo, da Iljenkov v svoji filozofiji vseeno ohranja neko obliko faznega organizacijskega razvoja mislečega subjekta, ki koraka preko mej družbe in narave. Zanj ta filozofija očitno ni abstrakcija, ampak »... služi konkretnemu historičnemu razvoju narave in zgodovine. V njej si univerzalnost in konkretnost nista izključujoči, temveč se medsebojno predpostavljata.«¹⁵⁴

¹⁵² Evald Iljenkov in V. I. Korovikov, »Theses on the Question of the Interconnection of Philosophy and Knowledge of Nature and Society in the Process of their Historical Development«, str. 10.

¹⁵³ Iljenkov, »Materialism Is Militant and Therefore Dialectical«, str. 241.

¹⁵⁴ *Ibid.*, brez paginacije.

Sama fazna razdelitev družbe zato v spekulativni filozofiji, ki jo poskušam opredeliti, očitno ni avtomatično napačna. Napačna je abstrakcija, ki se zgodi, če se predvidevanje prihodnosti človeštva in njegove subjektivnosti ne konkretizira glede na imanentni materialni razvoj narave in človeške zgodovine. Opozicija med Bogdanovom in Iljenkovom je zato tu prikazana kot opozicija med filozofijo, ki človeka predstavlja kot zavojevalca narave (ter tako pri svoji konceptualizaciji izhaja iz abstraktne človeške zavesti) in filozofijo, ki človeka predstavlja kot njen najizvrstnejši produkt. Kozmični komunistični filozofiji bolj ustreza slednja.

Iljenkov se torej izogiba polnemu utopizmu tako, da se v spekulaciji o prihodnji družbeni organizaciji in subjektu, ki je njen produkt, ogne uporabi abstraktnih pojmov, ki naj bi izhajali iz sedanje človeške zavesti, ter si zato predstavlja historično konkretnost, ki izhaja iz razvoja narave same. To stori tako, da se loti pretvorbe pojma mišljenja – mišljenje v *Kozmologiji duha* ni abstrakten, ampak konkreten materialni pojem. Zato ga avtor tudi večkrat opiše kot utelešenega v človeških možganih, ki pa so specifičen historičen in naraven produkt.

S tem preskokom v pojmovnosti se tovrstna spekulativna filozofija, ki bi bila sicer podvržena označbam utopizma, lahko konkretizira na materialističnih temeljih. Utemelji se preskok v razvoju človeške subjektivnosti, ki neteleološko posega v sedanjo poslanstvo revolucionarnega subjekta. S tem postane razvidno, da spekulacija o dolgoročni prihodnosti človeštva glede na njegove kozmične cilje ni nujno v nasprotju z marksizmom, če ostaja utemeljena v imanentnem razvoju narave in zgodovine.

Sklep

Kakšna je zdaj vloga neskončnih, kozmičnih ciljev človeštva in ali so ti le gola fantazija v marksizmu? Očitno je možen vpogled v te kozmične cilje, ne da bi posegli po utopizmu. Navdihovanje nad neskončnimi, kozmičnimi cilji človeštva je mogoče tudi v okviru strogega dialektičnega materializma, četudi, kot je zapisal Iljenkov, le v »estetskem« smislu.

To pomeni, da te cilje prestavimo v drugo sfero. Kozmično poslanstvo prihodnjega človeka v tem okviru ni več normativni ideal, ki bi usmerjal sedanje politično delovanje, ampak dejstvo veselja, ki človeka povzdigne v vestnega služabnika narave. Je spekulativna perspektiva, ki razširi razumevanje človekovega mesta v naravi in zgodovini, ne da bi pri tem opustila materialistični okvir.

Bibliografija

- Bogdanov, Alexander. *The Philosophy of Living Experience: Popular Outlines*. (Prev. David G. Rowley). Leiden: Brill, 2016.
- Engels, Friedrich. »Razvoj socializma od utopije do znanosti«. V: *Izbrana dela v petih zvezkih*, IV. zv., Boris Zihlerl, ur., str. 547–636. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979.
- Groys, Boris, »Introduction: Russian Cosmism and the Technology of Immortality«. V: Boris Groys / Boris Groys, ur., *Russian Cosmism*, str. 1–16. Cambridge: MIT Press, 2018.
- Hegel, G. W. F. *Znanost Logike I*. (Prev. Zdravko Kobe) Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001.
- Ilyenkov, Evald. »Cosmology of the Spirit«. (Prev. Giuliano Vivaldi) *Stasis* 5, št. 2 (2017): str. 164–190.
- . »Humanism and Science«. V: *Science and Morality*, 258–277. Moskva: Progress Publishers, 1975. Dostop 8. 7. 2026.
<https://www.marxists.org/archive/ilyenkov/works/articles/humanism-science.htm>
- . »Materialism Is Militant and Therefore Dialectical«. (Prev. Evgeni V. Pavlov) V: Evald Ilyenkov / Evgeni V. Pavlov, ur., *Intelligent Materialism: Essays on Hegel and Dialectics*, str. 229–247. Leiden: Brill, 2018.
- Ilyenkov, Evald in V. I. Korovikov. »Theses on the Question of the Interconnection of Philosophy and Knowledge of Nature and Society in the Process of their Historical Development«. (Prev. David Bakhurst) V: *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century, a contemporary view from Russia and abroad*. (ur. Marin Bykova in Vladimir Lektorsky). London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Marx, Karl in Friedrich Engels. »Nemška ideologija«. V: *Izbrana dela v petih zvezkih*, II. zv., ur. Boris Zihlerl, str. 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976.

Spoštovati partikularno: ekstimnost in etika zasebnosti

Žan Sever

Povzetek

Prispevek obravnava etiko zasebnosti skozi razmerje med individualno svobodo, družbenim nadzorom in univerzalističnimi načini urejanja družbe. Izhajajoč iz para nasprotujočih si člankov, kjer avtorja Amiati Etzioni in David D. Friedman razpravljata o upravičenosti omejevanja zasebnosti v imenu skupnega dobrega, prispek najprej problematizira možnost komunitaristične ureditve. Etzionijev komunitarizem sloni na zagovoru tehnološko podprte biopolitike. Njegov argument je analiziran preko lakanovske psihoanalize, kjer se razvijejo zagate užitka in univerzalizacije, ki jih je moč pričakovati pri politikah univerzalnega. Primerjani sta dve obliki – Rousseaujev komunitarizem obče volje in Bentham-Durantov utalitarizem-funkcionalizem – znotraj obeh pa osrednji problem nastane zaradi predpostavke univerzalnosti subjekta, ki se opira na koncepcijo človeka kot racionalnega nosilca interesov, ter spregleda partikularnost njegovega užitka, manka in želje. Posledica takšnega poenotenja je povečana sumničavost do Drugega in težnja po njegovem nadzorovanju oziroma izključevanju. Naposled je konflikt med univerzalnostjo in njenim zunanjim presežkom pojasnjen skozi pojem ekstimnosti, ki pokaže, kako agresija agenta faličnega užitka do Drugega nastane kot inverzna podoba odpovedi lastne zasebnosti. Razumevanje ekstimne strukture družbe in dinamike užitka podpira pojmovanje zasebnosti

kot prostora, v katerem se ohranja partikularnost subjekta, ki je univerzalistični diskurzi ne morejo v celoti zajeti. Četudi zaupanje državi (kot garantu zasebnosti) v obliki odpovedi zasebnosti (kot to zagovarja Etzioni) ni nujno avtoritarno motivirano, članek skozi neuniverzalno dinamiko užitka opozarja in razlaga, zakaj in kako se ne smemo slepiti, da ne more priti do preobrata. Zato je za nadaljnjo refleksijo o tematiki predstavljena še alternativna perspektiva, ki zasebnost utemeljuje kot mehanizem ohranjanja ravnovesja med svobodo in nadzorom.

Ključne besede: komunitarizem, gon smrti, Drugi, ekstimnost, zasebnost

Abstract

This paper examines the ethics of privacy through the relationship between individual freedom, social control and universalist modes of social regulations. Starting from a pair of contrasting articles in which the authors Amiati Etzioni and David D. Friedman debate the justification of limiting privacy in the name of common good, the contribution first problematises the possibility of communitarian organisation. Etzioni's communitarianism rests on the defence of a technologically assisted biopolitics. His argument is analysed through Lacanian psychoanalysis, where we see an outgrowth of vicissitudes of pleasure and universalisation, which are expected in politics of the universal. Two forms are compared – Rousseau's communitarianism of the general will and Bentham-Durant's utilitarianism-functionalism – and within both the central problem arises from the assumption of the universality of the subject, which relies on a conception of man as a rational bearer of interests and overlooks the

particularity of his pleasure, lack and desire. The consequence of such a unification is an increased suspicion towards the Other and a tendency for control or exclusion. Finally, the conflict between universality and its external excess is clarified through the notion of extimacy, which shows how the aggression of the agent of phallic pleasure towards the Other emerges as the inverse image of the renunciation of one's own privacy. Understanding the extimate structure of society and the dynamics of pleasure supports the conception of privacy as a space in which the particularity of the subject is preserved, which cannot be fully captured by universalist discourses. If even trust in the state (as the guarantor of privacy) in the form of the renunciation of privacy (as Etzioni promotes it) is not necessarily authoritarian motivated, the article, through the non-universalist dynamics of pleasure, points out and explains why and how we should not deceive ourselves that there cannot be a reversal. Therefore, with an aim for a further reflection on the matter, an alternative perspective is presented that argues for privacy as a mechanism to maintain a balance between freedom and control.

Keywords: communitarianism, death drive, Other, extimacy, privacy

Naj začnem razmislek s prispevkoma *The Limits of Privacy* Amitaija Etzionija (2005) in *The Case for Privacy* Davida D. Friedmana (2005). Upoštevajoč eksplozijo novih groženj zasebnosti, ki smo jih bili deležni od njenega nastanka, lahko rečemo, da gre za razmeroma zastareli publikaciji, ki sta kljub temu postavljeni okoli temeljnega vprašanja etike zasebnosti: Do kakšne mere lahko v imenu naše dobrobiti svoje življenje zaupamo državi?

Etzionijev argument bi lahko povzeli z enim izmed podnaslovov njegovega prispevka: *Less Privacy – Less Government*. Omenjeno poglavje predstavi ključno prispodobo, preko katere poskuša bralca prepričati v odpoved zasebnosti. Etzioni trdi, da se tako libertarci kot konservativci ne zmenijo dovolj za razlikovanje med individualno svobodo in skupnim dobrim – po mnenju avtorja namreč prvi prioritizirajo svobodo na račun skupnega dobrega, drugi pa skupno dobro na račun osebnih svoboščin. Rešitev, ki omogoča hkratno upoštevanje obojega, naj bi bil komunitarizem: »Pomembne družbene formulacije dobrega lahko prepuščamo zasebnim odločitvam – pod pogojem, da je zagotovljen zadosten skupnostni nadzor.«¹⁵⁵ Avtor izpostavlja, da komunitarne prakse kažejo, da je pri spodbujanju prosocialnega vedenja družbeni vpliv veliko učinkovitejši kot klasične »zunanje« prisile. Podobno ugotovitev zasledimo tudi pri Foucaultu, ko je ta analiziral premik od monarhične oblasti oz. oblasti suverena k biopolitiki – tako Etzioni kot Foucault prepričljivo argumentirata, da je oblast lažje izvajati podtalno, jo vpeti v življenjske prakse (navade, moralo ipd.), kot jo izvajati »od zgoraj«. Etzioni podpira izvajanje nadzora s pomočjo tehnologije, saj velik del članka posveti zagovoru najrazličnejših tehnoloških napredkov, ki naj bi posameznikovo

¹⁵⁵ Etzioni, »Privacy and Civil Society«, str. 257.

zasebnost ščitili, vendar le pred drugimi posamezniki – v začetku članka celo prizna, da oblastni organi enako (in še naprednejšo) tehnologijo uporabljajo za vohunjenje, ampak se mu, sodeč po celotnem članku, to ne zdi pretirano zaskrbljujoče. Avtorja imata torej precej različni izhodišči, saj Foucault v »podtalnem« vplivanju vidi nevidno zatiranje osebe, medtem ko nas Etzioni poskuša prepričati, da lahko s tem, da se odpovemo zasebnosti, svobodo šele pridobimo. Čeprav se ne zdi neupravičeno, da bi »nadzor« v Etzionijevem primeru komunitaristične skupnosti imenovali »biopolitika«, avtor, zanimivo, tega enačenja izrecno ne naredi. Ali lahko sledimo Etzionijevim nastavkom v smeri, da bi lahko o biopolitiki govorili manj odklonilno, tj. kot o nečem, kar je več kot le nevidna oblast in izkoriščanje?

Najboljši poskus takega *salta mortale* bom izvedel z vpeljavo Rousseaujeve (»biopolitične«) misli. Rousseau, osupel nad dekadenco pariške visoke kulture, se obregne ob materialistično filozofijo, ki dojema gonilo stvari kot zunanjo stvar, kot to gonilo pa Rousseau identificira strast – kdor nadzoruje vire strasti, nadzoruje njene porabnike.¹⁵⁶ Vire strasti za Rousseauja predstavljajo predvsem status, izgled, bogastvo ipd., kar se mu zdi malovredno za svobodnega človeka, saj ga tako gonilo zaslužnjuje, da svoje celotno delovanje uskladi v zasledovanje ustvarjanja ugleda, videza.¹⁵⁷ Rousseau bi se nad današnjo družbo sicer zgražal iz enakih razlogov in koncepta *objet a*, ki na tem mestu pritrjuje vsem Rousseaujevim strahovom, niti ni treba vpeljati. Rousseau se na zgornje pojmovanje gonila odzove z lastno formulacijo pojmovanja volje,

¹⁵⁶ »Tako je treba videti z očmi drugih, je treba hoteti z njihovo voljo.« (Rousseau v *Allison*, str. 135.)

¹⁵⁷ Sworowski, »À la chasse des idées: The Educational Ideas of Claude Adrien Helvétius in Context.«

ki je ne poganja *amour propre*, temveč izhaja iz njegove (lastne) »volje«. ¹⁵⁸ Skladno s tako psihologijo si Rousseau zamisli idealno (komunitarno) mestno državico, kjer si najvišjo »oblastno funkcijo« pridrži zakonodajalec. Vendar navkljub svojemu imenu tudi naloga slednjega ni oblastna, temveč naj bi ta predvsem usmerjal ljudstvo, združeno v Občo voljo. ¹⁵⁹ Celoten model je navsezadnje zelo podoben ženevski cerkvi, v kateri je odraščal. Njegova ideja je vpeljati vrlinsko vzgojo, kjer so vrline individuuma modelirane po podobi skupnosti, po podobi Obče volje. ¹⁶⁰ Problem nastane – morda ne za Rousseauja, a vsaj za nas, dandanes – da mora posameznik, ki je odrasel v omenjeni mestni državici in torej vidi komunitarno vrlino kot intrinzično dobro, to vrlino svobodno zasledovati, a ravno s tem, ko deluje, vrlo izgubi svobodo, ki bi bila njen temelj. Z večjo odliko kot posameznik uporablja *phronesis*, s katerim navigira družbeno polje mestne države – ter pri tem postane idealni državljani, (schillerjanska) *schöne Seele* –, manj je njegova odločitev refleksivna. Če je Rousseau nereflektirano sledenje pridobivanja moči v družbi vzel za izhodiščno kritiko materializma samega, pa ga tudi njegova lastna rešitev ne pripelje do zelenega cilja. Rousseau si obeta, da bi (njegova idealna) država sama poskrbela, da posamezniki dobijo pripoznanje, za katerega v »dekadentnem Parizu« tako tekmujejo, vendar ne računa na hrbtno stran strasti, samosabotažo oz. gon smrti, ki »se [začne] pri ščegetanju in se konča z divjimi plameni.« ¹⁶¹

¹⁵⁸ Glej *Emil ali O vzgoji* (1959), poglavje »Veroizpoved savojskega vikarja« (108–160).

¹⁵⁹ Ezbi »To Persuade without Convincing': Rousseau's Doctrine of Soft Power?«, brez paginacije

¹⁶⁰ Mason, »The Communion of Citizens: Calvinist Themes in Rousseau's Theory of the State«,

¹⁶¹ Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, str. 81.

Vsak posameznik je zaznamovan z mankom, ki kot tuja, »druga« volja nezavedno določa orientacijo njegovega delovanja. To je zaradi potlačitve ega predstavljeno kot sledenje »lastnemu interesu«, ugodju, ki ga bomo dosegli na cilju, vendar pa gon smrti cilja le na povečevanje vzbujenja, brez ozira na zahteve realnosti. Za primer takega delovanja gona smrti izpostavi Robespierrea, ki ga kljub njegovemu načelnemu nasprotovanju smrtni kazni prevzame (za)gon Obče volje in da tako usmrtiti svoje najbližje prijatelje in zaveznike, kot je bil npr. Camille Desmoulins.¹⁶² Falični užitek – »v imenu« Obče volje – je mogoč le ob fantazmi *l'autre jouissance*, užitka Drugega. Ideal primalnega očeta, ki ga ne ustavlja nobena meja, za katerega ni Drugega, v realnosti ni mogoč, saj bi ostal brez užitka. Potreben je objekt, ki ogroža samo mejo med notranjostjo in zunanostjo (bližnji, ki je sovražnik), ki poganja vso dialektiko med dobrim in zlim.¹⁶³

Preden se torej ponovno vrnem k etiki zasebnosti (k argumentu Etzionija in Friedmana), bi rad naredil še zmeren, vendar potreben lakanovski ekskurz. Faličnega užitka se loti tudi Joan Copjec (1995) v svoji kritiki utilitarizma (oz. univerzalne recipročnosti) Jeremyja Bentham in Jeana-

¹⁶² McGowan, »The Lust for Power and the Logic of Enjoyment«. Ker bi na tem mestu lahko ugovarjali, da pri francoskem terorju govorimo o kolektivni ekstazi revolucionarnega zanosa, kot drugi primer izpostavljam Stalinov veliki teror (1937–1938). Stalinova paranoja se namreč kljub pretečim zunanjim grožnjam (militarizacija Nemške in Japonske) obrne navznoter – proti tujcem, političnim disidentom, hkrati pa tudi proti starim boljševikom in visokim komisarjem – vsem »sovražnikom ljudstva«. Zaradi gonje so bili gulagi prenatrpani do te mere, da so zaporniki začeli umirati od lakote, posledično pa je padla produktivnost teh taborišč, s čimer je Stalin (vsaj po logiki lastnega interesa) pri očiščevanju zarotnikov Sovjetske zveze nezavedno okrušil ekonomijo države same, ki je tako zdaj postala šibkejša ravno proti njegovim prvotnim sovražnikom. (Applebaum, *Gulag: zgodovina sovjetskih taborišč*)

¹⁶³ McGowan, »The Distribution of Enjoyment«, brez paginacije.

Nicolasa-Louisa Duranda. Copjec predstavi, kako navedeni misleci razumejo sam pojem koristnosti (ang. *utility*) v razmerju do družbe kot celote takole: »Ker iščemo užitek, se skušamo obkrožiti z uporabnimi stvarmi, saj nam le te lahko in nujno zagotavljajo užitek – ali vsaj edini užitek, ki je vreden razmisleka.«¹⁶⁴ Copjec izpostavlja, kar Durandov funkcionalizem tiho predpostavlja, namreč da so smiselna le dejanja, ki izhajajo iz dokončno oblikovane oz. zaključene celote, ki prav tako deluje proporcionalno, razumno.¹⁶⁵ Misleca si namreč prizadevata za »racionalni inženiring«, s katerim bi s konstrukcijo njegovega okolja oz. z nadzorovanjem njegovih ciljev lahko nadzorovala ljudi, kar pa bi bilo mogoče le, če/ker človeka obravnavata kot bitje ali nično točko, ki je enolično naravnano na iskanje ugodja in je v tem enako vsem ostalim. Od tod naredi Bentham skok iz *ought* v *ought* – ker naj bi človek težil k čim večji sreči, naj bi zasledoval le »uporabne« stvari, koristnost, ki je proporcionalna s celoto. »Simetrija« in »recipročnost« sta izbrana označevalca, v katera misleca polagata svoje upe, da bi svojo diskusijo ohranila razumno in obdržala predpostavko o obvladljivem ljudstvu, ki se vede zakonito in preferira »objektivno« proporcionalno lepoto tudi v družbi.¹⁶⁶

In res, svet je postal vse bolj razumljen skozi prizmo »stvari kot učinka«. Da bi bolje izpostavila problematiko te ustalitve, Copjec uporabi teorijo avre Walterja Benjamina. Ta je med ljudmi in stvarmi ustvarjala oz.

¹⁶⁴ Copjec, *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*, str. 82.

¹⁶⁵ »Tako kot Bentham skuša tudi Durand upravičiti svoje načelo koristnosti s tem, da si predstavlja njegovo subverzijo. V mislih nam postavi Venero de Medici in Herkula iz Farnesa ter si zamisli osebo, ki meni, da je glava ene bolj graciozna od glave druge, in ki zato postavi Venerino glavo na Herkulovo telo in obratno. Rezultat bi bil po njegovem mnenju smešen.« (*Ibid.*, str. 82–84.)

¹⁶⁶ *Ibid.*

ohranjala določeno distanco, za njeno izginotje pa okrivi ravno opisano utilitarno-funkcionalistično pojmovanje človeka, ki ga zreducira na njegove sledi v družbi, na izkupiček njegove koristnosti. Zaradi absolutne recipročnosti agensov utilitaristično-funkcionalističnega projekta ta posledično ni pripravljen operirati s psihoanalitičnim pojmom subjekta manka, čigar dejanja ne le, da ne sledijo principu koristnosti, temveč celo ne izkazujejo jasnega kavzalnega vzroka. Konkreten predmet antiutilitaristične epistemologije so Atgetove slike, ki pogosto prikazujejo scene umora brez samega dejanja – enako, kot so simptomi učinki brez jasno razvidnega vzroka. Največ, kar utilitarist-funkcionalist v takih primerih naredi, je, da iz učinka retroaktivno sklepa na vzrok, vendar v svojem popolnem empirističnem svetu le s težavo pristane na vzrok takega tipa, ki samega sebe sabotira pri svojem popolnem povnanjenju.¹⁶⁷ Taka je spontana ideologija utilitaristično-funkcionalističnega posameznika; če povzamem Althusserjev argument iz spisa *O Marxu in Freudu* (2000), buržoazne znanosti/oblast (tj. politična ekonomija, pravo, sociologija, psihologija itn.) za svoje konsistentno in neoporečno delovanje potrebujejo enotni subjekt.¹⁶⁸ Ko prijem buržoaznih znanosti postane dovolj močan, da pri ljudstvu doseže dovoljšno mero potlačitve, subjektifikacije, sistem proizvede »zavest slep[o] za 'razliko med sistemi', saj je sama le en sistem med drugimi sistemi, katerih celota je podrejena konfliktni dinamiki potlačitve«. ¹⁶⁹

Če nadaljujem s Copjec, ki govori o utilitarno-funkcionalistični kavzalnosti in izginotju avre (ter posledično tudi o »zavesti, slepi za razlike med

¹⁶⁷ *Ibid.* Brez paginacije.

¹⁶⁸ Althusser, *Izbrani spisi*, str. 143–152.

¹⁶⁹ *Ibid.*, str. 151–152.

sistemi«): ker simbolne relacije (kot nevidni atemporalni normativni sistemi, ki nudijo stabilnost, in vztrajajo onkraj predmetnih neposrednih empiričnih sledi) izgubljajo svojo moč, se v družbo naseli klavstrofobija.¹⁷⁰

Od fobije pred množicami v devetnajstem stoletju do današnje obsedenosti z nevarnostmi pasivnega kajenja [...] je jasno, da je zgodovinski razkroj simbolnih relacij prisililo naše okolje – prostor, ljudi, stvari okoli nas –, da nosi breme, ki ga sodobni subjekt ne more nositi sam. Pritisk drugih ljudi čutimo zato, ker so del tega okolja, in ne samo zato, ker so drugi ljudje.¹⁷¹

Brez simbolnega, ki deluje kot mediator, je grožnja vsepovsod okoli nas. Enak problem obravnava Lacan v *Etiki psihoanalize* (1992), kjer se ukvarja s problemom bližnjega (nem. *Nebenmensch*), ki ga teoretsko naveže na altruizem:

[Utilitaristi so soočeni z naslednjim problemom:] ‚Toda, gospod Bentham, moje dobro ni enako dobremu drugega in vaše načelo največjega dobrega za največje število ljudi trči ob zahteve mojega egoizma.‘ Vendar to ni res. Moj egoizem je povsem zadovoljen z določenim altruizmom, altruizmom tiste vrste, ki se nahaja na ravni koristnega. In postane celo pretveza, s katero se lahko izognem ukvarjanju s problemom zla, ki si ga želim in ki si ga želi tudi moj bližnji. Tako preživljam svoje življenje, tako da svoj čas unovčujem v dolarskem, rubljevem ali katerem koli drugem območju [ang. *dollar zone, ruble zone, or any other zone*], v času svojega bližnjega, kjer so vsi bližnji enako vzdrževani na marginalni ravni resničnosti mojega lastnega obstoja. V teh razmerah ni presenetljivo, da so vsi bolni, da ima civilizacija svoje nezadovoljstvo. Dejstvo izkušnje je, da je tisto, kar si želim, dobro drugih po podobi mojega lastnega. To ne stane

¹⁷⁰ *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*, str. 82.

¹⁷¹ *Ibid.*, str.104

toliko. Kar hočem, je dobro drugih, pod pogojem, da ostane v moji lastni podobi.¹⁷²

Lacan torej meni, da utilitaristični projekt ne ustvari družbe, ki bo maksimirala ugodje, temveč družbo, ki minimizira neugodje. Civilizacija je bolna, ker ji je zanikano zasledovanje užitka in so ji zato, po univerzalnem kopitu, dovoljena le majhna, »funkcionalna« ugodja. V *dollar zonu* imamo D drugega ravno na pravi distanci, ki nam ustreza po »naši podobi« – ne predaleč (kot aristokracija predrevolucionarne Francije, kjer se o *l'autre jouissance* le predivje fantazira), ne preblizu (kjer preži grožnja, da bi ga občutili v njegovi nesterilizirani obliki, v srečanju z *das Ding*). Lahko bi rekli, da je tudi ta primer vzoren primer McGowanove politike samosabotaže: družba, ki je zasnovana tako, da je v (zavestnem) interesu vsakega posameznika doseči največje ugodje ali srečo, se izkaže za družbo, kjer ljudje (ki torej skušajo ravnati altruistično do bližnjih) do užitka pridejo le v samozanikanju, ki jih izolira iz družbenega okolja.¹⁷³ Lacanov *dollar zone* je podpodje anonimnega protagonista romana Dostojevskega ali končno stanje lepe duše, kakor nam jo predstavi Hegel (ki se tukaj izkaže za resnico Schillerjeve koncepcije).¹⁷⁴ Kot sem že izpostavil pri Copjec, krivda, ki jo sodobni človek potlači zaradi samoizolacije, prežame njegovo okolico in samo postane neznani objekt, ki ga ovira pri izpolnjevanju njegovega lastnega interesa.

¹⁷² Lacan *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*, str. 187

¹⁷³ McGowan, »The Lust for Power and the Logic of Enjoyment«, str. 205–224.

¹⁷⁴ Medina Polo, »The Way of the Impure: On the Beautiful Soul, Evil, and Forgiveness«.

Pred čim se umikamo? Pred napadom na podobo drugega, saj je bila to podoba, na kateri smo se oblikovali kot ego. Tu najdemo prepričljivo moč altruizma. Tu je tudi izravnalna moč nekega zakona enakosti – tistega, ki je formuliran v pojmu obče volje. Ta je nedvomno skupni imenovalec spoštovanja določenih pravic – ki jih iz razloga, ki mi uhaaja, imenujemo elementarne pravice –, lahko pa privzame tudi obliko izključevanja iz njenih meja, in s tem iz njenega varstva, vsega, kar ni vključeno v njene različne registre.¹⁷⁵

Čeprav ne uporabi njegovega imena, Lacan z »občo voljo« meri ravno na podoben problem, s katerim smo se ukvarjali že pri Rousseauju. Če je bilo tam pripoznavanje državno regulirano (tj. podprto s simbolnim), se po Lacanu neavrtičen utilitaristično-funkcionalistični projekt izteče na podoben način: režim popolne enakosti (ali javno pripoznane ali samo predpostavljene) se izrodi v standardizacijo jaza, določitev *modusa jouissance*, ki zakoliči meje obče volje: »Vsi ljudje so bratje.«¹⁷⁶ »Zakon enakosti«, »obča volja« ter (Durandova/Benthamova) »recipročnost« in »simetrija« so označevalci z enako vlogo, ki imajo pri ljudeh podobno »izravnalno moč« kot simbolno pripoznana Obča volja, saj vsi temeljijo na ekskluziji oz. žrtvovanju Drugega, ki funkcionira kot njena konkretna univerzalnost (goli preostanek, ki je obenem utelešenje njene nemogoče univerzalizacije kot fantazmatska obljuba možne dovršitve).¹⁷⁷ To vzdušje dobro povzame Benthamova rešitev: »Družbo

¹⁷⁵ Lacan *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*, str. 195.

¹⁷⁶ Žižek, *Violence: Six Sideways Reflections*, str. 46.

¹⁷⁷ Žižek, *Against Progress*.

je mogoče ohraniti le, če je mogoče ljudi pripraviti do tega, da žrtvujejo svoja takojšnja, lokalna zadovoljstva za dolgoročnejša in večja zadovoljstva.«¹⁷⁸ Na tem mestu seveda govorimo o sublimaciji, za katero pa je (v našem primeru bližnjega/Drugega) še primernejša sledeča Žižkova formulacija: »'Zlo' je prvobitno neskladje ali presežek v naravnem redu biti, 'zastoj' ali iztirjenje naravnega toka stvari, 'dobro' pa je sekundarna (re)integracija tega presežka [...] ali, po heglovsko: Dobro je samo-sublimirano (univerzalizirano) zlo.«¹⁷⁹

Da se približamo tematiki zasebnosti, naj omenim še avtoričin (Copjec) primer Clérambaultove obsesije s »kolonialno tkanino« (npr. burko ali nikabom). Tukaj se dovrši njena kritika utilitaristično-funkcionalistične ideologije: propad avratičnosti med posamezniki utilitaristično-funkcionalistične družbe ustvari paranoično ozračje, ki vzbuja občutek grožnje v vsej njihovi okolici, zato postajajo do drugih vse bolj sumničavi, saj slutijo, da je projekt maksimiziranja sreče nekje dosegel svojo mejo.¹⁸⁰

[N]a robu utilitarnega odrekanja nekoristnemu uživanju in vsem, razen funkcionalnim oblačilom, na robu celotne tkanine največje sreče, se je

¹⁷⁸ Copjec, *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*, str. 84.

¹⁷⁹ Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, str. 888.

¹⁸⁰ Copjec *Read My Desire*; Njen zaključek je torej enak kakor Lacanov (glej Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII*, str.195).

pojavi fantazmatska figura – zakrita, odeta v tkanino –, katere obstoj, predstavljen kot grožnja, je posegel v našo zavest.¹⁸¹

»Kolonialna tkanina« je popoln sovražnik popolnoma funkcionalističnega sistema, saj pokrivanje telesa – večja zasebnost – predstavlja zelo taktilno prisposodbo za vprašanje etike zasebnosti. Ali si ima posameznik pravico pridržati užitek, ki se mu drugi konstantno odrekajo? Vprašanje je v Clérambaultovem primeru porodilo (le) eroticiziranje, vemo pa, da je v vsej svoji kolonialni in postkolonialni zgodovini odgovor gospodarja predvsem agresija, želja po odstiranju. S tematiko agresije do Drugega se ukvarja Jacques-Alain Miller v svojem predavanju *Ekstimnost* (2001). Na izhodiščno vprašanje, kaj Drugega naredi za Drugega, postreže z (že) znanim odgovorom, da v sovraštvu do Drugega ne zadošča zgolj agresija, pač pa meri na tisto najbolj intimno: »Gre pravzaprav za sovraštvo do partikularnega načina, kako Drugi uživa.«¹⁸²

Vendar pa Miller v tem seminarju izpostavi drugo plat procesa izključitve, ki poveže naše dosedanje fragmentarne opise izravnalne dinamike faličnega užitka. Kar je za razumevanje sodobne obravnave Drugega po Millerju ključno, je učinek diskurzov znanosti in univerzalnega humanizma:

¹⁸¹ *Ibid.*, str. 106

¹⁸² Miller, *O nekem drugem Lacanu*, str. 230.

Govorim o tem univerzalnem humanizmu, katerega absurdna logika [...] je najbrž v tem, da želi, da bi bil Drugi enak. Rezultat je na dlani, kajti ta humanizem je popolnoma izgubljen, brž ko se pokaže, da realno v Drugem sploh ni enako. Tedaj se upiramo in zgražamo. Edini izhod vidimo v tem, da se sklicujemo na ne vem kakšno iracionalnost, kar pomeni, da stvar na nepojasnen način presega koncept steriliziranega Drugega, ki smo si ga izdelali. Za to je potrebna posebna zaslepljenost, še posebej zato, ker se prav v času, ko ta univerzalni humanizem razglaša svoje pretenzije, Drugi začenja pojavljati kot neenak [...]. Prav to bega vero v napredek, ki se upira na napredovanje znanstvenega diskurza kot univerzalnega diskurza v smeri poenotenja.¹⁸³

Kot pove v nadaljevanju, univerzalni diskurz znanosti meri na »nek zelo prečiščen modus subjekta, ki mu lahko rečemo univerzalizirani modus subjekta«.¹⁸⁴ Gre za poskus popolne desubjektifikacije partikularnega užitka, bodisi pri posamezniku bodisi pri lokalnih skupnostih. Znanosti, ki v imenu »napredka« desegregira vso tradicijo, ki je v preteklosti uokvirjala libidinalno ekonomijo svojih članov, ne uspeva razrešiti paradoksov užitka, hkrati pa njen neuspeh med ljudmi sproža še močnejši impulz po segregaciji, vrnitvi k tradicionalnim institucijam, ki ponujajo predpise, kakšno je oz. naj bo spolno razmerje. Svoja razmišljanja zaključí z Lacanovo teorijo rase, ki dokončno prešije vse partikularne primere, ki jih je do takrat nízal: »Raso [Drugega] vzpostavlja način, po katerem se v redu nekega diskurza ohranjajo

¹⁸³ *Ibid.*, str. 222–223.

¹⁸⁴ *Ibid.*, str. 225.

simbolna mesta.«¹⁸⁵ K temu pa še doda: »Lokalizacija, uporaba užitka je tista, ki v redu diskurza ustvarja razlike«.¹⁸⁶

Nezmožnost utilizacije partikularnega (užitka) postavlja znanost, spremljevalko in nadaljevalko razsvetljsko-funkcionalističnega univerzalizma, v zelo kočljiv položaj. Kot lahko vidimo v zgornjem Millerjevem navedku, univerzalni modus subjekta sam vzpostavi nemogoče univerzalije, ki jih naposled ne zmore zajeti v svoji živosti. Problemu idealizacije v znanosti (oz. kartezijske mentalizacije) se je zoperstavilo že nešteto filozofov znanosti, med njimi tudi George Canghuillem, ki zapiše:

Mišljenje ni nič drugega kot odvezovanje človeka od sveta, ki nam dovoljuje, da se pred ovirami, ki se pojavijo, umaknemo, se sprašujemo in dvomimo (mislimi pomeni tehtati itd.). Konkretno je znanje sestavljeno iz iskanja varnosti preko zmanjševanja ovir; sestavljeno je iz gradnje teorij, ki potekajo z asimilacijo. Je torej splošna metoda za neposredno ali posredno reševanje napetosti med človekom in miljejem. [...] Ni res, da znanje uničuje življenje. Temveč znanje razveljavlja življenjsko izkušnjo [...], da bi človeku pomagalo preoblikovati to, kar je življenje ustvarilo brez njega, v njem ali zunaj njega.¹⁸⁷

Modus diskurza znanosti, kot ga opiše Canghuillem – ki preoblikuje živo po svoji podobi in ki se bolj kot po izkustvu ravna po želji po nadzoru – imenujemo diskurz gospodarja. V kolikor torej

¹⁸⁵ Lacan v Miller, *O nekem drugem Lacanu*, str. 235.

¹⁸⁶ *Ibid.*, str. 235.

¹⁸⁷ Canghuillem, *Knowledge of Life*, str. xvii-xviii.

znanstvene kategorizacije Drugega izgubljajo svojo učinkovitost, govorimo o krizi znanstvene avtoritete – o krizi znanstvenih performativov, ki so se prenehali konsistentno prevajati v konstantive.¹⁸⁸ Obenem pa je za »čarovnijo glagola« potrebna tudi enaka potlačitev, kot smo jo že omenili pri Althusserju.¹⁸⁹ Tako kot mora biti za uspešnost označevalca potlačena ali spregledana naša lastna vpletenost v njegovo udejanjenje (tj. naše slepo sprejetje »prisilne izbire« kot lastne, dane realnosti), tako je za »poenotenje« zavesti proletarnega subjekta potrebna slepost za njegovo prostovoljno podrejanje oblasti buržoaznih znanosti (ki cveti na ohranjanju razrednih razlik). Problem za znanstveni (buržoazni) diskurz nastane šele z »odčaranjem« njenih nosilcev: ko potlačitev izgubi svojo moč, »naravnost« realnosti nenadoma postane tuja in ukazi gospodarja zvenijo votlo. V kolikor znanost ostaja intrinzično povezana z operativnostjo države, bo njeno upravljanje v ljudstvu povečevalo stisko, večji kot postane njen razkorak do neenotnega človeka.

Ob naraščajoči stiski ljudi, ki izvira iz omenjenih ekstimnih groženj, se vztrajno povečuje tudi potreba po zasebnosti. Sicer je prispevek *The Limits of Privacy* nastal kmalu po napadu na dvojčka, zato so bile oči Etzionija morda uperjene predvsem navzven – na klasičnega

¹⁸⁸ Za obširnejšo obravnavo avtoritete, na katero se naslanjam v tem članku, glej *Against Progress* (2025), poglavje »Authority« (str. 57–85).

¹⁸⁹ Althusser *Izbrani spisi*.

kolonialnega Drugega, zunanjo tujost, ki jo je treba odpraviti. Vendar če poznamo pojem ekstimnosti, vemo, da je drugi Drugi v naši notranjosti in da je sovraštvo do užitka Drugega sovraštvo do lastnega užitka.¹⁹⁰ Ta za povnanjenje ne rabi nobene zunanje figure, temveč se v paranoji brez opozorila obrne tudi na svoje najbližje. Etzionijev apel k zaupanju državi pri uporabi nove tehnologije, ki posega v posameznikovo zasebnost, se bo »odčaranim« torej zdel utopičen. Sodobni zgledi nas (na žalost) navdajajo s preveč pesimizma, da bi na državo gledali kot na garanta zasebnosti, temveč prej kot na agenta biopolitike, ki nas z občasnimi javnimi škandali spomni na svoje manj altruistične, buržoazne interese.

Upam, da je glavnina besedila, ki je za bralcem, tega opomnila na določene dinamike in mehanizme, ki jih najdemo pri libidinalnih ekonomijah, kjer sta avtonomija in zasebnost posameznika (vsaj po današnjih liberalnih standardih) sekundarne narave. Zato tukaj ponujam še alternativen pristop k etiki zasebnosti s Friedmanovim člankom *The Case for Privacy*. Friedman svoj argument gradi okoli znanstvenofantastičnega romana *The Shield* (1982) Poula Andersona, ki naslika prisposodo posebne naprave, ki okoli uporabnika ustvari neprediren mehurček iz sile, ki ga varuje pred praktično vsem. Večina dogajanja je posvečenega razmišljanju protagonista in pogovorom z

¹⁹⁰ Miller, *O nekem drugem Lacanu*; poleg Millerjeve nadgradnje se pojem »ekstimnost« pri Lacanu pojavi štirikrat: 10. februarja 1960 (seminar 7), 27. junija 1962 (seminar 9), 12. marca 1969 in 26. marca 1969 (seminar 16).

drugimi o njegovi uporabi – kdo si ščit zasluži in kdo ne –, nakar po okoli 150 straneh dogajanja ugotovi, da se je spraševal napak.

Odgovor na vprašanje »Kateri skupini [ang. *faction*] lahko zaupamo monopol nad ščitom?« je: »Ne«. Vprašanje, ki bi si ga moral zastaviti, je, kako bo ščit vplival na svet – kako bo spremenil ravnotežje med svobodo in zatiranjem, posameznikom in državo, majhnim in velikim. Odgovor na to vprašanje je preprost. Svet, v katerem je naključni posameznik oborožen proti vsemu, kar ni atomska eksplozija, bo celokupno boljši in svobodnejši svet od tistega, v katerem trenutno živi.¹⁹¹

Bibliografija

- Allison, Henry E. *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Althusser, Louis. *Izbrani spisi*. (Prev. Zoja Skušek) Ljubljana: Založba /*cf., 2000.
- Applebaum, Anne. *Gulag: zgodovina sovjetskih taborišč*. (Prev. Barbara Simoniti) Ljubljana: Mladinska knjiga, 2014.
- Canguilhem, Georges. *Knowledge of Life*, (Prev. Stefanos Geroulanos in Daniela Ginsburg) New York: Fordham University Press, 2008.
- Copjec, Joan. *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- Etzioni, Amitai in David Director Friedman. »Privacy and Civil Society«. V: Andrew Cohen in Christopher Heath Wellman, ur. *Contemporary Debates in Applied Ethics*, 251–277. Malden: Wiley-Blackwell, 2011.
- Ezbidi, Basem. »To Persuade without Convincing: Rousseau's Doctrine of Soft Power?«. *Cogent Social Sciences*, 10, št. 1 (2024): brez paginacije

¹⁹¹ Etzioni »Privacy and Civil Society«, str. 263.

- Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*. (Prev. Dennis Porter) New York: W. W. Norton, 1992.
- . *Hrbtna stran psihoanalize*. Ljubljana: Analecta, 2008.
- Mason, Pamela Ann. »The Communion of Citizens: Calvinist Themes in Rousseau's Theory of the State«. *Polity* 26, št. 1 (1993): 25–49.
- McGowan, Todd. »The Lust for Power and the Logic of Enjoyment«. *Crisis & Critique* 6, št. 1 (2019): 205–224.
- . »The Distribution of Enjoyment«. *European Journal of Psychoanalysis* 8, št. 1 (2021): brez paginacije.
- Medina Polo, Simone A. »The Way of the Impure: On the Beautiful Soul, Evil, and Forgiveness«. *Medium*, junij 6. Dostop {2. Julij 2026} <https://pseudo-antigone.medium.com/the-way-of-the-impure-98c2954dca6f>.
- Miller, Jacques-Alain. »Ekstimnost«. V: *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001.
- Sworowski, Jeffrey. »À la chasse des idées: The Educational Ideas of Claude Adrien Helvétius in Context.« Doktorska disertacija. Concordia University, 1995.
- Žižek, Slavoj. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. New York: Verso, 2012.
- . *Against Progress*. London: Bloomsbury Academic, 2024.
- . *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Picador, 2008.



Študentsko filozofsko društvo