



Marko LAH
Fakulteta za družbene vede,
Univerza v Ljubljani

Joel Mokyr
A Culture of Growth.
The origins of the modern economy
Princeton University Press,
New Jersey 2016, 400 strani, 35.00 \$
(ISBN 9780691168883)

Kultura rasti ni knjiga o ekonomski teoriji, kot sugerira naslov. Je knjiga o konkretni gospodarski zgodovini.

Zakaj se je industrijska revolucija v zadnji tretjini osemnajstega stoletja začela v Veliki Britaniji? Ne prej, ne kasneje, ne drugje? Kako razlagati vzročnosti izumov, ki so Anglijo popeljali v industrijsko revolucijo? Zakaj ni bila ustanovljena »Western-Europe Company«, recimo, v Delhiju, tako kot je bila ustanovljena East India Company?

Mokyr ponuja interpretacijo gospodarske zgodovine sveta od Kolumba do Newtona in tudi pozneje. V 16. in 17. stoletju so zelo različne ideje, ideologije, religije ... v večji ali manjši meri obvladovale miselne tokove v različnih delih Evrope. Nabor miselnih tokov je bil tedaj izrazito fragmentiran, uporabna *filozofija narave*, namreč usmeritev filozofije v koristno znanost in znanje, je bila le en izmed teh tokov. Razlaga in vpliv te (pre)usmeritve filozofije v Angliji določa osnovno strukturo in argumentacijo knjige, ker je uporabnost filozofije ustvarila predpogoje za *kulturo rasti*. Mokyr opredeljuje

kulturo kot skupek prepričanj, vrednot in preferenc, ki se družbeno transmitirajo. Kulturo rasti si delijo ne samo družbene elite, ampak tudi širše podskupine družbe, tako da vplivajo na spremembe splošnega razmišljanja in vedenja. Splošna kultura rasti v 17. stoletju je ustvarjala vzdušje *industrijske »razsvetljenosti«* in razmere za industrijsko revolucijo. Tako je radikalna sprememba tehnologij v številnih panogah posledično omogočila množične proizvodnje industrijskega in potrošnega blaga in tudi družbene spremembe ne samo v Veliki Britaniji, ampak tudi v drugih državah. Pri tem je treba omeniti, da Mokyr razlikuje »smithiansko« kulturo rasti (po Adamu Smithu), ki kot vzrok gospodarske rasti izpostavlja »igro« med podjetniki in trgovci, ki so spodbujani z dobički, ter Schumpetrovo, t.i. *schumpeteriansko* rast. Slednja razlaga rasti pa izpostavlja pomen spoznavanja »igre narave«. V podjetniški tekmi (nasproti naravi) zmagujejo podjetniki, ki inovirajo tehnologije, izgubljajo pa tehnološko nekreativni stagnirajoči podjetniki, ki ne spoznavajo iger in obvladovanja narave.

Snovalci poznejše kulture (gospodarske) rasti so bili »*kulturni podjetniki*« (cultural entrepreneurs). To so teoretiki, misleci, znanstveniki, ki spreminjajo in določajo smeri, načine razmišljanja, ki so sposobni (pre)usmeriti pozornosti na *trgu idej*. To so uspešni »prodajalci idej«. Področja znanosti, znanja, prepričanj, religije itd. je treba videti tržno, na splošno kot trg idej. Trg idej funkcionira

enako kot drugi trgi, kjer uspešni prodajalci tako kot na vsakem trgu zmagujejo. Najuspešnejši zmagovalci na trgu postanejo znanstvene superzvezde na osnovi »vsebine proizvodov«: takšnih ali drugačnih odkritij. Pri tem tehnika prepričevanja povpraševalcev (»piar« v znanosti) ni nepomembna. Tako kot so danes nobelovci superzvezde, podobni nogometnim ali glasbenim, so tudi v zgodovini obstajale znanstvene superzvezde, ki so bile praviloma tudi finančno uspešne. Kdo so to, katere so bile superzvezde na trgu idej? Mokyr kot primere zgodovinskih tržnih zmagovalcev v konkurenci idej navaja Jezusa, Mohameda, Darwina, Lutra, Calvina, Smitha, Freuda, Marxa, Keynesa. Njihova zmaga se je izkazala v številnih »sledilcih«. Drugače povedano, sledeč Kuhnu, najuspešnejši kulturni podjetniki so spreminjevalci znanstvenih paradigem. (Po Mokyrovem mnenju pa so (bili) minorni kulturni podjetniki, torej »manjše zvezde« Schumpeter, Foucault, Marcuse ...)

Osrednja kulturna podjetnika, ki sta ustvarila in določila (pred)pogoje kulture rasti in zasnovala industrijsko razsvetljenje, sta bila Francis Bacon in Isaac Newton. Mokyr jima pozorno nameni dve poglavji. Bacon in Newton sta preusmerila pozornost znanstvenega razmišljanja v uporabno znanost, v razlage procesov narave, le-te pa so morale biti čvrsto empirično utemeljene. Iznajdba parnega stroja in sistema železnic, različnih tehnik in tehnologij v tekstilni industriji, izkoriščanje vodnih tokov so pozneje le nadaljevanje in posledica

takšnega odnosa do ugotavljanja zakonitosti narave. Vzemimo za primer parni stroj: pravzaprav je že vsaka kuharica videla, da voda med vrenjem občasno dviguje pokrovko, a znanost je potrebna, da ta pojav »razume«, osmisli in uzakoni. Na teh osnovah je nastal parni stroj in lokomotive, gradile so se železnice in preoblikoval se je transport na splošno, razvijala se je tehnologija v rudnikih premoga, nastajali so povsem novi poklici. Prihajalo je do kumulativne interakcije. Znanost je postajala uporabna, zakonitosti filozofije narave so se aplicirale. Jedrnato povedano: »(N)isem *pravi naturalist*, če nisem sposoben v svojem vrtu vzgojiti boljših zelišč ...« (81).

Ključno vlogo v Mokyravi razlagi kulture (gospodarske) rasti je imela *institucija* Republika pisem (Republic of Letters). To je bila institucionalna mreža transnacionalnega panevropskega dopisovanja in komuniciranja med tedanjimi znanstveniki: »zvezdami« in manjšimi »zvezdami« (Mokyr navaja, da je bilo ob koncu 17. stoletja 1200 članov Republike pisem, stoletje pozneje pa 12.000), ki je na konkurenčnem trgu idej preusmerjala pozornosti v raziskovanje naravnih zakonitosti in ustvarjala kulturo rasti. Odnos do drugačnih prepričanj, ideologij, religij pa ni bil vedno izključevalen, pač pa pogosto simbiotičen.

Temnih strani zgodovinskega obdobja kulture rasti Mokyr ne obravnava. Procesi in posledice prvotne akumulacije kapitala, izganjanja kmetov v mesta in revščine delavskega razreda, Smithovega opisovanja skrivnih

dogovorov z namenom ustvarjanja monopolnih privilegijev in koruptivnosti podjetnikov (koruptivnost je po Mokyrovem mnenju predvsem v državnih organih), nebrzdanost zasebnega interesa in pohlepa ali, če smo cinični, »kultura kolonializma«, so le kolateralna škoda splošnega napredka kulture rasti tega obdobja. Poglobljanja neenakosti med razredi ni pomembna, če pa je, je ta zaslužena. Mokyr poudarja in zagovarja elitizem, vlogo elit znanstvenikov in podjetnikov. Tako je obdobje industrijske revolucije treba videti predvsem kot zgodovinski začetek Velike obogatitve (The Great Enrichment) ali Velikega razhajanja (The Great Divergence) s prejšnjimi obdobji pomanjkanja dobrin. To velja tako za bogate, še bolj pa za revnejše sloje. To ne velja samo za Anglijo, ampak tudi širše: kultura rasti in industrijske revolucije v Angliji je bila žarišče, ki je spodbujala gospodarsko rast v Evropi in svetu.

V čem je Mokyrova knjiga zanimiva za Slovenijo? Avtor pojasnjuje, da se je kultura rasti širila v koncentričnih krogih iz Anglije. Sprva ozko, iz družb in društev znanstvenikov, ki so se zbirali v klubih v Londonu: najbolj znana sta Chapter Coffee House in Kraljeva družba (Royal Society for the Improvement of Natural Knowledge, ustanovljena 1660 – časopis *Economist* sodi, da je takrat bila »ustanovljena znanost«) ter, kot že omenjeno, neformalna znanstvena mreža Republika pisem. Le v zunanjih krogih je kultura rasti oplazila tudi Balkan in Otomansko cesarstvo: Mokyr na primer omenja matematika Getaldića

iz Dubrovnika in še nekatere. V to obrobje vpliva Republike pisem in med začetnike kulture rasti bi seveda lahko umestili Valvasorja, ki pa ga Mokyr ne navaja. Kot je znano, je bil Valvasor sprejet v Kraljevo družbo l. 1687 na osnovi raziskovanja naravnih mehanizmov delovanja Cerkniškega jezera. Pa tudi sicer je Valvasorjevo delo v duhu usmeritve filozofije narave.

Kulture gospodarske rasti na ozemljih (zahodnega) Balkana Mokyr tudi sicer ne obravnava. Pravzaprav nastajanje in oblikovanje kulture rasti v Avstro-Ogrski ni bilo mogoče, prej nasprotno. »Avstrijski imperij je ustvaril Haydna in Mozarta, ne pa industrijske revolucije,« (17) presoja Mokyr. Zakaj? Zato, ker je bila to »relativno« neegalitarna država, v kateri je dominirala majhna, bogata, toda neproduktivna in eksploatorska elita, ki se je ukvarjala predvsem s svojimi problemi »užitkarjenja«. Takšne razmere niso spodbudne za rast uporabne znanosti – prvega pogoja za industrijsko revolucijo za dobrobit vseh. Oblastne elite so se predvsem/preveč ukvarjale same s seboj, znanost pa ni bila uporabno usmerjena.

V sklopu vprašanja, zakaj se gospodarstva v svetovnem merilu niso enako razvijala, pa Mokyr odpre tudi vprašanje Kitajske. Zakaj se (industrijsko) razsvetljenstvo ni zgodilo na Kitajskem v istem obdobju? Kitajska je namreč imela razvito znanost, ki pa ni bila – podobno kot v Avstro-Ogrski – uporabno usmerjena. Mokyr kot primer navede političnega ekonomista Hongmouja iz 18. stoletja,

ki je imel podobne ideje kot francoski fiziokrati, ki so raziskovali nara-vo, na osnovi česar je nastala znana Quesnayeva *Tableaux Economique*, pa tudi liberalno tržnih načel Adama Smitha. Toda ideje Hongmouja niso bile usmerjene v aplikacijo, pač pa v diseminacijo znanj. Kot primer neuporabno usmerjene znanosti na Kitajskem Mokyr navaja, da sta bili matematika in astronomija razviti, vendar so bila ta znanja usmerjana v preučevanje in »rekonstrukcijo velikosti in oblik zgodovinskih ceremonialnih bronastih zvonov ali pa starih kočij« (338).

Mokyrova knjiga ima torej široke ambicije. Ne razjasnjuje samo obdobja predindustrijske revolucije, ampak širše, celotne svetovne gospodarske zgodovine, ki jo v osnovi razlaga »tržno« z zmagovito »ponudbo« Republike pisem.

Gospodarska zgodovina seveda ni črno-bela. Ekonomist Acemoglu je na ovitku knjige napisal, da se s Mokyrovo razlago lahko strinjamo ali pa ne. Mokyr na primer zavrže nekatera uveljavljena prepričanja, na primer, da je bilo suženjsko delo dražje od dela mezdnega delavca in da je v tem treba iskati vzroke propada suženjstva, vendar ostane nedorečen. McCloskey oznanja, da je Mokyrovo delo izjemen doprinos in naj bi postalo (novi) *standard* v literaturi o gospodarski rasti obravnavanega obdobja.

Mokyrova knjiga torej ni namenjena poznavalcem ekonomske teorije, kot smo napisali že v uvodu. »Velike« ekonomske teorije (in velika imena

ekonomske teorije), kot so (neo) liberalizem, kejnesianizem, marksizem ipd. niso obravnavana, deloma le institucionalizem nobelovca Douglasa Northa v povezavi z odnosom do kulture (rasti). Mokyrovo delo pa vseka- kor problemsko širi obzorja evropske in svetovne gospodarske zgodovine obdobja 1500–1700. Relativnim nepoznavalcem ponuja obilo informativnega gradiva, številne primere in ponazoritve. Poznavalci obdobja ali primerov pa se lahko »zapičijo« v posamezno (lokalno) točko zanimanja, ki se nadaljuje v posebno študijo, na primer (ne)umestitev Valvasorja.

Izidor JANŽEKovič

Magistrski študent zgodovine
novega veka, Faculty of History,
University of Oxford

David Armitage

Civil Wars, A History in Ideas

Yale University Press, New Haven
in London 2017, 349 strani, 17.57 \$
(ISBN 978 0307271136)

David Armitage, profesor zgodovine na Harvardu, kjer predava intelektualno in mednarodno zgodovino, v enem svojih intervjujev naslovi ključni poziv proti pretiranemu poenostavljanju: »Vse je zelo zapleteno!« (*It's all very complicated!*) Po njegovem mnenju bi to morala biti mantra vsakega zgodovinarja in bi morala biti vgravirana na vsakem oddelku za zgodovino na svetu. Armitage je med drugim velik zagovornik atlantske in globalne zgodovine, hkrati pa eden

tistih, ki se pogosto poslužuje kompleksnega pristopa. To tudi dokaže v svoji sveži knjigi o fenomenu državljskih vojn, *Civil Wars: A History in Ideas*.

Običajno bi za knjigo z naslovom Državljske vojne precej hitro pričakovali definicijo, kaj državljska vojna sploh je. Pravzaprav Armitage že na prvih straneh podre iluzijo o objektivni definiciji, ker nikoli ne bo jasne definicije, ki bi jo sprejeli vsi. Gre namreč za visoko spolitiziran pojem, ki je vedno politično, vedno ideološko in vedno konfliktno obarvan (podobno kot socialna pravičnost ali genocid). Čeprav morda ni videti samo kot deskriptiven pojem, pa gre pravzaprav za normativnega, ki izraža vrednote in interpretacije bolj kot kako stabilno identiteto.

Kaj torej določeno vojno naredi »državljsko« ali »civilno« v nasprotju s »tujco«? Da neki konflikt ali vojno opišemo kot »civilno«, prepoznamo »sorodnost« med sovražniki kot člani iste skupnosti: ne gre za tujce, ampak sodržavljsane oziroma pripadnike iste skupnosti. Kot je v napol avtobiografski *Ex Captivitate Salus* v ujetništvu po vojni zapisal nemški pravni mislec Carl Schmitt (1888–1985): »*Državljska vojna ima nekaj grozovitega v sebi. Gre za bratsko vojno, ker se bije znotraj določene politične enote ... in prav zato obe vojskujoči se strani hkrati ali absolutno potrjujeta ali absolutno zanikata obstoj te skupne enote.*«

Armitage tako zastavi vprašanje, ali je bratsko nasilje temeljno ali izvorno, pri čemer se ozre na skupno

mitologijo Zahoda, tj. judovsko-krščansko in grško-rimsko dediščino. Opazi, da je temelj nekaterih ključnih mitov iz tega vodnjaka brez dna prav nasilje med brati: svetopisemska Kajin in Abel, Krišna in Arjuna v indijskem epu Mahabharata, grška Eteokel in Polinejk (brata Antigone), rimska Romul in Rem. Toda kot pravi humanist Armitage pokaže, da ti miti kažejo le na čustveno nabitost »bratskih« vojn in da ni nasilnega ali bojnega gena v naši DNK ter da ni nič neizogibnega pri (državljskih) vojnah.

V maniri analovske šole zgodovine in tako imenovanega dolgega trajanja (*longue durée*) Armitagova knjiga preuči fenomen od antične Grčije vse do današnje Sirije. Zanimajo ga vzorci, ideje, kontinuitete, historični spomini in navade. Knjiga je razdeljena na tri večje (kronološke) dele, to so »Poti iz Rima« (*Roads from Rome*), »Zgodnjenovoveška križišča« (*Early Modern Crossroads*), »Poti v sedanjost« (*Paths to the Present*); vsak od teh delov se nato nadalje deli na dve poglavji. Knjiga je napisana v tekočem in bralcu prijaznem jeziku, ima 240 strani besedila, prek 30 strani opomb in več kot 45 strani literature.

Najprej se posveti antični Grčiji in polisom oziroma mestnim državicam. Grški notranji konflikti (*stasis*) v 5. stol. pr. n. št. niso bile državljske vojne *per se*, ker se Grki niso dojemaleli kot ena politična enota. Državljsko vojno (*bellum civile*) so »izumili« šele Rimljani. Toda celo Rimljani sami niso bili prepričani, kdaj se je vse začelo, čeprav so državljske vojne igrale pomembno (negativno) vlogo

v rimski družbi in historiografiji. Ta tradicija je prav tako imela daljnosežni vpliv na nadaljnje pisce in mislece o državljskih vojnah. Kdorkoli bi začel državljsko vojno v Rimu, je bil označen za izdajalca rimske domovine.

Nato Armitage skoči v nasilni zgodnji novi vek. Pravzaprav ob koncu tega obdobja, to je v drugi polovici 18. stoletja, pride na plano še en pojem. Če so državljsko vojno večinoma imeli za negativno in destruktivno, pa je bila revolucija označena za razmeroma pozitivno. Državljska vojna tako ni odvisna samo od perspektive, ampak je tudi uporaba pojma pogosto predmet spora med borci. Etabilirane vlade bodo namreč vedno označile notranje konflikte kot vstaje ali nezakonite upore proti legitimni avtoriteti, še posebej če spodletijo. Najbolj plastičen je primer iz ameriške zgodovine.

Ameriška državljska vojna (1861–65), ki še danes igra pomembno vlogo v ameriški politiki, je bila dolgo časa znana kot upor. Pravzaprav je takratni ameriški predsednik (Severa) Abraham Lincoln izraz vojna vstaja (*War of the Rebellion*) uporabljal šestkrat pogosteje kot izraz državljska vojna. Uradna 70 zvezkov obsežna zgodovina ameriške »državljske vojne je med letoma 1880 in 1901 izhajala pod imenom vojna vstaja. S tem naslovom so jasno želeli zanikati legitimnost poraženih »vstajnikov«. Šele leta 1907 je kongres po večletnih prepirih sprejel sklep, da bodo ta notranji konflikt imenovali državljska vojna.

Nasprotno, pa so zmagovalci v »državljski vojni« pogosto označili svoj boj za revolucijo, kakor se je to zgodilo v ameriški »revoluciji«. V 70. letih 18. stoletja ta konflikt ni bil znan kot ameriška revolucija, ampak kot ameriška državljska vojna, vojna med britanskimi podložniki, kakor so se sprva ponosno počutili tudi ameriški ustanovni očetje (*Founding Fathers*). Ironično pa je pravzaprav ta »notranji konflikt« postal ena prvih svetovnih vojn, saj se je po vključitvi Francije in Španije na strani »Američanov« vojna razširila tudi v druge kolonije po svetu.

V zadnjem delu se posveti trenutni (globalni) situaciji. Izpostavi, da na svetu ni praktično nobene vojne med državama, zato se je za obdobje po drugi svetovni vojni prijel zelo zavajajoč izraz »dolgi mir« (ang. *Long Peace*). Toda čeprav ni nobene (odkrite) meddržavne vojne, pa je po svetu veliko državljskih vojn in je atmosfera vojne praktično vseprisotna. Dandanes pravzaprav ne govorimo o državljskih vojnah, ampak o »mednarodnih državljskih vojnah« (*internationalized civil wars*). V globaliziranem svetu se državljsko nasilje redko ohrani znotraj meja same države, niti nujno med le dvema strankama. Vključijo se sosedji, borci in velesili, nato pa se konflikt v taki ali drugačni obliki razlije prek mej (prim. begunske krize).

Armitage poudari, da je državljska vojna postopoma postala najbolj razširjena, najbolj destruktivna in najbolj značilna oblika organiziranega nasilja med ljudmi. Ker danes zadeva

predvsem nezahodne in revne države, se državljskih vojn prijema naziv »razvoj v napačno smer« (ang. *development in reverse*). Vojne znotraj držav pogosto trajajo bistveno dlje kot vojne med državami, hkrati pa se dolžina državljskih vojn vztrajno večja. Ti konflikti so tudi veliko bolj dojemljivi za ponovitve, saj je »najverjetnejša dediščina državljske vojne nadaljnja državljska vojna« (poglavje 6).

Po drugi svetovni so največje mislece na svetu vprašali za mnenje glede prihodnosti sveta. Rezultat te »ankete« je bila knjiga *Treasury of the Free World* (1946), ki je vključevala misli Alberta Einsteina, Charlesa de Gaulla, Bertranda Russla, Orsona Wellesa in Tita. Pod uvod te klasične zbirke se je podpisal Ernest Hemingway (1899–1961), ki je v tridesetih letih tudi sam poročal in pisal o španski državljski vojni. V tem uvodu je tako zapisal, da je »vsaka vojna, pa naj bo še tako nujna ali legitimna, zločin; vprašaj pehoto in vprašaj mrtve«.

Bara KOLENC

Mirt Komel

Poskus nekega dotika

Založba FDV, Ljubljana 2008,
209 strani, 18.00 EUR
(ISBN 978-961-235-332-2)

Mirt Komel si v knjigi Poskus nekega dotika zastavi nalogo razpreti polje dotika in pokazati na nujnost teoretske rehabilitacije koncepta dotika v sodobni filozofiji, kulturni

antropologiji in politični teoriji. Glavni namen tega dela je, kakor pravi v uvodu avtor, »pokazati ne samo, kako je dotik quo dotik še kako prisoten v naši kulturi, ampak tudi, kako je ravno kot odsoten pravzaprav centralen pri razumevanju socialnih in političnih odnosov med ljudmi« (str. 11).

Izhajajoč v prvi vrsti iz Jean-Luca Nancyja, ki ga sam avtor imenuje za »največjega teoretika dotika vseh časov«, in Derridajeve knjige, posvečene Jean-Lucu Nancyju, *Le Toucher*: Jean-Luc Nancy, se Komel na eni strani naveže na Derridajevo tezo, da je Jean-Luc Nancy naredil prelom z metafizično tradicijo s tem, da je vzpostavil teoretsko polje za mišljenje dotika kot odsotnega, na drugi strani pa pokaže, da je natanko dotik tisti koncept, ki nakaže tudi možnost konceptualne korespondence med fenomenologijo in teoretsko psihoanalizo.

Kot izhodiščno tezo svoje knjige Komel postavi trditev, da je dotik mogoče misliti le tako, da ga postavimo v določeno razmerje z nedotakljivim – dotik se po svojem bistvu vpisuje v zarezo med posrednostjo in neposrednostjo in je kot tak vselej nek preplet fizičnega in metaforičnega: »Metaforična, posredovana, posredna plat dotika se vpisuje v fizično plat dotika – fizična, neposredna in neposredovana plat dotika pa se vpisuje v metaforično,« (str. 10). Skozi to perspektivo avtor v nadaljevanju pokaže, da moramo dotik, kolikor ga hočemo misliti v shizi med prisotnostjo in odsotnostjo ter med posrednostjo in neposrednostjo, definirati kot lakanovski objekt a.

V prvih dveh poglavjih, *Ekstimmnost dotika* in *Nedotakljivi dotik*, ki predstavljata konceptualno jedro knjige, avtor skozi dialog z Derridajem, Nancyjem, Merleau-Pontyjem in Lacanom utemelji svojo izhodiščno tezo, da je prisotnost dotika možno misliti šele skozi njegovo odsotnost oziroma da se dotik vselej odvija na nedotakljivem robu subjekta in objekta, posrednega in neposrednega, fizičnega in metaforičnega. V poglavju *Ekstimmnost dotika* Komel uvodoma sledi Derridajevemu branju Nancyja (zlasti del *Corpus in Noli me tangere*), zastavljenem kot kritika haptocentrične tradicije metafizike: celotna tradicija metafizike je sicer zgrajena okoli pogleda, toda »*ravno ker je pogoj opazujočega pogleda odsotnost, prepoved dotika, Derrida postavi dotik v samo središče te tradicije, ki gre vse od Platona pa vse tja do Heideggerja*« (str. 24). Prepoved telesnega dotika je namreč natanko tisti temeljni rez, s katerim metafizika enkrat za vselej oddvoji dušo od telesa, *res cogitans* od *res extensa*, spoznavajočega subjekta od objekta spoznanja, in ki ima za svojo hrbtno stran prenos koncepta dotika na raven metaforičnega. Odsotnost fizičnega dotika, distanca med subjektom in objektom je pogoj možnosti spoznanja, ki se v celoti odvija v polju dotika kot metaforičnega – v polju, na katerem se duša dotakne resnice. Druga stran metafizične zarezne pa je empiristična perspektiva, ki meni, da metaforični dotik ravno ni pravi dotik, kajti kot takega ga ni mogoče zamejiti, zaradi česar je dotik kot tak treba misliti

izključno kot fizičen dotik, ki deluje v polju čutne zaznave.

Derrida izhaja iz teze, da se dekonstrukcija haptocentrizma odvija natanko na tej meji med subjektom in objektom, v tem, da dotik mislimo ne kot prisoten (bodisi kot zgolj metaforičen bodisi kot zgolj fizičen), temveč ravno kot odsoten, v točki, kjer se njegova odsotnost vzpostavlja kot pogoj možnosti njegove prisotnosti. Ali, kot predlaga Komel, dotik je treba zgraditi ad negativum, skozi dvojno negacijo, ki pravi, da »*se ni mogoče ne dotikati*« (str. 24). Komel sicer sledi Derridajevi tezi, da je Merleau-Ponty sicer decentriral idejo haptocentrizma, vendar pa je ni zares dekonstruiral, kolikor je taktilno polje še vedno definiral skozi polje vidnega, zaradi česar je pravo prelomnico s haptocentrizmom treba videti pri Nancyju, ki je dejansko uspel misliti dotik kot tak natanko skozi njegovo odsotnost, skozi vztrajanje na meji – za Nancyja dotakniti se vselej pomeni dotakniti se meje, *toucher la limite* –, vendar jo v nadaljevanju nadgradi z lastno tezo, ki se ji sam Derrida previdno izogiba, da je možno neko branje Nancyja z Lacanom.

Skozi prvi dve poglavji avtor tako na eni strani prek Lacanove razdelave Merleau-Pontyjeve ontologije »mesenosti« utemeljuje branje dotika kot lakanovskega objekta *a*, na drugi strani pa pokaže, da je Nancyjev koncept »*toucher la limite*« možno brati vzporedno z lakanovsko idejo ekstimmnosti. Komel pokaže, da koncept ekstimmnosti privilegirano deluje prav v polju dotika, pri čemer se vrača k

Aristotelovi razdelavi dotika v *De Anima* in k njegovim štirim aporijam dotika, ki jih v knjigi o Nancyju analizira tudi Derrida. Aristotel dotiku dodeli specifično mesto med čutili: od vseh zaznavnih zmožnosti namreč samo tip nima svojega medija (vid ima svetlobo, sluh ima zvok, vonj ima zrak, okus pa prav tako nima medija, a je določen kot vrsta tipa) oziroma je eno s svojim medijem. Zaradi te lastnosti pa tip za Aristotela glede na ostale čute ni deprivilegiran, temveč mu pripada posebno mesto: tip kot tak ni nič drugega kot paradigma čutila, zaznavna zmožnost kot taka, zaradi česar so vsi ostali čuti pravzaprav nekakšni »podaljški tipa« - vid, sluh, vonj so vse neke oblike tipanja na daljavo. Dotik pa ravno ne deluje na daljavo, ampak potrebuje neposredni stik, zaradi česar se zdi, da med zaznavajočim subjektom in zaznavanim objektom ni nobene razdalje, kar pomeni, poudari Komel, da ob dovršitvi dotika subjekt in objekt zaznave dejansko sovpadeta.

V povezavi z neposrednostjo dotika Aristotel opazi še eno specifiko tega čuta - za razliko od vseh ostalih čutov ni možno narediti zareze med aktivnostjo in pasivnostjo: ničesar se ni mogoče dotakniti, ne da bi se tudi ono dotikalo nas (kar ne velja za gledanje, poslušanje, vonjanje). Točno to prekrivanje, zabrisovanje meje med objektom in subjektom dotikanja, opozarja Komel, natančno opiše Merleau-Ponty na primeru samodotika v *Fenomenologiji* zaznave: če se z levico dotaknemo desnice, naše telo postane tako objekt kot subjekt

zaznave, pri čemer se ti dve poziciji nenehno premeščata v stalni asimetriji. In ravno to premeščanje med zunanostjo in notranostjo dotika, poudarja Komel, dela dotik za ekstimen. Aristotel, ki v razpravi *O tipu* in otipljivem v *De Anima* navsezadnje sklepa, da medij tipa sovпада s samim čutilom, je ob tem vprašanju očitno naletel na majava tla, saj, kot povzema tudi Komel, skozi razpravo po eni strani postavlja za medij tipa meso in samo čutilo umešča nekam »bolj znotraj« od mesa, po drugi strani pa meni, da je morda vendarle samo meso obenem medij in čutilo tipa. Toda, pravi Aristotel, v kolikor predpostavimo, da je samo čutilo tipa bolj notranje od mesa, moramo hkrati reči, da to notranje ni zaznavno, da je sam čut tipa ravno nedotakljiv.

Drugo vprašanje, ki se odpira v povezavi z ekstimenostjo dotika, pa je, kaj nam lahko analiza dotika pove o povezavi med zaznavo in razumevanjem, med zaznavo in zavestjo. Prav na tem robu Merleau-Ponty zasnuje svojo mundano fenomenologijo telesnosti, ki v izhodišču zaobrne Husserlovo fenomenologijo duha. Bistvo Husserlove fenomenološke redukcije je v tem, da zapustimo izhodiščno naravno naravnost in vstopamo v zavest transcendentnega jaza, ki vzvratno konstituira intencionalne objekte kot fenomene življenjskega sveta. To, kar se Husserlu po Merleau-Pontyjevem mnenju izmakne, je predkognitivna konstitucija življenjskega sveta, območje, ki se umešča med imanenco duha in transcendenco narave. To je območje,

ki vzpostavlja razmerje med menoj kot telesnim jazom in stvarmi sveta. Roka, ki se dotika druge roke, vzpostavlja neko temeljno pretočnost, nerazločenost med dotikajočim in dotaknjanim, med subjektom in objektom, vez, ki jo Merleau-Ponty imenuje meso čutnega, *la chair du sensible*. Prav mišljenje roba med zaznavo in zavestjo, med molčečim kogitom kot predrefleksivnim stikom zavesti s seboj in imanenco kogita, za vstop v katero je že potrebna govornica, je tista ključna točka, ki poveže Lacanovo in Merleau-Pontyjevo misel – kajti prav v tem območju, v zarezi Freudovskega polja Z-Zn moramo, pravi Lacan, iskati realno. Gre za polje ničanja subjekta – za polje, kjer se subjekt na vselej spodletel način sreča z objektom, ki je prisoten natanko na način odsotnosti. In prav v tem je ključna Kome-lova teza pričujoče knjige: kolikor hočemo misliti dotik quo dotik, ga je potrebno vzpostaviti natanko kot lakanovski objekt a.

Ob tem se zdi Derridajeva trditev, da pri Merleau-Pontyju še ne gre za resnični prelom s haptocentrizmom, ker naj bi Merleau-Ponty polje taktalnega še vedno definiriral skozi polje vidnega, nekoliko prenatgljena. Kolikor v knjigi Vidno in nevidno Merleau-Ponty sicer res izpostavlja vidno polje – in v tem mu v poglavju *Shiza očesa in pogleda v seminarju Štirje temeljni koncepti psihoanalize* sledi Lacan –, pa je pri tem ključno, da je prav dotik za Merleau-Pontyja paradigma vsakega čutenja, vsake zaznave, še več, je paradigma temeljne nerazločljivosti med subjektom in objektom, katere

hrbta stran je ravno temeljna shiza med njima, kakor to razmerje koncipira Lacan. In prav preko koncepta dotika kot objekta a, poudarja Komel, je možno misliti Nancyja z Lacanom: prisotnost dotika je vselej prisotnost nekega izginotja. Obstaja neka senzibilna točka dotika, pravi Nancy, »*kjer se dotik ne dotika, ne sme se dotikati, če hoče izražati svoj dotik: točka, na kateri se odpira prostor brez razsežnosti, ki ločuje to, na kar se dotik naša, linija, ki ločuje dotikajoče se od dotikanega in torej dotik od samega sebe.*« (Nancy, 2011: 141)

V poglavju *Prepovedan dotik* Komel prek branja Nancyjeve razprave *Noli me tangere*, ki tematizira nedotakljivost svetega, nadalje utemeljuje tezo, da je Nancyjev koncept dotika možno brati kot lakanovski objekt a: fraza ne dotikaj se me, pravi Komel, v isti gesti, ko napotuje na dotik, tega tudi že prepoveduje, »*v isti sapi, s katero naredi dotik odsoten, s katero ga tako rekoč 'odslovi', v isti sapi ga tudi šele zares poprisoti*« (str. 86). Koncept nedotakljivosti je, kot opozarja Nancy, v delu *Totem in tabu* v veliki meri razdelal že Freud. Sledeč Freudovi analizi tabuja v knjigi *Totem in tabu* se Komel v poglavju *Dotik in sveto* loti raziskave koncepta dotika z vidika socialne antropologije, kjer pokaže, da je prakse dotikanja v sodobni zahodni kulturi mogoče razumeti le, kolikor jih povežemo z idejo tabuja – prakse dotikanja se v sodobnem svetu namreč vzpostavljajo natanko skozi napetost med skrajnostma prepovedanega dotika na eni strani in zapovedanega dotika

na drugi strani. V zadnjem delu knjige - v poglavju *Politike dotika* - avtor dotik obravnava s sociološkega, kulturološkega in političnega vidika, kjer pozornost avtorja ni usmerjena več v nedotakljivost v smislu »zakaj se ne zmoremo dotikati«, temveč se usmeri na nedotakljivost v smislu »zakaj se ne smemo dotikati«, kjer z vidika prepovedi dotika premisli politike dotika v zahodni družbi, kjer se vprašanje dotika vzpostavi skozi sheme družbene regulacije in segregacije, in se v temelju poveže z vprašanjem nasilja.

Knjigo Mirta Komela Poskus nekega dotika odlikuje tako njena širina - odpira namreč številne aspekte dotika znotraj sodobne filozofije, kulturne antropologije in politične

teorije - kot tudi njena eksaktnost, kolikor avtor natanko skozi sledenje izhodiščni tezi, da je dotik potrebno misliti v prepletu metaforičnega in fizičnega, poveže različne aspekte dotika znotraj raznorodnih znanstvenih praks skozi enotno logiko, ki načrtuje njegovo ontološko, fenomenološko in strukturno izhodišče. Vsekakor gre za izvirni znanstveni prispevek tako k filozofiji kot h kulturni antropologiji kot k politični teoriji ter k haptičnim študijam, zaradi česar knjigo toplo priporočam v branje.

LITERATURA

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