

Bogdan Lešnik

EPISTEMOLOŠKE TEŽAVE Z VSAKDANJIM ŽIVLJENJEM

1

Kako zelo držijo Althusserjeve besede, da je »težko, če ne nemogoče povzpeti se na stališče reprodukcije« (Althusser 1980: 38), nam dokazuje prav vsakdanje življenje, življenje nas samih, ki se kot kakšni teoretski alpinisti vzpenjamo na to stališče in pri tem uporabljamo še kar podobno opremo: za cepin koncepte, za vrh ideologijo. V enem in drugem primeru poskušamo priti čim višje (ali vsaj »dovolj visoko«), pri čemer višino do neke mere odtehta težavnost »smeri«. In enako nam lahko spodrsne.

Metafore, ki s tistim, kar sestavlja »vzpon na goro«, predstavljajo zlasti težave in meje, pred katere smo postavljeni, na primer, če poskušamo kaj doseči, v goratih deželah niso redke. Vendar nam ne gre za to, da bi primerjali proizvodnjo teorije s plezanjem po gorah – to stori že Althusserjeva metafora. Radi bi pokazali, da alpinistične metafore govorijo nekaj drugega, in da to, kar govorijo, tudi napravijo.

Kar nas žene k takemu vzpenjanju, je nedvomno marsikdaj to, da bi z distance, z vrha, morda včasih zviška pogledali na lastno eksistenco, na njena protislovja in njene številne neznosnosti. Gre lahko tudi za poskus, dvigniti se »nad« vsakdanje okoliščine, nekam, kjer veljajo »drugačna pravila« – pa čeprav so razmere, do katerih se vzpnemo, le kondenzirana inačica vsakdanjih (tvegane, ekstremne), in »alpinistični kodeks« je le idealizirana inačica razmerij, ki vladajo v družbi (vzajemnost, solidarnost). Hkrati pa še uresničuje posebno razmerje med temi, ki se vzpenjajo, in onimi, ki ostajajo »spodaj«¹. Tudi če je

njegova intenca samo »boljši razgled«, je vzpenjanje prvovrstno družbeno dejanje. O tem nam govorijo izrazi »povzpeticnik«, »priplezati na položaj« itn.² Tako vrednosti, ki jih proizvaja alpinizem, reprezentirajo razmerja v družbi, ki ga pozna.

To seveda ni isto, kakor če bi z Malinowskim rekli, da je v funkciji zadovoljevanja kakšnih potreb (Malinowski 1995). Funkcija alpinistične dejavnosti, če bi izhajali iz delitve na primarne (organske) in izvedene (kulturne) potrebe³, bi se nemara izkazala celo za terciarno; alpinizem ni niti zgolj rekreacija niti zgolj »kulturno specifična« oblika premagovanja strahu⁴, temveč je v ospredju nekaj drugega: ko ponuja »dvig nad« vsakdanje življenjske razmere, te razmere pravzaprav utrjuje. V njegovih metaforah gre za različne položaje subjektov, ki ne govorijo o ničemer drugem kakor o razmerjih gospodstva⁵; v njihovi funkciji je torej alpinizem, ali natančneje, je »v funkciji«, da jih uresničuje, pa čeprav na drugem mestu, »metonimično«⁶.

Tako lahko že iz »alpinističnih metafor« zvemo veliko o vrednostih, ki vladajo v družbi⁷, ki pozna alpinizem in te vrednosti ne le podpira, temveč tudi investira vanje. Alpinistične vrednosti so družbene vrednosti, in bržčas jim prav zato s kritiko individualnega ravnanja sploh ne pridemo blizu. Lahko bi ga uvrstili med »drobna obrobna čudaštva«, kakor se neke izrazi Malinowski, lahko pa bi se tudi krepkeje izrazili, govoreč o »prismojenih« dejanjih⁸, kakor je neki britanski pisec opisal samomutilacijo, ki ji je bil priča na Orientu⁹. Pa vendar (vsaj v naši družbi) velja celo za obliko samo-realizacije¹⁰. Zato moramo

Literatura

T.M. Janssen (1996), Social Work: Professionals Without Qualities: Attempts to Link Social Work and Cybernetics, *Social Research* 23, 3: 205-214.

G. Wenzel (1994), Justice, Love and Wisdom: Linking Psychotherapy to General Order Cybernetics, *Journal of Mathematical Sociology*.

— (1995), What You Get Is What You Get: Bogdan Lešnik and the Linking of Psychotherapy and Cybernetics.

G. Wenzel (1996), Art and Culture: A Cybernetic Linking of Psychotherapy and Cybernetics.



M. C. Escher: Grafična galerija, litografija, 1956

nasproti koncepta potrebe postaviti razmislek o tem, kaj žene ljudi, da vedno znova izvršujejo tako »koristna« kakor »nesmiselna« dejanja.¹¹

2

Potemtakem alpinizem, če vztrajamo pri konceptih Malinowskega — to pa počnemo zato, da bi jih izčrpali¹² —, »zadovoljuje potrebo«, ki je v temelju kolektivna, tako kakor govorimo npr. o »ljudskem športu«, čeprav se mu vdajajo samo nekateri in nikakor ne vsi iz ljudstva. Šport zajame veliko več ljudi, kakor je tistih, ki na igrišču v potu svojega obraza preganjajo kakšno žogo. Toda to navsezadnje velja tudi za umetnost. Oba kažeta neko zmožnost, *techné*, in oba imata zaradi tega občinstvo. Deloma to velja celo za znanost, in po svoje celo za religijo, ekonomijo, kulturo, pravo in sodstvo in seveda samo državno oblast, čeprav imajo te široko razvejane in tudi skrivne sisteme »izvajalcev« in »uporabnikov«; a vsekakor imajo tudi spektakelsko funkcijo.

Alpinizem torej ni edina praksa, katere kolektivna funkcija je videti v tem, da zadovoljuje potrebo, ki je zadovoljena že s tem, da taka stvar obstaja, pa če smo ali nismo njeni udeleženci (včasih jo še bolje zadovoljuje, če nismo) — a ne le s tem, da občudujemo spretnosti in zdržljivost alpinistov in alpinistk, temveč zlasti zaradi reprezentacijske vrednosti te dejavnosti, zaradi posebnega »vzporedja« med razmerji, ki jih vzpostavlja, in družbenimi razmerji.

Hkrati pa te vrednosti indicirajo kvečjemu *nezadostnost* (prav v funkcionalnem pomenu¹³) kulturnih oblik zadovoljevanja potreb. Lahko bi rekli, da smo naleteli na potrebo, ki je ni mogoče zadovoljiti, in funkcijo zadovoljevanja potrebe, ki je ni mogoče zadovoljiti¹⁴, bi lahko primerjali s tem, kako nam fiziki predstavljajo črne luknje — vse požrejo in ničesar ne dajo od sebe, razen seveda svojega koncepta¹⁵, ki pa tudi ni prav nov: med prednike lahko šteje tudi staro metaforo »sod brez dna«. Če je lahko heliocentrični sistem (kot nasprotje

geocentričnemu) metafora za alienirano družbeno strukturo (avtonomno glede na subjekte, ki ji pripadajo), oziroma, »lakanično« rečeno, za podrejenost subjekta označevalcu, potem je lahko črna luknja iz astronomije metafora za neko zahtevo, ki jo postavlja »družba« s samim svojim obstojem in ji nikoli ni mogoče do konca ustreči. Prav med potrebo in zahtevo, ki ji je prva vedno že podrejena (zato so vse oblike »zadovoljevanja potreb« vedno že »kulturne« oblike), pa je Lacan umestil freudovsko željo: povzroči jo objekt, ki (in kolikor) se znajde v funkciji, da na imaginaren način zapolnjuje *manko* v tej strukturi, tj., jo »izpopolnjuje«. Zato je temeljna značilnost želje, da vztraja, čeprav se kar naprej izpolnjuje — v sanjah in fantazijah, ki so neločljiv del kulture in v katerih so vedno že reprezentirana družbena razmerja, ki jih porajajo in jim dajejo snov.

Kaj so sanje? Ali natančneje, kako jih obravnava Freud? Odgovor bo seveda segel onstran nočnih psihičnih aktivnosti v fazah REM, o katerih so najprej podvomili, ali imajo res tako težo, kakor jim jo je pripisal Freud, potem pa so jim sami dali še večjo.¹⁶ Sanje kratko malo indicirajo, da ljudje »imamo sanje«, ki nas »držijo pokonci«, in pogosto prav zaradi njih »funkcioniramo«. To, kar sanjamo in fantaziramo, na simptomatski način realizira vrednosti, ki nam vladajo, čeprav jih pogosto ne priznamo niti samim sebi, kadar se jih sploh zavedamo, Freudov prispevek pa je v tem, da nas je naučil brati sanje in fantazije tudi mimo tega, kar priznamo in česar se zavedamo, čeprav to dvojno seveda ostaja omejujoč koncept.

Ob tem se lahko navežemo na »sociologa nomadske želje« Maffesolija (1985), ki jemlje »hedonistične prakse« kot dokaz, da družbeni red ne zajame celote vsakdanjega življenja — še več, pri njem so erupcije marginalnosti, nešteti plemenskim podobni družbeni amalgami videti bolj vzrok kot učinek tega, kar Maffesoli imenuje »družbenost«. Vrenje (in prepletanje) subkultur, najrazličnejših družbenih gibanj ali posebnih interesnih skupin je lahko tudi brez kakšnih določnih ciljev, ima pa »smer«, namreč, usmerjeno je k različnim (navadno

družnim) orgiastičnim dejavnostim.¹⁷ Kakor koli že, vprašanja, ki jih moramo zastaviti po branju Maffesolija, so jasna: V čem uživamo? Kaj veseli naše duše? In naprej, kaj veseli naša *telesa*? Zlahka namreč pozabljamo, da je Freud govoril o *spolni želji* in ne o »menjavi ženske«, ki je daleč bolj raziskana v klasični antropologiji kakor dejanska seksualna praksa.¹⁸ Res je veliko uživanja – včasih kar vse – premeščeno v samo menjavo, toda to zgolj demonstira, kako je tudi uživanje v službi družbene reprodukcije.¹⁹

Brez dvoma gremo prehitro čez to pomanjkljivo raziskovano prakso vsakdanjega življenja, vendar moramo reči, da vsekakor obstaja v obliki *regularnih* dejanj, naj gre za oportunistična, habitualna ali adiktivna. Regulira pa jih ne le morala, pridobljeni sistem vrednosti, ki podpira (in pogosto hkrati podira) družbeni red, temveč so regulirana tudi skozi regulacijo telesnih aktivnosti, npr. s higieno, prehrabeniimi rituali, defekacijskimi in urinarnimi navadami in običaji, proksemičnimi zakoni, pravili o masturbaciji in drugih seksualnih dejanj in tako naprej – z režimom, katerega edina funkcija je regulirati ali usmerjati željo na način družbene organizacije.²⁰ Maffesoliju so, kaže, zlasti zanimivi načini opijanja, toda tudi ti so navadno ritualizirani ali vsaj utečeni (glede na to, kdaj in kje, s kom itn.), in tako realizirajo vsaj neko obliko reda²¹, ali pa... za ljudi sega tveganje od neodobravanja do ekskomunikacije, za prakso pa od »destimulacije« do prepovedi²². Torej nas niti Maffesolijev neustavljivi tok dionizičnih podob ne prepriča, da lahko katero koli *dejanje* ubeži funkciji reprodukcije družbenih razmerij.²³ Narobe, če hočemo biti konsistentni, moramo tudi v eskapistični samoti, v še tako nevsakdanjem življenjskem stilu upoštevati sanje ali fantazije, ki jih u-dejanja, ker bomo v njih našli v zgoščeni obliki prav vladajoče družbene vrednosti; to se pravi, analizirati moramo njegovo reprezentacijsko funkcijo.²⁴

3

»Funkcija zatorej vedno pomeni zadovoljitev neke *potrebe*, od najpreprostejšega dejanja hranjenja do zakramentalne prakse, pri kateri je zaužitje hostije povezano s celotnim sistemom verovanj, določenih s kulturno *zahtevo*, da se poenotimo z živim bogom,« piše Malinowski (*op. cit.*: 141; mi podčrtujemo), vendar ne zazna, da je s tem vpeljal dva različna registra: »preprosto dejanje« zadovoljevanja potrebe in *zavezujočo prakso* (ki jo druge imenuje tudi »kulturni imperativ«), zato lahko oboje subsumira eni in isti (v temelju organski) potrebi, ki da ji streže institucija²⁵, »organiziran sistem dejavnosti« (*op. cit.*: 143), s katerim vedenje ljudi postane normirano in standardizirano. Toda tudi ta koncept zahteva nekaj preudarka.

Vzemimo sorodstveni sistem, institucijo, katere prva funkcija je reprodukcija ljudi²⁶, ali po Malinowskem, usposobiti otroka, da »z artikuliranim govorom sociološko obvladuje svoje okolje« (*op. cit.*: 139). Seveda te funkcije dejansko ne izvaja »sorodstveni sistem«; pozneje jo Malinowski na izredno naiven način pripiše družini²⁷ (*op. cit.*: 149), kjer pa je treba takoj upoštevati še poročni, pravni, politični in vzgojni sistem, družinski in šolski aparat, versko organiziranost itn., da o kompleksu, ki omogoča »delovanje z besedami«, niti ne govorimo. Zlasti pa je treba upoštevati, da se med izvajanjem te funkcije reproducira tudi sam »sorodstveni sistem«.

A oglejmo si še nekaj bližnjih institucij. Cerkev, na primer, sicer izvaja določene rituale, vendar te že zdaleč ne zaobsežejo verskih dejavnosti (dejavnosti, ki jih nalaga vera); dejansko z razmeroma majhnim številom zakramentov zgolj vedno znova določi »pravilna razmerja«, ki jih mora verujoči uresničevati tudi drugod (še *zlasti* drugod, bi rekli pravoverni), se pokrižati na pravem mestu, dajati vbogajme itn. Šola izvaja pouk, vendar se mora učenec učiti tudi doma, pridobivati dodatno znanje (*zlasti* če je ambiciozen, ali če ima ambiciozne starše). V bolnišnici sicer zdravijo ljudi, toda to še zdaleč ne zaobseže zdravniške prakse, kaj šele dejanj, ki so naložena

bolniku, denimo, po odpustu, ali da bi se bolnišnici sploh izognil. Celó mogočni sistem javnega zdravstva ne zaobseže vsega, kar ljudje počnejo v zvezi s svojim zdravjem in počutjem; zadostovalo bo omeniti številne »alternativne prakse«.

Če ta opazanja in njihove implikacije povzamemo, moramo reči naslednje. Prvič, kot pravi že Malinowski, dejavnosti institucije »vedno odstopajo od njenih pravil, ki predstavljajo idealno prakso in ne nujno njene realnosti« (*op. cit.*: 54); v vsakdanjem življenju, kot bi rekel Austin, se marsikaj dopusti. Drugič, dejavnosti institucije je treba razlikovati od vsakdanje prakse, tudi kadar ta temelji na njih, kakor moramo razlikovati šolske dejavnosti od pisanja, branja, računanja itn., ki se jih v šoli naučimo. In tretjič, naloge, ki jih zadajajo različne institucije, se med seboj prepletajo, dopolnjujejo in včasih celo izključujejo, in vendar vse skupaj prispevajo k družbeni organizaciji.²⁸

V argumentaciji Malinowskega je neko protislovje, ki bo omogočilo naš naslednji korak. Kot navajamo zgoraj, ima institucijo za »organiziran sistem dejavnosti«; to bi pomenilo, da institucijo v temelju vzpostavlja (intencionalna) organizacija določenih dejavnosti. Pa vendar je v vsem delu zelo jasen o tem, da so dejavnosti institucije *določene* z njeno konstitucijo (statutom, normami, osebjem itn.), če ne kar *izpeljane* iz nje.²⁹

Zato bi morala biti definicija institucije morda skromnejša, omejena na dispozitiv, ki definira (»instituirá«, pogosto v zgoščeni obliki ritualov) družbena *razmerja* in jamči, da bodo udeleženci vedeli, kaj (je prav) napraviti.³⁰ To ne pomeni, da institucija ne *nalaga* določenih dejanj (kar je očitno³¹), temveč le, da se ta dejanja (drugače, če so izvedena, in drugače, če niso) povezujejo v prakso, ki presega institucijo, ali pa izoblikujejo novo, tisto, ki jo mi imenujemo praksa. Dejanja hoditi v cerkev, v šolo, k zdravniku so vključena v enotno prakso in jih ni mogoče reducirati na institucije, h katerim je ta hoja usmerjena. Spadajo skupaj, k enemu in istemu »načinu življenja«. Če vsa ta dejanja vključimo v koncept institucije, izginejo številne meje: med normami in dejanskim vedenjem, med javnim in zasebnim³², zlasti pa moramo zaradi

številnih pomembnih praks, ki jih »vključuje«, med institucije šteti tudi samo *kulturo*, ki je vendarle abstrakcija³³. Smo torej pred izbiro: bodisi da rečemo, da je lahko institucija »implicitna«, razmejena le »v praksi« in ne v kakšni določni institucionalni obliki (sem bi sodili »krajevni običaji« ali »osebne navade« ali celo samo »vsakdanje življenje«), ali pa predpostavimo, da je red prakse heterogen redu institucije.

Obstoja implicitnih institucij ne smemo odpisati, zlasti ne v pomenu, kakor Austin govori o »primarnih« performativih³⁴. Tu bo analiza merila na to, da »napravi eksplícitno«, kaj taka institucija dela, se pravi, prikrité načine, kako vzpostavlja in regulira razmerja.³⁵ Institucija torej vsekakor na določen način regulira prakso, saj eksplícitno ali implicitno definira, omejuje in uveljavlja (pogosto z represijo) vrednost, ki ji rečemo »pravilna razmerja«. Toda to ni v nasprotju z drugo izbiro v analizi, predpostavko o heterogenem redu prakse, ker v obeh primerih ostaja jasna razlika med tem, kar je »prav« storiti (v določenih okoliščinah), in tem, kar kdo dejansko *stori* (v konvencionalnem pomenu).

Prav zato ne smemo pozabiti, da je govoriti o družbenih razmerjih v temelju govoriti o *razmerjih gospostva*. Ta so ključ do vseh drugih razmerij, vozlišče strukture »razmerij nasploh«, kar vidimo, če analiziramo vodilno institucijo, državo. Prav zato Malinowski *passim* govori o »avtoriteti« kot bistveni za institucijo. Celó v družbi, ki ne priznava formalnih avtoritet, člani še vedno *prakticirajo* gospostvo in podrejanje.³⁶

Razlika med institucijo in prakso se nam torej ne kaže v zvezi s potrebami (vsaj ne v kakšnem enostavnem pomenu besede), temveč z družbenimi razmerji: prva jih definira in postavlja meje, druga jih uresničuje in reproducira. Realnost, s katero imamo tu opraviti, je dokončna in subsu-mira ali si asimilira vse druge morebitne realnosti. To je realnost človeka, ki se rodi v čisto določeno družbo, v določeno družino in še v vrsto institucij ter poskuša v njih preživeti, praktične oblike tega preživetja pa imajo zato nujno družbeno naravo.

Prakse ni tako lahko definirati kot institucijo, ki ima statut, se pravi, vsaj v

večini primerov tudi kakšno uradno ime. Pa vendar ni abstrakcija: s prakso mislimo ravno to, kar ljudje v vsakokratnih okoliščinah »prakticirajo«, kaj storijo, kako ravnaajo, ali pa vsaj, če si stvar nekoliko olajšamo, kaj storijo pogosto, po navadi itn., skratka, njihova konkretna dejanja, ki ne le pogosto »odstopajo od pravil«, temveč jih tudi spreminjajo, popravljajo, postavljajo na novo, opuščajo, ignorirajo, jim bolj ali manj odkrito nasprotujejo itn.³⁷ Razliko med institucijo in prakso je mogoče primerjati z razliko med jezikom in govorom, ki jo je treba konceptualizirati že zaradi nenačnega dejstva, da je jezik, ki določa govor, hkrati zgolj njegov učinek.³⁸

Kot rečeno, pa govoriti o praksi ni isto kot govoriti o dejanjih, čeprav so dejanja *dejanja* prav in šele s tem, da so vključena v neko prakso. Gib roke je lahko tik ali skrivno sporočilo; opisati gib še ni pojasniti, katero dejanje smo storili. »Praksa« pomeni, da mislimo dejanja kot realizacijo in reprodukcijo družbenih razmerij, prav kakor se »krog« *kule* [*kula* »ring«] realizira in reproducira s predajanjem daril (gl. Mauss 1996). To pa od nas zahteva več kakor opis dejanja, naj nagradimo še tako obilico gradiva. Zahteva, da ga analiziramo »s stališča reprodukcije«, se pravi, kako streže družbenim razmerjem.³⁹

4

Althusserjev koncept prakse smo vpeljali, da bi dopolnili to, kar očitno manjka konceptu institucije pri Malinowskem. Zato smo slednjega nekoliko omejili, zlasti kar zadeva eno izmed njegovih sestavin, dejavnosti institucije. Iz razlogov, ki smo jih že razgrnili, le oba koncepta skupaj (in ne reducirana drug na drugega) definirata okvir in zajameta protislovja⁴⁰ vsakdanjega življenja. Toda hkrati se jima je nekako priključil tretji »koncept«, vrednost. V tem, zadnjem razdelku bomo izgubili nekaj besed še o njem.

Nekoliko zviščen način, kako se je utrdil v tem članku, lahko vzamemo za zgled, kako vsakdanja raba sociološkega termina preraste v impliciten, samo-utemeljujoč se

psevdo koncept. Po drugi strani pa nakaže, da je pojem vrednosti (naj bo impliciten ali ekspliciten, psevdo ali ne) neizogiben v vsaki »družbeni teoriji«. Za drug – in avtoritativen – zgled lahko vzamemo Giddensa. Potem ko izjavi, da »kultura« sestoji iz veljavnih vrednosti, upoštevanih norm (določljivih načel in pravil) in ustvarjenih materialnih dobrin (Giddens 1993: 31), in tako postavi »vrednosti« precej visoko v konceptualnem polju, govori naprej o njih kot nečem samoumevnem in jih le na kratko definira na koncu, med »temeljnimi koncepti«:

Predstave, ki veljajo pri posameznikih ali v skupinah o tem, kaj je zaželeno, prav, dobro ali slabo. Razlike med vrednostmi reprezentirajo ključne vidike različnosti v človeški kulturi. Na to, kaj posamezniki cenijo, močno vpliva specifična kultura, v kateri živijo. (*Op. cit.*: 747.)

Trezna sociološka definicija; tako se zdi. Poudarja relativno naravo vrednosti, pravzaprav jo poudari tako zelo, da bi lahko pomislili, kako je bistvena funkcija njihovega koncepta ta, da označuje njihovo različnost.

To ni presentljivo. Vsaka analiza rabe tega termina bo razkrila množico »pomenov«, ki bodo segali od najbolj splošnih do najbolj posebnih. Oglejmo si tri izstopajoče.

V strukturni lingvistiki je termin resnično rabljen kot ekvivalent razlike (Saussure 1949). Vrednost označevalca je njegova različnost od drugega označevalca in ta razlika je temelj jezika: gre za strukturo označevalnih razlik. Če začnemo pri tem, so tudi Giddensove (in Malinowskega) »norme« povsem očitno vrednosti, in konec koncev tudi »specifična kultura« ni nič drugega kot vrednost, ker jo je mogoče pojmovati le v nasprotju z drugo kulturo.⁴¹

V ekonomiji je vrednost praviloma vrednost česa⁴²; v nasprotju s gornjo zahteva substanco, na katero se »pripinja«⁴³. Ekonomska vrednost je dodatek predmetu, ki se izoblikuje v proizvodnji, akumulaciji, lasti, rabi ali menjavi⁴⁴. To je bržkone najpogostejša raba termina vrednost, a je tudi produktivna: brez tega dodatka veliko predmetov kratko malo ne bi obstajalo.

Tretja, tudi zelo pogosta, je vrednost, ki ji v slovenščini rečemo vrednota; pojem z avtoriteto (narod, napredek, vera itn.), da poveže ali združi ljudi in jih poenoti ne le v skupnih predstavah, temveč tudi v skupnih akcijah in seveda institucijah. Zaradi te avtoritete se ljudje »vedejo ustrezno« in narobe, »ustrezno vedenje« ljudi utrjuje njegovo avtoriteto. Kako zelo ta vrsta vrednosti prepaja vsakdanje življenje, je težko izmeriti, ker očitno niso odgovorne samo za verovanja in »svetovne nazore«, temveč za vse, kar je samoumevno, nevprašljivo; še več, da kaj »neposredno«, takojci prepoznamo, je učinek tega, da je naš pogled poenoten pod tem, kar Giddens imenuje dominantne vrednosti (»védnosti« o tem, kaj je »prav«).

Te koncepcije⁴⁵ niso neodvisne med seboj; so v nekakšni (ne enostavni) funkciji druga druge. Šele v ideologiji (in zanjo) ima »ekonomija« sploh kakšen pomen⁴⁶; v jezikovni strukturi ima koncept vrednosti natančen pomen, ki nam omogoča videti njegovo zrcalno podvojitev v ideološkem, tj., samoumevnem pomenu; in seveda je ekonomska vrednost že zdavnaj postala sinonim za vrednost kot tako in s tem omogočila tudi menjavo vrednosti kot takih, »čistih« vrednosti, ki se ne pripenjajo več nujno na predmete.⁴⁷ Njihov skupni imenovalac lahko najdemo v tistem, čemur smo nekoliko skrivnostno rekli »avtoriteta«. Gre za to, da vrednosti, ko so enkrat utrjene *kot konvencija*, »delujejo same od sebe«. Pri Saussurju je to osnovna misel; v ekonomiji (in soudeleženi diskurzih) je za to poskrbljeno z »objektivnimi kalkulacijami« (za katere jamči država); vrednote pa se navezujejo na samoumevnost ideoloških učinkov. Ko govorimo o vrednostih, govorimo torej o nekakšni avtoriteti, ki poganja stvari, da cirkulirajo, in ljudi, da »funkcionirajo«. To pa priključ v spomin tisto

nedoločno pomensko vrednost, ki je sama na sebi prazna in brez smisla in je potem takem dojemljiva, da zadobi katerikoli smisel (Lévi-Strauss, *op. cit.*: 259),

ki jo je Lévi-Strauss, sklicujoč se na Maussa in Lacana, poimenoval označevalec

mana (*op. cit.*: 263-264).

Kot vidimo, nenehno opredeljujemo pojem z njim samim; njegova definicija je po nekakšni nujnosti krožna, tautološka⁴⁸. Toda po konceptu diferencialne strukture, katere elementi dolgujejo svoj obstoj prav tej strukturi – vrednost je vrednost samo na ozadju strukture vrednosti –, tautologija reprezentira dejanski (operativni) simbolni red; ima torej, bi rekel Malinowski, »hevristično vrednost«. Govori o tem, zakaj se je težko »povzpeli na stališče reprodukcije«.

Za to obstajata vsaj dva dobra razloga, in oba najdemo na Escherjevi sliki, v obliki dveh podrobnosti: ena je figura, ki gleda gledalca z okna, druga pa to, kako je Escher prekril težavno središče slike. Kar zadeva prvo, predstavlja razmerje med dvema pogledoma (ki ga lahko zelo dobro primerjamo z razmerjem med antropologom in »domorodcem«), ki gledata drug drugega, drug v sliki drugega, drug iz slike drugega. Druga je njuna »sinteza«: vozlišče konstrukcije, kjer se ena slika zavrti v drugo, je prikrito z madežem, in Escherju se je zdelo primerno, da nanj odtisne svoj znak. Gre torej za prevaro, iluzijo, ki nam to tudi zelo jasno, »eksplicitno« pove. Toda na katero stališče (Escherju tako ljubo »točko pogleda«) se je treba povzpeti, da bi jo pravilno tematizirali? (Z vsemi komplikacijami, ki jih vnaša zahteva po *pravilni* tematizaciji, in med njimi seveda ni najmanjša ta, da smo spet na začetku kroga.)

Če torej že ne moremo brez tautologije reči, kaj so vrednosti, lahko nemara zastavimo vprašanje, kakšno funkcijo imajo. Omenili smo že, sicer bolj mimogrede, reprezentacijsko vrednost prakse. Zdaj lahko rečemo natančneje: v praksi je vedno reprezentirano tudi tisto, kar je v institucionalnih (sorodstvenih, pogodbenih, dogovornih itn.) razmerjih »nedorečeno«, česar tudi ni mogoče »doreči« brez tveganja, da nam struktura ne razpade – to, o čemer pripovedujejo sanje. Kaže, da vrednosti ustalijo (stabilizirajo) razmerje med tem mankom in obema njegovima velikima reprezentacijama, neizpolnjeno potrebo in neuslišano zahtevo. V ta krog ujete sociološke in antropološke definicije vrednosti se nazadnje sklicujejo na željo.⁴⁹

Opombe

¹ Prim. družbeni kategoriji »gorjanec« in »dolenec«.

² Ti primeri sodijo v razred idiomov, katerih vrednost za antropološko raziskovanje ni sporna, saj reprezentirajo (a) posebnosti jezika v nasprotju z drugim jezikom in (b) konstrukcijo kulturnega imaginarija.

³ Delitev, ki je z Maslowom postala temelj t. i. humanistične psihologije.

⁴ Višina evocira strah — spomnimo se akrofobije in vrtočlavice, ki jo navadno spremlja —, toda alpinizem ga hkrati tudi že premaguje, in sicer na način, ki bi ga najbolje izrazila sama alpinist, alpinistka, rekoč, npr., »Med plezanjem ni časa za strah.«

⁵ »V gorah je človek svoboden,« pravi znana alpinistična krilatica. Vendar se mora za to povzpeti nad druge.

⁶ Pomik je zanimiv v več pogledih, med drugim zato, ker se to, čemur rečemo »strah pred višino«, spremeni v to, čemur rečemo »strah za druge«.

⁷ Ta pojem na splošno definirajo kot sinonim za samo-vzdržujočo se strukturo družbenih razmerij, ki vključuje mehanizme svoje reprodukcije. Z definicijo »družbe« (enako kot »kulture«) so velike težave (imamo »družbo nasploh« in imamo »neko družbo«), ki se pokažejo zlasti ob vprašanju njenih zunanjih meja, in priznati moramo, da je definicija tautološka; vendar kaže, da je zaradi vzajemno konstitutivnega razmerja med deli in »celoto« v konceptu strukture tautologija neizogibna. Le da te nujnosti ne bi smeli pripisovati mejam spoznanja, temveč Münchausnovemu učinku družbene strukture; nobene »družbe« ali »kulture« namreč ni pred njenim ideološkim poenotenjem (ali učinkom take enotnosti), ki ga priskrbi država, hkrati pa so za doseganje take enotnosti že potrebni elementi družbenosti (npr. jezik). K temu se še vrnemo.

⁸ »Pravi« alpinizem je dejavnost, ki se ji ljudje vdajajo iz čistega entuziazma, in se razlikuje od tistih, ki imajo utilitarne cilje, npr. vojaške, raziskovalne ipd. Med njimi ima nekoliko posebno mesto »gorska reševalna služba«, ki pa je pogosto potrebna prav zaradi »prismojenih dejanj« prvih.

⁹ E. W. Lane govori o »prismojenem in ogabnem dejanju« (1836, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, cit. v Said 1996: 145).

¹⁰ To »funkcijo«, celo cnačbo — samo-mutilacija (tudi samo-žrtvovanje in samo-mor) = samo-realizacija —, poznajo številne religije in širijo številni miti. Že to dovolj nazorno pokaže, da koncept »samo-realizacije« nujno implicira podrejanje. — Celó »prosto plezanje«, ki implicira samo-zadostnost in ima na alpinistični sceni vrsto inčie s kar visokim statusom, ni nič drugega kot prav podrejanje okoliščinam v gorah (alpinist bo morda rekel: »Gora mi ni dovolila.«).

¹¹ Take ali podobne opredelitve dejanj pozna večina družb (če ne vsaka), kar pomeni, da nekaterim dejanjem (tudi v okviru lastnih praks, ne le tistih, ki so varno pripisane tujcem) odreka funkcijo v pomenu, ki ji ga daje Malinowski. So dejanja, ki jih »družba« enoglasno (ideološko enotno) obsoja. To pa ne pomeni le, da na vprašanje nimajo enakega pogleda kot antropolog, temveč tudi, da sta antropologova in domorodska teorija v nečem na isti ravni: obe se sklicujeta na neko praktično vrednost dejanj.

¹² Tvegajoč, seveda, da se zaletimo v odprta vrata. Toda zdi se nam bolje stopiti korak nazaj kakor zaplesti se v konceptualni Babilon današnje antropologije.

¹³ To se pravi: ne strežijo ničemur drugemu kakor izpopolnitvi strukture. To je tisto, kar smo v navezavi na Malinowskega imenovali »terciarna potreba«, ki pa hkrati v celoti določa vse oblike

zadovoljevanja »primarnih« (organskih) in »sekundarnih« (»izvedenih«, kulturnih) potreb. V topografiji oblikovanja potreb je naša »terciarna« potreba potemtakem *pred* obema drugima, oziroma, slikoviteje rečeno, ju »ovija«, prav kakor v Escherjevi »Grafični galeriji« slika, ki jo gleda gledalec, »ovije« njega samega in slike, ki jih gleda, tako da sam skupaj z njimi postane del slike, ki jo gleda.

¹⁴ Od tod vedno nove alpinistične smeri na iste vrhove, vedno nove teorije na isto temo, hkrati pa vedno znova preskušanje istih poti, preigravanje vedno istih tem. Od tod navsezadnje tudi rituali vsakdanjega življenja. V govorici potreb bi lahko rekli, da je tu na delu neka nenasitnost.

¹⁵ Ta koncept je potreben zato, da izpopolni sliko vesolja, ki temelji na določenem številu opaženih anomalij, ali natančneje, da (bolj ali manj posrečeno) transformira anomalije v regularnosti. Enako funkcijo je imel koncept, ki ga poznamo z imenom »heliocentrični sistem«, za Kopernikovo opažanje anomalij v gibanju planetov in zvezd.

¹⁶ Vsaj kolikor so povezane s fazami REM, ki veljajo za najpomembnejši, življenjsko potreben del spanca.

¹⁷ Tega ne moremo spregledati niti pri skupinah, katerih navidezni »cilj« je »restavrirati tradicijo« in »vzpostaviti red«. Treba je le usmeriti pozornost na vročično uživanje sodobnih križarjev proti nemoralnosti in brezsrčnosti določenih življenjskih stilov.

¹⁸ Razen — ta izjemnost je pomenljiva — kadar gre za javne, ritualne in s tem ne glede na morebitno pogostost bolj ali manj izredne priložnosti, kakor npr. trobriandske orgije, ki jih opisuje Malinowski (1970, *La vie sexuelle des sauvages*. Pariz: Payot). Celo Mauss, ki prizna to pomanjkljivost, posveti zgolj nekaj stavkov temu, čemur popolnoma napačno reče »reprodukcijske tehnike« (Mauss 1996: 222-223).

¹⁹ Pravzaprav je težko spregledati, v kakšni meri je naše vsakdanje ravnanje neposredno ali posredno povezano s spolnostjo, ne le v smislu »spolnega vedenja«, temveč tudi v smislu vzpostavljanja prizorišč (potencialnega) vzburjenja na temelju naših seksualnih fantazij. Toda ta dejanja niso nič manj »kulturno določena« kot tisto, kar konstituira samo uživanje; zares, nič manj kakor tisto, kar v različnih kulturah konstituira »primerno vedenje«.

²⁰ Pozor npr. na označevalno funkcijo, povezano s higieno (umazano = nižji družbeni sloj), in ritualne oblike, v katerih lahko vlada posameznikovemu vedenju (kakor pri »obsesivnih nevrotikih«), pa tudi vrednost njene »uradne« funkcije, posameznikovega zdravja, za produkcijski proces.

²¹ Vzemimo npr. sodobni ritualni ples, *rave*, in povsem urejen, samo-organiziran način, kako se navadno odvija.

²² Seveda imajo tudi te alternative funkcijo, ki zadeva družbena razmerja, npr. »korigirati«, očitati ali kaznovati (denimo, za povzročen nered), stigmatizirati (»drugačnost«), izključiti (kar povzroča nelagodje ali vsebuje subverziven potencial) itn.

²³ Nismo čisto prepričani, da hoče Maffesoli reči prav to, vendar resnično obravnava taka dejanja, kakor da je funkcija družbene reprodukcije bodisi pri njih odsotna bodisi zanje nepomembna.

²⁴ Če tu navežemo na opombo Lévi-Straussa (1996: 239) o problematičnosti pojma »duševna bolezen«, moramo reči, da je ta pojem problematičen s stališča *vednosti*, da gre za konstrukt, ne pa tudi s stališča *vrednosti*, ki jo ima psihiatrična diagnoza kot evalvacija dejanj glede na njihovo kompatibilnost z »realnostjo« in »razumom«, tj., z veljavnim družbenim redom kot mero za oboje.

²⁵ Da je institucija v funkciji zadovoljevanja potreb, je pravzaprav precej stara teza. Renan v *Avenir de la science: Pensées de 1848* (obj. 1890) celo trdi, da ima institucija toliko »težje« [force], kolikor se ujema s potrebo, ki jo vzpostavlja (cit. v Foulquié 1992, geslo »Institution«).

²⁶ Pa ne za »ohranitev vrste«, kar je s stališča kulturnega sistema nesmiselna zahteva, temveč za krepitev in preskrbo ustreznega družbenega segmenta.

²⁷ »Funkcija družine je, da skupnosti zagotavlja prebivalstvo.«

²⁸ Malinowski omenja zgolj drugo možnost — da lahko isti kulturni elementi sodijo v več institucij (*op. cit.*: 142).

²⁹ Prim. njegov diagram na str. 54.

³⁰ Še vedno pa seveda vključuje statut, osebje, norme, materialni aparat, svoje interne dejavnosti, pa tudi svoje cilje (gl. Malinowski, *ibid.*).

³¹ Zajeti celoto tega, čemur rečemo »osebno življenje«, je v temelju značilno za »totalne institucije«, ki so bile Malinowskemu dobro znane; koncentracijsko taborišče je očiten zgled, a tudi samostan, dvor, duševna bolnišnica itn. (gl. Flaker 1995). S tega stališča tudi razlikujemo »totalitarno« državo od, recimo, »demokratične«, čeprav obstajajo tudi (prepričljivi) argumenti, da vsaka država funkcionira kot totalitarna, saj je v njeni moči, da postavi meje, ki določajo »osebno«, to se pravi s tem, da zgolj »dovoli« (in to nikakor ne brezpogojno), da določene stvari pripadajo območju »osebnega«. Vsekakor pa posebni načini, kako to napravijo, omogočajo razlikovanje med njimi. Toda ob teh institucionalnih strukturah imamo tudi precej ohlapnejše (npr. sosesko), ki lahko prevzame funkcijo nič manj »totalnega« nadzora nad osebnim; podobno funkcionira tudi »pritisk javnosti«.

³² Vendar gl. prejšnjo opombo.

³³ Ni pa abstrakcija kulturni aparat, ki obstaja v obliki kakšnega »ministrstva za kulturo«, »kulturnega društva« itn. Toda tu je »kultura« resor, ki obsega točno določene pristojnosti in točno določene dejavnosti, medtem ko gre v gornjem pomenu bolj za *modus vivendi*. Če prepevamo, »opravljamo kulturno dejavnost«, in to nič manj, če prepevamo pod prho ali v gostilni. Institucija pa definira razmerja — med pevci (kvalificiranimi, »dobrimi«), dirigentom, repertoarjem, občinstvom, blagajno, davčno službo itn. Ta dispozitiv je čisto drugega reda kot dispozitiv same prakse.

³⁴ Nasproti eksplisitivnim performativom raje postavi »primarne« kot implicitne (Austin 1990: 67). Toda »primarno« pri Austinu ne pomeni »izvirno« ali »temeljno«, zgolj »pred-eksplicitno«, nekaj kakor napoved. Zgled implicitne institucije daje sam Mauss; po njem je treba, kakor je opazil Lévi-Strauss (*op. cit.*: 255), magično dejanje razumeti kot sodbo.

³⁵ Včasih rabimo izraz »institucionalizirana praksa« kot v grobem enakovreden temu, da norme itn., ki že obstajajo in »so na delu«, »postanejo eksplisitivne«.

³⁶ Kakor npr. Nueri in Dinka v Evans-Pritchardovem poročilu (1993). Ali pa »časovni razbojniki« v istoimenskem filmu Terryja Gilliama, kjer med temi anarhistični božji služabniki poteka tudi takle dialog (navajamo po spominu): »Kaj smo se dogovorili!?« — »Nobenih avtoritet!« — »Tako je. Zdaj pa napravi, kar sem ti rekel!«

³⁷ Koncept prakse v pojem »družbene strukture« vnaša dovolj razločen dinamski vidik, s čimer diskreditira med »antistrukturalisti« razširjeno predstavo o strukturi kot »statičnem« konceptu.

³⁸ A ne le zato. O tem, da je družbena struktura simbolna, tj. iz istega testa kot govorica, nam najbrž ni treba izgubljati besed. To je zelo natančno pokazal Lacan. (Izrazje, po katerem je govorica sestavljena iz jezika in govora, uporabljamo po ustaljenem prevodu Saussurjevih terminov).

³⁹ Za antropološko prakso to seveda ni kakšna novost — tu lahko le upamo, da prispevamo kaj malega k temu, da postane eksplisitivno, kaj pravzaprav *dela*. Celo načini, kako sama streže uresničevanju in reprodukciji hegemonije (kolonialne, etnocentrične...) so bili že dovolj pogosto opaženi.

⁴⁰ Z drugimi besedami, protislovja so nujna posledica dveh heterogenih realnosti, ki jima je zavezano vsakdanje življenje: realnosti eksistenčnih pogojev, ki ga določajo, in realnosti njegovih učinkov, ki se za nazaj vpisujejo med te pogoje.

⁴¹ Kulturi »kot taki« pa postavljamo nasproti nekulturnost, divjake, barbarstvo itn. — inherentno vrednotenje je očitno.

⁴² To je tudi edini izmed naših zgledov, za katerega »stvari« *imajo* vrednost; za oba druga »stvari« *so* vrednosti. Razlika sicer ni absolutna, a ima daljnosežne posledice, ki se jih tu ne moremo lotiti.

⁴³ Ta razlika je morda najjasnejša pri vrednosti »ničesar«, ki je pojmljiva v lingvistiki (vrednost odsotnosti označevalca je razlika od njegove prisotnosti; tako je npr. vrednost odsotnosti označevalca »a« v »on« razlika od njegove prisotnosti v »ona«), ne pa v ekonomiji (razen v pomenu, ki pa je iz drugega razreda, ko se vrednost kakšne stvari zveča, ker je nimamo).

⁴⁴ A seveda tudi ne brez protislovij, kakor npr. vrednost predmeta, ki je v naši lasti, se pa realizira šele s tem, da ga »damo naprej«. Za obilico zgledov gl. Mauss, *op. cit.*

⁴⁵ Seveda ne pretendiramo na to, da smo izčrpali vse možne konceptualizacije »vrednosti« (celo rab termina ne). To ni v dosegu tega članka. Hočemo zgolj ilustrirati svojo poanto na dozdevno raznorodnih primerih.

⁴⁶ Očiten zgled je »prosti trg«.

⁴⁷ Zgled je trgovanje z delnicami, obveznicami itn.; toda upoštevati moramo tudi tržno vrednost »vrednot« (gl. spodaj) in kalkuliranje z njimi. Tako, denimo, v »razvitem svetu« izbira prijatelj in ohranjanje prijateljskih razmerij pogosto poteka po ključu koristi. Za to seveda obstajajo razlogi: prvič, poenotenje v družbenem redu je med drugim ekstenzija menjave (v pomenu, kakor si »delimo iste vrednosti«), in drugič, ekonomski sistem(i) vzdržujejo temeljne družbene razlike (npr. razredne).

⁴⁸ Kakor je tavitološka tudi Giddensova definicija: vrednosti definira z vrednostmi (»prav«, »dobro«, »slabo«).

⁴⁹ Giddensovi podobno formulacijo najdemo tudi pri Kluckhohnu: vrednost je »konceptija [...] česa zaželenega [...]«. Kluckhohn and Kroeber (1952), *Culture: Peabody Museum Papers*, cit. v Seymour-Smith, geslo »Values«.

Literatura

- L. ALTHUSSER (1980), Ideologija in ideološki aparati države: Opombe k raziskavi (1970). V: Z. SKUŠEK-MOČNIK (ur.) (1980), *Ideologija in estetski učinek*. Ljubljana: Cankarjeva založba (35-84).
- J. L. AUSTIN (1990), *Kako napravimo kaj z besedami*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- E. E. EVANS-PRITCHARD (1993), *Ljudstvo Nuer: Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- V. FLAKER (1995), The Birth of Total Institution and the Rationalisation of Charity in the Age of Reason. *Perspectives in Social Work*, 1: 159-168.
- P. FOULQUIÉ (1992), *Vocabulaire de la langue philosophique* (6. izd.). Pariz: Presses Universitaires de France.
- S. FREUD (1985), *The Interpretation of Dreams. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud Vols. IV & V*. London: The Hogarth Press.
- A. GIDDENS (1993), *Sociology* (2. izd.). Cambridge: Polity Press.
- J. LACAN (1966), *Écrits*. Paris: Seuil.
- B. LEŠNIK (1977), *Subjekt v analizi*. Ljubljana: Studia humanitatis Apes.
- (v tisku), Epistemological Black Hole or How to Think Everyday Life. V: R. MOČNIK *et al.* (ur.), *Epistemology of the Humanities, Part II*. Ljubljana: Institutum studiorum humanitatis.
- C. LÉVI-STRAUSS (1996), Uvod v delo Marcela Maussa. V: MAUSS 1996 (227-266).
- M. MAFFESOLI (1985), *L'Ombre de Dionysos: Contribution a une sociologie de l'orgie*. Klincksieck et cie: Librairie des Méridiens.
- B. MALINOWSKI (1995), *Znanstvena teorija kulture*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- M. MAUSS (1996), *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- E. SAID (1996), *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- F. de SAUSSURE (1949), *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
- Ch. SEYMOUR-SMITH (1986), *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London etc.: Macmillan.