

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
Inštitut za marksistične študije

VESTNIK IMŠ
1 1988

VESTNIK

1988/1

Ob 50-letnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti



Ljubljana 1988

YU ISSN 0351-6881

Vestnik IMŠ

Letnik IX, številka 1/1988

UDK 3

Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU

Glavni urednik: akad. prof. dr. Boris Majer

Vestnik ima 2 številki letno

Uredništvo: Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU, Novi trg 5/III, YU —
61000 Ljubljana, tel. (061) 331-021

Naročila: Cankarjeva založba — Knjigarna v Slovenski Matici — Trg osvoboditve 7,
YU — 61000 Ljubljana

Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana

Naklada: 750 izvodov

Vestnik sofinancira Raziskovalna skupnost Slovenije

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

Inštitut za marksistične študije

VESTNIK

1988

Sprejeto na seji razreda za zgodovinske in družbene vede SAZU dne 10. 2. 1988 in seji
predsedstva SAZU dne 18. 2. 1988.

VSEBINA / CONTENTS / INHALT

MEDNARODNI ZNANSTVENI KOLOKVIJ »METAFORA« / INTERNATIONAL COLLOQUIUM »METAPHOR« / INTERNATIONALES KOLLOQUIUM »DIE METAPHER«

NEW SOCIAL MOVEMENTS AS POLITICAL DIMENSION OF METAPHOR / NEUE SOZIALE BEWEGUNGEN ALS POLITISCHE DIMENSION DER METAPHER

Ferenc Miskolczi: The New Social Movements: A Response to the Challenge of the Civilizational Crisis	11
Tomaž Mastnak: Geht es noch darum, die Gesellschaft zu verändern?	23
Klaus P. Japp: Zur heimlichen Risikoselektion der neuen sozialen Bewegungen	34
Jelica Šumič-Riha: Rationalität in der Argumentation	42
Mihály Vajda: Die neuesten sozialen Bewegungen im Lichte der ‚postmodern condition‘	48
Rado Riha: Die neuen sozialen Bewegungen — einer neuer Subjektbegriff?	54
Rastko Močnik: Identification and Subjectivation	60
Ernesto Laclau: Political Significance of the Concept of Negativity	73
Chantal Mouffe: Radical Democracy and Modernity	79
Slavoj Žižek: The Subject before Subjectivation	85
Mladen Dolar: Beyond Interpellation	97

METAPHOR / METAPHER

Aleš Erjavec: Metaphor and Ideology	109
Lev Kreft: The Function of Metaphor in Marx's Theory	115
Neda Pagon: Schwierigkeit mit der Metapher im Marxismus	123
Božidar Kante: »Seeing as« as Metaphor	128
Matjaž Potrč: Metaphor Externalized	134
Vanda Božičević: Metaphor and Fiction	141
Nenad Mišćević: Metaphors and Situations	146
Charles Forceville: The Case for Pictorial Metaphor: René Magritte and Other Surrealists	150
Miško Šuvaković: The Cognitive Importance and Function of: Ready-made, Metaphor, Allegory and Simulation	161
Deborah Cook: »In Vino Metaphor«	173
Tanehsa Otabe: Zwischen der Anschauenden und der symbolischen Erkenntnis — Untersuchungen zur Metapherntheorie in der deutschen Aufklärungsphilosophie	180
Heinz Paetzold: Ästhetik der Metapher	193
SINOPSIS / SUMMARIES / RESÜMEES	207

MEDNARODNI KOLOKVIJ »METAFORA«

V tej številki Vestnika Inštituta za marksistične študije Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti so objavljeni avtorizirani prispevki mednarodnega kolokvija »Metafora«. Prispevki so objavljeni v jeziku izvirnika (angleščina in nemščina). Kolokvij, ki je imel dva dela, sta organizirala Inštitut za marksistične študije in Slovensko društvo za estetiko. Prvi del je imel naslov »Nova družbena gibaja kot politična razsežnost metafore« in je bil od 9. do 10. oktobra 1987 v prostorih SAZU v Ljubljani. Drugi del je imel naslov »Metafora« in je bil od 15. do 16. oktobra v prostorih SAZU v Ljubljani.

Pripravo mednarodnega kolokvija in objavo prispevkov so finančno omogočili Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU, Kulturna skupnost Slovenije in Raziskovalna skupnost Slovenije.

INTERNATIONAL COLLOQUIUM »METAPHOR«

This issue of the Journal of the Institute for Marxist Studies of the Centre for Scientific Research of the Slovene Academy of Arts and Sciences contains authorized contributions from the international colloquium »Metaphor«. The papers are published in their original languages of presentation (English and German). The colloquium, which consisted of two sections, was organized by the Institute for Marxist Studies and by the Slovene Society for Aesthetics. The first section was entitled »New Social Movements as Political Dimension of Metaphor« and took place on October 9–10, 1987 at the Slovene Academy of Arts and Sciences. The second was entitled »Metaphor« and took place on October 15–16, 1987 also at the Slovene Academy of Arts and Sciences.

The preparation of the international colloquium and the publication of the papers was financed by Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU, Kulturna skupnost Slovenije, Raziskovalna skupnost Slovenije.

INTERNATIONALES KOLLOQUIUM »DIE METAPHER«

Dieses Heft der Zeitschrift des Instituts für marxistische Studien des Wissenschaftlichen Forschungszentrums der Slowenischen Akademie für Kunst und Wissenschaften »Vestnik« bringt autorisierte Beiträge des internationalen wissenschaftlichen Kolloquiums »Die Metapher«. Die Beiträge werden in der Sprache des Originals (englisch und deutsch) veröffentlicht. Das Kolloquium hatte zwei Teile und wurde vom Institut für marxistische Studien und der Slowenischen Gesellschaft für Ästhetik, Ljubljana, organisiert. Der erste Teil fand unter dem Titel »Neue soziale Bewegungen als politische Dimension der Metapher« vom 9. bis 10. Oktober im Konferenzsaal der Slowenischen Akademie für Kunst und Wissenschaften in Ljubljana statt. Der zweite Teil mit dem Titel »Die Metapher« wurde am gleichen Ort vom 15. bis 16. Oktober veranstaltet.

Die Vorbereitung des internationalen Kolloquiums und die Veröffentlichung der Beiträge wurde finanziell unterstützt von: Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU, Kulturna skupnost Slovenije, Raziskovalna skupnost Slovenije.

NEW SOCIAL MOVEMENTS AS POLITICAL DIMENSION
OF METAPHOR

NEUE SOZIALE BEWEGUNGEN ALS POLITISCHE
DIMENSION DER METAPHER

Edited by / Herausgegeben von
Tomaž Mastnak and / und Rado Riha

THE NEW SOCIAL MOVEMENTS: A RESPONSE TO THE CHALLENGE OF THE CIVILIZATIONAL CRISIS

I. *The Sociology of Militarism, Structural Violence and Peace. The State of the Art*

There is a powerful vision by Walter Benjamin which from time to time comes back to haunt the field of social sciences. A storm drives the angel of history out of Paradise towards an undetermined future. Turning his face towards the past, the angel sees only catastrophe, which keeps on piling wreckage upon wreckage. The storm of history called 'progress' never gives him time to rebuild what has been destroyed. He must continue his flight ahead.

The ancient phantom of total destruction and universal conflagration has become an easily realisable possibility by today. We are now facing a Frankenstein-like phenomenon. Nuclear and microelectronic technologies in the past decades have entered into total conflict with traditional geographical and political units and concepts. Having produced a technology which, for the first time in history can effect the whole planet and beyond, mankind is unable to use its own creations for social needs. In his article *'Can we survive technology? John von Neumann'* (1955) called this phenomenon the maturing crisis of technology. Von Neumann predicted that by the 1980s this crisis would develop far beyond all earlier patterns of crisis. Today, in the second half of the 80s, we can argue if he was right. Instruments produced for the sake of such noble aims as 'defense' and 'national security' could destroy our entire culture, together with its acknowledged 'drown' *industrial civilization*. Therefore, from a broader historical perspective we can call this process, being determined by *instrumental rationality* (Furtado, 1978) a *civilizational crisis* instead of the crisis of technology. Hence, civilizational crisis includes the ever-growing tensions and discrepancies between material technology and, to use a metaphor, 'social technology'.

If we explain the concept of crisis as a subjectively perceived objective endangering survival (Habermas, 1973), the existence of the 'subjective side' is unquestionable. *Modern industrial civilization* — the concept of which has been synonymously used with that of 'progress' up to the present — has entered upon the phase of radical self-suspicion and insecurity (Brand, 1983).

The self-contradiction and irreversible self-destructive effects of the worldwide process of modernization have become more and more obvious from the middle of the 20th century onwards.

This self-contradictory 'progress' combined with a significantly decreased optimism about the future doesn't give rise to the same self-sacrificing attitude in societies now being at the beginning of modernization which determined the more optimistic period of Western industrial revolutions. The dubious concept of progress facing the irresistible character of the process of modernization has caused a powerful *crisis of consciousness*, the reaction patterns of which cover a whole range of attitudes from re-ideologizing traditional solutions through rigidly rejecting the existence of the problem itself, to the »refusal of the project of modernity« (Habermas, 1981). Even Dahrendorf (1980), a liberal representative of modernization acknowledges that there is more at stake than an undeniably existing left- or right wing cultural pessimism or an 'anxiety in modernity' (Berger, 1975), or some nostalgic antimodernism. Dahrendorf speaks about entirely new solutions which are regarded taboos today, »which are not invented yet«. He considers the Greens and other 'alternative' movements the harbringers of new solutions since they seem to gradually disintegrate »the social democratic consensus« characterized by economic growth, political participation, equality of citizens, belief in sciences etc. Dahrendorf argues that this consensus, accepted by 75 percent of the population of OECD countries, entered upon an »obscurization-phase« in the '80s. On the other hand, due to the *constraint of modernization* and the deeply rooted value system of industrial civilization (excessive self-assertion manifesting itself as power, control and domination of others by force, aggressive competitiveness, the illusion of indefinite economic growth, scientism, the worship of efficiency etc.), there are many who consider the phenomena of crisis as natural concomitants of industrialization and accept them as a »price of modernization«.

Opposed to them, there is a growing circle of critics and antagonists of the modernization process. However justified it is to criticize the »no-future« spirit of the »lost generation«, the semi-mystical »escapism« or the eschatological Apokalypse-expectations, we also have to see objectively that industrial civilization with its alienating, environment-destructing, dehumanizing and bureaucratic considerations has produced its own opposing party. By the permanent violation of the conditions of reproduction of life, the endangering of present and future generations' work and life perspectives and also by presenting it as if endangering were a natural concomitant of »progress«, the most appreciated biogenetic and military-industrial products of »technical progress« raise not only the question of »how to shape development« but also if it is necessary at all.

In other words not only the decisions but also the premises of the decisions are challenged (Brand, 1983). Although social protests are usually organized around concrete abuses and are rather kaleidoscopic in their goals, these fragmented movements represent a comprehensive civilization criticism. This »protest-potential« (Habermas, 1981) has to be taken seriously.

Thus, one can speak of a spreading crisis-consciousness which fundamentally undermines the leading ideas of the growth-oriented industrial society. The »price« of modernization will not be paid anymore without further ado by the societies concerned. The contradictory process of industrial development, the ecological, social and political consequences of the application of new technologies, the relation of man to nature, and also his/her own body: the

rules of the game of political life, etc. will remain matters of conflicts mobilizing the protest potential.

What are the most important crisis-foci around which this potential is (or can be) organized?

1. The endangering of natural living conditions through the permanent disturbance, pollution and destruction of the ecosystem keeps alive and further develops the *ecological awareness*. There is a rising concern for ecology ethic, and developing »soft« technologies. In the political arena, the *antinuclear movement* is fighting the most extreme outgrowth of our self-assertive megatechnology (Mumford, Capra, Furtado) and in doing so, it throws light upon the widening range of militarism.

2. The possibility of total destruction through a nuclear collision calls for a new concept of security, for the renewal of the East-West dialogue (f. e. *Palme Report*, 1982). The emerging tendency of the involvement on civil society in this dialogue and its endeavour to control and influence state activity will be a focus of conflict in the future.

3. The developmental dynamics of modern industrial society not only biologically threatens humankind, but its contradictions become manifest in forms of social, cultural and psychological disturbances as well.

4. It is becoming increasingly clear that there are deep interlinkages between the drastic poverty of the *Third and Fourth Worlds* on the one hand and the worldmarket dependency, modernization strategies and global militarization on the other. More than fifteen million people — most of them children — die of starvation each year: another 500 million are seriously undernourished. Almost 40 percent of the world's population has no access to professional health services: yet, underdeveloped countries spend more than three times the amount on armaments than on health care.

The growing *worldwide instability and inequality* and the deepening gap between the »North« and the »South« as part of the civilization — and modernization criticism has become a political and moral issue, i. e. another movement forming focus of crisis and conflict.

Primarily in the industrial countries one can speak about emerging and strengthening postmaterial values (Inglehart, 1977) such as self-realization, participation, decentralization, autonomy, the insistence on aesthetic qualities etc. beginning to displace the dominant materialistic values of »security« and »order«. From this significant shift of the value system derives the revaluation of political priorities — hence the emergence of the claim of »new politics« (Hildebrandt, Dalton, 1977).

In short, the greatest achievement of the »new social movements« is their effect reshaping the value system. Due to their specific character, they can easily decline and even disappear. Yet, the civilizational crisis, the symptoms of which they are, will definitely reproduce them.

II. From the political economy of war and militarism to the sociology of dehumanization

If we turn our attention from the consciousness symptoms to the 'real processes' of the crisis of industrial civilization, the most striking and most threatening of them are global militarization and nuclear arms race.

Apart from the one-sided economic, political or strategic analysis, the problem of war and militarism has been a fairly neglected area of social sciences.

Owing to the shock caused by WW I and to the growing discrepancies between the limitless technical progress and the obsolete political structures and institutions and also to the strengthening militarism of the inter-war peace period several writers have done substantial work. However, *Martin Shaw* (1984) correctly remarks that the impact of authors like *Pitirim Sorokin* (1937), *Quincy Wright* (1942) or *Stanislaw Andreski* (1954) on sociology as a whole was and has remained marginal.

After World War II, *C. Wright Mills* was among the first who tried to put the question into a broader social context in a convincing way. *Mills* (1958) perceived that, despite its hopelessness, preparation for World War III has been built into the economics and politics of both the East and the West. The targets of *Mill's* polemic were the power elite in general and especially the intellectual technicians and apologists of the war machine. Being very sceptical about the presumed anti-militaristic potential of modern industrial societies, he regarded the *power elite* — the representative of war ideology — homogeneous and entrenched. *Mills* explains the rising influence of the military and the subsequent escalations of arms race as fundamental long-term tendencies of modern industrial society which will ultimately result in World War III. The 'inertial thrust', of which *E. P. Thompson* warned much later, was first identified by *Mills*. For the first time in the history of social theory, the concept of 'militarism' has become an organizing principle of the processes being at work in modern industrial society.

As the tendencies analysed by *Mills* became stronger, social theory devoted more attention to the intertwining of economic, social and military processes.

The concept of *military-industrial complex*, which started its career with President Eisenhower's warning Farewell Address in 1961, was further developed by *Dieter Senghaas* (1972) who speaks of a 'political-ideological-military-scientific-industrial' complex. Although the awkwardness of this enlarged category indicates the necessity of theoretical/conceptual development, it contains the important perception that the nuclear age which required a »sustained deployment of research, military technology and industrial capabilities«... does »not only swallow up enormous sums of money and tie up resources, but... also program the development process of the countries concerned«. Thus, *Senghaas* involves the problem of ideological and psychological deformations inseparable from this 'programmed development'. The paranoid state of the managers of MIC is reflected by the propaganda machines charged with creating an awareness of the permanent external threat. He admits that the decision-makers have become the prisoners of their own self-generated worst-case assumptions. *Senghaas* took a decisive step towards the analysis of the mechanisms of mass communication transferring the values of militarism into everyday life: however, the comprehensive explication of the phenomenon of »armament culture« and »weapon-fetishism« is due to *Robin Luckham* (1983).

Although the participants of the debate on MIC have never clarified the concept theoretically, they agree that MIC is a self-reproducing structure which serves as an instrument for both internal and external violence and that militarism increasingly determines the processes of political, economic

and scientific life, while its propaganda machine makes arms race desirable for the public opinion.

An attempt to a conceptual grasp of the connections between global militarism and other crisis-symptoms was made by Johan Galtung (1971). In his view, the managers of the MIC are the agents of a global policy of »*structural violence*«, the main function of which he regards to be the maintenance of inequalities inside and among nations. The linking together of the two levels — »national« and »international« — of the analysis proved very fruitful, since it showed the irrelevant nature of the nation-state as an exclusive unit of analysis and at the same time made it impossible to solve the problem of militarism, arms race etc. in global generalities. The analysis of structural violence simultaneously manifesting itself both in national and international dimensions brought into the limelight the relation between the *state* and the *interstate systems*.

State theory can be very useful in explaining the global and local phenomena of militarism since historically there is a close connection between the emergence of the state as a separate entity from society and the concentration of legitimate violence in a specialised body, i. e. the military.

Some writers argue, however, — Wallerstein (1982), McKenzie (1983) etc. — that it is misleading to talk of *the* state in itself. Individual states exist not in isolation but in the context of other states, as parts of the *interstate system*. *Militarism* is directly tied up both by the concept of the interstate system and by that of the sovereign state.

War has been typically war between sovereign states. However, the role of violence in international relations has undergone fundamental changes. After WW II, total war can no longer be viewed as an instrument for achieving national goals. Apparently, and paradoxically this shift was followed by the *globalization of militarism*, and the militarization of the »South« by the »North«. This paradox is included in the concept of *deterrence*. This new fundamental category of international relations is equated with a reduction of the chances of the outbreak of a total (nuclear) war. According to the theory of deterrence, arms race, i. e. preparation for war guarantees the maintenance of peace. A critical approach to the concept of deterrence can provide a starting point for a sociological explanation of international relations.

The presence of force as a permanent threat, its simultaneously conceivable and inconceivable double character causes new kinds of social and sociopsychological impacts. Traditionally, »national security« and »defence of the motherland« are matters of a psychological security and a positive affiliation to a collectivity. The spectre of the holocaust can produce higher levels of personal insecurity, leading either to apathy or cynicism, or, — in a lesser degree — to a growing moral resistance.

As a counter-trend, the prolonged exposure to the international threat of mass destruction can cause a diminishing commitment to internal order. Individual terrorism, the spread of neofascist tendencies and rightwing extremism among young people, the expansion of the »no-future« atmosphere and mass violence in sport stadiums built for nobler fights, though cannot be originated exclusively from the new forms of world wide military force, they can, by no means be explained separately from them.

The enrichment and growing efficiency of the forms of organized, planned and controlled violence is reflected in its spontaneous, uncontrollable, incal-

culable manifestations. Thus, we can only agree with *Morris Janowitz's* (1974) conclusions that military institutions have a diminished ability to provide psychological security and that massive military preparations and expenditures contribute to aggressive internal disorder. This challenges the legitimacy of military force. *Janowitz* made a successful attempt to outline a complex sociological approach: which connects the analysis of the interstate system of nuclear age with the explanations of 'internal' social tensions. According to him, the crisis of legitimacy in military force is »one formulation of the sociological dimension of international relations«.

Fusion of force and persuasion are new features of international relations, in which the *symbolic aspects of force* become more and more central.

Janowitz's central idea is that the classical categories analysing international relations must be reconceptualized in the nuclear era. He refuses the concept of *deterrence* not only because it has been misused but also because »it deals mainly with military goals and does not encompass the range of processes and objectives required by an international order that seeks to avoid war«. As an alternative to the classical language — balance of power, offensive-defensive etc. — *Janowitz* introduces the more dynamic concepts of »stabilizing« and »destabilizing« military systems.

Janowitz made a decisive step from the biased, reductionist economic and strategic analyses towards a comprehensive theory of structural violence and dehumanization. The successful involvement of the sociological approach in the exploration of interlinkages between war, militarism, arms race and international relations proves that the concurrent analyses of »global« and »local« issues is not only possible but also necessary.

But however aptly he distinguishes the stabilizing political-military systems from the destabilizing ones, his view on »nuclear weapons managed without consuming excessively large amounts of resources« seems somewhat illusionary today. And however significant the impetus he has given to the analysis of international relations by introducing the aspects of sociology, the new epoch of the 80s — witnessing a new cold war and as a response to the unprecedented outburst of national and transnational peace movements — had to come so that the worldwide symbols of war, militarism and violence altogether may become the basis of a comprehensive critical social theory.

E. P. Thompson's (1900) article, — *Notes on Exterminism the Last Stage of Civilization* — symbolizes this turning point in social scientific thinking.

Tohmpson suggests a shift of paradigm: instead of examining the origins, we have to turn towards »the consequences of consequences«: cold war is the »central human fracature... the field of force which engenders armies, diplomacies and ideologies, which imposes client relationships upon lesser powers and exports arms and militarisms to the periphery«.

Imperialism is an inadequate category to describe this unprecedented situation characterized both by antagonism and by reciprocity. He argues that we cannot explain arms race and its possible outcomes in terms of the economic interests and political intentions of states and ruling elites. Nuclear arms race has a logic of its own, the secret of which is to be found in its products: »The category which we need is that of exterminism.«

The logic of exterminism which has been locking superpowers for decades in the postures of military confrontation is leading to the global militarization of politics, societies, economies and cultures.

Thompson emphasizes that the emergence and working of this logic symbolises a new historical epoch which can be understood only in a holistic approach, i. e. if we take into consideration both of the antagonists concurrently. »What may have originated in reaction becomes direction. What is justified as rational self-interest by one power or the other becomes, in the collision of the two, irrational.«

Thus this logic requires at least two agents for its realization, whose deliberate policy has to be directed to collision. *Thompson* agrees with *C. Wright Mills*: the immediate cause of World War III is a preparation for it. This inertial thrust towards war is deeply rooted in the structures of the opposed powers. Militarism and militarization, therefore, cannot be located in a limited place of society or economy.

To describe these processes, *Thompson* borrows the concept of *isomorphism*, an expression of the fundamental, continuous correspondence between the military and the civil sphere of society (*Øberg*, 1980).

But this integration between the military and the civilian sectors is increasingly asymmetric, with the military-industrial sector tending to become the 'centre', while the civilian sector becomes peripheralised.

Thompson's conclusions are alerting and mobilising. He argues that a new internationalism is needed since the exterminist thrust can only be confronted by the broadest alliance of peoples *inside each bloc*. Secondary differences must be subordinated to the human ecological imperative. Only a *new international alliance* which includes the churches, Eurocommunists, trade unionists, ecological movements, autonomous East European movements, etc. would be able to break the deadly logic of exterminism.

Thompson's provoking article has challenged the contemporary left wing social scientific world. A significant number of historians, philosophers, sociologists and economists — Marxists and non-Marxists — have been participating in this ongoing debate (to mention only a few names: *André Gorz*, *Cornelius Castoriadis*, *Rudolf Bahro*, *Ernest Mandel*, *Ágnes Heller*, *Ferenc Fehér*, the *Medvedev-brothers*, *Andrew Arato* etc.).

From a social scientific view the vitalizing effect of the 'debate' is obvious: it brought out the study of war, peace and related social movements from the net of strategic analysis and peace research: at the same time, it has thrown new light upon many issues such as the crisis of Western democracies, the renewed conflicts of state and civil society, the shortcomings of class analysis, the specific features of Western and Eastern societies, the possibilities of combining the most acceptable characteristics of socialism and capitalism etc.

And neither has failed a critical evaluation of the new social movement, first of all that of the Western peace movements.

In their contribution entitled *The Peace Movement and Western European Sovereignty*, *Andrew Arato* and *Jean Cohen* consider peace movements as representatives of an important new phase of the struggle for the social and political democratization in Europe. They make three major challenges. *On the structural level* they are challenging the historically new degree of irresponsible administrative/bureaucratic intervention into social and economic processes. *On the normative level*: these movements represent the penetration

of the democratic process of will-formation into the spheres of technocratic rationality. *On the institutional level*: the new social movements represent the best current possibilities for restabilising and democratising the heritage of *Civil Society* in the West. On the other hand, they do not fail to notice their shortcomings. They agree with *André Gorz*, who claims that the majority of the participants in the existing peace movement tend to glorify 'mere life' instead of 'good life' (i. e. their aims are socially limited). According to *Castoriadis*: this is the zoological interest of mankind, the ethics of slavery. Therefore, like Thompson they consider it necessary that the new autonomous social movements transcend the 'zoological level of peace'. Only under this condition could the *civil society* promote the process of redemocratization *versus the state*. These critical points of view deserve attention. Even if we consider the changing tendency of the value-system, the protest-potential and the possibilities of different movements joining each other to be significant developments, we must also see that the movements emerging around the crisis foci of the industrial society are rather fragile and their direct social impact is limited.

From a sociological point of view, we can identify two basic social groups in connection with the movements. The first one is the wide circle of the 'affected' ones who are directly touched by the process of modernization and militarization. This group cannot be described even approximately by pure class- or stratum-categories. The second one which has been crystallized around universal values is the much narrower group of 'activists'.

On the one hand, the extent to which the affected society is mobilized depends strongly upon local conditions, upon the traditions of solving conflicts etc. On the other hand, the globally prevailing megatechnics and nuclear armament produced general patterns of reaction. The knowledge about nuclear weapons and nuclear war is organized in a way that the great masses of people remain mute concerning them. This does not only mean that they regard nuclear war as fate — that is they don't include it among their soluble problems — but it also means that strong power interests are involved in strengthening this feeling. *Paolo Freire* (1985) argues that the conditions that have rendered illiterate Latin American peasants politically and linguistically mute in the face of oppressive social conditions are deeply embedded in their socialization. The great mass of people who are oppressed live in a *culture of silence* while those few who are dominant live in a 'culture that has a voice'. One of the primary characteristics of these societies is their *self-depreciation*. They hear so often that 'they are good for nothing, know nothing, and are incapable to learn anything — that in the end they become convinced of their own unfitness'. (*Freire*, 1970).

Similarly, the citizens of industrial societies have learnt that they are incompetent concerning nuclear war and nuclear weapons. Strategic experts, politicians, etc. often argue 'that the public is not competent to judge in these matters anyway' (*Fiske*, 1980). Thus, in *Thinking about the Unthinkable in the 1980s*, *Hermann Kahn* (1984) essentially discredits the ordinary citizen's 'common sense' approach to these issues. According to him, the voices opposing nuclear arms race and deterrence 'are basically irrelevant, impractical ... or foolish and should be eliminated from the debate at the outset'.

As we have seen, nuclear deterrence has become an element of reality, which justifies the existence of weapons and has been accepted as such by

the vast majority of our societies. As a consequence of the logic of peace forming around the concept of deterrence, the *culture of silence* has developed around the nuclear issue as well (Skelly, 1986).

Radical peace researchers have pointed out that the majority of the scholarly works on peace and war contributes to the maintenance of this culture of silence while repressing other knowledge that might contribute to the development of a more critical social consciousness. Thus, according to Philip Green (1966) »the intellectual imperialism of deterrence theory is not just an academic fact, but a political act«. Schmid (1968) criticized peace research for its becoming »a factor supporting the *status quo* of the international power structure«. Following Schmid's critique, Bereince Carrol (1972) argued that peace research has been preoccupied with »the cult of power« so it has failed to »challenge the prevailing conception of power as dominance«. Skelly (1986) strongly emphasizes that we have to pay more attention to the *culture of silence* manifested around the peace issue.

Peace today — using Michel Foucault's phrase — can be characterized as one of the »subjugated knowledges« from those sets of knowledges that »have been disqualified as inadequate to their task, located low down on the hierarchy, beneath the required level of cognition or scientificity«. As long as the magic belief in the power of those who can speak about nuclear weapons remains strong (Skelly, 1986), the dreadful culture of silence will survive.

The antinuclear, antiwar movements — as well as other alternative movements — can play a significant role in loosening this psychic numbing. They do not have an easy task, however. Deterrence pursued by the slogan of peace has led to permanent fears, intimidation and preparedness on global level, that is: to war in 'pure' form. To return to human communication from the Orwellian language, the world community has to reach the concept of peace based on mutual interests and interdependence at the field of conflicts between and inside societies. From the idea of common survival to a human life lived together.

III. Conclusions

Authors, who speak about the complexity of crisis, the coincidence of cycles and trends of longer and shorter terms are seemingly right. This crisis — in a historical perspective and in view of the 500 years' cycle mentioned by Mumford, Capra, Sorokin etc. — is the crisis of the industrial civilization, which manifests itself in the breaking of the absolute monopoly of instrumental rationality and in the self-contradictory developments of the process of modernization appearing to be unsolvable. As if by the end of the 20th century, mankind were captive of its own instruments which originally were thought to serve its prosperity and defense.

During the process of »historical progress« war, power struggle and all that follows: paranoia and megalomania have not only remained accepted and basically unchallenged, but also as a result of the technological development, have themselves further developed by extending their range and by multiplying their power all over the world. The destructive side of the megamachine works on in technically more »efficient« circumstances today. *Military-industrial complex, civil-military isomorphism, garrison state and garrison*

society, *New Military World Order* etc. are politico-sociological concepts which, though they require further clarification and thinking can be used to properly apprehend the socially determining role of arms race and militarism. *Structural violence* is nothing but the self-assertion of the extending tendencies of militarism, and the paranoid power struggle. Considering the external and internal elements of structural violence »natural« or »the constraints of things« has a legitimizing and reaffirming force keeping the *status quo* unaltered.

The tendency of the *modern state* toward continuous mobilization is obvious since World War I, but is only fully realized by World War II and its aftermath, *Cold War*. *Deterrence* keeps societies in the permanent state of war preparation. It is thus in their requirements for mobilization rather than their destructive power that nuclear weapons have become ultimate weapons (Skelly, 1986). According to their social functions, the use-value of nuclear weapons is expressed in the substitution of total war for total mobilization. This is how nuclear weapons help the state in monopolizing the instruments of coercion to a growing extent. Thus, the accumulation of power takes place in a »stainless« pure war which theoretically can be waged without significant inner challenges since it takes not even a single soldier's life. As Virilio (1983) argues: »the total peace of deterrence is Total War pursued by other means«.

Exterminism, the extreme end value of destruction, is the highest level of human alienation — evolved by the second half of the 20th century. It is a Frankenstein — phenomenon, since mankind can be not only the captive but also the victim of its own instruments. If we interpret civilizational crisis as a process and assert that it is nothing but the turning of megatechnics — which subordinates creativity and freedom by means of instrumental rationality — into preponderant and un-manageable, then *exterminism* can be defined as *the climax of civilizational crisis*.

As civilizational crisis deepens, as the role of megatechnics, militarism and the states become more and more overwhelming and their interpenetrations more and more oppressive, — the alternatives of refusal begin to take shape. If we can rely on Sorokin's theory of the 500 years' cycles, at the present we are at the beginning of a new civilizational era: heading from the materialism-hedonistic 'sensate culture' towards a spiritualist/idealistic epoch.

The new social movements refusing the majority of preeminent values of the industrial society (megatechnics, megalomania, belief in indefinite economic growth, wasteful consumption, the unrestrained exploitation of nature etc. in short) indirectly outline the main characteristics of a new value system. Alternative movements should be evaluated from this point of view and not according to their 'efficiency'.

The new common dilemma of the alternative movements is on the one hand, the danger of cooptation — i. e. becoming integrated —, on the other hand, the danger of disintegration due to the lack of institutionalization. This dilemma is properly expressed by the deliberately self-contradictory self-definition of the Greens: non-party party.

Nevertheless, the dilemma also involves the perception that in the long run only the avoidance of integration or co-optation can guarantee the control and influence of state activity for social movements.

The conscious understanding of this status of *residual power* has had both in the »East« and in the »West« a revitalizing effect on political thinking

and public life. The phrase of *functional interdependence* — based upon the recognition that a »revolutionary« violent overthrow of the power of state wouldn't have a chance and wouldn't make sense — helps to apprehend this new, shifting constellation.

For all that, it must be seen that the *cognitive revolution* or the *new intellectual renaissance* the demand for which appears on the political, scientific, economic cultural and every day-life's level as well, can develop only in the long run and that it necessarily whirls along a lot of offshoots and novelties.

To consider the new social movements only as passing fads is a grave misunderstanding or dangerous self-deception since the symptoms of civilizational crisis will disappear only after the crisis itself has come to an end. In accordance to the protest cycles, their intensity and mass base may change, their claims may alter again and again, they may get into a wave-trough or may become victims of repression. But at the same time as manifestations of consciousness and conscience of *civil society versus state* they will always find new forms for themselves.

Immanuel Kant described the strenghtening cosmopolitan attitude of humankind as one of the conditions of *eternal peace*. This claim today, in the century of the strenghtening nationstates and nationalisms sounds somewhat utopian. Yet, the new social movements responding to the challenge of the civilizational crisis — even involuntarily — further develop the cosmopolitan consciousness.

The conditions of a real — not just warless — peace cannot be formulated without digging out the roots of militarism and structural violence. In my opinion, war, militarism and structural violence interpreted in the global context of civilizational crisis are a group of problems the apprehension of which in their connections would throw a new light upon all the fields of sociology.

Besides militarism, aggression among and within societies can be regarded as the most recalcitrant built-in limit to the non-zoological level of peace.

The notion of peace has to be expounded. Peace doesn't exist without freedom, political and economic democracy, enforceable human rights. Peace must also mean mankind's reconciliation with itself, that it learns to operate its own technical inventions not mainly against itself but mainly in its own interest, thus overcoming the civilizational crisis. The explication of the concept has to be based on a shift of scientific paradigm. This is why — in contradiction to war and militarism — peace still does not have a »sociology«.

REFERENCES

- Andreski, S., 1954: *Military Organization and Society*, Berkeley.
 Arato, A., Cohen, J., 1982: *The Peace Movement and Western European Sovereignty*, in: *Telos*, Nr. 51.
 Brand, K.-W. et al., 1983: *Aufbruch in eine andere Gesellschaft*, Frankfurt/New York.
 Brandt, W., Report, 1980: *North-South: A Programme for Survival*.
 Berger, P. et al., 1975: *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt/New York.
 Benjamin, W., 1980: *On the Concept of History*, In: *Angelus Novus*, Magyar Helikon.
 Capra, F., 1982: *The Turning Point*, Bantam Books.

- Caroll, B., 1972: Peace Research: The Cult of Power, in: *Journal of Conflict Resolution*, Vol. XVI.
- Castoriadis, C., 1981: Facing the War, in: *Telos*, Nr. 46.
- Dahrendorf, R., 1959: Class and Class Conflict in Industrial Society.
- Dahrendorf, R., 1980: Widersprüche der Modernität und die Zukunft der Freiheit, in: Branchling, E. et al. (Hg.), *Die Zukunft der westlichen Gesellschaft*, Bern/Stuttgart.
- Deutsch, K. W., 1981: Coping with the Risks of Peace: a Look at Some Prospects, in: *Journal of International Studies*, Vol. 10, No. 2.
- Fiske, S., 1986: Adult Reactions to Nuclear War: Evidents from Surveys and Experiments, National Academy of Sciences, Institute of Medicine (Manuscript).
- Foucault, M., 1980: Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, New York.
- Freire, P., 1970: *Pedagogy of the Oppressed*, New York.
- Freire, P., 1985: *The Politics of Education*, South Hadley, Mass.
- Furtado, C., 1983: *Accumulation and Development*, Oxford.
- Galtung, J., 1971, in: D. Senghass (ed.), *Kritische Friedensforschung*, Frankfurt/M.
- Green, Ph., 1966: *Deadly Logic*, New York.
- Habermas, J., 1973: *Legitimationsproblem in Spätkapitalismus*, Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1981, a.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1981, b.: *New Social Movements*, in: *Telos*, Nr. 49.
- Hildebrandt-Dalton, R. J., 1978: Die Neue Politik, in: *Wahlsoziologie heute*, PVS 18. Jg., Heft 2/3.
- Inglehart, R., 1977: *The Silent Revolution. Changing values and political styles in Western Publics*, Princeton, N. J.
- Janowitz, M., 1974: *Armed Forces, Nationalism and International Relations*, in: *World Politics*, XXVI July.
- Kaase, M., 1979: Legitimationskrise in westlichen demokratischen Industriegesellschaften: Mythos oder Realität?, in: Klages, H., Kmiecik, P. (Hg.), *Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel*, Frankfurt/New York.
- Kahn, H., 1984: *Thinking about the Unthinkable*, New York.
- Kant, I., 1985: *Eternal Peace*, Budapest.
- Kothari, R., 1984: An Interview with Mary Kaldor, in: *END Journal*.
- Luckham, R., 1983: *The Arms Race and the New International Anarchy*, IDS, University of Sussex.
- Luckham, R., 1984: *Armament Culture*, IDS, University of Sussex.
- MacKenzie, D., 1983: *Militarism and Socialist Theory*, in: *Capital and Class*.
- Mannheim, K., 1935: *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden.
- Mills, C. W., 1958: *The Causes of World War III*, New York.
- Mumford, L., 1967: *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*. London.
- Neumann, J. v., 1955: *Can We Survive Technology?*
- Miszlivetz, F., Kaldor, M., 1985: *Civilizational Crisis, Slowdown or Crisis?* IDS, Bulletin Vol. 16, No. 1.
- Øberg, J., 1980: *The New International Military Order: A Threat to Human Security*, in: Eide, A., Thee, M. (ed.), *Problems of Contemporary Militarism*, London.
- Palme Report, 1982: *Common Security: A Programme for Disarmament*.
- Schmied, H., 1968: *Peace Research and Politics*, in: *Journal of Peace Research*, Vol. V.
- Scopol, Th., 1979: *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge.
- Shaw, M., 1984: *War, State and Society*, London.
- Skelly, J., 1986: *Nuclear Weapons and the Hidden Discourse of Power*. Institute of Global Conflict and Cooperation University of California (Manuscript).
- Sorokin, P., 1937: *Social and Cultural Dynamics*, Vol. I. IV., London.
- Thompson, E. P., 1980: *Notes on Exterminism, the Last Stage of Civilization*, New Left Review.
- Virilio, P., 1983: *Pure War*, New York.
- Wallerstein, I., 1982: *Crises: the World Economy, the Movements and the Ideologies*, Paper presented at VI. Annual Political Economy of the World-System Conference, University of Arizona, April.
- Wright, Q., 1942: *A Study of War*, 2 vols., Chicago.

GEHT ES NOCH DARUM, DIE GESELLSCHAFT ZU VERÄNDERN?

Nein. Nicht notwendigerweise. — Eine solche Antwort kann sehr selbstverständlich klingen. Ein Linker würde sie wahrscheinlich als konservativ, reaktionär, usw. bezeichnen und sie dem gegnerischen »Lager« zuordnen, selbst aber auch weiterhin noch versichern, daß die Welt zu verändern sei. Die Sache würde sich komplizieren, wenn wir die Titelfrage im »linken Lager« oder zumindest innerhalb dessen, was sich seinerzeit so nannte, des sog. traditionellen Diskurses der Linken stellen würden. Die Frage bezweifelt nämlich etwas, was in der großen, von Selbstverständlichkeiten erfüllten Bewegung am selbstverständlichsten schien, sie betrifft etwas, was in dem von dieser Bewegung hervorgebrachten gesunden Menschenverstand am gesundensten und verständlichsten war. Ich rede natürlich von der sozialistischen Bewegung, diesem historischen »Kern« der Linken. Die Überzeugung, daß die Gesellschaft zu verändern sei, war sozusagen der Probestein des sozialistischen bzw. linken Diskurses.

Mit dieser Frage — auf die wir, um gleich am Anfang zu zeigen, daß wir sie ernst nehmen, verneinend antworten — schließen wir uns also der Diskussion über die Krise der Linken an. Einer Diskussion, die das politische und soziale Imaginäre der traditionellen Linken problematisiert und auseinandernimmt, gleichzeitig aber auch ein neues linke Denken und eine neue linke Politik zu begründen sucht. Wir setzen also voraus, daß diese Krise besteht. Wir verstehen sie vor allem als Krise der Arbeiterbewegung, des Sozialismus und des Marxismus. Die Arbeiterbewegung war das Dominanzzentrum der organisierten linken Politik; der Sozialismus war der Inbegriff des Linken und des Arbeiterhaften, der generelle Diskurs der Linken; der Marxismus war die Theorie (*Die Idee*) des Sozialismus. Das Verhältnis zur Krise des »linken Denkens« kann verschiedene Formen annehmen. Man kann so tun, als gebe es sie nicht, man kann diejenigen angreifen, die über sie reden und sie theoretisch zu fassen suchen (wenn keine intellektuelle Argumente zur Hand sind, genügen auch klinische Qualifikationen und moralische Disqualifikationen — cf. Geras 1987); man kann sie dialektisch als Übergangsschwäche darstellen, die gewiß eine neue kräftige Linke aus sich ins 21. Jhr. herauslassen wird. Wenn wir es aber wagen, uns mit dieser Krise theoretisch auseinanderzusetzen, müssen die drei oben genannte »Momente« dieser Krise

durchdacht werden: die Krise der Arbeiterbewegung, die Krise des Sozialismus und die Krise des Marxismus.

Ich meine, daß diese Krise nicht dialektisch zu erklären ist; wenn wir heute von einem Ausgang der Arbeiterbewegung und des Marxismus sprechen können, so geht damit etwas unwiderruflich verloren. Der Standpunkt dieser Aussage wurde von den neuen sozialen Bewegungen (nsB) hervorgebracht. Dieser Standpunkt befindet sich deshalb sowohl innerhalb der Krise der Linken als auch außerhalb ihrer. Die nsB haben zur Dekomposition der sozialistischen diskursiven Formation beigetragen (d. h. des traditionellen linken Diskurses); gleichzeitig entwerfen sie einen neuen Diskurs, in dem wir nicht einfach die Kehrseite der Dekomposition des sozialistischen Diskurses sehen dürfen, so wie auch die nsB keine »Seite« (»Konsequenz« usw.) der Krise der Linken darstellen. Das Entstehen der nsB steht in keinem symmetrischen Verhältnis zum Untergang des Sozialismus/der Arbeiterbewegung/des Marxismus. Mit anderen Worten: man kann die nsB solange nicht affirmieren, bis die Herrschaft der Arbeiterbewegung, ihre ontologischen Privilegien und epistemologischen Prärogative nicht abgeschafft sind. Diese Herrschaft kann sich einfach historisch abnützen, wobei diese Abnützung natürlich erst durch ihre Artikulation real wird: die Erklärung daß sie geschichtlich zu Ende ging, stünde durchaus im Einklang mit dem »historisch-materialistischen« Diskurs. Der Ausgang der Arbeiterbewegung wird real und beherrschbar (wer und wie sie bewältigen wird, ist eine auch weiterhin noch offene Schlüsselfrage), wenn der sozialistische Diskurs — und das heißt auch, seine theoretische Matrix, der Marxismus — auseinandergenommen wird. Dieses Element der Negation ist unabdingbar, um die nsB artikulieren zu können, es ist aber nicht notwendigerweise auch ein Moment dieser Artikulation.

Wir können jetzt versuchen, unsere Titelfrage und ihre Verneinung zu begründen.

1. Man könnte auf der Ebene der historischen oder soziologischen Deskription bzw. Impression argumentieren. Zumindest in der sozialistischen Hälfte Europas — einem Gebiet, von dem man nicht mehr weiß, ob es schon eine andere oder nur eine andersartige Zivilisation (Šimečka 1985) darstellt — haben sich im letzten Jahrzehnt Kämpfe, Initiativen und Bewegungen herausgebildet, die dem Revolutionismus abgesagt haben (die Revolution ist eine Veränderung *kat'exochen*), keine Umwälzung des Systems mehr verlangen und im Rahmen des *status quo* zu wirken versuchen — Kämpfe, Initiativen und Bewegungen, die positiv und konstruktiv orientiert sind, legalistisch und kompromißbereit, defensiv und konservativ... Beschreibung und Analyse dieser »Erfahrungen« wären sowohl nötig als auch lehrreich, wir wollen aber hier darauf verzichten. Wir möchten einige mehr konzeptuelle Fragen angehen, uns dabei auf das Buch von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe *Hegemony and Socialist Strategy* (Laclau/Mouffe 1985) stützend, das wir als eine konsistente, inovative und stimulative theoretische Auseinandersetzung mit der Krise des »linken Denkens« bewerten.

2. Die erste konzeptuelle Antwort auf die Frage, weshalb die Gesellschaft nicht zu verändern sei, wäre: weil die Gesellschaft nicht existiert. Wir übernehmen hier die Analyse von Laclau/Mouffe. Ihre Argumentation werden wir in groben Zügen folgendermaßen zusammenfassen: Die Vorstellung von der Gesellschaft als einem gegebenen und fixen intelligiblen Ganzen, als einem

objektiven und geschlossenen System der Differenzen — von einer Gesellschaft mit Wesen und Grundlage also, denen sie ihre Regelung und ihre Identität verdankt — diese Vorstellung liegt dem traditionellen linken politischen Imaginären zu Grunde. Wenn aber alle Identitäten relationell, die Relationen aber nie vollkommen fixiert und stabil sind, kommt es nie zu einer vollkommenen Identitätskonstituierung. Die Logik der Identität kann also nicht erklären, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse wirklich funktionieren; sie erkennt, daß der Moment einer radikalen Schließung der Totalität nie eintritt. Die Unvollkommenheit jeder Totalität veranlaßt uns, die Prämisse fallen zu lassen, die »Gesellschaft« sei eine suturierte, selbstbestimmte Totalität. Die Gesellschaft kann nie gänzlich als konzeptuelles Objekt aufgefaßt werden, da sich die Logik der vollen Identität, vermittels deren die Gesellschaft erst in ein konzeptuell faßbares Objekt umgewandelt wird, nie realisiert. Es gibt kein Hauptprinzip, das das gesamte Feld der Differenzen fixieren und damit konstituieren würde. Das Gesellschaftliche hat also keine letzte Grundlage, wir haben es bloß mit partiellen und erfolglosen Versuchen zu tun, eine solche Grundlage zu konstituieren. Die Dekonstituierung der »Gesellschaft« führt zu einem offenen, nichtsuturierten Feld des Gesellschaftlichen, in dem die Logik der Hegemonie wirksam ist: eine Logik der partiellen Fixierungen, die konstitutiv für jede gesellschaftliche Identität sind. (Laclau/Mouffe 1985, 111 und 192 sq.; Laclau 1986, 23). Hier fangen aber die Schwierigkeiten erst an.

3. Laclau/Mouffe widerlegen die Gesellschaft als konzeptuelles Objekt, auf dieser Ebene kann somit von keiner Veränderung der Gesellschaft die Rede sein; sie behalten aber die Vorstellung von einer Veränderung des Gesellschaftlichen (der gesellschaftlichen Verhältnisse) bei (cf. Laclau/Mouffe 1985, 152 sq.). Um weiterzukommen, wollen wir zunächst einen Schritt zurücktreten. Laclau/Mouffe gelangen zu ihrem Gesellschaftsbegriff mittels einer »Dekonstruktion der marxistischen Kategorien« (ibid., 3). Ihre überzeugende und luzide Dekonstruktion läßt aber das unberührt, was die marxistischen Kategorien einführt, sie erst setzt: »den Marxschen Eingriff«. Marx hat, schreiben Laclau/Mouffe (ibid., 151 sq.), in die Reflexion des Politischen in einem Moment eingegriffen, in dem sich die Produktivität der Einteilung des politischen Raums in der Form der Dichotomie *Volk/ancien régime* zu erschöpfen schien bzw. für eine Herausbildung des Politischen, daß die Komplexität und Vielfalt der Industriegesellschaften erfassen könnte, unzulänglich war. Marx versucht, schreiben sie weiter, das Primäre der gesellschaftlichen Einteilung vermittels eines neuen Prinzips zu denken: des Kampfes zwischen den Klassen. Dieses neue Prinzip ist aber von Anbeginn an radikal unzulänglich, weil die klassenspezifische Gegenüberstellung nicht den gesamten gesellschaftlichen Körper in zwei antagonistische Lager einteilen kann, so daß sich diese Gegenüberstellung automatisch als Demarkationslinie in der politischen Sphäre reproduzieren würde. Die Affirmierung des Klassenkampfes als grundlegenden Prinzips der politischen Einteilung verlangt deshalb zusätzliche Hypothesen, die unserer Meinung nach durch eine Soziologisierung der Geschichtsphilosophie abgestützt werden. Die von Laclau/Mouffe an Marx' Eingriff geübte Kritik richtet sich aber nicht so sehr gegen diese futuristische Hypothese »einer Vereinfachung der gesellschaftlichen Struktur, die zu einem Zusammenfallen der wirklichen politischen Kämpfe und der Kämpfe zwischen den zwei Klassen, d. h. zwischen den zwei auf der Ebene der Produktionsverhältnisse konstituier-

ten Akteuren« führen soll: eine solche Kritik trifft vielmehr Marx' Erben in der II. und III. Internationale. Laclau/Mouffe kritisieren vor allem den Sachverhalt, daß der

»Marxismus trotz der Veränderung des politischen Prinzips der gesellschaftlichen Einteilung ein wesentliches Merkmal des jakobinischen Imaginären unverändert beibehalten hat: das Postulat *eines* grundlegenden Bruchs und eines *einheitlichen*, das Politische konstituierenden Raums. Verändert wird nur die zeitliche Dimesion, da diese Einteilung in zwei Lager, die gesellschaftlich und politisch zugleich ist, in die Zukunft verschoben ist« (ibid., 152).

Die logischen Konsequenzen einer solchen Kritik sind klar: das vom Marxismus reproduzierte jakobinische Imaginäre kann durch die Pluralisierung der Bruchmomente und die Diversifizierung des politischen Raums überwunden werden. Meiner Meinung nach sollte die Problematisierung des Marxschen Eingriffs (der ja ein konstitutiver Akt des hundertjährigen Diskurses der Linken ist) fortgesetzt werden. Eine Schlüsselrolle kommt dabei dem Zusammenfallen des Gesellschaftlichen und des Politischen zu: der »Einteilung in zwei Lager, die gesellschaftlich und politisch zugleich ist.«

Das diskursive Feld, in das Marx in den 40-ten Jahren eingriff, hatte zwischen den politischen und den sozialen Bewegungen unterschieden. Das Neue von Marx bestand darin, diesen Unterschied zu überschreiten:

»Marx versuchte damals, sich dem Schisma zwischen der ‚rein‘ politischen Bewegung der radikalen Demokraten (A. Ruge) und der ‚rein‘ sozialen Bewegung der ‚wahren Sozialisten‘ (M. Hess und K. Grün) dadurch zu entziehen, daß er den politischen Überbau als Produkt der gesellschaftlichen Basis und die gesellschaftlichen Spannungen als Faktoren der politischen Dynamik zu verstehen suchte.« (Pankoke 1970, 40.)

Der erste öffentliche Auftritt des schon wissenschaftlichen Sozialismus endet mit der Behauptung von der Untrennbarkeit der politischen und der gesellschaftlichen Bewegung, der gesellschaftlichen Evolution und der politischen Revolution (MEW 4, 182). Das Zuschreiben der politischen Sendung einer bestimmten sozialen/klassenspezifischen Stellung (MEW 1, 378 sq.), wird konsequenterweise zu einer Idee der »totalen Revolution« ausgearbeitet (MEW 4, 182): die »politische« und die »soziale« Revolution stimmen überein (cf. Pankoke 1970, 40).

Wenn der Jakobinismus die moderne Revolution als eine politische Revolution begriff, als einen grundlegenden Bruch, der einen einheitlichen politischen Raum konstituiert, dann hat der Marxismus dieses Prinzip auf das Gesellschaftliche appliziert. Er hat die Revolution als Matrix der (Um)Formung des Gesellschaftlichen begriffen und das Gesellschaftliche der Logik des jakobinischen Politischen subsumiert. Dies bewirkt natürlich eine Destruktion der spezifischen Logik des Gesellschaftlichen und hebt letztendlich die Gesellschaft auf. Das Gesellschaftliche ist unmittelbar das Politische: »die revolutionären Elemente« organisieren sich auf der Grundlage der vollen Entwicklung der »Produktivkräfte« als Klasse (MEW 4, 181), die Klasse ist unmittelbar Partei (MEW 4, 471). Das Gesellschaftliche, das unmittelbar das

Politische ist, ist gegengesellschaftlich: es ist der Gesellschaft gegenübergestellt, zielt auf die Eliminierung der bürgerlichen Gesellschaft ab (MEW 4, 181; Brunner *et al.*, 1975, 144; Herre 1973, 166). Von Anbeginn an wird der Assoziationismus, die politisierte Gemeinschaftlichkeit gegen die Gesellschaftlichkeit postuliert (cf. Fehér *et al.* 1986, 361) — gegen das Gesellschaftliche und dessen Struktur-, Regelungs- und Integrationsprinzipien.

Die theoretische Operation, die diese Übereinstimmung von Politischen und Gesellschaftlichen begründet, ist gerade jener Essentialismus, der von Laclau/Mouffe verworfen wird; diese Übereinstimmung ist das Medium, in dem sich das politische Imaginäre und dessen privilegierte *Topoi* — die ontologische Zentrallrolle der Arbeiterklasse, das epistemologische Prärogativ »ihrer« revolutionären Wissenschaft« (MEW 4, 143), *Die Geschichte und Die Revolution*, der einheitliche und homogene, eine harmonische und transparente »Assoziation« setzende Wille — überhaupt entwickeln können. Wenn man dieses Imaginäre dekonstruiert, ohne daß dabei die Einheit des Politischen und des Gesellschaftlichen gesprengt wird, kann auch die Möglichkeit einer Reproduktion von alten Problemen durch ein neues Imaginäre nicht ausgeschlossen werden.

Wenn die nsB — oder zumindest Bestrebungen in der sozialistischen Hälfte Europas, die zivile Gesellschaft zu konstituieren — etwas Neues eingebracht haben, dann sind das gewiß (demokratische) präpolitische, unpolitische, oder/und antipolitische (Havel *et al.* 1985, Konrád 1985) gesellschaftliche Mobilisierungen und Aktivitäten. Sie haben ein vom Politischen getrenntes Gesellschaftliche und dessen spezifische Logik affirmiert. Das von Laclau/Mouffe vorgeschlagene Konzept der Hegemonie — das ermöglichen soll, das »Spezifische der gegenwärtigen gesellschaftlichen Kämpfe zu denken und gleichzeitig eine neue Politik der Linken zu umreißen« (Laclau/Mouffe 1985, 3) — ist aber als »Form« der Politik, als »Typ eines politischen Verhältnisses« definiert (*ibid.*, 134 sq.); die »neue Logik des Gesellschaftlichen« wird von der Hegemonie bloß »impliziert« (*ibid.*, 192). Der Ausdruck nsB selbst ist aber, so Laclau/Mouffe, »unangemessen« (*ibid.*, 159). Sehen wir ihn uns also zunächst etwas näher an.

4. Die Bewegung ist die »Schlüsselkategorie« der »Epoche der Revolution« (Pankoke 1970, 19). Mit der Bewegungsmetapher wurde die »Bewegung in der Produktion« — bzw. die »Bewegung der Produktion« (Schulz), bzw. die »industrielle Bewegung« —, »die Bewegung in der Gesellschaft« und die »Bewegung in der Geschichte« (cf. Pankoke 1970, 22 sq.) erklärt. Was die sozialistische — und insbesondere die Marxsche — Invention auszeichnet, ist die Verwischung der Grenze zwischen den verschiedenen Gebrauchsgebieten dieser Metapher: die Verbindung der »Bewegung in der Produktion« mit der »Bewegung in der Gesellschaft« und der »Bewegung in der Geschichte« (Pankoke 1970, 24): der »Klasse der vollkommenen Entfremdung« auf der Ebene der »Bewegung der Produktion« wurde die Rolle des Trägers der »gesellschaftlichen Bewegung« mit einer geschichtlichen Sendung zugeschrieben — das Konzept der revolutionären gesellschaftlichen Bewegung, der sozialistischen Arbeiterbewegung wurde geprägt. Die klassenspezifische Begründung der revolutionären geschichtlichen Bewegung war nicht nur ein Abschied von der Einteilung des gesellschaftlichen/politischen Raums auf Volk und *ancien régime*, sie hat auch die Einteilung in die »Mächte des Beharrens« und die »Mächte der Bewegung« (Riehl 1975) umstrukturiert, indem sie die Demarkationslinie ins Innere des Bloks der »Kräfte der Bewegung« verschoben hat:

in den Klassenkampf zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie. Der Begriff der gesellschaftlichen Bewegung wurde an den Rand gedrängt oder überhaupt ausgeschlossen. Die Arbeiterbewegung wurde als gegengesellschaftliche gesellschaftliche bzw. antisoziale soziale Bewegung konstituiert (ausführlicher darüber in Mastnak 1986). Die potentielle politische Wirksamkeit dieses Konzepts hat vom Anfang an die gesellschaftliche Analyse vereinfacht (cf. dazu Pankoke 1970, 16): diese blieb im Unterschied zur damaligen »intellektuellen Bewegung« der Geschichtsphilosophie untergeordnet (cf. *ibid.*, 37, 45); die Sozialisten (in Deutschland) hatten in der zweiten Hälfte des 19. Jhr. keinen bedeutenderen Gesellschafts-Theoretiker (cf. Lees 1974, 174 sq.).

Insofern der Begriff der nsB zumindest Spuren dieser historischen Konstellation mit sich oder in sich führt, ist er natürlich unangemessen. Meiner Meinung nach wird aber von den nsB gerade diese »traditionelle« Konzeptualisierung dekonstruiert. Die nsB sind konzeptuell von den »Bewegungen in der Geschichte« und — mindestens innerhalb unserer geopolitischen Grenzen — von den »Bewegungen in der Produktion« abgegrenzt: sie sind gerade »Bewegungen in der Gesellschaft«. Sie sind konsequent von der Revolution und der Politik sowie von den »Klassengrundlagen« getrennt. Gerade deswegen sind sie »neu« und »gesellschaftlich« (»sozial«). Kann also die Bewegungsmetapher aus der »Epoche der Revolution« in einem der Revolution jenseitigen Feld noch gebraucht werden? Die Revolution, anfangs auch eine Metapher (cf. Griewank 1969), verliert hier und jetzt ihr Metaphorisches — sie wird zum Wortwörtlichen der politischen Macht, genauer gesagt, der politischen Herrschaft. Die nsB sind ausgesprochen metaphorisch. Sie sind aber nicht eine Metapher des gesellschaftlichen Geschehens — obwohl sie auch als diese Metapher fungieren können — sie stellen vielmehr ein Geschehen auf jener Ebene des Gesellschaftlichen dar, auf der auch die Metapher wirksam ist. Die nsB stellen, mit Melucci gesprochen, »eine symbolische Herausforderung« dar (Melucci 1985), sie sind Bewegungen im Symbolischen. Der »Ausdruck« Bewegungen ist angemessen, soweit er dieses metaphorische Moment mit sich führt. Er gehört aber »dem gleichen konzeptuellen und semiotischen Rahmen an, in dem sich auch andere Begriffe, z. B. die der Revolution oder des Fortschritts, ausgebildet haben«, so daß er ein »Symptom eines allgemeineren epistemologischen Problems« ist — von der Soziologie wird er deshalb verwendet, weil sie seiner in Ermangelung besserer Begriffe nicht entbehren kann (cf. *ibid.*, 799). Wenn Melucci nun als »Annäherung« den Begriff »Netz der Bewegungen« vorschlägt, behält er gerade das problematischste Begriffsglied der nsB zurück; wenn wir aber anstatt der nsB den Begriff »neue Formen der politischen Identität« gebrauchen oder sie »neue politische Subjekte« benennen (Laclau/Mouffe 1985, 158, 167), dann bewirken wir damit — und zwar ziemlich unreflektiert — eine Verschiebung der Problematik und verlieren damit jenes, was im Begriff der nsB wesentlich ist — die Gesellschaftlichkeit.

Laclau/Mouffe haben eine Reihe von Konzepten für die Analyse der nsB entwickelt, sie haben aber gleichzeitig durch die Zweideutigkeit der »Hege-monie« — die ein politisches Verhältnis darstellt, wobei nur am Rande angedeutet wird, daß wir sie als Logik der Konstitution der gesellschaftlichen Identitäten (cf. Laclau 1986, 23) verstehen könnten — die Konzeptualisierung ihrer spezifischen Gesellschaftlichkeit erschwert. Sie begreifen diese Bewegungen als »Ausdehnung der demokratischen Revolution auf eine ganze Reihe von

gesellschaftlichen Verhältnissen«. Was bedeutet dies für unsere Problematisierung?

5. Diese »Ausdehnung des Feldes der Demokratie auf alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens«, die konzeptuell eine »Artikulation zwischen allen demokratischen Kämpfen« (Mouffe 1986, 13–14) einschließt, wird vom Begriff der radikalen Demokratie zusammengefaßt. Auf der politischen Ebene soll dieses Projekt eine »Antwort der Linken« auf die Offensive der Neokonservativen und der neuen Rechten vorstellen. Auf der Ebene der diskursiven Praxen soll damit der Versuch einer Disjunktion des liberalen und des demokratischen Diskurses abgewehrt werden, und zwar durch eine verstärkte Verbindung zwischen ihnen.

Ich meine, daß dieses Projekt in der sozialistischen Hälfte Europas nicht ohne Bedenken angenommen werden kann. Um sogleich ein mögliches Mißverständnis zu vermeiden: nicht etwa darum, weil hier die Akteure der nsB gegen die Demokratie eingestellt wären. Im Gegenteil, meiner Meinung nach ist es gerade hier zu einer Reinvention der Demokratie (innerhalb der »europäischen Linken«) in den 70-er Jahren gekommen, d. h. nach dem Zusammenbruch des Reformkommunismus und dem Ausgang des marxistischen Revisionismus. Das erste Bedenken wäre also mehr formeller Natur: die Radikalität ist ein Prädikat, das ein bestimmtes inhaltliches Verständnis der Demokratie ausdrückt. Gerade das »inhaltliche« Verständnis der Demokratie hat aber systematisch und brutal die große Mehrheit der demokratischen Institutionen, Mechanismen und Prozesse der Interessenvertretung und der Entscheidungsbildung eliminiert. Die »bloß formale«, »bürgerliche Demokratie« wurde »überwunden«, die »inhaltliche«, »klassenbestimmte« — sozialistische« — kam zur Macht. Heute festigt sich die Erkenntnis, daß eine »inhaltliche Demokratie« ein *contradictio in adjecto* (Žižek 1987, 217) ist, daß die Demokratie entweder formal oder gar keine Demokratie ist.

Das zweite Bedenken hängt mit dem ersten zusammen, insofern nämlich »jedes Projekt der radikalen Demokratie notwendig (...) die sozialistische Dimension einbezieht«, die als »Aufhebung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse« bzw. als »Vergesellschaftlichung der Produktionsmittel« verstanden wird (Laclau/Mouffe 1985, 192, 178). Innerhalb des von Laclau/Mouffe ausgearbeiteten theoretischen Feldes stellt diese Einstellung ein Relikt der marxistischen Geschichtsphilosophie und ihres Essentialismus dar. Hierzulande ist, erstens, der Kapitalismus ein Begriff der politischen Sprache, der nur noch von einem alten Kommunisten ernst genommen wird; die antikapitalistische Vergesellschaftung des Eigentums hat sich sowohl in der Theorie wie in der Praxis vollkommen blamiert. Ein ernst zu nehmendes Demokratieprojekt müßte die Frage des Eigentums (an den Produktionsmitteln) offen lassen. Und zweitens, die demokratische Invention unter dem Sozialismus bestand in einer Trennung der Demokratie von Sozialismus — dadurch wurde die Artikulation zwischen ihnen erst möglich (wäs für eine, das ist natürlich eine Frage des Kampfs um die Hegemonie).

Auch die Zuordnung der Idee von der »Trennung des politischen Systems von der Gesellschaft« oder des Begriffs der negativen Freiheit zur »antidemokratischen Offensive« (ibid., 171 sq.; Mouffe 1986, 12 sq.) ist etwas, was noch einmal durchdacht werden sollte: ohne die Trennung des politischen Systems von der Gesellschaft — das heißt, ohne Verselbstständigung der Gesellschaft

von der politischen Diktatur — kann es keine reale Kämpfe für die Demokratie geben; die negative Freiheit kann aber auch im Rahmen einer Tradition gedacht werden, die diesen Begriff nicht von der politischen Freiheit abtrennt (cf. z. B. Neumann 1957). Diese Ideen können zwar für konservativ erklärt werden. Der Konservatismus steht aber nicht unbedingt im Widerspruch zur Demokratie, so wie er auch keine konzeptuelle Opposition zur Linken darstellt. Gehen wir noch weiter: die radikale Demokratie als »Alternative für eine neue Linke« (Laclau/Mouffe 1985, 176) vorzustellen ist unter dem Sozialismus belanglos. Einen die Einteilung auf links und rechts ermöglichenden politischen Raum gibt es hier nicht; die Rede von einer Linken oder einer Rechten ist entweder reiner Irrsinn oder reine Herrschaftsrede.

Am Ende möchten wir noch zwei konzeptuelle Fragen umreißen.

6. Wenn wir die »demokratische Revolution« historisch, als eine von der französischen Revolution eingeführte Invention, oder wenn wir sie wortwörtlich, als Revolution verstehen, kommen wir zur Frage zurück, die wir schon am Anfang in den Mittelpunkt gestellt haben — zur Frage des Politischen bzw. des Verhältnisses zwischen dem Politischen und dem Gesellschaftlichen.

Auch die Ausdehnung der demokratischen Revolution auf mehrere Gebiete des gesellschaftlichen Lebens stellt eine Politisierung des Gesellschaftlichen dar. Die Politisierung darf aber nicht mit der Demokratisierung gleichgesetzt werden. Das Verhältnis zwischen beiden müsste für verschiedene Artikulationen offen bleiben. In den sog. Gesellschaften des sowjetischen Typs ist zum Beispiel die Demokratisierung mit einem langen und allmählichen Depolitierungsprozess der gesellschaftlichen Verhältnisse verbunden (cf. z. B. Fehér *et al.*, 1986). Ist aber die Verbindung zwischen der Politisierung und der Demokratisierung kontingent, dann müssen auch die unpolitischen (oder antipolitischen) Formen der demokratischen Kämpfe konzeptualisiert werden, die prinzipiell nicht als verkümmerte, unterentwickelte oder unentwickelte politische Kämpfe aufzufassen sind. Wir werden sie als spezifisch gesellschaftliche Kämpfe bezeichnen.

In diesem Text können wir nicht näher den von Laclau/Mouffe verwendeten Begriff des Politischen analysieren. Wir zielen nicht auf eine Kritik ihres Werkes *Hegemony and Socialist Strategy* ab, wir möchten vielmehr durch ihre Arbeit hindurch eine spezifische Problematik entfalten. Nicht ohne Grund postulieren wir fortwährend, daß eine Unterscheidung zwischen dem Begriff des Politischen und des Gesellschaftlichen notwendig ist. Wir glauben, daß eine ungenügende Differenzierung zwischen diesen beiden Begriffen bzw. ihre Entdifferenzierung zu einer konzeptuellen Diktatur des Politischen über das Gesellschaftliche führt. Wenn aber das Gesellschaftliche durch das Politische spricht, verstummt es. Die spezifische Logik der Gesellschaftlichen ist unterdrückt — eine Logik, die wir heute gerade wegen dieser Unterdrückung, wegen der Diktatur des Politischen vor allem als Autonomie des Gesellschaftlichen identifizieren und affirmieren können. Seit dem jungen Marx kann die Gesellschaft überhaupt nicht mehr gedacht werden: die bürgerliche Gesellschaft ist für Marx ein ökonomistisches »System der Bedürfnisse«, von dem die Mechanismen der gesellschaftlichen Regulierung und Integration abstrahiert sind. Marx hat die Gesellschaft begrifflich desorganisiert, eine solche »schon desorganisierte bürgerliche Gesellschaft« (Riedel 1975, 270) ruft aber natürlich unmittelbar nach einer politischen Integration und Regulierung.

Die Selbstverständlichkeit der Vorstellung, daß die Gesellschaft zu verändern sei, ist mit der Dekonzepualisierung der Gesellschaft verbunden, mit der begrifflichen Diktatur des Politischen über das Gesellschaftliche. Von diesem Gesichtspunkt aus können wir auf die Titelfrage folgendermaßen antworten: die Gesellschaft braucht nicht verändert zu werden, weil sie sich selbst »verändern« (bewegen, formieren, transformieren usw.) kann.

(Die Vorstellung, daß die Überwindung des jakobinischen Imaginären des Marxismus eine Pluralisierung der Brüche und Diversifizierung der »politischen Räume« verlangt, ist der Gefahr ausgesetzt, zu übersehen, daß dieser »Pluralisierung« und »Diversifizierung« eine Pluralisierung und Diversifizierung des Politischen und des Gesellschaftlichen vorausgesetzt werden müsste. Der einheitliche politische Raum ist eine Vorstellung, die der Marxismus zwar wirklich vom Jakobinismus geerbt haben kann, bedeutender scheint mir aber, daß er das Resultat von verschiedenen Praxen ist, mit denen die marxistische Bewegung die reale Pluralität und die angetroffene oder in sie eindringende Unterschiede — Geschlechts-, Rassen-, Nationalitäts-, Generationsunterschiede, Unterschiede in der Qualifikation, in der Weltanschauung, »Störungen«, die von den Arbeitslosen, den Unbeschäftigten, der Intelligenz, den Bauern, der Mittelklasse, dem Lumpenproletariat bewirkt wurden — erstickt und ausgemerzt hat. Diese Erstickung und Ausmerzung konnte diskursiv gerade durch die Desartikulierung des Gesellschaftlichen begründet werden. Die Konstellation: eine soziale Frage (Pankoke 1970, 54), eine Bewegung (»die große Bewegung«, MEW 38, 458, der du entweder angehörst oder »tot« bist), eine Ideologie, ein geliebter Führer..., diese diskursive Kette konnte durch die Unterdrückung des Gesellschaftlichen im Sozialismus erzeugt werden. Ergo...)

7. Die demokratische Revolution führt die Logik der Äquivalenz als »Hauptmittel für die Produktion des Gesellschaftlichen« (Laclau/Mouffe 1985, 155) ein. Diese Logik »subvertiert die differentielle und objektive Natur des Anderen und konstituiert somit den Anderen als etwas mir Gegensätzliches« (Laclau 1986, 26; cf. Laclau/Mouffe 1985, 127 sq.). Lassen wir zunächst die Bestimmung beiseite, daß die Äquivalenzlogik die Logik des politischen Raumes ist. Wir möchten der komplexen Argumentation, die diese Äquivalenzlogik einführt, bloß einige naive Frage stellen. Der Äquivalenzlogik sind der Gegensatz und die Negativität immanent. Auf der Ebene der soziologischen Betrachtung können wir — in den nsB — gesellschaftliche Aktivitäten finden, die für ihre Aktion keinen Gegner verlangen. Aktivitäten, die nicht negatorisch sind. Der Gegner (auf den Begriff gebracht: der Feind) und die Negation sind nicht nur Begriffsbestimmungen der Politik, sie implizieren auch Veränderung. Wenn wir uns also gesellschaftliche Aktivitäten ohne Äquivalenzlogik, ohne Logik des Gegners und ohne Negation vorstellen können, haben wir es auch mit gesellschaftlichen Aktivitäten zu tun, die nicht auf eine Veränderung abzielen. (Die gesellschaftliche Aktivität ist keinesfalls notwendig eine Veränderung, die Nichtveränderung ist nicht notwendigerweise Unaktivität oder Aktivität, die bloß den *status quo* reproduziert.) Die nicht-verändernden gesellschaftlichen Aktivitäten stellen insofern »das Verschwinden des Politischen«, dieses wiederum eine andere Form der »Implosion des Gesellschaftlichen« dar: d. h. ein Fehlen jener »Artikulationen, die gemeinsame Bedeutungen verschiedener gesellschaftlichen Subjekte herausbilden können« (Laclau/Mouffe 1985, 188). Diese Problematik hat einen interessanten Wider-

spruch erzeugt: Laclau/Mouffe behaupten einerseits, daß die sich in den entwickelten Industriegesellschaften vervielfältigenden demokratischen Kämpfe »wegen ihrer Vielfalt kein ‚Volk‘ konstituieren, das heißt, sie treten miteinander in kein Äquivalenzverhältnis und teilen den politischen Raum nicht in zwei politische Felder ein«. Wenn dem so ist, dann bildet der demokratische Antagonismus mit den anderen Elementen ein »System der positiven Verhältnisse« und »vermindert den mit dem Antagonismus verbundenen negativen Sprengsatz« (ibid., 132). Gleichzeitig reden sie aber auch davon, daß die demokratische Logik eine expansive Äquivalenzlogik sei, und daß sie als solche die Positivität des Gesellschaftlichen ausschließt. Deshalb soll sie — um eine hegemonistische Politik zu ermöglichen — mit dem Projekt »einer positiven Organisation des Gesellschaftlichen« ergänzt werden (ibid., 189). Die konzeptuelle Zentralrolle der Äquivalenzlogik hat das Konzept der positiven Kämpfe verdrängt, dieses Konzept ist aber nicht unnötig geworden: die Projektion der aktiven Positivität des Gesellschaftlichen dringt in die dominante Argumentation ein und bewirkt »ernste Schwierigkeiten«. Im Sinne des »egalitären Imaginären« sollten die positiven Aktivitäten positiv konzeptualisiert werden. Die Soziologie hat die mögliche Richtung einer solchen Konzeptualisierung angedeutet — und zwar mit dem Begriff der Produktion der Gesellschaft/des Gesellschaftlichen. »Die Implosion des Gesellschaftlichen« verwandelte sich in diesem Fall aus der katastrophischen Abwesenheit der gesellschaftlichen Artikulation in einen Ausgangspunkt, aus dem heraus sich erst verschiedene Projekte für eine Produktion des Gesellschaftlichen mitsamt ihren möglichen »gemeinsamen Bedeutungen« artikulieren ließen. Und darin besteht die dritte Antwort auf die anfangs gestellte Frage, weshalb es nicht notwendigerweise darum geht, die Gesellschaft zu verändern: weil sie produziert werden kann.

LITERATUR

- Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (Hg.), 1975: Geschichtlichen Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart.
- Fehér, F., Heller, A., Márkus, Gy., 1986: Diktatura nad potrebama [Diktatur über die Bedürfnisse], Beograd.
- Geras, N., 1987: Post-Marxism?, in: New Left Review, Nr. 163.
- Griewank, K., 1969: Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung, Frankfurt/M.
- Havel, V., et al., 1985: The Power of the Powerless. Citizens against the State in central-eastern Europe, Keane, J. (ed.), London.
- Herre, G., 1973: Verelendung und Proletariat bei Karl Marx, Düsseldorf.
- Konrád, Gy., 1985: Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen, Frankfurt/M.
- Laclau, E., 1986: Diskurzivne artikulacije in antagonizem [Diskursive Artikulationen und Antagonismus], in: Vestnik IMS, 7. Jg., Nr. 1—2.
- Laclau, E., Mouffe, Ch., 1985: Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, London.
- Lees, A., 1974: Revolution and Reflection. Intellectual Change in Germany during the 1850's, the Hague.
- Marx, K., Engels, F., 1957 sq.: Werke, Berlin (DDR).
- Mastnak, T., 1986: Delavsko gibanje in nova družbena gibanja [Arbeiterbewegung und neue soziale Bewegungen], in: Nova revija, 5. Jg., Nr. 46—47.
- Melucci, A., 1985: The Symbolic Challenge of Contemporary Movements, in: Social Research, Vol. 52, Nr. 4.

Mouffe, Ch., 1986: Liberalizem, pravice in radikalna demokracija [Liberalismus, Rechte und radikale Demokratie], in: Vestnik IMŠ, 7. Jg., Nr. 1—2.

Neumann, F., The Democratic and the Authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory, Marcuse, H. (ed.), Glencoe, Ill.

Pankoke, E., 1970: Soziale Bewegung — Soziale Frage — Soziale Politik. Grundfragen der deutschen »Socialwissenschaft« in 19. Jahrhundert. Stuttgart.

Simečka, M., 1985: Another Civilisation. An Other Civilisation?, in: East European Reporter, Vol. 1, Nr. 2.

Riedel, M., 1975: Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: Riedel, M. (Hg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt/M.

Riehl, W. H., 1976, Die bürgerliche Gesellschaft, Steinbach, P. (Hg.), Frankfurt/M, Berlin, Wien.

Zižek, S., 1987: Jezik, ideologija, Slovenci, [Sprache, Ideologie, Slowenen] Ljubljana.

Klaus P. Japp

ZUR HEIMLICHEN RISIKOSELEKTION DER NEUEN SOZIALEN BEWEGUNGEN

Alle Welt geht wie selbstverständlich davon aus, daß die neuen sozialen Bewegungen (nsB) *intentional* ganz bestimmte politische Ziele verfolgen. Ich werde im folgenden zu zeigen versuchen, daß sowohl die Intentionalität als auch die Ziele — zumindest des explizit politisch orientierten Teils der nsB — Nebenprodukt einer tiefer liegenden Problemlösung sind. Es handelt sich um das Problem, in einer funktional differenzierten, mit einer sich immer rascher heterogenisierenden Sozialstruktur ausgestatteten Gesellschaft, noch kollektiv verbindlich Lebenschancen kommunizieren zu können. Dieses Problem muß jede soziale Bewegung lösen — einfach, um ihre kollektive Handlungsfähigkeit durch ein geteiltes Weltbild stützen zu können. Die Schwierigkeit, dieses Problem lösen zu können, dokumentiert nur das Generalrisiko der individuellen Lebensführung in modernen Gesellschaften. Vor diesem Hintergrund wird die Risikoselektion der nsB zur verheimlichten Metapher für die *Nicht-Kommunikabilität* kollektiver Lebenschancen.

Angemerkt sei noch, daß ich im folgenden nur die Teile der nsB thematisiere, die sich mit technisch-ökologischen Risiken auseinandersetzen (Anti-Kernkraft-, Ökologie- und Friedensbewegung).

I. Lebenschancen

Was sind Lebenschancen? Der Begriff, so kompakt wie er ist, deutet auf mehrere Problemdimensionen hin, die mit seiner Hilfe näher zu bestimmen sind. Zum einen geht es sicherlich um Identität — durch soziale *Zugehörigkeit* etwa. Des weiteren spielen Zukunftserwartungen eine Rolle — im Hinblick auf möglichst selbstgewählte *Arbeitsformen* vor allem. Und schließlich (der Katalog ist sicherlich verkürzt) geht es um — für die ‚neue Mittelklasse‘ besonders wichtige — Kriterien der Selbstentfaltung — im Hinblick auf den *Lebensstil*, den zu wählen man geneigt ist.

Nach allem, was (nicht nur unter Soziologen) darüber gesagt worden ist, ist als mindestes festzuhalten: Keines dieser drei Merkmale von Lebenschancen ist — entgegen den Verkündern der postmodernen Gesellschaft — durch soziale Konventionen (geschweige denn: Institutionen) gedeckt. *Einerseits*: Welche

sozialen Zugehörigkeiten (Milieu/Schicht) identitätsstiftend wirken, hängt heute weitgehend von *wohlfahrtsstaatlich* ermöglichten Mobilitätszwängen ab. Welche selbstgewählten Arbeitsformen (vom sog. informellen Sektor einmal abgesehen) heute noch möglich sind, hängt größtenteils von den noch verbleibenden Lücken eines schrumpfenden *Arbeitsmarktes* ab. Und dem Wunsch nach einem selbstgewählten Lebensstil setzen nicht nur die zwei bereits genannten ‚Faktoren‘ Grenzen, sondern vor allem der *industrielle Modernisierungsdruck* (AKWs, Startbahnen, ‚Entsorgungsparks‘, Hightech-Dorados, Teststrecken, Rüstungspools, Stadtautobahnen, u. a. m.: Stryk/Wiesenthal 1987). In allen drei Hinsichten sieht sich der Einzelne von Zwängen umstellt, die den Begriff ‚Lebenschancen‘ in ein eigentümliches Zwielficht rücken.

Andererseits: Mit der Auflösung kollektiver Zugehörigkeiten wächst die Chance, ‚jenseits von Klasse und Schicht‘ (Beck 1986) zu leben. Soziale Zugehörigkeiten werden als *wählbar* erlebt. Gleichzeitig scheinen sozialstaatliche Absicherungen und ein weiterhin expandierender Weiterbildungssektor die *Wählbarkeit* von Arbeitsformen zu ermöglichen. Und schließlich wachsen mit der Erosion traditioneller Sozialgefüge (Familie!) die Formen *wählbarer* Lebensstile.

Auf der einen Seite Zwänge, auf der anderen Kontingenz. Wie paßt das zusammen? Auf den ersten Blick gar nicht. Ebenso wenig wie die theoretischen Ansätze, die sich auf diese zwei Seiten doch wohl einer Medaille projizieren lassen.

Von Ralf Dahrendorf stammt ein Konzept von ‚Lebenschancen‘ (1979), welches diese in Optionen und Ligaturen zerlegt. Unter modernen Bedingungen unterliegen die letzteren einer Tendenz zur Erosion — Optionen dagegen einer Tendenz zum Wachstum ohne soziokulturelle ‚Einbindung‘ (S. 66). Gerade der Zerfall von Ligaturen (Geschichte, Heimat, Familie) ist es ja, der die Vermehrung von Wahlmöglichkeiten in eine ‚leere Modernität‘ entläßt.

Dieser Position stehen Ansätze gegenüber, die die Einschränkung individueller Wahlmöglichkeiten durch Modernisierungsprozesse mit weitreichenden und einschneidenden sozialen Folgen (von der Kernenergie über Kommunikationstechnologien bis hin zur Lebensmittelchemie) hervorheben. James Coleman etwa (1986) spitzt diese Tendenz auf eine zunehmende Betroffenheit von den Entscheidungen korporativer Akteure zu, denen die individuellen Akteure in den allermeisten Fällen nichts entgegenzusetzen haben. Wiederum auf den ersten Blick schließen sich solche Theoriekonzepte wechselseitig aus. Andererseits verarbeiten beide Evidenzen, die schlechterdings nicht wegzuleugnen sind.

Also fehlt ein *drittes* Konzept, mit dem sich die aufgetretene Unvereinbarkeit vielleicht beseitigen läßt.

II. Risikouniversalismus

Diese dritte Konzept soll hier mit dem Begriff des Risikos und (in der Folge) mit dem des ‚Risikouniversalismus‘ gekennzeichnet werden.

Wenn Risiko auf die Ungewißheit der Folgen einer Entscheidung bezogen wird (Luhmann 1986), dann lassen sich die modernisierungsbedingten *constraints* (z. B. der Bau einer Stadtautobahn) als Ungewißheitsquelle für individuelle Entscheidungen (der Wohnortwahl z. B.) begreifen. Wahlmöglichkeiten werden dadurch nicht etwa annulliert, sondern das in sie eingebaute Risiko

markiert. Die moralisch-sittlich entkoppelten Durch- und Eingriffsmöglichkeiten moderner Rationalisierungsprozesse (Habermas 1981, 2. Bd.) und die zumindest einer starken Tendenz zu solcher Entkoppelung unterliegenden Wahlmöglichkeiten der Individuen (Dahrendorf: Ligaturen!) können dann im Konzept des Risikos aufeinander bezogen werden.

Bevor das hier weiter ausgeführt wird, soll noch kurz auf eine mögliche Weiterung der Risikokonzeption aufmerksam gemacht werden, die dann allerdings *nicht* weiterverfolgt wird. Unter dem Gesichtspunkt der Kontingenz allen Entscheidens wird *jede* Entscheidung allein schon dadurch zum Risiko, daß sie eine Alternative fixiert. Die Ungewißheit, ob *andere* Alternativen nicht vorzuziehen gewesen wären, wird gerade durch die Aktualisierung *einer* bestimmten Alternative manifest. Das käme einer Universalisierung der Konzeption von Dahrendorf gleich, derzufolge eben alles individuelle Entscheiden einen offenen, quasi-unabschließbaren Horizont dann ausgeschlossener Alternativen geradezu konturiert — und so zum Risiko wird. Diese Argumentationsform leitet in anomietheoretische Fragestellung über (Dahrendorf, *ibid.*), die hier zugunsten eher technisch-modernisierungsbedingten Entscheidungsrisiken nicht weiter verfolgt werden sollen (vgl. Japp 1986). Der damit gemeinte Risikotyp läßt sich vielleicht am besten in der Anwendung der Differenz von Risiko und Gefahr (Luhmann 1986) auf technisch-ökologische Modernisierungsrisiken (Beck 1986) erläutern. Zunächst einmal sollte deutlich sein, daß keine selbstgewählten Gefahren vom Risikotyp Rauchen gemeint sind, sondern Gefahren („double standard“), die auf Drittbetroffene zukommen — und zwar auf dem Wege eines Risikooktroy korporativer Akteure (i. S. v. Coleman). Dieser Risikotyp ist Beck zufolge „universalistisch“. In zeitlicher Hinsicht neigt er zu Irreversibilitäten (Kernenergie), in sachlicher zu Interdependenz (Waldsterben und Automobilismus und Kohlekraftwerke, usw.), in sozialer Hinsicht ist er inklusiv (Schadstoffe in Nahrungsmittelketten erreichen jeden). Wenn das richtig ist, können die „korporativen Akteure“ Risiken nur noch vermeiden um den Preis eines anderen, und die „individuellen Akteure“ können einer Gefahr nur um den Preis des Risikos einer anderen Gefahr entgehen. Etwa wie jene Großstadt-Amerikaner, die der Gefahr des offenen Straßenüberfalls entgehen, indem sie sich für den Vorstadt-exit entscheiden, dort — natürlich ungewollt — zur Spezialisierung auf Einbruchsdiebstähle beitragen, über erneute exits entscheiden, auf diesem Wege verstärkt die Risiken der Verkehrssysteme zum und vom Arbeitsplatz eingehen usw., usw. (Boudon 1979).

Dieser universalistischen Tendenz der Risikostruktur moderner Gesellschaften zu Irreversibilität, Interdependenz und Inklusivität sind viele Mitglieder der „risk assessment-community“ gefolgt, indem sie sich zunehmend von rationalistischen (cost-benefit-) Bewertungsverfahren distanzieren und den Möglichkeiten von „risk-coping-abilities“ zugewandt haben (Clark 1980).

Diese Entwicklung soll hier gar nicht weiter untersucht werden, sie soll nur eines deutlich machen: Risiken lassen sich nicht bündeln, aggregieren und sortieren wie z. B. Einkommensverteilungen in einzelnen Berufen, Branchen und Sektoren der Volkswirtschaft.

Wenn man dieser Argumentation folgen will, kommt man zwangsläufig zu einem ernüchternden Befund, was das Thema individueller (und auch kollektiver) Lebenschancen anbelangt. Welche Optionen eher reduziert werden sollten (die auf agrikulturelle Chemie? die auf Gentechnologie oder die auf Nahrungsmittelchemie oder vielleicht alle?) und welche Ligaturen eher gestärkt

werden sollten (Großfamilien, Kleinfamilien, Wohngemeinschaften, Sportvereine?) — um den Andeutungen Dahrendorfs zu folgen —, das kann nicht Gegenstand verallgemeinerbarer Kollektivinteressen sein, sondern höchstens Gegenstand von partikularen Interessen, weil diese *selektive* Kriterien haben, welche Risiken *ihre* ‚Lebenschancen‘ erhöhen und welche nicht (vom Staat wird in diesem Zusammenhang abgesehen: es geht nur um soziale Bewegungen).

Ebensowenig scheint es möglich zu sein — Coleman folgend — in einem rationalen (verallgemeinerbaren) Sinne darüber zu entscheiden, welche korporativen Akteure es zurückzudrängen gilt: die chemiewirtschaftlichen Eliten?, die energiewirtschaftlichen?, molekular technologisch orientierte Wissenschaftseliten? Die Spurensicherung in Risikokomplexen, die Irreversibilitäten, Interdependenz und Inklusivität erzeugen, ist in vielen (vielleicht allzu vielen) Hinsichten arbiträr (was nicht heißt, daß sie nicht weitergeführt und verbessert werden sollte).

Man kann diesen ganzen Mißhelligkeiten aus dem Wege gehen, indem man auf Einkommenssicherung und Familie pocht — aber das mögen immer weniger glauben, wenn neuerdings schon die — allerselbstverständlichste — Benutzung von Zahnpasta sich als Risiko für die Zähne herausstellt. Unter dem Druck universalistischer Risikostrukturen sind Lebenschancen nicht mehr über *exklusive* Konfliktorientierungen auf einzelne Systeme (‚Industriekapitalismus‘), Funktionseliten, Großtechnologien oder gar Produktgruppen verbesserbar. Trotz aller gebotenen Wachsamkeit in diesen Hinsichten bliebe es dabei, daß die — typisch moderne — Wählbarkeit von Optionen (und auch von Ligaturen) nicht von technisch-ökologischen (und deren sozialen) Folgerisiken loskommt — es sei denn um den Preis des ‚total- exit‘. Aber dieser birgt das Risiko, daß man dann bald gar nicht mehr wählen kann (z. B. in der Idylle eines kretischen Bergdorfes).

III. Kollektive Handlungsfähigkeit

Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, daß alle sozialen Bewegungen, seien sie nun utopischer, revolutionärer, reformistischer oder gänzlich pragmatischer Couleur, sich die Verbesserung gesellschaftlicher, i. e. S. kollektiver Lebenschancen zum Ziel gesetzt haben bzw. es noch tun. Deutliche Beispiele dafür sind Forderungen nach gesellschaftlicher Kontrolle der Produktionsmittel (Arbeiterbewegung) oder der Kampf um Rechtsgleichheit durch Bürgerrechtsbewegungen. In den meisten Fällen handelt es sich dabei um den Versuch, Zugriff auf systemspezifisch abgrenzbare Optionen (z. B. ökonomische Kontrollrechte, politische Wahlrechte, etc.) für in dieser Hinsicht benachteiligte Kollektive zu erlangen. Eine solche auf kollektive Lebenschancen bezogene Programmformel ist nun nicht ‚an und für sich‘ wünschenswert und nützlich, sondern sie leistet unersetzliche Dienste für die Konstitution kollektiver Handlungsfähigkeit sozialer Bewegungen. Kollektive Handlungsfähigkeit ergibt sich (weder für eine Gruppe, noch für eine soziale Bewegung, noch für eine formale Organisation) nicht aus einer Kollektivrealität *sui generis* und auch nicht aus soziologisch-juristischen Phantombeschreibungen (Teubner 1987). Sie ergibt sich vielmehr als *Zurechnung* von Kommunikationen auf das Handlungssystem

„soziale Bewegung“. Wird diese Zurechnung im System operativ verwendet, dann konsolidiert sich kollektive Handlungsfähigkeit durch alle an diese Zurechnung anschließenden Kommunikationen bzw. Handlungen.

Bevor es aber zu einer derartigen Zurechnung kommt, muß das Handlungssystem sich erst einmal selber konstituieren, d. h. es müssen Grenzen zur Umwelt (Systemgrenzen) und kollektive Identität (Systemstruktur) gebildet und aufeinander bezogen werden. Sonst liefe die Zurechnung leer: Auf was sollte zugerechnet werden? Die Programmformel „Lebenschancen“ bietet nun unter bestimmten sozialstrukturellen Bedingungen die Möglichkeit, eine soziale Bewegung zu konstituieren, indem entsprechende Systemgrenzen und -strukturen gebildet werden. Am Beispiel der Arbeiterbewegung: Wenn es ein hinreichend exklusives sozialstrukturelles Optionsdefizit (Produktionsmittelkontrolle zuallererst) gibt, dann läßt sich dieses Defizit als System-Umweltgrenze (bzw. -differenz) kommunizieren.

Wenn es andererseits ein mobilisierbares Kollektiv gibt, dessen Zukunftserwartungen sich an jenem Defizit ausrichten lassen, dann können diese zur kommunikativen Struktur (zur Identität) des Handlungssystems werden. Welchen politischen Konjunkturen diese Systemelemente auch immer ausgesetzt sein mögen, sie ermöglichen prinzipiell eine sich selbst konsolidierende kollektive Handlungsfähigkeit durch Zurechnung auf das System.

Es dürfte wohl deutlich sein, daß diese Ausführungen ihren Zweck darin haben, das Besondere an den *neuen* sozialen Bewegungen zu exponieren.

Diese stehen ganz augenscheinlich (vgl. Abschnitt I/II) vor dem eigentümlichen Problem, wie andere soziale Bewegungen auch, ihre kollektive Handlungsfähigkeit unter Bezug auf die „Verbesserung“ von Lebenschancen sichern zu müssen — andererseits aber mit einer Sozialstruktur konfrontiert zu sein, die keine konsistenten Bezugspunkte für defizitäre Lebenschancen (kollektive Deprivationen) zuläßt. Um es kurz zu sagen: Es gibt keine exklusiven Optionsungleichgewichte und exklusive Kollektive, die für Ausgleich zu sorgen bereit wären. Gerade der Arbeitsmarkt (in den westlichen Industrieländern) zeigt das in aller Deutlichkeit: Wenn es Optionsungleichgewichte (im Hinblick auf Arbeit) gibt, so werden kollektive Handlungspotentiale durch eine wohlfahrtsstaatlich eingerahmte Gewerkschaftspolitik erfolgreich eingekapselt (Vobruba 1983).

Das Problem, auf das die Programmformel „Lebenschancen“ beim Stand der Dinge bezogen werden müßte, wäre die modernisierungsbedingte Umwandlung (s. oben) von generell *wachsenden* Handlungsoptionen in *Risikooptionen*. Damit ist der bereits thematisierte Sachverhalt gemeint, daß Optionen mit der Ungewißheit belastet sind und weiter werden, wann, wie und wo sie durch technologische Innovationsschübe und/oder deren Folgen wieder aufgehoben werden (von der Berufswahl über die Wohnortwahl bis zur Wahl des Urlaubsortes ist alles inbegriffen).

Dieses universelle „Problem“ zum Gegenstand strategischer Interessen an Lebenschancen zu machen, hieße, die Gesellschaft von Ungewißheit auf Gewißheit umstellen, d. h. sie auf einen vormodernen Zustand zurückdrängen zu wollen. Die Absurdität eines solchen Unterfangens leuchtet unmittelbar ein und wirft zugleich ein Licht auf den Umstand, daß die *neuen* sozialen Bewegungen keine strategischen Anhaltspunkte für kollektiv gesteigerte Le-

benschancen *jenseits* der gegebenen modernen Gesellschaftsformation haben (und auch ‚die Grünen‘ nicht).

Wieso können sie dann aber trotzdem ein mehr oder minder stabiles Handlungssystem ausbilden, obwohl dort, wo ihre Vorgänger kollektive Lebenschancen in systemverändernder oder gar -transformierender Absicht definieren konnten, sich heute nur noch schwarze Kästen zeigen?

IV. *Risikoselektion*

Zunächst einmal ist davon auszugehen, daß die nsB sich als Handlungssystem (wie jedes andere auch) nicht — jedenfalls nicht allein — durch langwierige Diskurse konstituieren können. Kommunikativ erzielter Konsens ist — gerade angesichts der skizzierten Tendenz zur sozialstrukturellen Heterogenisierung von ‚Betroffenheit‘ — ein zu anspruchsvolles Mittel zur Organisation kollektiver Handlungsfähigkeit. Ein Handlungssystem wie die nsB muß sich gegenüber anderen Systemen in seiner Umwelt behaupten können. Es gerät deshalb unter Selektionsdruck im Hinblick auf kommunikative Grenzziehung und Strukturbildung. Dabei kann man die (nicht weiter verwunderliche) Tendenz unterstellen, daß unter Selektionsdruck diejenigen Deutungen Selektionsvorteile haben, die zeitlich gesehen naheliegen, sachlich gesehen wenig begründungsbedürftig erscheinen und sozial gesehen kommunikativ verbreitet sind.

Die für diesen Prozeß vor allem in Frage kommenden ‚neuen Mittelschichten‘ tendieren dazu, kooperative Selbstbeschränkungsnormen für die Bildung kollektiver Identität in Anspruch zu nehmen. Dies geschieht vor dem Hintergrund eines immer aussichtsloser werdenden (Hirsch 1980) und mit immer mehr Enttäuschungen verbundenen (Hirschman 1982) individualistischen Konkurrenzkampfes um zusätzliche Optionen. Aber diese Normen müssen auf etwas bezogen werden, sonst laufen sie leer. Und dieser Bezug wird hergestellt durch den zentralen Prozeß der *Risikokonversion*. Anstatt die black box irreversibler, interdependenter und inklusiver Risiken durch gesellschaftspolitische Transformationsstrategien zu attackieren, werden *spezifische*, für jedermann *deutliche* Risiken ausgewählt, auf die sich dann *Vermeidungsimperative* richten. Kernenergie, Waldsterben und Aufrüstung sind solche Risiken, auf deren Abwehr man sich einigen kann und die deshalb die Zurechnung kollektiver Handlungsfähigkeit ermöglichen. Eben das erlaubt die komplexe Risikostruktur moderner Gesellschaften gerade nicht. Man kann sie zwar thematisieren, aber nicht unter dem strategischen Aspekt kollektiver Handlungsfähigkeit. Dafür eignen sich besser jene ‚Stellvertreterrisiken‘, die gleichsam Metaphern für eine unbeherrschbare Risikostruktur der Gesellschaft sind. Was für ein Handlungssystem wie die nsB nicht ohne gravierende Verluste an kollektiver Handlungsfähigkeit kommunizierbar ist, das kommuniziert es nicht. Was sie anstelle dessen kommunizieren, sind Risiken, deren Katastrophenpotential gewissermaßen über jeden Dissens erhaben ist. Dieser Dissens bräche ganz automatisch los, wenn jener Risikouniversalismus direkt zur strategischen Konfliktmasse gemacht würde, denn dieser erzeugt ja gerade heterogene, sich überschneidende, kaum zur Deckung zu bringende ‚Betroffenheiten‘.

Demgegenüber sorgt die Selektion solcher Risiken, deren Katastrophenpotential denkbar groß ist, dafür, daß der Dissens (darüber, ob das Risiko nicht doch einzugehen ist, weil ansonsten andere, zumindest ebenso große Risiken drohen etwa) innerhalb der nsB gering ist, gegenüber den gewählten Risikotypen aber maximal. So — und nur so — kommt man zu kollektiver Handlungsfähigkeit. Die Risikoselektion wird letztlich geführt durch Orientierung an der möglichen Katastrophe. Die Differenz von Risiko und Gefahr bzw. Katastrophe (Luhmann 1986) dient in diesem Zusammenhang ganz augenscheinlich einem Imperativ des Handlungssystem nsB: der Sicherung kollektiver Handlungsfähigkeit. Andererseits spiegelt sich in der Selektion der Risiken gleichsam (wie ein negatives Vexierbild) die Heterogenität und Diffusion sozialstrukturell verstellter Lebenschancen: es sind typischerweise solche Risiken, von denen unkontrollierbare Effekte mit irreversiblen Folgen erwartet werden: AKWs/Gentechnologie/Wettrüsten/gestörte Ökosysteme. Insofern folgt die Risikoselektion der nsB auch den lebenspraktischen Verhältnissen ihrer sozialen Träger (vgl. Douglas/Wildavsky 1983) und nicht *nur* dem Imperativ kollektiver Handlungsfähigkeit. Etwas schärfer formuliert könnte man auch sagen, daß beide Aspekte im Handlungssystem nsB präsent sein müssen.

Aber nur für die Erzeugung kollektiver Handlungsfähigkeit ist jene Risikokonversion entscheidend wichtig. Wie kann man sich aber erklären, daß diese nicht *kollektiv durchschaut* und damit ihrer Funktion für den Systembildungsprozeß beraubt wird?

Dafür gibt es zumindest zwei Gründe. Einerseits verhindert die Katastrophenorientierung der nsB den reflexiven Durchgriff auf die konsensvereitelnde Struktur risikouniversalistischer Themen. Gefahren bzw. Katastrophen diktieren gleichsam nicht weiter begründungsbedürftige Vermeidungsimperative. Demgegenüber produziert Orientierung an Risiken immer *Ungewißheit* im Hinblick auf mögliche Risiken, die man eingeht, wenn man irgendein anderes beseitigt (AKWs oder Kohlekraftwerke?). Ungewißheit aber reduziert Handlungsbereitschaft durch höheren Aufwand an Reflexion. Insofern ist die Orientierung an Gefahren bzw. Katastrophen nicht nur eine erwartbare Reaktion derer, die von den Risikoentscheidungen anderer (korporativer Akteure) betroffen sind, sondern zugleich ein Mittel, jene Risikokonversion latent zu halten.

Es bedarf wohl keiner weiteren Erläuterung, daß dieser ‚Verheimlichungsprozeß‘ nicht-intentional ablaufen *muß*. Da er sich aber auch nicht automatisch herstellt, wird man mit intuitiven Empfindlichkeiten und diskursiven Aufmerksamkeitsschwellen rechnen müssen, die auf der Grundlage einmal erreichter Übereinstimmungen als ‚abweichend‘ erscheinende Kommunikationen erschweren. Eine irgend absolute Stabilitätsgarantie ist das natürlich nicht.

Ein zweiter Mechanismus, der gewissermaßen vertiefend wirkt, liegt wieder auf der Ebene von Metaphern. Mary Douglas (1986) hat die These aufgestellt, daß Institutionen ihren Ursprung in sozialen Konventionen (deren Berechtigung man anzweifeln könnte) dadurch verbergen, daß sie natürliche Analogien in Anspruch nehmen. Etwas ähnliches tun die nsB auch, wenn sie die Metapher ‚natürlicher Gleichgewichte‘ in Anspruch nehmen, um die ‚Unvertretbarkeit‘ technisch-ökologischer Risiken zu deklarieren.

Die (risikokonvertierten) Ansprüche der nsB an die *Gesellschaft* werden dann in einem Anspruch auf Erhaltung von *Natur* verankert, die eine reflexive Rückkehr in die soziale Struktur des Risikouniversalismus blockiert. Diesem

Zweck dient vermutlich auch die nicht selten zu beobachtende Indienstnahme der ‚Ökologie als Leitwissenschaft‘ (Trepl 1983) in den nsB. Inwiefern all diese heimlichen Prozeduren ein *wirksames* Mittel bilden, Widersprüche gegen risiko-universalistische Strukturen zu organisieren — das kann in *diesem* Argumentationsrahmen natürlich nicht beantwortet werden.

LITERATUR

- Beck, U., 1986: Risikogesellschaft, Frankfurt.
- Boudon, R., 1979: Widersprüche sozialen Handelns, Darmstadt/Neuwied.
- Clark, W. C., 1980: Witches, Floods, and Wonder Drugs: Historical Perspectives on Risk Management, in: Schwing, R. C./Albers, W. A. (Eds.), *Societal Risk Assessment: How Safe is Safe Enough*, New York.
- Coleman, J. S., 1986: Die asymmetrische Gesellschaft, Weinheim/Basel.
- Dahrendorf, R., 1979: Lebenschancen, Frankfurt.
- Douglas, M., 1986: How Institutions Think, London.
- Douglas, M., Wildavsky, A., 1983: Risk and Culture, Berkeley, et. al.
- Habermas, J., 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, 2. Bd., Frankfurt.
- Hirsch, F., 1980: Die sozialen Grenzen des Wachstums, Reinbek b. Hamburg.
- Hirschman, A. O., 1982: Shifting Involvements, Princeton, New York.
- Japp, K. P., 1986: Neue soziale Bewegungen und die Kontinuität der Moderne, in: Berger J. (Hg.), *Die Moderne — Kontinuitäten und Zäsuren, Soziale Welt, Sonderband 4*, Göttingen.
- Luhmann, N., 1986: Die Welt als Wille ohne Vorstellung. Sicherheit und Risiko aus der Sicht der Sozialwissenschaften, in: *Die politische Meinung*, H. 229.
- Stryk, T./Wiesenthal, H., 1987: Zwischen Identität und Modernität. Die Grünen in der Klemme, in: *Kommune*, 5. Jg., Nr. 9.
- Teubner, G., 1987: Hyperzyklus in Recht und Organisation. Zum Verhältnis von Selbstbeobachtung, Selbstkonstitution und Autopoiese, in: Haferkamp, H./Schmid, M. (Hg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung*, Frankfurt.
- Trepl, L., 1983: Ökologie — eine grüne Leitwissenschaft?, Kursbuch 74, Berlin.
- Vobruba, G., 1983: Politik mit dem Wohlfahrtsstaat, Frankfurt.

RATIONALITÄT IN DER ARGUMENTATION

Wir wollen davon ausgehen, daß der Zusammenhang von Rationalität und Argumentation nicht selbstverständlich ist. Stellen wir deshalb die legitime Frage nach der Bedingung der Möglichkeit dieses Zusammenhanges.

Diese Frage stellen wir an Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in der wir ein musterhaftes Beispiel eines solchen Zusammenhanges bzw. eines Rahmens für die wechselseitige Artikulation von Argumentation und Rationalität sehen. Habermas' Theorie fungiert dabei innerhalb seines Bemühens, das Paradigma der modernen, die kantische und aufklärerische Tradition fortsetzenden Philosophie vor der postmodernen dekonstruktiven Kritik zu verteidigen. Es handelt sich nach Habermas um eine Kritik, die vorschnell und unberechtigt die universelle Vernunft mit der instrumentellen, dem Werkzeug der Manipulation und der Herrschaft gleichsetzt.

Den Hauptmangel der Dekonstruktion sieht Habermas darin, daß sie kein positives Projekt herausarbeitet, daß sie also das moderne Paradigma des Selbstbewußtseins nicht durch ein anderes Paradigma ersetzt. Ein solches Paradigma könnte nach Habermas das Paradigma der Verständigung, d. h. der intersubjektiven Beziehung kommunikativ vergesellschafteter und sich reziprok anerkennender Individuen sein. Erst dieses kommunikative Paradigma soll auch eine Kritik am verfügenden Denken der subjektzentrierten Vernunft ermöglichen, davon ausgehend, daß es sich bei dieser Vernunft nicht um ein Zuviel, sondern um ein Zuwenig an Vernunft handelt.

Habermas begreift die intersubjektive Verständigung als das der umgangssprachlichen Kommunikation eingeschriebene Telos, deshalb sieht er auch im Logozentrismus des westlichen Denkens bloß eine systematische Verkürzung und Verzerrung eines in der kommunikativen Praxis immer schon wirksamen, aber selektiv ausgeschöpften Potentials. Wie zeigt sich also dieses Vernunftspotential der Kommunikation?

Im Gegensatz zur subjektzentrierten Vernunft, die ihre Maßstäbe an Kriterien von Wahrheit und Erfolg findet, findet die kommunikative Vernunft ihre Maßstäbe an der argumentativen, d. h. intersubjektiven Anerkennung der Geltungsansprüchen, die im Diskurs erhoben werden. Die der kommunikativen Praxis innewohnende Rationalität verweist also auf die Argumentationspraxis, in der die Teilnehmer ihre zunächst subjektive befangenen

Auffassungen zugunsten eines rational motivierten Einverständnisses überwinden.

Rationalität und Argumentation bedingen sich also nach Habermas wechselseitig: das dieser kommunikativen Rationalität innewohnende Telos ist das Einverständnis, das Mittel, um diesen Zweck zu erreichen, die Argumentation, d. h. die intersubjektive Anerkennung von Geltungsansprüchen, die von den Teilnehmern in der Argumentation wechselseitig erhoben werden.

Das Grundproblem ist hier freilich: wie ist diese intersubjektive Anerkennung zu erreichen? Was zwingt den Hörer, einen Geltungsanspruch zu akzeptieren? Es versteht sich nämlich von selbst, daß diese Anerkennung nicht etwas Beliebiges sein kann. Ebenso kann sie nicht von der Willkür des Adressaten oder von den akzidentellen Umständen der Sprechsituation abhängig sein. Nach Habermas ist die einzige Bedingung der Argumentation, daß alle strittigen Geltungsansprüche durch begründete Argumente eingelöst werden müssen. Er fügt noch hinzu, daß sich die Stärke eines Arguments an der Triftigkeit der Gründe bemißt, auf die es sich stützt, diese Triftigkeit der Gründe zeigt sich aber daran, ob ein Argument einen Teilnehmer der Argumentation überzeugen kann oder nicht. Wie ein stärkeres Argument vom schwächeren zu unterscheiden ist, darüber erfahren wir bei Habermas nur, daß dieser zwangslose Zwang des besseren Arguments, der in der Argumentation gilt, kein unnachgiebiger Zwang der logischen Schlußfolgerung ist.

Mit der Verschiebung des Akzents vom Argument auf die Gründe hat aber Habermas sein Problem nicht gelöst. Wir haben noch immer nicht erfahren, was einige Argumente, und damit auch die Gründe, die auf Geltungsansprüche bezogen werden, stärker oder schwächer als andere Argumente macht.

Eine Antwort auf diese Frage ist nicht möglich, solange wir nicht wissen, was es mit diesem zwangslosen Zwang des besseren Arguments an sich hat. Was ist diese dem Argument selbst innewohnende Verbindlichkeit, dieser immanente Zwang?

Dieses Moment der Verbindlichkeit versteht Habermas als etwas Allgemeines, das alle konkreten Kontexte und Sprechsituationen tranzendiert. Andererseits wirkt aber das Argument hier und jetzt, anders gesagt, das Argument wird in einer konkreten Sprechsituation eingeführt und faktisch anerkannt. Dieses allgemeine Moment, das Zeit und Raum tilgt, ist nach Habermas eine notwendige Unterstellung der Argumentation als solcher, denn nur als Verkörperung eines solchen Moments der Unbedingtheit dient das Argument als Grundlage des tatsächlichen Konsensus. Deshalb ist dem Argument gegenüber nur eine Ja/Nein Stellungnahme möglich. Das Argument wird entweder akzeptiert oder zurückgewiesen. Diese Ja/Nein Stellungnahme ist aber kein Ausdruck einer Willkür, sondern Ausdruck einer Einsicht. Das Argument wirkt als zwangsloser Zwang nur aufgrund dieser Einsicht in dieses allgemeine auf Konsensus abzielende Moment. Die Frage bleibt natürlich, wie der Hörer zu dieser Einsicht kommt? Die Schwierigkeit liegt darin, daß sich Habermas zu dieser Frage nicht explizit äußert. Wir werden zwei mögliche Antworten konstruieren, die Habermas zwar nicht kennt, die aber unserer Meinung nach mit seiner Theorie übereinstimmen.

Die Hauptfrage jeder Argumentationstheorie lautet: worauf gründet die Argumentationsbewegung selbst? Hier sind zwei Lösungen möglich. Nach der ersten, naiven bzw. realistischen, die im Rahmen der traditionellen Rhetorik

zu finden ist, stützt sich die Argumentation auf Tatsachen. Argumentative Verknüpfungen, d. h. Verbindungen von Argument und Schluß, die auf der Ebene der Sprachstruktur durch Konjunktionen ausgedrückt sind, werden dieser Theorie nach durch den Zusammenhang zwischen den Tatsachen bestimmt. Die Einsicht in diesen Zusammenhang zwischen den Tatsachen soll uns dabei vermittelt der logischen bzw. empirischen Deduktion möglich sein. Die Schwäche dieser Theorie liegt darin, daß sie die Tatsachen und die Möglichkeit der unmittelbaren Einsicht in ihren Zusammenhang als etwas Gegebenes und Unfragliches annimmt. Deshalb ist das Auftauchen des Dissens in der Argumentation auf der Ebene dieses naiven Vorgehens unerklärbar. Die Ratlosigkeit angesichts einer mißlungenen Argumentation könnte folgende Frage illustrieren: »Wieso kann ich das einsehen, du aber nicht?«

Die zweite Antwort geht von der Voraussetzung aus, daß die Argumentation in der Sprache (hier verstanden im Sinn der Saussurschen *langue*), eingeschrieben ist. Die Zwänge, die ein Argument mit einem Schluß, allgemeiner, mit einem Geltungsanspruch verbinden, wären so schon in der Satzstruktur des Arguments markiert. Der Adressat würde wissen, auf welchen Schluß bzw. Geltungsanspruch das Argument abzielt, sobald er das Argument selbst bzw. den vom Argument verwendeten Satz verstehen würde. Die Fähigkeit zur Beurteilung der Kraft des Arguments wäre dem Adressat — so wie dem native-speaker-hearer — schon mit der Sprachkompetenz selbst gegeben. Dieser Theorie nach verlangen nämlich Sprachmorpheme, vor allen die Konjunktion und die Adverbe, einen spezifischen argumentativen Gebrauch der Sätze, in denen diese Morpheme auftreten. So kann die Konjunktion *und* nicht zwei gegensätzliche Argumente verbinden, während *aber* es wohl kann.

Noch radikaler als diese »naive« linguistische Argumentationstheorie ist die strukturalische Argumentationstheorie, die vom französischen Linguisten Oswald Ducrot entwickelt wurde. Auch dieser Theorie nach stützt sich die Argumentation nicht unmittelbar auf Tatsachen, sie stützt sich vielmehr auf die Sprache — aus diesem Grund wird sie von Ducrot sogar als Argumentationstheorie *in der Sprache* bezeichnet. Ducrot versucht aufzuzeigen, wie die Sprache, wie die Satzstruktur selbst die Argumentation regelt und bestimmt. Hier geht es aber nicht nur darum, daß sich eine Argumentationstheorie auf Tatsachen, die andere auf die Sprache gründen würde. Der Vorteil der von Ducrot entwickelten Argumentationstheorie liegt darin, daß sie uns zeigt, weshalb wir als Argumentationsteilnehmer davon überzeugt sind, daß wir uns auf Tatsachen stützen. Sie weist also nach, weshalb wir, um überhaupt argumentieren zu können, notwendigerweise die Natur dieser Tatsachen, auf die sich die Argumentation gründen sollte, verkennen müssen. Diese »Tatsachen« der Argumentation müssen Ducrot nach als Bündel von Topoi bzw. Gemeinplätzen aufgefaßt werden. Die Tatsachen sind nichts anderes als die Kristallisation, die Erstarrung einer vorgängigen Argumentationsbewegung. Sie sind also nicht etwas unmittelbar Gegebenes — diese unmittelbare Gegebenheit ist vielmehr schon eine Verkennung der kreativen Arbeit der Argumentation. Diese Verkennung der wahren Natur der Tatsachen bildet aber eine konstitutive Bedingung der Argumentation: dieser Theorie nach drückt die Sprache keinen Zusammenhang zwischen den Tatsachen aus, sondern den Zusammenhang zwischen den Topoi, die konstitutiv für die Bedeutung der in einem Diskurs verwendeten Sätze sind. Mit anderen Worten, die Sprache als

solche trägt die Argumentation, jeder Satz, d. h., der Satz in der natürlichen, in der Umgangssprache, ist schon argumentationsmarkiert.

Was sind also die Topoi? Prinzipien zur Bestimmung des argumentativen Werts der Sätze, die im Diskurs verwendet werden. Sie haben drei wesentliche Eigenschaften. Sie sind als *universell*, d. h. als für alle sich in der Argumentation betätigenden Mitglieder einer Sprachgemeinschaft gültig vorausgesetzt. Sobald ein Argument verwendet wird, sind mit ihm gleichzeitig auch die Topoi mobilisiert, d. h. die Prinzipien für sein Verständnis. Diese Topoi setzen, um überhaupt wirken zu können, dabei voraus, daß sie sowohl dem Sprecher als dem Hörer eigen sind. Der Konsensus über verwendete Topoi ist eine unabdingbare, vorgängige Voraussetzung jeder Argumentation. Die andere wesentliche Eigenschaft ist ihre *Allgemeinheit*. Wenn der Topos gelten soll, muß er als allgemein, d. h. als von jeder konkreten Situation, in der er verwendet wird, vorausgesetzt werden. Die Kehrseite davon ist natürlich, daß er in unzähligen ähnlichen Situationen verwendbar ist. Die dritte Eigenschaft des Topos ist, daß er *graduell* ist. Seine typische Form ist: je mehr x, desto mehr y. Der Topos bestimmt den argumentativen Wert des Arguments, und zwar nicht nur so, daß er zeigt, auf welchen Schluß das Argument abzielt, sondern auch, wie stark das Argument für diesen Schluß ist. Mit anderen Worten, um die Kraft des Arguments zu beurteilen, ist keine besondere Operation nötig, wir können vielmehr die Kraft des Arguments einsehen, sobald wir die Bedeutung des Satzes, den das Argument verwendet, verstehen. Gerade wegen diesen Zusammenfallens der Erfassung der Bedeutung und der Beurteilung der Kraft des Arguments haftet am Argument etwas Zwanghaftes an. Und dieser Zwang ist dem Argument sozusagen immanent. Über das Argument und seinen Schluß kann nicht diskutiert werden, es läßt keinen Zweifel zu und muß en bloc akzeptiert oder zurückgewiesen werden. Und das heißt soviel wie: der Adressat des Arguments hat keine Freiheit.

Die Aufgabe des Adressats ist darum schon im voraus bestimmt: der Adressat muß auf ein gegebenes Argument den angemessenen Topos applizieren. Welcher Topos angewendet wird, ist keineswegs der freien Beurteilung des Adressaten überlassen. Die Auswahl des Topos ist doppelt beschränkt: einerseits schon mit dem Prädikat, das im Argument verwendet wird. Alle Prädikate, die in einer Sprachgemeinschaft im Umlauf sind, sind schon an eine Menge der Topoi angebunden, und gehören als solche der überlieferten geistigen Schatzkammer dieser Gemeinschaft an. Diese Menge ist zwar nicht unbegrenzt, sie ist aber dennoch so umfangreich, daß noch ein anderes Kriterium für die Auswahl des adäquaten Topos notwendig ist. Dieses Kriterium sind die im Argument verwendeten argumentativen Konjunktionen (und, aber etc.) und Operatoren (kaum, wenig etc.).

Denn Vorrang dieser strukturalistisch-linguistischen Argumentationstheorie sehen wir darin, daß sie hinter dem angeblichen inhaltlichen Reichtum des Prädikats einen ursprünglich leeren Platz zeigt. Die Prädikate sind für diese Theorie nichts anderes als eine Leerstelle, in die sich verschiedene Topoi einschreiben. Aber auch der Topos selbst ist nichts anderes als eine Leerstelle, so daß diese doppelte Leerstelle erst von dem ausgefüllt wird, an den sich das Argument richtet. Der Adressat füllt sie aber mit dem nächsten, selbstverständlichen — d. h. dem ideologischen — Sinn aus. Bedeutend dabei ist, daß der Adressat diese Leerstelle gewissermaßen spontan, unbewußt ausfüllt und gerade diese Unbewußtheit tritt als Bedingung dafür auf, daß

er sich als Subjekt der Argumentationsbewegung konstituiert. Weil aber diese Konstitution des Subjekts in der Argumentation hinter dem Rücken des Individuums vorgeht, können wir folgende These aufstellen: die Argumentation als eine der bedeutenden Formen der Alltagspraxis ist zugleich einer der bedeutendsten Mechanismen der ideologischen Interpellation.

Die Poante dieser Argumentationstheorie liegt also im Folgendem: unbewußt sind nicht nur die Topoi, die Sinn und argumentativen Wert der in der Argumentation ausgesagten Sätze bestimmen, unbewußt ist vielmehr auch ihr Gebrauch. An der Argumentation nehmen wir also solange teil, bis wir nicht über ihre Wirkungsprinzipien und Mechanismen reflektieren — sobald wir das tun, fallen wir aus der Argumentation heraus.

Es kann noch so überraschend klingen und sogar im unmittelbaren Gegensatz zur Habermas' bewußten Intention stehen, wir meinen aber, daß sich problemlos eine Reihe von wesentlich verwandten Züge zwischen der Argumentation, die sich auf Topoi stützt, und der Habermasschen Logik der Argumentation zeigen ließe. Beide Autoren heben als ein wichtiges Moment der Argumentation ein universelles, den Teilnehmern der Argumentation gemeinsames Element hervor, das außerdem noch allgemein, d. h. unabhängig von der Sprechsituation sein muß. Für beide Theorien ist Ziel und Zweck der Argumentation der Konsens. In beiden Theorien bewirkt das Argument den Konsens durch einen zwangslosen Zwang. Der Unterschied liegt aber in der Bewertung des gesamten Argumentationsunternehmens. Beide Theorien unterscheiden sich in der Antwort auf die Frage, wozu die Argumentation als eine Form der zweckorientierten Tätigkeit dient. Für die strukturalistisch-linguistische Theorie ist die Argumentation das Model einer Degradation des Individuums zum ideologischen Subjekts, für Habermas' Theorie das Modell einer Realisierung der freien, zwangslosen Interaktion. Dieser Unterschied in der Bewertung zeigt sich am deutlichsten bei einer Instanz, die die Rolle des Garanten spielt. In beiden Beispielen ist nämlich in der Idee vom Konsensus als einer vorgängigen Grundlage jeder Argumentation gerade diese Funktion des Garanten verkörperte. Der Unterschied liegt darin, was den Platz dieses Garanten einnimmt. Im strukturalistischen Beispiel ist das ein gemeinsames geistiges, d. h. ideologisches Erbe, bei Habermas tritt an diese Stelle die Vernunft selbst. Habermas beharrt nämlich darauf, daß bei der Bewertung des Arguments und des auf ihn bezogenen Geltungsanspruches die soziale Geltung vor der universellen Gültigkeit unterschieden werden muß.

Die Hauptschwierigkeit dieser Unterscheidung liegt in der Gefahr, die jeweilige gesellschaftlich-geschichtliche Vorstellung von der Geltung mit der universellen Gültigkeit zusammenzuwerfen. Habermas setzt deshalb drei wesentliche Punkte seiner Idee der Argumentation fest: 1. das Telos der Argumentation ist die Erzielung eines rational motivierten Einverständnisses, 2. dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn unsere Argumente die Kraft haben, durch eine diskursive Einlösung der strittigen Geltungsansprüche zu überzeugen und 3. die Zustimmung eines universellen Auditoriums aller rationalen Menschen zu erreichen. Wie können aber wir als mit verschiedenen Motiven verblendete Argumentationsteilnehmer dieses Ziel erreichen? Nun, dieses Ziel bleibt für uns unerreichbar, wenn wir uns nicht auf einen Punkt stellen, von dem aus wir die Gültigkeit des Arguments als solchen, d. h. seine universelle, kontextunabhängige Gültigkeit beurteilen können. Dieser vorausgesetzte Punkt ist

der »Standpunkt der Unparteilichkeit« bzw. »der unparteiischen Standpunkt des vernünftigen Urteils«.

Dieser Standpunkt der Unparteilichkeit fungiert also im Rahmen der Habermasschen Theorie der Argumentation als Bürge des in der Argumentation erzieltes Einverständnisses. Obwohl er nämlich weiß, daß die Argumentationsteilnehmer fehlbar sind, ist er trotzdem — um sein Projekt der zwangslosen Argumentation zu retten — gezwungen, diese Instanz eines unfehlbaren und untäuschbaren Anderen vorauszusetzen. Habermas hebt gewiß zurecht diesen großen Anderen als nötige Unterstellung der Argumentation hervor. Er sieht aber nicht, daß dieser Andere genau als diese Unterstellung funktioniert. Er funktioniert solange die Argumentationsteilnehmern an ihn glauben.

LITERATUR

- Anscombe, J. Cl., Ducrot, O., 1983, *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles.
 Ducrot, O., 1984, *Le dire et le dit*, Paris.
 Anscombe, J. Cl., Ducrot, O., 1986, *L'argumentativité et informativité*, in: *Mélanges Perelman*, Bruxelles 1986.
 Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt/M.
 Habermas, J., 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.

DIE NEUESTEN SOZIALEN BEWEGUNGEN IM LICHT DER »POSTMODERN CONDITION«

1968 ist ein Wendepunkt in der Nachkriegsgeschichte der modernen Welt: von da ab drängt die sogenannte neokonservative Richtung die sozialliberale allmählich zurück. Es geht um keine dramatische Wende: sie scheint in der Rhetorik der Wahlkämpfe viel drastischer zu sein als in der Realität der Politik. Weder wollte die sozialliberale Richtung (wollten die sozialdemokratischen oder sozialistischen Parteien) die Form der Modernisierung aufheben, die die möglichst größte Autonomie der Gesellschaft gegenüber der Umgebung zu sichern scheint, d. h. die Ausdifferenzierung von Systemen Wirtschaft und Staatsverwaltung durch die Medien Geld und Macht (in der Terminologie der marxistischen Tradition: die Sozialisten wollten keineswegs die kapitalistische Gesellschaft mit einer sozialistischen ersetzen), noch wollen die Neokonservativen — die, was ihre Auffassung von der Wirtschaft betrifft, eigentlich liberal sind — den sogenannten Sozialstaat aufheben, auch wenn sie den Grad der Einmischung der politischen Macht in das Wirtschaftssystem verringern wollen. (Wenn die Moderne auf Systemebene eben durch die Ausdifferenzierung von Subsystemen Wirtschaft und Staatsverwaltung zu charakterisieren ist, so sind eigentlich die Neokonservativen die Vertreter der Moderne; die Sozialliberalen setzen hingegen schon eine *anti-moderne Tendenz* in Gang).

Der Machtwechsel geht natürlich die Systemebene an (und eben deshalb ist er nicht dramatisch: beide Pole sind nämlich Anhänger der Moderne), die *Lebenswelt* selber — wie sie von Habermas definiert wird, d. h. die Privatsphäre und die Sphäre der Öffentlichkeit — ist durch die Wende, da sie keine drastische oder dramatische ist, unberührt geblieben. Es wäre doch falsch zu behaupten, daß es im letzten Drittel unseres Jahrhunderts in der Lebenswelt der modernen Gesellschaft zu keinen Veränderungen gekommen ist. Ich würde sogar sagen, daß diese viel tiefgreifender waren, als die Änderungen des Systems, und zwar vor allem infolge der sozialen Bewegungen neuen Typs um 1968, die einerseits wohl als der bisher letzte Schub von universalistischerwelterlöserischen Bewegungen aufzufassen sind (man soll nur daran denken, wie stark Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* auf sie einwirkte und wie wichtig die Figur von Herbert Marcuse für ihre Teilnehmer war), andererseits aber als Muster für alle späteren Bewegungen dienten, die, ob radikal oder eben nicht, nicht mehr auf die Veränderung des Systems, sondern nur auf die der Lebenswelt abzielten oder abzielen.

Ich mache hier den Versuch, diese neuesten sozialen Bewegungen zu interpretieren. Wie das aus dem Gesagten hervorgeht, bediene ich mich dazu Habermas' Deutungsschema der Moderne, obwohl ich seine utopische Perspektive gar nicht teilen kann. Die *Rationalisierung der Lebenswelt*, die Habermas als die Vollendung des Projekts der Aufklärung bezeichnet, halte ich nämlich ebensowenig für wünschenswert wie sie mir als verwirklichter erscheint. Ich bin zwar damit einverstanden, daß »... nur die Handlungsbereiche, die ökonomische und politische Funktionen erfüllen, auf Steuerungsmedien umgestellt werden können« (Habermas). Daraus folgt aber nicht, daß »... diese Medien ... in Bereichen der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation (versagen); sie können den handlungskordinierenden Mechanismus der Verständigung in diesen Funktionen nicht ersetzen. Anders als die *materielle* Reproduktion der Lebenswelt kann deren symbolische Reproduktion nicht ohne pathologische Nebeneffekte auf die Grundlage systemischer Integration umgepolt werden« (Habermas). Einerseits: Von wem und wie kann entschieden werden, was »pathologisch« ist und was nicht. Andererseits: Habermas, der seinen eigenen Wunschtraum über die gesunde Gesellschaft und nicht das Funktionieren des Gesellschaftssystems vor Augen hat, will nicht wahrnehmen, daß Elemente und Formen der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation, die selbst ökonomische und politische Funktionen erfüllen, wohl auf Steuerungsmedien umgestellt werden können; und d. h. daß Kultur usw. so funktionieren, wie das zum Funktionieren des Systems notwendig ist. Ich kann einfach nicht einsehen, warum »... die Geister daran /scheiden/, ob sie an den Intentionen der Aufklärung, wie gebrochen auch immer, festhalten, oder ob sie das Projekt der Moderne verloren geben« (Habermas). Diejenigen, die wie Habermas an den Intentionen der Aufklärung festhalten und sehr viele unter denen, die das Projekt der Moderne aufgeben (die Altkonservativen und die *wirklichen* Neokonservativen), stehen sich in einem allzu wichtigen Punkt sehr nahe: wenn das zur materiellen Reproduktion der Gesellschaft notwendige System und bestimmte Gebiete der Lebenswelt (Kultur, soziale Integration, Sozialisation) keine Einheit bilden, so ist das ihrer Auffassung nach eine Krisenerscheinung oder ein pathologisches Phänomen.

Klar, die Alltagspraxis »would be impoverished through *more* traditionalism«, aber ich kann nicht einsehen, warum die Alternative zu dieser Verarmung »a differentiated relinking of modern culture /ein Produkt des modernen Systems/ with an everyday praxis«, oder, mit anderen Worten, »the enrichment of everyday life utilizing the accumulation of specialized culture, that is to say the rational organization of everyday social life« wäre. Ich halte es bestenfalls für einen Selbstbetrug des sogenannten humanistischen Intellektuellen, wenn er sich davon überzeugen will, daß die vermittelt der »Expertenkultur« organisierte Lebenswelt (Alltagsleben und Öffentlichkeit) einen Selbstwert habe und etwas anderes sei, als diejenigen ihrer Elemente und Formen, die der materiellen Reproduktion des Systems dienen. Dieser sogenannten Expertenkultur ist es auch bisher gelungen, die Lebenswelt der modernen Gesellschaften *solcherart* zu organisieren, d. h. zu rationalisieren, wie das zum Funktionieren des Systems notwendig gewesen ist. Was Habermas als Kolonisierung der Lebenswelt bezeichnet, ist eben deren »rationale« Organisation, d. h. das Einbringen der zum Funktionieren des Systems notwendigen Elemente der Expertenkultur in die Lebenswelt. Vom Gesichtspunkt der klassischen

humanistischen Kultur erscheint eben diese Rationalität als Sinn- und Freiheitsverlust.

Der neokonservative Standpunkt (z. B. von D. Bell) begeht Habermas' Fehler nicht. Er sieht ganz genau, daß die Kultur unter dem Druck der ökonomischen und administrativen Imperative rational wurde. Demgegenüber klagt er die neuesten Erscheinungen der modernen Kultur an, daß sie die Normen der protestantischen Ethik, d. h. die Normen, die die Arbeitsdisziplin und die staatsbürgerliche Disziplin unterstützen und fördern, untergräbt. Er sieht nämlich nicht, daß der Grad der Rationalität der Lebenswelt, der zum Funktionieren des Systems noch notwendig ist, auch dann noch aufrechterhalten werden kann, wenn sich die Normen der Gesellschaft gelockert haben: Bei der neuesten Produktionsentwicklung ist die Askese, die von der protestantischen Ethik gefordert wird, nicht nur unnötig, sie ist eben funktionswidrig, weil sie für den Überschuß der sozialen Energien einfach keine Kanäle anbieten kann. Und das heißt: Die »Rationalisierung« der Lebenswelt (Kultur, Lebensform, Öffentlichkeit) ist mit äußeren Argumenten ebensowenig zu begründen wie das Projekt Aufklärung: Die Frage, wie, mit welchen Mitteln solche »Projekte« überhaupt »durchgeführt« werden könnten, will ich hier nicht einmal anscheiden.

Ich bin davon überzeugt, daß nicht nur einfach das Zu-Ende-Denken der theoretischen Alternative »Aufklärung — Traditionalismus« (Progress — Konservatismus), sondern auch die Wahrnehmung der neuen Züge und Qualitäten der neuesten sozialen Bewegungen zu dem als »postmodern« bezeichneten Standpunkt geführt hat. Dieser Standpunkt ist, was sein Verhältnis zur Lebenswelt, Kultur usw. betrifft, in der Tat *postmodern*, indem er die obige Alternative »modern oder traditionell« transzendieren will: Insofern es aber um das System (Produktion und Verwaltung) geht, will er die moderne Formen ebensowenig aufheben, wie der Aufklärismus oder Neokonservatismus. *Die Negation der Systemintegration der bürgerlichen Gesellschaft ist von der Tagesordnung gesetzt worden.*

Was doch ein gemeinsamer Zug des postmodernen Standpunktes und des Traditionalismus ist, ist die Webersche Überzeugung, daß es ohne Tradition kein prinzipiengeleitetes moralisches Bewußtsein gäbe. Habermas tritt dieser Überzeugung gegenüber, und behauptet, daß die Vollendung der Modernisierung nichts anderes sei als die Umstellung von sozialer Integration durch Glauben auf eine durch kommunikatives Einverständnis und Kooperation. Er scheint zu vergessen, daß 1) jedes Einverständnis und jede Kooperation als ihr Material etwas Nicht-Rationelles, d. h. Traditionelles (Gegebenes) haben müssen (das ist letzten Endes der Sinn des Kantschen Ding-an-sich); und d. h., daß auch dann, wenn sich die Organisation der Lebenswelt ausschließlich auf die Elemente der »Expertenkultur« begründen würde, dies *als eine bestimmte Tradition* von den Mitgliedern einer bestimmten Lebenswelt als der unabdingbare Grund der Kommunikation gewählt werden würde. Und 2), daß auch in sozialen Integrationen, die sich auf Glauben gründen, die Kommunikation nicht ausgeschlossen ist: ein Glaube muß nicht in dem Sinne »irrational« sein, daß er in kommunikativen Prozessen nicht erläutert-ge-deutet-interpretiert werden könnte.

Nachdem ich den Rahmen der Interpretation der modernen sozialen Bewegungen geklärt habe, möchte ich kurz die Bewegungen selbst charakte-

risieren. Seitdem der Prozeß der Modernisierung in Gang gesetzt wurde, war der Bezugspunkt der sozialen Bewegungen dieser Prozeß selbst.

1. Die frühesten Revolten gegen die Modernisierung hatten eindeutig einen romantisch-antimodernistischen Charakter: sie wollten den Modernisierungsprozeß schlicht und einfach zum Stillstand bringen und die traditionellen Lebensformen wiederherstellen. Die ersten Phasen der Arbeiterbewegung tragen noch sehr deutliche Spuren dieser Einstellung. Und es wäre ganz falsch zu übersehen, daß auch der Marxsche Sozialismus als Ideologie der Arbeiterbewegung diesen romantischen Zügen nicht entwuchs. Trotz Marxens Begeisterung für die Entwicklung der modernen Produktionskräfte zielte seine Kritik am Kapitalismus bloß auf jene Faktoren der modernen Welt ab, die einzig der modernen, sich dynamisch erweiternden Produktion eine »Systemintegration« versichern können: die Warenproduktion und der moderne bürokratische Staat.

2. Die sozialistisch-sozialdemokratischen Massenbewegungen um die Jahrhundertwende, die den Prozeß der Modernisierung bereits als eine Gegebenheit zur Kenntnis nahmen, schalteten — praktisch wenigstens — die romantisch-antimodernistischen Elemente des Marxismus aus. Man könnte ruhig behaupten, daß der sogenannte marxistische Revisionismus der theoretische Ausdruck einer Bewegung war, die die Modernisierung zu Ende führen wollte und auch konnte. Ohne diese Bewegung hätte das System, das aus einer bestimmten, sich ergänzenden Kombination von Warenproduktion und modernem bürokratischen Wohlfahrtsstaat besteht, nicht entstehen können. Wie dies wohl als erster Karl Polány in seinem Buch *The Great Transformation* bewiesen hat: Ohne diese Bewegungen hätte das Wirtschaftssystem seine eigenen Bedingungen, nämlich Menschen, Natur, Organisation der Produktion zunichte gemacht. Die sozialistische Arbeiterbewegung als *die* Bewegung der Modernisierung war aber so sehr rationalistisch-aufklärerisch eingestellt, daß sie mit den rational nicht begründbaren Traditionen der Lebenswelt gar nichts anfangen konnte. M. e. wurzelte auch das Durcheinander im Verhalten der meisten Sozialdemokratischen Parteien am Anfang des ersten Weltkrieges in diesem ungeklärten Traditionsverhältnis.

3. Der Bankrott der sozialistischen Arbeiterbewegung einerseits, andererseits der Krieg selbst, der der Modernisierung (oder deren aktuellen Form) auf ihr Konto gesetzt werden konnte, führten zur Entstehung von zwei neuen Bewegungen, die ich — nach Jeffrey Herf — Bewegungen des *reaktionären Modernismus* nenne: zur Entstehung des *Faschismus* und des *Kommunismus*. Der Faschismus hat, wo er zur Macht kam, das System zweifelsohne modernisiert: Wenn man nur an die Modernisierung der Wirtschaft in Norditalien oder an die Förderung der modernen Industriezweige und an die endgültige Aufhebung der Kleinstaaterei in Nazi-Deutschland denkt, muß man dies als Tatsache zugeben. Während er aber zur Entfaltung und Weiterentwicklung der modernen kapitalistischen Produktion und zum Ausbau des modernen Staates eine unheimlich große Hilfe leistete, griff er, was die Sozialintegration betrifft, zu den reaktionärsten Traditionen zurück. Es erübrigt sich hier detailliert zu analysieren, wie sehr er vor allem die aggressivsten Formen des sich aus nationalen Frustrationen ergebenden Nationalismus ausnutzen wollte und konnte.

4. Der Kommunismus als Bewegung hatte freilich ganz andere Zwecke, und auch das System, das er verwirklicht hat, zeigt ganz andere Züge auf.

Trotzdem würde ich auch ihn als eine Abart des reaktionären Modernismus bezeichnen. Das Ziel war zweifelsohne die Modernisierung der Wirtschaft und des Staates, dazu sind aber ganz spezifische, den russischen Traditionen entsprechende Mittel gewählt worden. Dieser russische Romantismus ist auch hinter der spezifischen Interpretation des Marxismus zu finden. Kein Zufall, daß romantisch eingestellte Intellektuelle, die für ein unverdorbenes Rußland geschwärmt hatten — Lukács und Bloch etwa — Kommunisten wurden.

Statt Ausdifferenzierung von zwei voneinander relativ unabhängigen Subsystemen — Wirtschaft und Staat — wollte der Kommunismus die Wirtschaft mit Hilfe des Staates modernisieren; das so entstandene einheitliche System wird ausschließlich durch das Medium Macht gesteuert. Diese Lösung bedeutete von vornherein, daß die Lebenswelt (Kultur, soziale Integration, Sozialisation) dem System total untergeordnet ist. Wenn man überhaupt die Metapher »Kolonisation der Lebenswelt« verwenden kann, dann trifft sie für den Kommunismus zu, wo schon Keime einer relativ unabhängigen Gesellschaft, der »Lebenswelt«, vom Staat, vom monolithischen System unterdrückt werden.

Die neuesten Bestrebungen des kommunistischen Systems zur Ausdifferenzierung der Subsysteme, zur Förderung eines relativ unabhängigen Wirtschaftssystems sehen deshalb so hoffnungslos aus, weil das unausdifferenzierte, monolithische System praktisch all die Kräfte vernichtet hat, die als Agenten einer wirklich modernen Entwicklung hätten auftreten können. In einer »verstaatlichten« Lebenswelt gibt es auch keine Kultur und keine Sozialisationsprozesse, die der Modernisierung weiterhelfen könnten.

Wenn ich trotz alledem den Kommunismus doch nicht als Antimodernismus, sondern als eine Abart des reaktionären Modernismus bezeichne, dann tue ich das nur deshalb, weil auch vom Kommunismus die materielle Reproduktion der Lebenswelt auf eine — wenn auch schlecht funktionierende — moderne industrielle Basis umgestellt wurde, während die Sozialintegration — wenn man sie von der Systemintegration überhaupt unterscheiden darf — vermittelt der alten russischen Traditionen verwirklicht wurde. (Es versteht sich von selbst, daß die gegenwärtigen Modernisierungsversuche in den russischen Teilen der Sowjetunion und in den Satellitenländern eben deshalb ein fast hoffnungsloses Unternehmen bleiben müssen.)

5. Im Grunde genommen führten die Erfolge der Modernisierung, die ich als Vollendung des Modernisierungsprozesses interpretieren würde, teils aber auch das Scheitern der Bestrebungen des reaktionären Modernismus, des weiteren bestimmt auch die Auseinandersetzung der modernen Welt mit den nicht-modernen dazu, daß die Bewegungen der modernisierten Welt aufhörten, für oder gegen die Modernisierung aufzutreten. Sie nehmen die Strukturen der modernen Welt als gegeben an, wollen nicht mehr das Wirtschaftssystem als solches oder den modernen Staat als solchen vernichten, umgestalten oder weiterbauen. Sie sind »postmoderne Bewegungen«. Resigniert, neutral oder eben feindselig, aber doch realistisch dem System gegenüber eingestellt, wollen sie vor allem die »Lebensqualität« verbessern, dem Leben des Individuums (oder von bestimmten Individuen), das (oder die) das System als gegebene Bedingung für die materielle Reproduktion seiner (ihrer) selbst und seiner (ihrer) Umgebung wahrnimmt (oder wahrnehmen), einen Sinn geben. Dies alles tun sie — dadurch entsteht die Buntheit oder die Vielförmigkeit dieser Bewegungen — im *Zeichen der unterschiedlichsten Traditionen* (unter denen

ist die der Aufklärung auch nicht ausgeschlossen). Selbst Habermas, der das Projekt der Moderne noch vollenden, d. h. auch die Lebenswelt an das rationale System anpassen möchte, ist sich im klaren darüber, daß »die neuen Konflikte... in Bereichen der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation entstehen« (Habermas), daß »die neuen Konflikte... sich nicht an Verteilungsproblemen, sondern an Fragen der Grammatik von Lebensformen« entzünden. Sogar Habermas sieht also den Modernisierungsprozeß *des Systems* als vollendet. Wenn aber die neuesten Konflikte Konflikte der Lebenswelt sind, wenn die neuesten Bewegungen die Gestaltung oder Neugestaltung der Lebenswelt — deren Form und Inhalte von der Modernisierung des materiellen Reproduktionsprozesses notwendigerweise weit weniger determiniert sind, als das früher der Fall war — anstreben, dann ist es überhaupt nicht zu verstehen, warum die Prozesse innerhalb der Lebenswelt eine bestimmte Richtung einschlagen, warum sich die Lebenswelten durch Expertenkulturen rationalisieren lassen sollten, warum bestimmte Traditionen nicht gewählt werden dürften, wenn die Lebenswelten ihre Konflikte womöglich mit relativ friedlichen Mittel zu lösen versuchen? Die Aufklärung träumte über eine einheitliche rationale Lebenswelt, deren Inhalte durch die rationalen Wissenformen bestimmt waren. Es gibt aber keine einheitliche rationale Lebenswelt, es gibt keine einheitliche rationale Kultur oder Sozialisation, und es kann sie auch nicht geben. Dies alles existiert ausschließlich in der Phantasie der Intellektuellen, die um ihre universelle Stellung in der modernen Welt fürchten. Wir müssen aber aller Wahrscheinlichkeit nach zur Kenntnis nehmen, daß die Bewegungen der Gegenwart und der näheren Zukunft, die unsere Welt gestalten, partikularistische Bewegungen von partikulären Gruppen sind und bleiben, die auf ihre eigenen Traditionen zurückgreifen, ihre eigene Lebensformen ausbauen wollen, ohne sich universalisieren zu lassen. Und wenn sie fähig wären, sich in gegenseitiger Toleranz zu üben, dann reichte das auch.

DIE NEUEN SOZIALEN BEWEGUNGEN — EIN NEUER SUBJEKTBEGRIFF?

Das, was Habermas' Theorie zu einer linken, die Hypothese der Emanzipation vertretenden Theorie beitragen kann, ist ihre positive Bewertung der Differenzierungen, der Absonderungen und Abstraktionen im Entwicklungsprozeß der kulturellen und gesellschaftlichen Moderne. Mit dieser Einstellung steht Habermas quer sowohl zu Marx — d. h. zu seinem Bestreben, alle systemisch verselbständigten Beziehungen in den Horizont der Lebenswelt einzuholen (cf. Habermas 1985, 84), jede Abstraktion und Absonderung als unselbstständiges Moment der Selbstbeziehung und Selbstbewegung eines höherstufigen, diese Abstraktionen wieder einbegreifenden Subjekts aufzufassen — und er steht quer auch zum Selbstverständnis der späten Kritischen Theorie und ihrem Konzept der instrumentellen Vernunft, d. h. dem Konzept einer sich auf alle Bereiche des menschlichen Wissens und Handelns ausbreitenden, verdinglichenden, alle Differenzierungen einebnenden Zweckrationalität.

Ich möchte im folgendem Habermas' Kritik der verschiedenen Versuche, die modernen Gesellschaftsstrukturen zu entdifferenzieren, beim Wort nehmen und ihn zu denjenigen Gesellschaftstheoretikern einreihen, die, wenn ich einen Ausdruck von E. Laclau gebrauche, den konstitutiven Charakter der Differenz hervorheben und der Konstruktion einer in ihrer Einheit unproblematischen Totalität absagen. Jedem wenn auch nur oberflächlichen Kenner von Habermas' Werk ist damit klar, daß es sich hierbei nicht um eine immanente Interpretation handeln kann, sondern um einen Aneignungsversuch, der gewiße interpretative Gewalttätigkeiten bewußt in Kauf nimmt.

Das Problem der positiven Bewertung der Differenz bei Habermas möchte ich auf einer elementaren Ebene angehen — auf der Ebene des Prinzips der Moderne, der Subjektivität, insofern dieses Prinzip auch ein Prinzip der Entzweigung, Differenzierung ist. Habermas Bestreben, das Projekt der Moderne zu vollenden, sieht sich in bezug auf dieses Prinzip vor die Aufgabe gestellt, diese Entzweigung in ihrem positiven Sinn aufzufassen, d. h., den Ausweg aus folgender Alternative zu finden: weder ein Zuviel an Differenz, weder das Prinzip der Entgegensetzung, der Ausschließung, noch ein Zuwenig an Differenz, also das Prinzip der Verinnerlichung, der Einebnung. Weder die Differenzierung als etwas der Subjektivität bloß Äußeres, noch die Differenzierung als ein inneres, untergeordnetes Moment des selbstbezüglichen Subjekts, weder

das Subjekt als das beherrschende Gegenüber zur Welt im ganzen (ibid., 347), noch das Subjekt als die Bewegung des Aneignens jedes Anders-Seins.

Für die erste Möglichkeit steht bei Habermas exemplarisch Kant, für die zweite Hegel. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten liegt nach Habermas die Lösung der Junghegelianer und der Praxisphilosophie — das Vorhaben einer Entsublimierung der Vernunft bzw. das Konzept der (immer schon) geschichtlich-gesellschaftlich situierten Vernunft.

Habermas sieht bekanntermaßen gerade in dieser dritten Möglichkeit zumindest einen Ansatz, an den sein Paradigmenwechsel von der subjektzentrierten zur kommunikativen Vernunft anknüpfen kann. Wir wollen diesem Weg nicht folgen und zunächst eine eigene Lösung konstruieren: da die Differenz weder als etwas bloß Äußeres auftreten soll, noch als etwas Inneres aufzufassen ist, gilt es, das Äußere so in das Innere einzubeziehen, daß es im Inneren als solches, d. h. als irreduktibles Äußere erhalten bleibt; wenn die Subjektivität die Differenzierung weder ausschließen, noch sie einfach eingliedern kann, dann bleibt als Lösung, daß die Subjektivität in ihrem Inneren gespalten, der Ort dieser Differenzierung des Inneren vom Äußeren, eine paradoxe, unfaßbare, in einer beständigen Bewegung der Entzweiung, der Differenzierung bestehende Entität ist. Wenn das Verhältnis zum Objekt für das Subjekt zwar wesentlich ist, das Objekt aber vom Subjekt weder einverleibt noch als ein bloßes Gegenüber gesetzt werden kann, dann bleibt als Lösung, das zur Herausbildung des Subjekts ein Objekt gehört, daß vom Subjekt nie angeeignet oder vermittelt werden kann, weil in ihm gerade das *Da* des Subjekts verankert ist, weil es zum Dasein des gespaltenen Subjekts selbst gehört.

Wie paradox diese Lösung auch klingen mag, sie stimmt unserer Meinung nach mit dem Geltungsanspruch zweier prinzipiellen Argumente überein, mit denen Habermas das Konzept der kommunikativen Vernunft einführt.

Das erste Argument wird von Habermas Einwand gegen Max Webers falschen Gegensatz von substantieller und formaler Rationalität eingeführt, vom Einwand also, daß der Prozeß der Rationalisierung der kulturellen Moderne keineswegs bloß als durch Strukturen der Zweckrationalität bestimmt aufzufassen ist, daß also in diesem Prozeß keineswegs alle inhaltlichen Konnotationen, alle Traditionsgehalte verloren gehen. Die kommunikative, als Resultat der Rationalisierung der Lebenswelt auftretende Vernunft bringt zwar wirklich die Auflösung jedes substantiellen Inhalts mit sich, sie hat einen rein prozeduralen Charakter, sie ist aber keineswegs als etwas bloß Formelles aufzufassen, genauer gesagt, sie ist gerade in ihrer reinen prozeduralen Gestalt schon *unmittelbar inhaltlich*, unmittelbar, wie Habermas sagt, in den gesellschaftlichen Gesellschaftsprozess verflochten (ibid, 394). Dieser paradoxe Sachverhalt des unmittelbaren Umschlagens des Prozeduralen, Formalen, in etwas Inhaltliches bildet ein grundlegendes Merkmal des von Habermas' beschriebenen Rationalisierungsprozesses der Lebenswelt. Der Schlüssel zu dieser Rationalisierung liegt seiner Meinung nach in einer Tendenz, die wir folgendermaßen beschreiben können: einerseits kommt es zu einer Verstärkung der allgemeinen Strukturen der Lebenswelt im Verlaufe ihrer Ausdifferenzierung in Kultur, Gesellschaft und Person, zu einem Abstraktionsprozeß der allgemeinen Lebensweltstrukturen von den jeweils besonderen Lebensformen, andererseits bringt aber diese Tendenz auch eine wachsende Menge, eine Pluralisierung der konkreten Lebensformen, ihre sich vergrößende Mannigfaltigkeit und Zerstreuung mit sich. Diese Entwicklungslinie der modernen Lebenswelt be-

zeichnet Habermas dabei als Trennung von Form und Inhalt (400), es geht also um keinen Vermittlungsprozeß, sondern um ein radikales Auseinandertreten von Konkreten und Allgemeinen, um eine Vertiefung ihrer Differenz (ibid., 397). Was hier von Habermas angesprochen wird, ist der paradoxe Sachverhalt, daß der Abstraktionsprozeß von jeder inhaltlichen Bestimmung, von jedem substantiellen Inhalt gerade als Förderung, Konstituierung des Inhaltlichen wirkt, daß die inhaltslose, prozedurale kommunikative Vernunft unmittelbar in etwas Substantielles umschlägt, daß also der Prozeß der Ausdifferenzierung der Lebenswelt, diese gleichzeitige Artikulation von Form und Inhalt, zwischen beiden das Verhältnis eines Nicht-Verhältnisses herstellt. Und wenn Habermas schreibt: »Rationalisierung der Lebenswelt bedeutet Differenzierung und Verdichtung zugleich — die Verdichtung der schwebenden Textur eines Gespinnstes aus intersubjektiven Fäden, welches die immer schärfer ausdifferenzierten Bestandteile der Kultur, der Gesellschaft und der Person gleichzeitig zusammenhält«, (ibid., 400) dann spricht er diesen paradoxen Sachverhalt aus und verdeckt ihn zugleich. Es handelt sich nämlich nicht darum, daß die drei Bestandteile der Lebenswelt als fertige, gegebene identische Entitäten von der kommunikativen Vernunft bloß zusammengehalten werden: durch die Verdichtung der intersubjektiven Verhältnisse werden vielmehr diese Bestandteile in ihrer Identität als konkrete Totalitäten überhaupt erst konstituiert. Habermas bleibt hier sozusagen auf der Schwelle einer positiven Bewertung und Konzeptualisierung der Differenzierungen stehen, löst den Anspruch seines eigenen Differenzierungsargumentes, und das heißt, der Behauptung von einer *gleichzeitigen, in einem Zug geschehenden*, aber miteinander nicht zu vermittelnden Ausbildung von Form und Inhalt, nicht ein. Er löst den Anspruch nicht ein, daß jede gesellschaftliche Identität sich als solche erst durch ein Netz von Relationen herausbildet und deshalb konstitutiv unabgeschlossen, offen ist.

Was ist aber dieser Inhalt, der nur in der fortwährender Differenzierung, durch ein sich beständig transformierendes System der Relationen besteht, was ist diese Identität, die in ihrem Inneren selbst von einem Äußeren, Heterogenem abhängt, sozusagen nur als ihr eigenes Äußere existiert?

Wir können hier die Antwort darauf nur andeuten. Habermas geht es bekanntermaßen darum, den normativen Gehalt der Moderne zu retten, wobei der Diskurs der Moderne als eine beständige Bewegung der Selbstvergewisserung, als ruheloser Versuch der Moderne, ihr Selbstbewußtsein und ihre Normen aus sich selbst zu schöpfen, beschrieben wird. Was ist nun dieser normative Gehalt der Moderne? Habermas führt öfters inhaltliche Bestimmungen dieses Gehalts an, der gesamte Prozeß der gesellschaftlichen Rationalisierung wird zudem von ihm als ein aus dem Horizont der abendländischen Vernunft entspringende, sich als Erben des okzidental Rationalismus verstehende Unternehmen verstanden. Wir möchten aber von diesen inhaltlichen Bestimmungen zunächst abstrahieren und Habermas Bestimmung der Moderne mit Foucaults Bestimmung der Aufklärung als Beginn der Moderne verbinden.

Was mit der Aufklärung, mit Kants Frage »Was ist Aufklärung« beginnt, ist nach Foucault ein jetzt schon 200 Jahre dauerndes ruheloses Suchen der Antwort auf diese von Kant, wie Foucault meint, so unvorsichtig gestellte Frage (Foucault 1984). Mit Kant beginnt nach Foucault eine neue Art der Befragung der Moderne, der Kern des Neuen besteht aber darin, daß die *Moderne als Frage* eingeführt wird. Habermas Konzept der ruhelosen Selbstvergewisserung und Foucaults Bestimmung der modernen Philosophie als eines

200-jährigen erfolglosen Bemühens, auf die Frage der Aufklärung zu antworten, stützen sich offensichtlich auf dieselbe Voraussetzung eines offenen, niemals abgeschlossenen Prozesses der Selbst(Befragung), einer fortwährenden metonymischen Verschiebung der letzten Bedeutung. Wir wären sozusagen beim hermeneutischen Vorrang der Frage vor der Antwort angelangt. Nun, wir finden aber bei Foucault in den Sätzen, mit denen er seine Interpretation der Schrift »Was ist Aufklärung« abschließt, noch eine andere Bestimmung der Aufklärung:

»... die Aufklärung hat sich selbst Aufklärung benannt; sie ist ein ungewöhnlicher Kulturprozeß, der seiner selbst vermittelt der Namengebung bewußt wurde... ist nicht letztendlich die Aufklärung die erste Epoche, die sich selbst benennt?« (Foucault 1984, 36).

Einerseits ist die Aufklärung die 200-jährige Tradition der beständigen Versuche, adäquat zu bestimmen, was denn die Aufklärung wirklich sei; andererseits insistiert durch diese verschiedentliche inhaltliche Bestimmung der Aufklärung hindurch als etwas Unveränderbares, Starres, der Name »Aufklärung«. Diese Insistieren des Namens bis heutzutage zeugt davon, daß die Zeitgenossen der Aufklärung ihre Epoche offensichtlich so benannt haben, wie diese Epoche in Wahrheit heißt, daß sie mit dem *symbolischen* Namen einen *festen, realen Kern* an der Sache selbst getroffen haben.

Wir können uns hier auf die von S. Kripke in seinem Buch *Name und Notwendigkeit* entwickelte Namentheorie stützen. Kripkes Hauptanliegen in diesem Buch ist bekanntlich, den notwendigen Referenten des Namens zu bestimmen. In Bezug auf unser Thema lautete seine Frage also: was macht meinen Gebrauch des Namens »Aufklärung« zu einem Namen von *ihr*? Sein Ausgangspunkt ist eine Kritik des Deskriptivismus: der Name ist keine Verkürzung oder Verkleidung für eine Eigenschaft oder ein Bündel von Eigenschaften, mit denen wir den Gegenstand beschreiben könnten. Wir kommen zum Referenten, so Kripke, nicht vermittelt der Aufzählung von Eigenschaften, die den Gegenstand als einzigen qualitativ identifizieren, aus der Menge herausgreifen würden. Wenn wir auf die Frage nach dem notwendigen Referenten antworten wollen, müssen wir nach Kripke den Namen vielmehr als »starren Bezeichnungsausdruck« auffassen, wir müssen davon ausgehen, daß er starr auf einen Gegenstand referiert. Und das heißt: er bezeichnet *den gleichen Gegenstand* in allen möglichen Welten, in jeder kontrafaktischen Situation. Wenn wir, um Kripkes Beispiel zu nehmen, Nixon bezeichnen als den Mann, der 1968 die Präsidentschaftswahl in den USA gewonnen hat, dann setzen wir mit dem Namen Nixon fest, daß wir, wenn wir darüber reden, was in einer bestimmten kontrafaktischen Situation mit Nixon geschehen würde, darüber reden, was mit *ihm*, mit *diesem* Mann geschehen würde (cf. Kripke 1981, 60). Mit dem Namen »X« wird festgestellt, daß wir von seinem Referenten, von *ihm* reden, auch wenn sich alle seine Eigenschaften verändern wurden.

Die erste Eigenschaft des Namens als starren Bezeichnungsausdrucks wäre also seine *radikale Kontingenz*: der Name bezeichnet keine reale Qualität, er hat keine positive Bedeutung bzw. seine Bedeutung ist vollkommen tautologisch (mit dem Namen »Aufklärung« wird etwa die Epoche bezeichnet, die sich Aufklärung nennt), inhaltslos — er wirkt als suireferentieller Signifikant, als reiner Signifikant ohne Signifikat.

Die zweite Eigenschaft des Namens, eigentlich die Kehrseite der ersten, ist aber, daß mit ihm als einer bloßen symbolischen Markierung die *absolute Notwendigkeit* eines realen Referenten eintritt. Mit dem Namen wird die notwendige Existenz eines »X« am Gegenstand eingeführt, eine feste Identität, die weder auf eine einzelne Eigenschaft noch auf das Bündel von Eigenschaften reduzierbar ist, noch ein »eigenschaftsloses Substrat« (ibid., 64) darstellt. Auch wenn in einer kontrafaktischen Situation der Gegenstand, auf den der Name referiert, alle seine Eigenschaften verlieren würde, referierte der Name auch weiterhin auf ihn, d. h. auf ein Etwas, auf ein reales »X« jenseits jeder positiven Bestimmung. Der Mann Nixon hätte, um auf unser Beispiel zurückzukommen, auch nicht der Präsident sein können, er hätte auch kein Republikaner sein können, es hätte auch sein können, daß er nicht Nixon genannt würde — es kann aber nicht der Fall sein, daß er hätte nicht Nixon sein können (ibid.). Der starre Bezeichnungsausdruck schlägt also als in sich bedeutungslose symbolische Markierung unmittelbar in eine paradoxe gegenständliche Qualität um, die konstitutiv »etwas mehr«, »etwas anderes« als der Gegenstand selbst ist, jede seiner Eigenschaften transzendiert. Sie stellt eine *reale*, obwohl *unmögliche* Eigenschaft dar — *reale*, weil sie die Konsistenz des Gegenstandes versichert, *unmögliche*, weil sie sich gegen jede positive Bestimmung sperrt, unsymbolisierbar ist.

Der Name hat also zwei Funktionen: er tritt als etwas bloß Symbolisches, Inhaltslos-Formelles auf; als dieses »rein sprachliche« Element fungiert er auf der Ebene der Realität, er wirkt als deren notwendiger Bestandteil — durch den symbolischen Namen wird das Heterogene, Mannigfaltige der Realität erst vereinheitlicht, geordnet, lesbar gemacht. Gleichzeitig tritt mit dem Namen ein realer, unveränderbarer Kern an der Sache selbst auf, etwas Unsymbolisierbares, Nichtsprachliches, das aber nicht etwas der Sprache Transzendentes (ein Ding an sich) ist, sondern sich auf der Ebene der Sprache selbst befindet.

Nun, der normative Gehalt der Moderne hat unserer Meinung nach die gleiche Struktur wie der Referent in Kripkes Namentheorie. Wenn Habermas von einem ständigen Prozeß des Selbstvergewisserns spricht, von einer ständigen Bewegung, mit der die Moderne ihre eigenen Normen aus sich schöpft, so ist er beim Wort zu nehmen. Und das heißt: diese unabgeschlossene Normensuche bedeutet, erstens: der Diskurs der Moderne ist ein Diskurs, dessen Norm darin besteht, daß er beständig eine Norm sucht, den leeren Ort dieses normativen Gehalts umkreist. Und zweitens: dieser normative Gehalt ist, auch wenn er in keiner positiven Bestimmung entgültig zu fixieren ist, bei weitem keine bloße Illusion, kein bloßes Phantom, er wirkt vielmehr als ein reales, dem Diskurs der Moderne seine Konsistenz verleihende Moment, als Etwas, das auf der diskursiven Ebene den Platz des Außerdiskursiven einnimmt. Er ist jenes Außerdiskursive, das zum Inneren des symbolischen Diskurses gehört, insofern es verhindert, daß sich der Kreisprozeß des Selbstvergewisserns jemals schließt — was auch sein Ende bedeuten würde.

Wir möchten jetzt kurz noch auf das zweite prinzipielle Argument zu sprechen kommen, mit dem Habermas die kommunikative Vernunft begründet. Es handelt sich um Habermas' wiederholte Hervorhebung des ambivalenten Charakters der Moderne: so wie das Prinzip der Moderne, die Subjektivität, in einer verzerrten Form der objektivierenden Selbstobjektivierung erscheint, so gilt im allgemeinen auch für die kommunikative Vernunft, daß sie im Verlauf der Modernisierung gleichzeitig entfaltet und entstellt wird. Habermas'

Argument ist keineswegs neu, das Motiv ist mehr als genug aus Marx' Ideologiekritik bzw. seiner Fetischismusanalyse bekannt. Das ihn Habermas erneut anwendet, sollte als eine Ermahnung verstanden werden, daß es schon an der Zeit ist, endlich die minimale begriffliche Anstrengung zu leisten und die Merkmale der Subjektivität — ihre *verzerrte, unzulängliche* Erscheinungsform, die zugleich ihre *einzig* Erscheinungsform ist — zusammenzudenken.

Das führt uns aber zum folgendem Schluß: die einzig angemessene Erscheinungsform des Subjekts liegt in ihrer Unzulänglichkeit, Unangemessenheit, in der immer wieder mißlingenden Darstellung des Subjekts; d. h. das Subjekt ist nicht anderes als die Unmöglichkeit seiner eigenen Darstellung, eine Leerstelle, die als nachträglicher Effekt seiner fortwährenden unzulänglichen Repräsentation hervorgebracht wird.

Hier können wir Habermas' Bestimmung der neuen sozialen Bewegungen (nsB) einführen. Habermas läßt die nsB auf der Stelle des Zusammenbruchs des sozialstaatlichen Projekts d. h. auch des Zusammenbruchs der Gesellschaft als eines Großsubjekts mit einem klaren Selbstbewußtsein und mit erfolgreich durchgeführter Selbsteinwirkung auftreten (Habermas 1985a). Wenn ich Habermas richtig verstehe, dann erfüllen bzw. könnten die nsB die Funktion dessen erfüllen, was Habermas die Fortsetzung des Sozialstaatsprojekts auf höherer Stufe nennt — zu dieser Fortsetzung gehört dabei auch eine Bewußtseinslage, in der das Sozialstaatsprojekt reflexiv wird. Diese Reflexivität wird von Habermas selbst bekanntlich als eine Bändigung des Staatsapparates, der ursprünglich die kapitalistische Ökonomie zähmen sollte, beschrieben.

Wir selbst möchten dieses Reflexivwerden des Sozialstaatsprojekts an unsere obige Bemerkung vom Subjekt als der Unmöglichkeit seiner eigenen Repräsentation, als Leerstelle in der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt anknüpfen: beim Reflexivwerden des sozialstaatlichen Projekts geht es also darum, daß die Unmöglichkeit der Gesellschaft, auf sich einzuwirken und ein klares Selbstbewußtsein auszubilden nicht nur zu Tage tritt, sondern daß die Unmöglichkeit der Selbsteinwirkung — allgemeiner gesagt, die Unmöglichkeit eines gesellschaftlichen Verhältnisses, der Gesellschaft als eines in sich abgeschlossenen Systems der Differenzen — als *positive Bedingung* des Gesellschaftlichen erfahren wird. Die nsB vertreten, verkörpern gerade die Unmöglichkeit jeder Fixierung, jeder Abschließung der Gesellschaft, die für das Gesellschaftliche konstitutiv ist. In dieser Funktion stellen sie wirklich eine »Implosion des Gesellschaftlichen«, d. h. die Einbeziehung seiner Grenze, seiner Unmöglichkeit dar. Und wenn Habermas davon spricht, daß die nsB nicht mehr an Steuerungsproblemen des Systems, sondern an Grenzverläufen zwischen System und Lebenswelt interessiert sind, dann könnten wir das folgendermaßen verstehen: das, worum es in den Kämpfen der nsB geht, ist genau die Differenzierung selbst, der Kampf betrifft eine neue Bestimmung dieser Differenzierung, d. h. der für die Identität des Subjekts konstitutiven Differenz — er betrifft die Konstitution eines neues Subjekts.

LITERATUR

- Foucault, M. 1984, Kant. Was ist Aufklärung, in: Un cours inédit, Magazine litteraire, Paris.
- Habermas, J., 1985, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1985a, Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/M.
- Kripke, S. A., 1981, Name und Notwendigkeit, Frankfurt/M.

Rastko Močnik

IDENTIFICATION AND SUBJECTIVATION

A Theory of Ideological Interpellation

»L'idéologie interpelle les individus en sujets.« (Althusser)

If this thesis means that ideology interpellates individuals *as* subjects, then the constitution of subject escapes historical materialism. Since we know from Lacan that subject is an effect of the signifier, and from Benveniste that the signifying practice, as undertaken by an individual, is a discourse — the question arises as to the nature of the »other« discourse, the one that »constitutes« the subject.

If this other discourse *is not* ideological, we are confronted by an uneasy question about a universal, yet non-ideological discourse underlying the whole field of inter-subjectivity: this at least demands that historical materialism should define its articulation with its specific exterior; at most, it undermines the historical-materialist thesis itself.

If this »other« discourse *is* ideological, then either we get trapped in a theoretical vicious circle, or we have to interpret Althusser's thesis as meaning that the ideology interpellates individuals *into* subjects. But should the consequence of this interpretation be that there are as many »subjects« as there are ideologies? This seems an unacceptable conclusion: for it either breaks down the ideological universe into as many communities as there are ideologies (and, from the position »to each ideology — a certain type of subject«, leads to the evidently false position »to each community — one and only one ideology«) or it postulates a transversal function linking together different ideological discourses. This transversal function (securing the effect of social totality) can easily be recognized as the dominant ideology — but then the question arises: how does the dominant ideology exercise its transversal function, how does it »catch« individuals, if not by interpellating them *into* subjects?

This essay will deal with this apparent short-circuit. We shall approach the question of ideological interpellation through a theory of interpretation, and will try to show that, while subjectivation is a symbolic mechanism that has always the same structure, interpellation depends upon a mechanism of imaginary identification in which the ideological conflict as an instance of

class struggle is being carried out. Althusser's dictum will prove to be a valid indication if it is refined by the Lacanian distinction between the imaginary and symbolic orders.

1. A Theory of Interpretation

Linguistic (Ducrot) and philosophical (Grice) approaches to interpretation usually proceed from a general principle of human communication which we can render in terms of the following syllogism:¹

If an utterance is meaningful, then there must be a way to understand it: and this particular utterance is meaningful, since its speaker has offered it as such; so let's try and find the way to understand it.

In addition to revealing the fundamental, even though anticlimactic feature that the proof of meaning of an utterance is its having been uttered, this formula rests upon the vague notion of a way that leads to understanding. No less vaguely, but maybe more productively, we may say that the meaning of an utterance can be understood from a certain »point of view«. Interpreters spontaneously assume that this »point of view« is nothing extradiscursive.

(1) *You have missed the boat for Eureka.*

It seems that we could determine the meaning of (1) with the help of a disjunction: the speaker either believes that Eureka is a port, or he means »you are too late« by »you have missed the boat«. Unfortunately, by choosing one term one does not exclude the other. But the hearer can easily determine the meaning by deciding in what »capacity« he is being addressed by the speaker: either as a tourist travelling for Eureka — or as a Yugoslav worried about the course taken by his country in the block division of scientific research.

(2) *Let a hundred flowers bloom.*

To get the meaning of (2), it seems sufficient to know whether it was spoken by a horticultural advisor or by Mao Zedong; still, it may happen that (2) is uttered by a speaker who can pretend to horticultural as well as to political discourse, like the last Emperor of China. The decision is therefore made, not in reference to the mundane entity of the speaker, but in reference to the capacity in which (s)he is uttering her/his words.

(3) *I have climbed to the top of the greasy pole.*

It may certainly help to know whether (3) was uttered at a village fair or in a Victorian drawing room, still the decision as to its meaning would depend on the type of *intersubjective structure non-univocally imposed by the utterance itself*. (For most utterances, the »capacity in which they are being uttered«, the »capacity in which the hearer is being addressed by the

¹ This principle is so general that it underlies otherwise different and even contrary epistemological procedures; compare e. g., Searle's treatment of »indirect speech acts« and Ducrot's theory of presuppositions and sous-entendus (which denies both phenomenal and theoretical status to »indirect speech acts«).

speaker« etc. are established by the utterance itself and are not pre-existent to it.) Knowing that Disraeli was the author of (3), we would most likely interpret it as an evaluation of a career, but a non-definite description »A British Prime minister said (3)« would equally — if not even better — do the job. The same would be the case if (3) were a third-person sentence, beginning with »He«, where »he« referred to a prime minister or to a similarly outstanding person: *but not* if an equivalent of (3) were said of Mrs. Thatcher: in this case, the »metaphor« would be considered inappropriate, on the epistemologically dubious grounds that the »proper meaning« (which is precisely the discounted meaning!) of the predicate describes an »unladylike« coup de force.

Not only a stylistic reserve, but a straightforward objection as to its truth might be produced by

(2') *Comrade Ždanov said: »Let a hundred flowers bloom.«*

The most modest, and most revealing objection to (2') would be: »But he did not mean it!« The reference to the speaker plays a paradoxical role here: first, it directs the interpreter to understand the quoted passage as a piece of political discourse and makes possible the decision as to its meaning; secondly, on the grounds of this very interpretation, combined with supplemental information we possess about the presumed speaker, it makes us deny the correctness of the attribution of these words to this speaker. Still, this rightly disclaimed attribution was the only key to the meaning of the quoted utterance.

— Examples (1), (2), and (3) suggest that our interpretation is guided by a principle we may roughly resume in this way: for an utterance p to have a definite meaning, q has to be true.

An utterance p proposes itself as meaningful by the mere fact that it has been uttered (proposed as a meaningful »piece of behaviour« by its speaker); the mere act of uttering p therefore indicates the presence of an intersubjective (communicational) structure, but does not determine the actual pattern of this structure; instead it proposes a practically limited set of possible patterns: we can represent this set of possible structure patterns (i. e. of possible interpretations) by a set of q -s; since different q -s determine different interpretations of p , the problem of interpretation can be represented as a disjunction of a limited set of conjunctions of p -s and q -s: $(p_1 \& q_1) \vee (p_2 \& q_2) \vee \dots (p_n \& q_n)$. The decision as to q decides about the meaning of p .

A sentence becomes an utterance by being uttered by a speaker to a hearer in a conversational situation; the meaning of an utterance could well be deciphered by reference to the intersubjective situation — were not the utterance itself a constitutive element of this situation. The amphiboly of an utterance opens only on the ambiguity of the conversational situation: the interpreter gets two sets of terms about which to guess but the fact that both are closely interdependent (the decision as to one set resolves the indeterminacy of the other) does not help the making of the decision itself.

The ambiguity of (1) comes from the uncertainty of the reference of the name Eureka and from the double meaning of the phrase »to miss the boat«. Even if we could reduce the double meaning of the phrase, this would not fix the reference of the name which, in this case, defines the set of (two) possible interpretations. If the interpreter, searching for the conditions under which (1) may make sense in the given situation, formulates a set of propositions *re-*

ferring both to the utterance and to the intersubjective situation, this mere expansion of the problem, combined with the additional »contextual« information (s)he always possesses, gives her/him a fair chance to get (1) right.

The trouble we had in trying to introduce Mrs. Thatcher into (3) as its subject shows that the decision as to *q* is not made on the basis of the crude criterion of something being true or false; not even on the grounds of the possibility of some *q* being true. A slippery notion of appropriateness has imposed itself: Aristotle already demanded that a metaphor be »harmonious«, and prized above all the type of harmony he called »analogy«. We may then say that *q* expresses something that can »appropriately« be believed of *p* (or of some element of it) under one of the many interpretations of its meaning. Since, on the other hand, we can replace the vague notion of »the meaning of an utterance *p*« by »the possibility to believe that *p*«,² we have brought both components, *p* and *q*, under the same modality of (possible) belief — i. e. we have succeeded in bringing them into the realm of ideology.

Example (2') confirms our speculation: the name of Ždanov places (2) within a particular debate about cultural politics, and thus yields the principle of interpretation (the same would be achieved by »a Communist leader« or even by »a comrade«); the meaning, determined on the basis of the principle of interpretation (suggested by the name), then falsifies the attribution of (2) to the bearer of the name (if the interpreter knows about Ždanovism; but if he did not know, he would most likely be unable to produce the proper interpretation of (2) in the first place).

(4) *Brûlé de plus de feux que je n'en allumai.*

The Alexandrine verse, together with the first person singular, suffice to interpret these fires as meaning the pangs of disprized love, even abusively in the subordinate clause: for the cultural (ideological) prejudice linking the effects of fire with feelings of unreciprocated love is a common enough heritage, while particular information about the speaker of this line Pyrrhus, to the effect that he excelled at the burning down of Troy, is needed fully to appreciate this »syllepsis of metaphor« (as Fontanier calls it).

The »spontaneous« »mis«-interpretation of (4) shows an important feature of the principle of interpretation: that it tends to extend its power beyond the scope that may, under analysis, appear as its legitimate domain. In (4), the (»illegitimately«) trespassed limit was the one traditionally understood as the difference between the »metaphorical« and the »proper« meanings. The »metaphorical« meaning imposed itself abusively, because supported by an ideology still in power; to do justice to the »proper« meaning (of »fire« in the subordinate), it was necessary to introduce another »point of view«, based upon the »factual information« provided by Greek mythology, i. e. to introduce another principle of interpretation, brought in from another ideology. Fascinated by the ideological gratification of »getting the meaning«, the reader may easily yield to the interpellation by a cliché (which, in respect to Racine,

² This is an extension of Davidson's theory of meaning. For Davidson, the meaning of an utterance is the same as its truth-conditions. Meaning in general would then be »the capacity of being true«; since, on the other hand and according to Davidson, only utterances (as opposed to sentences) have meaning, we may force the next step and claim that the »meaning« is »what some speakers at certain times may hold to be true«.

quite contingently comes from romantic lyrics), and miss the other interpellation equally available in (4).

The possibility of an interpretational principle stretching its power beyond its legitimate domain is just a marginal case pointing to a more general, and more dramatic phenomenon: that a principle of interpretation may function in a way that appears *altogether illegitimate* from another »point of view«, i. e. from another ideological position. Such »interpretational imperialism« is possible only if complemented by the inverse operation of »switching off« the power of some other interpretational principle. This is obviously a phenomenon of *ideological struggle*, and we have still to determine what decides about failure or success in it. In (4), the »spontaneous« ideological reading is dictated by the romantic norm — a phenomenon quite inexplicable after more than a century of modernism, were it not blatant proof of the power of the school apparatus, in the field of literary studies still in the grips of (liberal, individualistic, »expressive«) bourgeois ideology.

(5) *Waldheim and the Austrians are deeply hurt.*

(Headline in the daily Delo, 4/30/87)

We may ask (but the reader is not supposed to) whether (5) is one utterance or whether there are two utterances glued together in it: »Waldheim is hurt. The Austrians are hurt.« If there are two utterances, then we may be prone to ask if their glueing together does not derive from a homonymy of predicates rather than from their synonymy (»being hurt in one's feelings« — »being hurt in one's international interests«). The tendency of (5) is precisely to prevent the reader from posing this type of questions: its interpretational principle postulates the existence of a modality of being hurt that constitutes the imaginary community »Waldheim and the Austrians« — precisely the affective state that was the material basis of the last presidential election in Austria.

The dramaticity of phenomena like (5) holds to their *not being* a »picture« of some extra-discursive reality; on the contrary, they are *constructive* of social reality, i. e. they establish the basis of self-evidence upon which social relations are built. (The result of the last presidential election in Austria was produced by precisely utterances like (5).) Only as far as »it goes by itself« does an ideology have interpellative force.³

(6) *Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham.*

(Marx, Das Kapital, MEW 23, 189)

To the revolutionary bourgeois slogan »Liberté, Egalité, Fraternité«, Marx affixes a dyad that both imposes a new interpretational principle and demystifies the original one. The idea is to strip the bourgeois dictum of its false

³ The phrase »it goes without saying« strikes at the heart of the matter: an ideology suggests how what is said is to be taken. It is often enough to make it »speak out« to destroy its interpellative magic. — As to the possibility that an ideology »constructs« the »outer« social world, we may put it in traditional terms: traditionally speaking, the difference between the »inner« and the »outer« world being that, contrary to the latter, the former does not know the »essence/appearance« distinction, so that »inner« things are what they seem to be — ideology acts upon the »inner« world by inducing »appearances« that instantly turn into »essences«. In this methodologically solipsistic manner, we may minimalistically claim that the self-definition (or: self-perception) of a subject enters into his/her intersubjective relations. As we have admitted that this self-definition of a subject is an ideological product, we have thus demonstrated that, even under those extremely unsuitable epistemological presuppositions, it follows that the ideology is constructive of social reality.

universality (of its interpellative force), and to exhibit its »proper« principle of believability as a stratagem in the class struggle; the elegance is to do it on stylistic level, not to »preach« it — i. e., to do it on the proper level of ideological conflict.

— The ideological interpellation is therefore a *formal* mechanism: the interpellated individual *identifies* himself with a position from which an interpellative utterance *might be meaningfully* pronounced: this is a position from which *it may be believed* that an utterance »makes sense« — and once the individual is situated in this position, the abstract meaningfulness magically transforms itself into a definite meaning. This description reveals the central feature that »yielding to an ideological interpellation« is something that the interpreter (the addressee) *actively achieves*. This is precisely what the young Marx calls the self-production of the human being. But the interpellation is *doubly* productive: it is not only a self-production of the conscious self, but also a causation of the unconscious subject. We are holding here a possibility for a theoretical articulation of the two contradictory effects of ideological interpellation: while identifying her/his conscious self with a presumingly *universal* »image« of the understanding speaker-hearer, the unconscious subject (effect of an always *idiosyncratic* mechanism) arises at a place that supports the identifying operation.

On the level of the signifying disposition (of the »material body« of an utterance), the most an interpreter can achieve is to formulate a *dilemma* as to the meaning: either q_1 or q_2 , but not both (this dilemma dominates the dependent one: either p_1 or p_2 , but not both).⁴ The field of the signifier is by definition nonsaturated and can offer no support for a meaning-yielding decision. But it suffices to introduce a purely illusionary element, that of belief, and the meaning magically arises. By the same movement, the individual unconscious subject situates her-himself at the point of the non-saturation of the signifier: the ideology has interpellated the individual as-into subject.

2. Identification

It remains to define the identification point — the axis of interpellation proper. We have already said that what the *interpreter* contributes to the interpretation is her/his belief in the interpretability of an utterance. There have been attempts to define the *utterer's* meaning as a set of propositional attitudes. E. g., the speaker's meaning of an imperative can be defined as follows: S (the speaker) believes that p is good, + S desires that p be made true, + S believes that H (the hearer) can make p come true, + S desires that H make p come true. — To this set PA_1 another element should be added — PA_2 : S believes that H will make p come true if (s)he (S) communicates to H that PA_1 and PA_2 . This last propositional attitude (PA_2) is sui-referential: it takes into account that an utterance not only says, some-

⁴ This is the reason for the basic legitimacy of Quine's skepticism (the impossibility of radical translation) and of Davidson's refined version of it (the »impossibility« of radical interpretation: a native interpreter has no advantage over a complete foreigner). According to our theory, Davidson is basically right in seeking the solution by introducing the propositional attitudes, esp. belief. We differ from him in not looking for a »calculus of propositional attitudes«, inspired by the theory of games; instead, we will try to derive the basic attitude of belief from a theory of Freudian phantasy (see *infra*).

thing, but also says₂ something about the way it is saying₁ something (cf. Ducrot, *Le dire et le dit*). But at the very heart of this absolute proximity of an utterance to itself, of its suireferentiality, a third element intervenes: the very possibility of PA₂ depends upon the possibility that the hearer *understands* what is being communicated to her/him. So that an objective element of belief should be interpolated into PA₂: S believes *that it is possible to believe* that the hearer will make *p* come true if S communicates to H that PA₁ and PA₂.

This is the point of solidarity upon which the interpellative effect depends: just as the speaker believes that *it is possible to believe* that the hearer will understand her/his utterance, so the hearer believes that *it is possible to believe* that a certain utterance makes sense. The mutual identification of the two agents has a material support in its mediator, *the subject supposed to believe*, whose existence is guaranteed by the mere existence of a common language.

We can now see why, with a successful ideological interpellation, it seems enough to »understand« an utterance to yield to its interpellative force. It is a common experience that the presence of a third party gives a special additional force to orders, promises, insults and the like. We may refine this point and say that the mere *possibility* that a third party witnesses our linguistic transactions has the same effect. And we may generalize the point and say that this »third party« functions in this way only as an empirical incarnation of the general social responsibility, ethical awareness etc. common to human beings as human, i. e. social beings. The general condition for a third party to act as an ethical instance of our linguistic transactions is that they be carried out in an intelligible way. This same condition applies to their being linguistic, and even transactions at all. This adds up to the conclusion that the conditions of uttering and understanding are *the same* as the conditions of moral sanction. Therefore, by the mere act of understanding, I »create« the sufficient condition for the »third person's« moral, i. e. ideological sanction: I submit myself to the »Subject« of ideology in Althusser's terminology, i. e. I produce the subject-supposed-to believe, the material support of the ideological constraint.

So far, we have been describing mechanisms of successful interpellation. We have still to define the conditions an interpellation has to meet in order to be successful at all.

3. The phantasy

(6) *I won't be the first President to lose a war.*

There are two possible interpretations of this utterance of L. B. Johnson, depending on two different interpretational principles:

(a) (6) & Johnson has a specific interpretation of the U. S. history.

(b) (6) & the U. S. never lost a war.

According to our *prima vista* criterion (that the interpretational principle should be a proposition referring both to the utterance and to its situational context), (a) has much better chances of imposing itself than (b): still, we feel (and history has demonstrated) that (b) is the ideologically privileged inter-

pretation. To say that (b) is being imposed by the dominant ideology is not an answer, it only sharpens the question: what makes the force of the dominant ideology?

We are dealing with the tenacity of commonplaces, and may find a lead in what seems to be their most confusing feature: their utter irrationality. To take the extreme cases of racial prejudice, nationalistic hatred or sex chauvinism, we clearly see that those are stereotypes that cannot possibly be accepted except in the modality of sheer belief. To their interpreter, they pose a radical dilemma: is this pure nonsense or ... is it to be believed? (This dilemma, of course, does not explicitly occur in a successful interpellation: explicitly posed, it is destructive of interpellation; implicitly answered, it triggers it.) If the interpreter adopts a *spontaneous* (i. e. ideological) attitude, her/his desire is to save the meaningfulness of the utterance, which, *regardless of her/his choice as to the radical dilemma*, forces her/him into the position: *credo quia absurdum*.

The advantage of (6-b) over (6-a) resides exactly in its being universal and void, i. e. that it invites an intuitive agreement and precludes an analytical approach; on the other hand, (6-a) *already implicitly refers to* (6-b) as to a »universally accepted truth« that can only be challenged by a specific justification: this is precisely the relation between a dominant and a non-hegemonic ideology, in which the dominant ideology defines the field of the argument in advance, while the burden of justification falls upon the subordinated ideology.

The criterion for a »successful« interpretational principle is thus its debility, that is, the *formal* necessity that it be an object of belief: this same feature makes it a point at which *desire* (that an utterance be meaningful, i. e. that it be possible to treat it as a string of signifiers) and *constraint* (the compulsion to believe) coincide. It has the structure of Freudian *phantasy*. It is now clear that there need not be a specific interpretational principle for each utterance: the same principle may guide the interpretation of a whole set — the shift from one principle to another being marked by a typical moment of bewilderment on the part of the interpreter: »How am I to take this?«

Having introduced the concept of Freudian phantasy, we can and must refine our notion of interpretational principle: as far as it is the justification that the interpreter can, in some way or other, provide for her/his interpretation of any particular utterance, it depends on the interpreter's identification with the subject-supposed-to believe, an instance of the solidarity between the speaker and the hearer, since the speaker, having produced what (s)he believes to be a meaningful string of signifiers, has already identified her-/himself with this same instance; on the other hand, as a formal matrix of the sense/nonsense alternative that both imposes the constraint of belief on the subject and »responds« to her/his desire,⁵ it is the *material basis* of the identification process, because it is the subject-constitutive phantasy. To the formal criterion (of the sense/nonsense alternative), we must therefore add another one: if a phantasy is to be socially (i. e. ideologically) operative, it must be capable of catching the always idiosyncratic individual unconscious

⁵ The belief is the privileged (and maybe the only) selffulfilling modality of desire: any form of renouncement is supported by the belief that it gives someone else pleasure — and is *gratified* by this mere supposition. The libidinal economy of belief makes »the subject supposed to enjoy« a necessary complement to »the subject supposed to believe«. (Cf. R. Močnik, 1985, and Grosrichard 1987, Preface by M. Dolar.)

phantasies. It must be able to function as a *cloaca maxima* draining individual phantasies into a social dimension.

»You've been very kind to me,« said the young gentleman. »That's why I came.«

»I'm always kind to people who have good Louis Quatorze. It's very rare now, and there's no telling what one may get by it.« With which the left-hand corner of Madame Merle's mouth gave expression to the joke.

But he looked, in spite of it, literally apprehensive and consistently strenuous. »Ah, I thought you liked me for myself!«

»I like you very much: but, if you please, we won't analyse. Pardon me if I seem patronising, but I think you a perfect little gentleman...«

(Henry James, *The Portrait of a Lady*.)

This, of course, is a perfect example of Romanesque double talk, on the general tendentious background of the novelistic critique of social reification à la Goldmann. Still, it would have no artistic dimension, had not the mention of Louis Quatorze a specific function within the depicted dialogue itself. What the young gentleman fails to catch is a relatively well-intended advice he is being given, and which he could appropriately take had he read Sallust before having decided to propose in Rome. A phrase in *De bello Iugurthino* — »*Romae omnia venalia esse*« — gives weight to the antique porcelain argument, and, if used as an interpretational principle, helps to convey the message »When in Rome, do as the Romans do«. The millenary success of the Sallustian apperception that makes it as relevant to-day as it presumably was in 1876, can be easily understood if we consider what grain should be added to the heap of goods on sale to make them »*omnia*«, everything: namely, sexual favours. It is this feature, together with its universal and »unbelievable« pretension, that qualifies it as phantasy; hence its paradoxical character: unverifiable by definition, it can neither be falsified⁶ — and imposes itself transhistorically and transideologically.

Much has been said about the relationship between ideology and reality, and symptomatically, no attempt to define it can avoid some contradiction.⁷ This necessary contradiction derives from the contradictory nature of ideology itself — from its being a part of the very reality upon which it »operates«. In addition to Engels's model of *Wiederspiegeln* and Althusser's concept of *représentation imaginaire*, there is a much better way to think this paradoxical »relation« which not only embraces both these concepts but also has the advantage *not to presuppose a difference of nature between ideology and the material upon which it operates*: this concept is the Freudian concept of *sekundäre Bearbeitung* (traditionally translated as »secondary revision«; although this translation underlines an important dimension of the concept, we prefer the more literal one: »secondary elaboration«).

⁶ »Nothing can be done about your nose, because there is nothing wrong about it.« — the analyst Ruth MacBrunswick to Wolfsmann.

⁷ Here is a recent example, importantly coming from a historian who takes ideology seriously. »Ideology, as we know, is not a reflexion of reality, but a way to act upon it. For this action to have at least some effect, there should not be too large a gap between the illusionary representation and the 'reality' of life.« (Georges Duby, 1978.) Ideology is posed both outside the social reality (as an instrument to act upon it) and inside it (its importance for a historian comes from its being a social fact among others). The solution of situating ideology at an intermediate distance, not too close — not too far, from the reality, is symptomatic for its utopian indetermination.

4. Ideology as Secondary Elaboration

Secondary elaboration is a dream mechanism that *unifies* the dream material.⁸ Freud describes it, almost in Marxist style, as a *tendentious revision*,⁹ and has some trouble in situating it.¹⁰ This difficulty derives from the nature of the secondary elaboration:

1. On the one hand, it is already *an interpretation*: it interprets the results of the dream-work, and is therefore no part of it.

2. On the other hand, it is a *tendentious* or a *deformed* interpretation; the character of distortion assimilates it to the dream-work.

Secondary elaboration thus presents a sense of the dream — but this is a false sense. Without it, the dream is a heap of disconnected fragments — with it, it has a sense, but not the true one. With the secondary elaboration, we get a sense, but as this is not *the* sense of the dream, it makes us lose the sense. The only motive to the secondary elaboration is the *claim of intelligibility* of the dream-material; and its only achievement is a *falsification* of what is there to be understood. The fascinating result of the secondary elaboration is that *the intelligibility blocks the understanding*.

Freud explains this paradox by an analogy:

»... Before we start upon the analysis of a dream we have to clear the ground of this attempt at an interpretation.

... It [the secondary elaboration] behaves towards the dream-content lying before it just as our normal psychical activity behaves in general towards any perceptual content that may be presented to it. It understands that content on the basis of certain anticipatory ideas, and arranges it, even in the moment of perceiving it, on the presupposition of its being intelligible; in so doing, it runs a risk of falsifying it, and in fact, if it cannot bring it into line with anything familiar, is prey to the strangest misunderstandings. As is well known, we are incapable of seeing a series of unfamiliar sings or of hearing a succes-

⁸ The thing that distinguishes and at the same time reveals this part of the dream-work is its *purpose*. This function behaves in the manner which the poet maliciously ascribes to philosophers: it fills up the gaps in the dream-structure with shreds and patches (Heine, »Die Heimkehr«). As a result of its efforts, the dream loses its appearance of absurdity and disconnectedness and approximates to the model of an intelligible experience. ... Dreams... appear to have a meaning, but that meaning is as far removed as possible from their true significance. (*The Interpretation of Dreams*, Freud 1900.)

⁹ Ibidem.

¹⁰ In the *Interpretation of Dreams* (1900) and in *On Dreams* (1901), secondary elaboration is supposed to be a part of the dream-work, even though its less important part, not even necessarily present in every dream. In *An Evidential Dream* (Ein Traum als Beweismittel, 1913), Freud already doubts if the secondary elaboration makes a part of the dream-work, and finds a Solomonic solution to get rid of the problem: »Secondary revision by the conscious agency is here reckoned as part of the dream-work. Even if one were to separate it, this would not involve any alteration in our conception. We should then have to say: dreams in the analytic sense comprise the dream-work proper together with the secondary revision of its products.« (Ibid., XII, 274–275.) In his article on »Psycho-Analysis«, contributed to Marcuse's *Handwörterbuch*, Freud states that »strictly speaking«, the secondary elaboration »does not form a part of the dream-work« (Ibid., 241) Freud's hesitation can be best shown if we confront the following two passages: »Are we to suppose that what happens is that in the first instance the dream constructing factors... put together a provisional dream-content out of the material provided, and that this content is subsequently re-cast so as to conform so far as possible to the demands of a second agency? This is scarcely probable. We must assume rather that from the very first the demands of this second factor constitute one of the conditions which the dream must satisfy and that this condition... operates simultaneously in a conductive and selective sense upon the mass of material present in the dream-thoughts.« (Ibid., V, 499.) — »I shall not deal exhaustively with this part of the dream-work, and will therefore merely remark that the easiest way of forming an idea of its nature is to suppose — though the supposition probably does not meet the facts — that it only comes into operation AFTER the dream-content has already been constructed.« (Ibid., V, 666.)

sion of unknown words, without at once falsifying the perception from considerations of intelligibility, on the basis of something already known to us.«

This is Freud — the materialist at work: *the whole is the untrue*. The analogy with the Marxist problem of the illusion of totality as the result of the ideological totalisation, is more than an analogy. The illusion of totality is a »lie«, but this »lie« is a part of the non-totalisable material itself. Dreams, dictated by sexual desire, are as non-totalisable as society, torn and constituted by class struggle. »Structure« is not a whole precisely because the illusion of its wholeness is a part of it.

This, of course, is only the leftist element in Freud; to stop here would be to yield to the infant malady of materialism. Freud's genius was to submit this malady to analysis, and here its name is *Phantasie*, wishful phantasy.

The interpretation presented by the secondary elaboration is a false interpretation; as far as it is false, it is no interpretation, it is a part of the dream-work; and as far as it is a part of the dream-work, it is a part of the truth of the dream: therefore, the result of the secondary elaboration is »true« *precisely inasmuch as it is »false«*.

Although this may be an excessively logicist deduction, it nevertheless exactly reproduces Freud's point: what is false in the distorting operation, is not the distortion itself, but its interpretational character: it is the »consideration of intelligibility«, the claim of a »sense« that is »false«.

According to Freud, the secondary elaboration builds up a façade of coherence for the dream: this façade has to be broken in order to get to the latent dream-content. Still, this does not mean it should be discounted: for its framework is not accidental, it is made of pre-fabricated dream material:

»It would be a mistake, however, to suppose that these dream-façades are nothing other than mistaken and somewhat arbitrary revisions of the dream-content by the conscious agency of our mental life. In the erection of a dream-façade, use is not infrequently made of wishful phantasies which are present in the dream-thoughts in a pre-constructed form, and are of the same character as the appropriately named »day dreams« familiar to us in waking life. The wishful phantasies revealed by analysis in night-dreams often turn out to be repetitions or modified versions of scenes from infancy; thus, in some cases, the façade of the dream directly reveals the dream's actual nucleus, distorted by an admixture of other material.« (The paragraph added to *On Dreams* in 1911; *ibid.*, V, 667.)

»Now there is one case in which it is to a great extent spared the labour of, as it were, building up a façade of the dream — the case, namely, in which a formation of that kind already exists, available for use in the material of the dream-thoughts. I am in the habit of describing the element in the dream-thoughts which I have in mind as a 'phantasy' [Phantasie].«¹¹ (*The Interpretation of Dreams*, *ibid.*, V, 491.)

¹¹ Later in this text, we come across this important statement: »Hysterical symptoms are not attached to actual memories, but to phantasies erected on the basis of memories.« — In an addendum to his letter to Fließ of May 2. 1897, Freud specified that idea: »Phantasies are psychical façades constructed in order to bar the way to these memories [of primal scenes].«

The phantasy is thus what Lacan calls the *point de capiton*, the quilting point, an element common both to the façade and to what it conceals.

— The positive response to an ideological interpellation is also made in the name of a *claim of sense*: it is this claim that pushes the interpellated individual towards an *identification* with the subject-supposed-to believe. The active part played by the interpellated individual consists precisely in her/his helping to establish »a façade« — an ideological effect of coherence. The identification process is impossible, and the façade is likely to break down if they are not supported by a particular element — the element of *phantasy* satisfying the two conditions of being non-sensical (and thus necessarily an object of pure belief) and of offering a catch upon which the particular individual's idiosyncratic wishful phantasies may be attached. This element is typically void of any explicit class-content or tendency¹² and presents the same confusing mixture of universal pretension and singular idiocy as the Freudian *Phantasie*. (In (6), we referred to the phantasy of Western imperialism; later, we added the phantasy of the decline of the West; we could put on the same list the phantasy of Oriental despotism, and any number of racist stereotypes.) In addition, being a quilting point, it is what punctually connects the ideological façade with its specific exterior: the so-called »social reality«; it is typically an inert string of signifiers, capable of being inserted into different façade »interpretations« (cf. the classical Freudian example »Ein Kind wird geschlagen« — »A child is being beaten.«). It is an inert set of signifiers, »behind« which there is »nothing« — nothing but the hiatus that makes the social structure unwhole, the hiatus of the class-struggle.

Being a cover that covers a hole in the whole, it is what is »the most real« in an ideology. The »test of reality« for an ideology, is performed by testing its capacity to incorporate this obturator into a convincing (coherent, unifying) ideological façade: therefore, many conflictual ideologies may compete around the same phantasy — offering diverse class-interested interpretations of this non-sensical marker of the class struggle. It is their incorporation of the phantasy that guarantees them the »appropriate« intermediary distance from the »reality«: ideologies do not situate themselves en face to the social reality, they construe it around *the absence* of the social »real« (in the Lacanian sense), the class struggle, marked in their discourse by a stereotype, the phantasy.

That is why ideological conflict is possible at all: it is a struggle for the interpretation of something that finally resists any interpretation, and thus opens the field of ideological warfare. That is why the theory may be of some assistance to the ideological class struggle: in its enlightened moment, it can »demystify« mystifications, and isolate the kernel of nonsense they contain; in its materialist moment, it analyses the logic of mystification, and opens the breach of intervention — an intervention carried out through the alleys of signifier, resisting the temptation to reduce the phantasy, but confronting it and, with some chance, getting over it — getting over with it.

¹² Analysing the Belgrade trial against the six dissident intellectuals (1984–1985), we discovered this element in the popular phantasy of a football match »à la Yougoslave«. (Moćnik, 1985a.)

REFERENCES

Dolar, M., 1987: »Subjekt, ki se zanj predpostavlja, da uživa« [The subject supposed-to-enjoy], in: Grosrichard, A., *Structure du sérail*, Preface to Slovene translation, Ljubljana.

Duby, G., 1978: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris.

Ducrot, O., 1985: *Le dire et le dit*, Paris.

Freud, S., 1953—74: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London.

Močnik, R., 1985: *Beseda besedo* [From Word to Word], Ljubljana.

Močnik, R., 1985a: »Elementi za branje beograjskega procesa« [Elements for Reading the Belgrade Trial], *Problemi*, Vol. 23, No. 257, Ljubljana.

Ernesto Laclau

POLITICAL SIGNIFICANCE OF THE CONCEPT OF NEGATIVITY

As was announced I am going to speak about the political significance of negativity and about the ways of constructing the category of negativity.

I am going to start from a point which might seem marginal to the main subject of the talk, but which is going, in fact, to lead us straight into the centre of it. I am going to start discussing the classical distinction between idealism and materialism.

There are a lot of confusions about the opposition idealism-materialism. And the most common one is the identification of this problem with the question about the existence or non-existence of an external world of real objects. This problem has nothing to do with the alternative idealism/materialism, because here the pertinent distinction is the one between idealism and realism. A philosophy like Aristotle's, for instance, which by no stretch of imagination can be conceived as materialist, is, however, a clearly realist one. And even the philosophy of Plato is still a realist philosophy, given that for him the world of forms exists outside the mind, which contemplates it in a heavenly place. In fact, the existence of a world of real objects was never called into question by ancient philosophy. It was assumed as a simple fact. We have to arrive at modern philosophy, to a philosophy such as Berkeley's, to find the idea that the existence of a world of external objects is entirely dependent upon mind. But even a philosophy like Hegel's, which is regarded as absolute idealism, does not at all deny the existence of a world of real objects. Even more, it emphasises the fact that this world of real objects does not only exist but necessarily exists.

So the first thing required to understand the distinction between idealism and materialism is to put aside the debate between idealism and realism. In fact, the concept of idealism as opposed to materialism has a completely different meaning from the one it has in its opposition to realism.

In the opposition materialism/idealism the real issue is whether the real can be ultimately reduced to the rational. That is to say — if the ultimate reality of the objects existing outside our minds — our individual minds — is in itself thought.

Now, from this point of view both the philosophies of Aristotle and Plato were predominantly idealist, because they were philosophies centred around

the concept of form. Form was conceived both as a category of mind, and as the ultimate reality of the object. That is to say — form is that which the mind and the object have in common. In a famous passage of his treatise on *De Anima* Aristotle said that the soul is in some sense everything. One important consequence of this view about the ultimate intelligibility of the real is that the real is the universal. If I speak about this table I will say that it is brown, that it is rectangular, that it is a table, etc. All these determinations are applicable to a plurality of objects. But what is the *it*, which receives all these predications? Obviously, if there is such an *it*, this *it* cannot be known. It's radically unintelligible because it is what cannot be subsumed under the concept. This ultimately residue that cannot be subsumed and mastered by form is what ancient philosophy called *mater*. In an idealist philosophy as Hegel's the attempt is made precisely to eliminate this ultimate residue of matter. The assertion that the real is rational, that the real can be reduced and mastered by the concept, is the essence of all kinds of metaphysical — idealistic in this particular sense — thought. It is, of course, a matter for discussion to what extent Hegel lives up to the expectations of this formula; for instance, in his *Logic* he introduced the category of contingency at some point and through in this »matter« that he tried to eliminate reemerge again in his analysis. But as a project, the idealist project in this sense of idealism — not opposed to realism but to materialism — is what has constituted the kernel of western metaphysics. That is to say — the real is ultimately form, and so the being and the entity of objects ultimately coincide.

It is important to see that materialist philosophies in the classical sense or even in the modern sense, do not break at all with idealism. Even more, I would argue that the philosophy of Marx is still to a large extent idealist. And materialist philosophies do not break with idealism because matter is still conceived as a concept (as a universal); that is to say, as a form which can be rationally grasped. In fact in a passage of his *Logic*, Hegel says that materialism has been the first historical form of idealism, that is to say a primitive form of idealism, because it had conceived matter as a conceptually graspable entity. Democritus for instance, conceived the ultimate substance of reality as atoms, and described these atoms. But the categories of this description are still concepts, that is to say, form.

In this sense the dialectical inversion that Marx carries out in Hegelian philosophy does not change the substance of the latter. It still depends on the basic categories of traditional metaphysics. If you say that it is not consciousness that determines existence, but existence that determines consciousness existence is still for him something which can be grasped in terms of conceptual and rational categories. The social totality is therefore conceived by him as a rational and intelligible object. And in this sense his dependence on the whole spirit and the main trends of classical metaphysics is clear. Here, however, I would like to argue that this is only one moment of Marxian thought; the moment in which his materialism is perfectly compatible with the categories of Hegelianism and of classical metaphysics.

But there is another movement in Marx's thought which — though incipient — involves a movement towards materialism understood in a more radical sense. This second movement is what I would call relationalism. By this I am referring to his argument that the ideas in the minds of human beings are not a separate realm, but one which is related, interconnected, with every-

thing — with all the other components of social or material reality. It is this second movement which starts the weakening of the privileged ontological location of »essential forms«. His formulation by Marx is, however, hopelessly inadequate, given that Marx's relationalism is conceived in terms of the dichotomy base/superstructure. And the relation between the two — irrespectively of this being conceived in terms of causality or logical derivation — implies that there is a starting point — the base — out of which we can reconstruct the social totality in terms of intelligible form. That is to say, we are still in the Hegelian terrain of the rationality of the real.

But today we have other forms of dealing with this relational moment which permit a movement away from rationalism and idealism. And it is to this aspect that I am going now to refer.

Here, and this is a subject that we discussed in this same room one year ago, we are in the center of the transformation of philosophical thought in this century, which has largely been a movement away from idealism. Important moments in this trend are Wittgenstein and post-analytical philosophy on the one hand, and the reformulation of the phenomenological project to be found in the work of the later Heidegger, on the other. But also, as I have argued last year, within the so-called post-structuralist tradition there is a radical break with essentialism centered in the critique of the sign.

So, let me first discuss relationalism in the context of Saussurean linguistics to introduce later within its categories an element of negativity which leads to a break with metaphysics, with idealistic philosophy and with this centrality of the notion of form.

Saussure conceived identities as being purely differential, that is to say as purely relational. If I am saying »father«, I can only understand what I mean if I have also the terms »mother«, »son«, etc. That is to say that the term »father« is not *a one to one* relationship with an object, but is constituted within a system, as a position in a system of differences.

In this sense, the presence of something is never mere presence, because in order to constitute this very presence I have to make reference to something which is absent. In terms of Derrida anything has the trace of something different from itself. It is this moment of »difference« what prevents the fixing of the identity as mere presence. However, this relational moment can be easily »colonized« by the metaphysical notion of form, given that it is enough that we conceive this system of differences as a closed system, as it was considered by Saussure, to have the transference of the notion of presence, from the individual units to the relational totality which gives its meaning to each of those units. That is to say, relationalism as such, as far as it is conceived as a closed ultimate breaking away from an essentialist philosophy.

We have two possible ways out of this ultimate essentialism present in the structuralist tradition.

One possibility is to conceive of the proliferation of difference as an infinitude; that is to say, that instead of conceiving presence as a closed system of differences, we assert that this system is never closed and that there is a constant overflowing of the signifier by the signified. (This is, as you know, the notion of »symbol« present in the romantic tradition.) I do not think that this notion of the overflow of the signifier by the signified in post-structuralism has added more than a new version of the old conception of the symbol in German romanticism.

There is, however, another possibility, which has been explored in the book which I have written with Chantal Mouffe. It is the following: instead of asserting the infinite movement of difference and the impossibility of any last fixity, we can fix the moment of the impossibility as such. That is to say that through the movement of differences we don't see simply that movement, but also the impossibility of fixity as such. And the problem is now how to fix this impossibility. Now, with this, we are moving slightly the terrain of analysis. We are trying to see to what extent the movement of differences is revelatory of something else. Now, when a concept is revelatory it shows through a lack which is hidden in it, something which cannot be represented in a direct form. To give you just one classical example: the analysis of the broken hammer in *Being and Time*. When the hammer is broken something which is lacking the real being of the hammer is shown. As long as you are using the hammer the being of hammer is not revealing itself as such. It's only through the fact of being broken that it is shown. Now, what we have tried to show in our book is that in social relations this moment of negativity which is revelatory — in the sense of *alétheia* — in the sense of unveiling, is essentially linked to social antagonisms. That is to say, social antagonism, (which we have discussed at length last year so I am going over this point again) is never »objective« but, on the contrary, it shows the limits of any possible objectivity. Social antagonism cannot be ultimately explained, because antagonism constitutes the limit of any explanation and as a consequence it cannot be expressed directly in language, because language only exists as an attempt to fix that which antagonism subverts. That is to say, antagonism is revelatory both in the sense of Heidegger, — *alétheia*, a truth of things, not a truth of judgement — but also in the sense of Wittgenstein, as when he draws in the *Tractatus* the distinction between saying and showing. Saying, in some way, shows something which is not strictly said.

Now, with this, we arrive at the central point of my argument, which is the one concerning the historicity of being. The historicity of being, — the restoration, if you want, of the ontological difference — is established through showing the mere historical and contingent character of the being of objects. That is to say, the impossibility of reducing Being (*esse*) to entity (*ens*). Here, I think we are also very close to the notion of the real in Lacan. That is to say, the real is that which prevents the full closing of a symbolic system. If there were not this element of lack, the symbolic would always be closed as a totality. But as far as there is the real there is an impossibility of the symbolic of closing itself. Now, if you remember the beginning of my talk about the distinction between materialism and idealism, and our characterization of idealism as that which reduces the real to form, here we have the exactly reversed situation. And, I think, this opens the way to a deepening of the materialist project. The real is that which disrupts and shows the historical and contingent character of »form«. In this sense, discourse theory in the way we are trying to develop it, is a commitment which goes far beyond a mere epistemological or ontological stance. It's the attempt of showing how the being of objects, far from being fixed and simply »given« to the contemplation of human beings, is socially constructed through their actions.

With this notion of negativity we've reached the following point: antagonism is a disruption of form, a dislocation of form, which shows the contin-

gency and historicity of Being and, consequently, cannot be retrieved by any kind of positivity — it cannot, for instance, be retrieved by a cunning of reason which shows the positive work of reason behind the apparent irrationality of antagonism, evil etc.

I would like now to move to the second part of my presentation, which is an attempt to use these notions in order to make a critique of the classical Marxist notion of class struggle. Let's start analysing the capitalist relation of production. According to Marx it is the main locus of social antagonism in capitalist society, and it is established between the capitalist who extracts the surplus value from the worker and the worker who is deprived of his surplus labour. Now, this relation, if it is conceived as form, has nothing to do with the capitalist and the worker as concrete social agents but only with the economic categories of which they are bearers. The worker is there present only as »seller of his labour power«. So, we have to forget everything about concrete workers and concentrate on this economic category. Where does the antagonism capitalist/worker lie? One first solution would be to say that there is an antagonism because the capitalist extracts the surplus value from the worker, who is, consequently, deprived of it. But from such a deprivation does not logically follow that there should be an antagonism. There is antagonism only if the worker *resists* the extraction of his surplus value by the capitalist, but this resistance cannot be logically derived from the category »seller of his labour power« as such. Classical political economy dealt with this problem by introducing one further assumption — the assumption of the *homo oeconomicus*. This involves the assertion that all social agents are profit maximizers. And, in that case, of course, there is antagonism, because everything is reduced to a zero-sum game between the capitalist and the worker for the appropriation of the surplus value. But no Marxist theoretician has assumed that the worker is a profit maximizer. The latter is, in fact, an entirely arbitrary assumption which can explain some types of behaviour but which cannot be given the status of a general »social *a priori*«. But if we drop this assumption, the emergence or not of an antagonism in the capitalist relation of production still has to be explained.

One second possible line of argument, which would certainly be more correct, would be to say: if the salaries, the wages, go below a certain point, there are many things that people cannot do. They cannot have access to some means of consumption, they cannot send children to school, they cannot live as they have done before etc., etc. But in that case the antagonism does not take place *within* the capitalist relation of production as such but *between* the relation of production and an identity that the social agents have *outside* it. That is to say that we find again »negativity« in the sense that we have defined before. The capitalist relation of production, in that case, becomes the source of an antagonism as far as it negates something which is external to it.

Two things follow from this argument: The first is that as far as we conceive social negativity in this way the antagonism is constitutive and cannot be reduced to any ultimate positivity. That is to say, it cannot be reduced to form. And secondly that if there is an antagonism or there is no antagonism at all, depends on how this subject, these workers, the actual workers of flesh and bones, and no longer the mere economic category is constituted as a subject outside the capitalist relations of production. And in that case everything comes to a plurality of discourses, social struggles, constitution

of subjectivity in a variety of social relations. Anti-capitalism in this sense, will be the historical and contingent result of struggles which are taking place all over society, and is not limited to that privileged field constituted by »capitalist relations of production« in the classical analysis.

The two basic points I want to make here are the following:

First, that the nature and degree of the resistance against capitalist relations of production will crucially depend on the consciousness of their rights that people have in a certain historical moment. For instance: if people through a set of historical struggles are constituted as subjects conscious of their rights to have equality of opportunities in education, and if this becomes in society something which is part to the common sense of people, in that case they are going to resist attempts in any sphere to put into question those rights. So, when we are speaking about the importance of the new social movements, or of the potential importance of them, the point to be emphasized is that extend a conception of rights, equality etc. to larger and larger areas of social relations, instead of conceiving them as the result of struggles which take place in a limited sphere of the social fabric. It is important to remember that the one of the first and radical attempts to break with economism within Marxism — the one of Georges Sorel — postulated precisely the constitution of a mythical subject as a subject constituted around a juridical consciousness. That is to say — around discourses concerning rights.

The second point — which would require another paper to be fully developed — is that these discourses concerning rights and concerning antagonism involve the centrality for social analysis of the category of »social dislocation«. The most important element to be retained from classical Marxism is the notion that capitalism only expands historically by dislocating increasingly larger spheres of social relations. Certainly Marx thought that, at the same time that this dislocation was taking place, something new and fully positive was created as a dialectical answer. But if we abandon this second and Hegelian side of the argument, we simply remain at the level of social dislocation and social negativity, and the historical perspectives remain open and largely indeterminate. There are no longer privileged and predetermined agents of historical change. But it is precisely because of this that it is possible to conceive a multiplicity of struggles »at the human scale« which are creating a new kind of social imaginary, far more democratic than in the past, because it is no longer conceived as the revelation of the »necessary laws of history«, but as a purely contingent and historical construction.

Chantal Mouffe

RADICAL DEMOCRACY AND MODERNITY

My intention in this paper is to present some reflections on the current debate about modernity and post-modernity, specifically from the point of view of the radical democratic project. My aim is to show that the critique of rationalism, the critique of the founding subject, of the unified totality and a series of other themes which are usually related to the so-called post-modern critique do not have to lead necessarily to political conservatism, as some people — the best known is Habermas — have argued, but that it is on the contrary the very condition to think of the political in a really new and more adequate way and to be able to articulate a project of radical and plural democracy.

Let's begin with the term »modernity«. I've used the terms »modern« and »post-modern«, but must say that I am far from being happy with them. And in fact the first thing I want to do is to scrutinize them and in this way to proceed to their deconstruction. First let's see what we understand by »modernity«.

I think there are almost as many definitions of modernity as authors using the term. And according to what components are seen as defining modernity and the type of relation which is established among them, we have, of course, very different conceptions of what modernity is and obviously as a consequence of what our attitude to modernity should be. Usually the main components that we find defining or related to modernity are, Enlightenment, rationalism, democracy, capitalism, liberalism, individualism, universalism; so, basically we can, in fact, put them into three categories: On one side we have democratic politics, on the other side rationalist universalist epistemology and there is a third component which is, of course, not present in all definitions of modernity, which is the component referring to capitalism. For somebody like Habermas, the central positive aspect to be defended is democratic politics and he believes that this can only be done through the defence of rationalism and universalism. And for him what is really the obstacle — the danger or the wrong thing in modernity — is capitalism and we've got to try to find a way to really limit or get rid of the effects of capitalism. From somebody like Richard Rorty, we get a different picture, because he identifies Enlightenment

with liberalism and with democracy. All those aspects for him are positive and must be defended.

The specificity of Rorty's position is that he affirms that they are independent of rationalism and universalism, and those are for him the negative aspects that need to be dropped. So, in fact, following Blumenberg, Rorty made a distinction in Enlightenment between self-assertion and self-grounding.

Self-assertion is a political project of democracy, self-grounding, an epistemological one, and he says that they are not necessarily related, so we can perfectly well get rid of one while defending the other. Hence he proposes to get rid of universalism and rationalism.

We still have a very different picture with somebody like Alisdair MacIntyre in his very influential book *After Virtue* where he is calling modernity into question. Because MacIntyre identifies modernity with liberal individualism plus rationalist epistemology, he affirms that the whole project of the Enlightenment and modernity was a mistake. It failed and now we should go back to Aristotle. Still another point of view can be found as the conservative critique of modernity of the Burkean type and here, of course, both democratic politics and rationalist and universalist epistemology must be questioned and abandoned. Thus, you can see that one can define modernity in different ways and have a very different attitude towards it according to these definitions.

I think that the real question is: is there a necessary link between the political and the epistemological aspect of the Enlightenment? And: Can we defend advances of one side — that is democratic politics — while criticizing rationalism and humanism? I am going to follow Rorty because I believe he is right in saying that they are not necessarily linked. They were articulated at a given moment, but they are not necessarily linked. And therefore it is perfectly possible to abandon rationalism and humanism while defending democratic politics, which is, of course, what Habermas believed, is impossible. But I want to say something more about that distinction: modern — post-modern. Because usually what is referred to as post-modern in this kind of field — because post-modern again is used in so many different ways, depending on whether we are going to speak of aesthetics, or architecture, or anything referring to the field of politics and philosophy — is really a series of trends which have in common a critique of the rationalism and the humanism of the Enlightenment, of what we have called essentialism. We find here very different traditions, because within the category of post-modern we can put not only what is usually called post-structuralism, but also post-Heideggerian phenomenology (and Gadamer certainly belongs to that) and also Wittgensteinian language philosophy and Lacanian psychoanalysis. Thus, it's a very wide field. The thing that they've all got in common is the critique of essentialism. I want to argue that in fact, the distinction modern—post-modern is not very useful. And it is artificial. Because a double logic operated from the start of modernity and if we see it from that point of view, one could say that the very principle of post-modernity was already present at the birth of modernity. I think that it becomes clear when we realize that the best level to distinguish the emergence of modernity (here again there are many different levels) is at the level of the political. I've used the term »political« in the sense in which in France we distinguish between »le politique« and »la politique«, »la politique« being a much more global term which has really to do with

the symbolic ordering of social relations and I think that that's really the crucial level to define the emergence of modernity.

And if we agree to define the emergence of modernity at the level, clearly, of course, we've got to conclude that the central event for the emergence of modernity was the democratic revolution. That's the term, of course, that comes from Tocqueville. We have used it in our book to indicate the moment when the democratic principle of liberty and equality becomes the new matrix of the political imagination and begins to constitute the fundamental point in the construction of the political. That is when the logic of equivalence becomes the dominant one. But in this paper I'm going to refer to that term »democratic revolution« in a slightly different way. Because I'm referring really to its use by Claude Lefort who has shown that the democratic revolution was the beginning of what he calls a new mode of institution of the social. For Lefort modern democratic society is basically a society in which there is a dissolution, of the landmarks of certainty. It is a society in which power becomes an empty space and is separated from law and knowledge, and that is something which is linked to the fact that there is a break with a kind of political logic which was typical of the *ancien régime*, and that has been qualified of theological political logic; there was a cosmos, and order that was grounded either in divine will or in nature, and it was a hierarchical type of society, in which there was one single logic, in which power, law and knowledge were united. For Lefort the emergence of the modern democratic society is the separation of those three levels and the fact that power becomes an empty space; as a consequence, power, law and knowledge are therefore exposed to a radical indeterminacy. And that is for Lefort the main characteristic of modern democratic society — the fact of radical indeterminacy. Such a society becomes the theatre of an uncontrollable adventure, so that what is instituted never becomes definitively established, the known always remains undermined by the unknown and the present proves to be undefinable. With the emergence of the democratic revolution there is no more possibility of providing a final guarantee, a definite legitimation, and that's because there is no more power incorporated in the person of the prince and related to a transcendental instance. An important consequence of that is that the possibility of a society defined as a substance having an organic identity disappears. From then on there is only a society whose shape and nature escape to a general knowledge that could be uttered from an unique view point. I think that if we accept the democratic revolution as being the central feature of modernity, it is evident that what is now called post-modernity is in fact only the recognition of that impossibility of final grounding, of establishing a suture which is constitutive of the very advent of modern democratic societies. So, it's not a new stage, it's something that was present at the very emergence of that society. But, of course, what takes place today is the recognition of that impossibility, after the failure of different attempts to replace the traditional transcendental grounding in God or in Nature, which were the pre-modern ones, by an alternative grounding in man and his reason. And, of course, that's the epistemological project of the Enlightenment. But it's a project that was doomed to fail from the beginning because of the very characteristic of the democratic revolution: the indeterminacy and impossibility of final grounding. So, what is seen today as a crisis of rationalism and humanism and the post-modern critique, is only the crisis of a particular project within modernity.

Nietzsche, for instance, was the first one to recognize that when he said that death of God is already death of man, we could not replace God or Nature by man, it was impossible, it was doomed to fail, as I've just said. But, of course, that does not mean that because there is that crisis of rationalism and humanism, we have to give up the political aspect of modernity and the gains of the democratic revolution, or that — and that's the fear of Habermas — it is the very project of modernity that is undermined by the critique of rationalism. I think that to believe that is really to remain trapped in the very problematic of rationalism, that people are trying to avoid. And that, of course, is true for Habermas, but it is true also for several post-modern authors, for instance Lyotard. It is not because we cannot ground the rights of man on a human essence, that we should not fight to defend and extend them. Or is it not because, as MacIntyre very convincingly argued, the project to ground morality in reason has failed, that we should give up morality and that everything becomes possible. I think, there's a kind of apocalyptic pathos in some post-modern thinkers, which is the reverse of the rationalism that they oppose and still live from the very rationalistic metaphysics which they set off to destroy. And there are ways in which we can think about morality and rights, which are not linked to the problematic of rationalism and humanism. For such a project there are conservative authors who are quite useful, for instance Gadamer and Oakeshott. In their critique of Enlightenment rationalism they show us how to think about morality and politics in a new way. And contrary to what some people say about their revalorization of the concept of tradition, it does not necessarily have conservative consequence. Of course, we can't just take the concept of tradition in Oakeshott and Gadamer as it is, but we can reformulate it in terms of the language game of Wittgenstein, and also introduce Gramsci's idea of articulation—disarticulation. If we do that we could perfectly arrive at a concept of tradition seen not as monolithic Burkean traditionalism but as a multiplicity of heterogeneous discourses that open the way to many different uses and strategies. So tradition can be articulated in a left wing direction or in a right wing direction and the political project should be within tradition to try to establish different kinds of articulation. Such a conception has been accused of relativism. I agree with Rorty when he says that the real question is not between people who think that one view is as good as any other, the so called relativists, and people who do not, but between those who think our culture, our purposes and institutions cannot be supported except conversationally and people who still search for some other sort of support and attempt to establish some final grounding. It is only within the problematic of rationalism that relativism makes sense, and the critique of Enlightenment rationalism does not lead necessarily to irrationalism and relativism and to the destruction of the political project of modernity.

There is another way in which the critique of modernity is taking place. And it is taking place basically among the political philosophers in USA and it's the so-called Communitarian critique of liberal individualism. The main target is John Rawls (Rawls' well-known book is *Theory of Justice*) who is the most sophisticated liberal philosopher today. The communitarians want to attack liberalism, because they believe that liberalism is essentially individualist and that, as a consequence of the hegemony of liberal individualism in the USA, there has been an erosion of solidarities, and that individualism has today reached the point in which the very social fabric is called into question. They

consider that there is an urgent need to fight against that liberal individualism and to recover another tradition which is the tradition of civic republicanism. That tradition has just been rediscovered in the States, because for a long time people believed that the USA was completely dominated from the beginning on by Lockean liberalism, and the American revolution was seen in that light. But recent American historiography has shown on the contrary that the American revolution had been very influenced by the presence of that civic republican or civic humanist type of tradition. The communitarians propose to criticize liberal individualism and revive a sense of citizenship, through the reactivation of that civic republican tradition which was present at the time of the American revolution, but went underground later on when liberalism in the 19th century became the dominant ideology.

What I want to argue with respect to the communitarians is that there is a serious problem in their attempt to revive the civic republican tradition. On the one hand, I think, it's an interesting critique of modernity, you see, of course, that in this case it's a different way again to define modernity, it's really modernity seen in term of liberal individualism, hence they are against it. But their solution — the revival of the civic republican tradition is very problematic, indeed. — First: It is a completely heteroclit notion that has been defined by Pocock (who has been one of the main theorists of its reconstruction in his book *The Machiavellian Moment*) as a synthesis of Aristotle and Machiavelli, which is already rather curious because whether we accentuate the Machiavellian aspect or the Aristotelian aspect, we can really come to very different proposals. And the problem is that most of the people have really accentuated the Aristotelian aspect. People like Sandel and MacIntyre, for instance, propose in fact to go back to some kind of pre-modern form of politics. They are against liberalism, against individualism and, of course, against pluralism and the very idea of rights and they want to go back to a kind of politics based on the community unified by one single moral order, by one single common good. I think that's extremely dangerous because if it is true that there are things we criticize in liberal individualism, we cannot criticize them by just going back before liberalism, before the democratic revolution. We cannot sacrifice the individual to the citizen, but we must find the way to articulate them: that's really the crucial problem for a new modern democratic political philosophy. And it is from that point of view that our project of radical and plural democracy seems to me to be addressing those issues. I agree that there are serious problems with liberal individualism but the solution is not simply to replace liberal individualism by the civic republican tradition. There are important elements in both traditions that must be incorporated into a new public philosophy and that is what a project of radical democracy is attempting to do in a way that I want to indicate as a conclusion.

I think, first, that a new political philosophy requires a conception of the subject, which is neither the Rawlsian »unencumbered self«, nor the Communitarian »situated« one. Because in both cases they maintain the idea of the unitary subject, and that's the real problem. Many Communitarians seem to believe that we belong only to one community, empirically and geographically defined, and that it could be unified by one single idea of the common good. But we, in fact, always belong to a multiplicity of communities, we are always multiple and contradictory subjects and the multiplicity of the community to which we belong is as wide as the social relations we participate in and the

subject positions they define. So, we are constructed by a variety of discourses and always precariously and temporarily sutured at the intersection of all those subject positions. I think that such a conception of the subject is crucial for radical democratic politics, because only such a conception allows us to theorize the multiplicity of relations, of subordination of which a single individual can be a bearer, and to understand the fact that one can be dominant in one type of social relation while subordinated into another, then understanding the range of social relations where the extension of the democratic principles is needed. It is also necessary to give up the idea of a unique space of constitution of the political which is common both to the liberal and the civic republican tradition because it's inadequate. We are witnessing today a politization far more radical than in the past with the proliferation of radically new and different political spaces, we are confronted with the emergence of a plurality of subjects whose form of construction and diversity it is only possible to think if we really abolish the category of the subject as unified essence. That's why, I believe that — far from putting into question the very project of modernity — the democratic project — the post-modern critique of essentialism provide the very condition to further that project today because it provides the very condition for understanding the way in which politics must be formulated and rethought if we want to take into account the widening of social conflicts that is characteristic of the new social movements in the two last decades. Contrary to Habermas, who believes that the only way to further the democratic project is to stick to the rationalism and universalism of the Enlightenment, I want to argue that if we do not abandon that universalism and that rationalism and take over the post-modern critique, we are not going to be able to understand what is happening politically, we are not going to be able to formulate an adequate conception of politics. Therefore that post-modern critique is in fact the very condition for furthering the modern project today and the project of radical democracy is really both modern and post-modern because it wants to further the modern democratic revolution using the tools of the post-modern critique.

THE SUBJECT BEFORE SUBJECTIVATION

The theme of this colloquium is Habermas. As an avowed dogmatic Lacanian, I will of course start with the question of the relation between Habermas and Lacan as it is developed in the Habermas' book which specifically addresses the issue of the so-called »post-structuralism«: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (cf. Habermas 1985). There is a curious detail concerning Lacan's name: it is mentioned five times — I will quote all five places: p. 70 — »von Hegel und Marx bis Nietzsche und Heidegger, von Bataille und Lacan bis Foucault und Derrida«; p. 120 — »Bataille, Lacan und Foucault«; p. 311 — »mit Lévi-Strauss und Lacan«; p. 313 — »den zeitgenössischen Strukturalismus, die Ethnologie von Lévi-Strauss und die Lacansche Psychoanalyse«; p. 359 — »von Freud oder C. G. Jung, von Lacan oder Lévi-Strauss« (!). Lacanian theory isn't then perceived as a specific entity, it is — to use a term of Laclau and Mouffe (L/M) — always articulated in a series of equivalences. Why this refusal to confront Lacan directly, in a book which includes lengthy discussions of Bataille, Derrida and above all, Foucault, the real partner of Habermas? The answer to this enigma is to be found in another curiosity of the Habermas' book, in a curious accident with Althusser. Of course, I'm using here the term »curious accident« in Sherlock-Holmsian sense: Althusser's name isn't even mentioned in Habermas' book, and that's the curious accident. So, my first thesis would be that the great debate occupying the foreground of today's intellectual scene, the Habermas-Foucault debate, is masking another opposition, another debate which is theoretically more far-reaching: the Althusser-Lacan debate. There is something enigmatic in a sudden eclipse of the Althusserian school: it cannot be explained away in terms of a theoretical defeat or even insinuations concerning his private life (the serious mistakes of Althusser, to use the good old Stalinist euphemism) — it is more as if there was in Althusser's theory a traumatic kernel which had to be quickly forgotten, repressed; it's an effective case of theoretical amnesia.

Why is it then that the opposition Althusser-Lacan was replaced, in a kind of metaphorical substitution, by the opposition Habermas-Foucault? I will try to approach this issue from the perspective of the different ethical positions and at the same time, different notions of the subject that these four theories are implying.

With Habermas, we have the ethics of the unbroken communication, the Ideal of the universal, transparent intersubjective community; the notion of the subject behind it is, of course, the philosophy-of-language-version of the old subject of the transcendental reflection. With Foucault, we have a turn against that universalist ethics which results in a kind of esthetization of ethics: each subject must, without any support from universal rules, build his own mode of self-mastering, he must harmonize the antagonism of the powers within himself, so to speak invent himself, produce himself as subject, find his own particular art of living — that's why Foucault was so fascinated by marginal life-styles constructing their particular mode of subjectivity (the sado-masochistic homosexual universe, for example). (Cf. Foucault 1984.) It is not so difficult to detect how this Foucaultian notion of subject enters the humanist-elitist tradition: its closest realisation would be the Renaissance ideal of the »all-round personality« mastering the passions within himself and making out of his own life a work of art. Foucault's notion of the subject is rather a classical one: subject as the power of self-mediation and harmonizing the antagonistic forces, as a way of mastering the »use of pleasures« through a restoration of the image of self. Habermas and Foucault are here the two sides of the same coin — the real break is represented by Althusser, by his insistence on the fact that a certain cleft, a certain fissure, misrecognition, characterizes the human condition as such, i. e. by his thesis that the idea of the possible end of ideology is an ideological idea *par excellence*. (Cf. Althusser 1965.)

Although Althusser hasn't written a lot about ethical problematics, it is clear that the whole of his work embodies a certain radical ethical attitude which we might call the heroism of alienation or of subjective destitution: the point is not just that we must unmask the structural mechanism which is producing the effect of subject as ideological misrecognition, but that we must at the same time fully acknowledge this misrecognitions as unavoidable, i. e. that we must accept a certain delusion as a condition of our historical activity, of assuming a role as agent of historical process. In this perspective, the subject as such is constituted through a certain misrecognition: the process of ideological interpellation through which the subject »recognizes« itself in the calling up as the addressee of the ideological Cause implies necessarily a certain short-circuit, an illusion of the type of »I already was there« which, as was pointed out by Michel Pêcheux (cf. Pêcheux 1975), who has given us the most elaborated version of the theory of interpellation, isn't without its comical effects — the short-circuit of »no wonder you were interpellated as proletarian, when you are a proletarian«. Here, Pêcheux is supplementing Marxism with Marx-brothers whose well-known joke is »You remind me of Emanuel Ravelli. — But I am Emanuel Ravelli. — Then no wonder that you look like him!« I myself once experienced this kind of stupidity when I was obliged to phone somebody in the name of my father and presented myself: »It's me speaking, I'm the son of my father!« This was the point of my subjectivation.

In contrast to the Althusserian ethics of *alienation*, we may determine the ethics implied by Lacanian psychoanalysis as that of *separation*. The famous Lacanian *motto* not to give way to our desire (*ne pas céder sur son désir*), is aimed at the fact that we must not obliterate the distance separating the real from its symbolisation. (Cf. Lacan 1973.) The best way to explain this would be to articulate its opposition the traditional Marxist notion of social antagonism. This traditional notion implies two interconnected features: 1. there

exists a certain fundamental antagonism possessing an ontological priority to »mediate« all other antagonisms, determining their place and their specific weight (class antagonism, economic exploitation); 2. historical development is bringing about, if not a necessity, at least an »objective possibility« of solving this fundamental antagonism and, in this way, mediating all other antagonisms — to recall the well-known Marxist formulation, the same logic which drove mankind into alienation and class division, is also creating the condition for its abolition — »die Wunde schliesst der Speer nur, der sie schlug /the wound can be healed only by the spear which made it/«, as Wagner, Marx's contemporary, was already saying, through the mouth of Parsifal. It is upon the unity of these two features that the Marxist notion of the revolution, of the revolutionary situation is founded: a situation of metaphorical condensation in which it finally becomes clear to the everyday consciousness that it is not possible to solve any particular question without solving them all, i. e. without solving the fundamental question which is embodying the antagonistic character of the social totality. In a »normal«, pre-revolutionary state of things, everybody is fighting his own particular battles (the workers are striking for better wages, feminists are fighting for the rights of women, democrats for political and social freedoms, the ecologists against the exploitation of nature, participants in the peace-movements against the war-danger, etc.). Marxists are using all the skill and cleverness of their argumentation to convince the participants of these particular struggles that the only real solution to their problem is to be found in the global revolution: as long as social relations are dominated by Capital, there will always be sexism in relations between the sexes, there will always be a threat of global war, there will always be a danger that political and social freedoms will be suspended, nature itself will always remain an object of ruthless exploitation... (the last heroic and rather desperate attempt of such a totalisation is to be found in Perry Anderson's *In the Tracks of Historical Materialism* — cf. Anderson 1985). The global revolution will than abolish the fundamental social antagonism, enabling the formation of a transparent, rationally governed society.

The basic feature of so-called »post-Marxism« is, of course, the break with this logic which, by the way, has not necessarily a Marxist connotation: almost any of the antagonisms which, in the light of Marxism, appear to be secondary, can take over this essential role of being the mediator of all the others. We have, for example, feminist fundamentalism (no global liberation without the emancipation of women, without the abolition of sexism), democratic fundamentalism (democracy as the fundamental value of western civilisation — all other struggles (economic, feminist, minorities, etc.) are just further applications of the basic democratic-egalitarian principle), ecological fundamentalism (ecological deadlock as the fundamental problem of mankind), and — why not? — also psychoanalytical fundamentalism as was articulated in Marcuse's *Eros and Civilisation* (the key to liberation lies in changing the repressive libidinal structure: cf. Marcuse 1955).

In contrast to this essentialist perspective, »post-Marxism« affirms the irreducible plurality of the particular struggles — their articulation into a series of equivalences depends always on radical contingency of the social-historical process. But this is not enough — I think that the real counterpoint to Marxism is developed only in the Lacanian reading of psychoanalysis. Let's take the Freudian notion of the »death drive«. Of course, we have to abstract Freud's

biologism: »death drive« is not a biological fact but a notion indicating that the human psychic apparatus is subordinated to a blind automatism of repetition beyond pleasure-seeking, self-preservation of life, accordance between man and his milieu. Man is — Hegel *dixit* — »an animal sick to death«, an animal extorted by an insatiable parasite (reason, *logos*, language). In this perspective, the »death drive«, this dimension of radical negativity, cannot be reduced to an expression of alienated social conditions, it defines *la condition humaine* as such: there is no solution, no escape from it, the thing to do is not to »overcome«, to »abolish«, it, but to come to terms with it, to learn to recognize it in its terrifying dimension, and then, on the basis of this fundamental recognition, to try to articulate a *modus vivendi* with it. All »culture« is in a way a reaction-formation, an attempt to limit, canalize, precisely to cultivate this imbalance, this traumatic kernel, this radical antagonism through which man cuts his umbilical cord with nature, with the animal homeostasis. It's not only that the aim is no longer to abolish this drive-antagonism, but the aspiration to abolish it is precisely the source of totalitarian temptation: the greatest mass murders and holocausts were always done in the name of Man as harmonious being, of a New Man without antagonistic tension.

We have the same logic with ecology: man as such is »the wound of nature«, there is no return to the natural balance, to accordance with his milieu, the only thing to do is to accept fully this cleft, fissure, this structural rooting out of man, and to try as far as possible to patch things afterwards; all other solutions — the illusion of a possible return to Nature, the idea of a total socialisation of nature — are a direct path to totalitarianism. — We have the same logic with feminism: »there isn't any sexual relationship«, i. e. the relation between sexes is *per definitionem* »impossible«, an antagonistic one, there is no final solution, and the only foundation for the somewhat bearable relation between the sexes in an acknowledgement of this basic antagonism, of this basic impossibility. — We have the same logic with democracy: it is — to use the worn out phrase of Churchill — the worst of all possible systems, the only problem is that there isn't any other which would be better, i. e. democracy as such always entails the possibility of corruption, of the rule of the dull mediocrity, the only problem is that every attempt to elude this risk inherent in democracy and to restore »real« democracy, necessarily brings about its opposite, i. e. it ends in the abolition of democracy itself. By the way, here it would be possible to defend a thesis that the first post-Marxist was none other than Hegel himself: his thesis is precisely that the antagonism of civil society cannot be suppressed without a fall into totalitarian terrorism — the state can only afterwards limit its disastrous effects.

It is the merit of L/M (cf. Laclau/Mouffe 1985) that they have, with their *Hegemony and Socialist Strategy*, developed a theory of the social field founded on such a notion of antagonism, i. e. on an acknowledgement of an original »traumatism«, an impossible kernel which resists symbolisation, totalisation, symbolic integration. Every attempt at symbolisation/totalisation comes afterwards: it is an attempt to suture an original cleft, an attempt which is, in the last resort, *per definitionem* doomed to fail. Their accent is precisely that we must not be »radical« in the sense of aiming at a radical solution: we always live in an interspace and in borrowed time, every solution is provisional and temporary, a kind of postponing of a fundamental impossibility. So it seems to me that their title »radical democracy« is to be taken somehow para-

doxically: it is precisely NOT »radical« in a sense of pure, true democracy, its radical character implies, on the contrary, that we can save democracy only by taking into account its own radical impossibility. Here we can see how we have reached the other end of the traditional Marxist standpoint: in traditional Marxism, the global solution-revolution is the condition of the effective solution of all particular problems, while here every provisional, temporarily successful solution of a particular problem entails an acknowledgement of the global radical deadlock, impossibility, an acknowledgement of a fundamental antagonism.

Now, my question here is, as with Althusser: which is the notion of the subject corresponding to this ethical position implying an acknowledgement of a radical deadlock, »antagonism«, proper to the human condition as such? The answer is that, in contrast to all above-mentioned positions, Lacan introduces a discontinuity, a fissure between the subject and the subjectivation: the subject is prior to subjectivation (in contrast to identity, which is a result of identification). Far from being the result of the process of subjectivation = interpellation = identification, the subject is precisely what is being masked by the process: the stake, the function of this process is to conceal the basic dimension of the subject.

*

Precisely concerning this Lacanian notion of the subject, I would like to make a remark on L/M which is more a supplement than a criticism. My main idea is that the notion of the subject used in *Hegemony and Socialist Strategy* is not on the level of the crucial notion of antagonism proposed by L/M, and the reason for this is a certain lack of clarity in the notion of antagonism itself.

In *Hegemony and Socialist Strategy*, we even have a certain regression from Laclau's previous book *Politics and Ideology in Marxist Theory* (cf. Laclau 1977): in this book we find a finely elaborated Althusserian theory of interpellation, while *Hegemony* offers us just a kind of vague reference to the post-structuralist notion of the »subject-positions«. Why this regression? My optimistic reading of it is that it is — to use again the good old Stalinist expression — »a dizziness from too much success«, an effect of the fact that L/M had progressed to quickly, i. e. that, with the elaboration of their concept of antagonism, they have accomplished such a radical breakthrough that it wasn't possible for them to follow it immediately with a corresponding concept of subject — hence the uncertainty regarding the subject in *Hegemony*.

L/M are basically still conceiving the subject in a way that characterises »post-structuralism«, as an effect of the ideological interpellation, from the perspective of assuming different »subject-positions«. The main thrust of their argumentation is directed against the classical notion of the Subject as a substantial, essential entity, given in advance, dominating the social process and not being produced by the contingency of the discursive process itself: against this notion, they affirm that what we have is a series of particular subject-positions (feminist, ecologist, democratic...) the signification of which is not fixed in advance: it changes according to the way they are articulated in a series of equivalences through the metaphoric surplus which defines the identity of everyone of them. Let us take, for example, the series feminism-democracy-peace movement-ecologism: insofar as the participant in the struggle for democracy »finds out by experience« that there is no real democracy with-

out the emancipation of women, insofar as the participant in the ecological struggle »finds out by experience« that there is no real reconciliation with nature without abandoning the aggressive-masculine attitude towards nature, insofar as the participant in the peace-movement »finds out by experience« that there is no real peace without radical democratisation, etc., that is to say, insofar as the identity of each of the four above-mentioned positions is marked with the metaphorical surplus of the other three positions, we can say that something like an unified subject-position is being constructed: to be a democrat means at the same time to be a feminist, etc. What we must not overlook is, of course, that such an unity is always radically contingent, the result of a symbolic condensation, and not an expression of some kind of internal necessity according to which the interests of all the above-mentioned positions would in the long run »objectively convene«. It is quite possible, for example, to imagine an ecological position which sees the only solution in a strong anti-democratic, authoritarian state resuming control over the exploitation of natural resources, etc.

Now, it is clear that such a notion of the subject-positions still enters the frame of the Althusserian ideological interpellation as constitutive of the subject: the subject-position is a mode of how we recognize our position of an (interested) agent of the social process, how we experience our commitment to a certain ideological Cause. My idea is that we have to supplement this notion with two thesis: (1) as soon as we constitute ourselves as ideological subjects, as soon as we respond to the interpellation and assume a certain subject-position, we are *a priori, per definitionem* deluded, we are overlooking the radical dimension of the social antagonism, that is to say the traumatic kernel the symbolisation of which always fails; (2) it is precisely the Lacanian notion of the subject as »the answer of the real« which describes the subject in its confrontation with the antagonism, the subject which isn't avoiding the traumatic dimension of social antagonism.

To explain these two points, let's take the case of class antagonism. The relationship between the classes is antagonistic in the L/M sense of the term, i. e. it is neither contradiction nor opposition but the »impossible« relationship between two terms: each of them is preventing the other from achieving its identity with itself, to become what it really is. As soon as I recognize myself, in an ideological interpellation, as a »proletarian«, I'm engaged in the social reality, fighting against the capitalist who is preventing me from realizing fully my human potential, blocking my full development. Where is here the ideological illusion proper to the subject-position? It lies precisely in the fact that it is the capitalist, this external enemy, who is preventing me from achieving an identity with myself: the illusion is that after the eventual annihilation of the antagonistic enemy, I will finally abolish the antagonism and arrive at an identity with myself. And it's the same with sexual antagonism: the feminist struggle against patriarchal, male chauvinist oppression is necessarily filled out by the illusion that afterwards, when patriarchal oppression is abolished, women will finally achieve their full identity with themselves, realize their human potentials, etc. Now, my thesis is that to grasp the notion of antagonism in its most radical dimension, we should *invert* the relation between the two terms: it is not the external enemy who is preventing me from achieving identity with myself, but every identity is already in itself blocked, marked by an impossibility, and the external enemy is simply the small piece, the rest of

reality upon which we »project« or »externalize« this intrinsic, immanent impossibility. That would be the last lesson of the famous Hegelian dialectics of the Master and the Servant, the lesson usually overlooked by Marxist reading: the Master is in the last resort an invention of the Servant, it is a way for the Servant to »give way as to his desire«, to evade the blockade of his own desire by projecting its reason into the external repression of the Master. (Cf. Hegel 1952.) This is also the real ground for Freud's insistence that the *Verdrängung* cannot be reduced to an internalization of external repression (*Unterdrückung*): there is a certain fundamental, radical, constitutive, self-inflicted blockage, impediment, hindrance of the drive, and the stake of the fascinating figure of external Authority, of its repressive force, is precisely to make us blind to this self-impediment of the drive. That's why we could say that it's precisely in the moment when we achieve victory over the enemy in the antagonistic struggle in the social reality that we experience the antagonism in its most radical dimension, as a self-hindrance: far from enabling us finally to achieve full identity with ourselves, the moment of victory is the moment of greatest loss. The Servant frees himself from the Master only when he experiences how the Master was only embodying the auto-blockage of his own desire: what the Master through his external repression was supposed to deprive him of, to prevent him from realizing, he — the Servant — never possessed. This is the moment called by Hegel »the loss of a loss«: the experience that we never had what we were supposed to have lost.

We can also determine this experience of a »loss of a loss« as the experience of the »negation of the negation«, i. e. of pure antagonism where the negation is brought to the point of self-reference. What is here at stake is no longer the fact that — as in an antagonistic fight with the external adversary — all the positivity, all the consistency of our position lies in the negation of the adversary's position and *vice versa*; what is at stake is the fact that the negativity of the other which is preventing me from achieving my full identity with myself is just an externalisation of my own auto-negativity, of my self-hindering. The point is here how exactly to read, which accent to give to the crucial thesis of L/M that *in the antagonism, the negativity as such assumes a positive existence*. We can read this thesis as asserting that in an antagonistic relationship, the positivity of »our« position consists only in the positivation of our negative relation to the other, to the antagonist adversary: the whole consistency of our position is in the fact that we are negating the other, we are precisely this drive to abolish, to annihilate our adversary. In this case, the antagonistic relation is in a way symmetrical: each position is only its negative relation to the other (the Master prevents the Servant from achieving full identity with himself and *vice versa*). But if we radicalise the antagonistic fight in reality to the point of pure antagonism, the thesis that, in the antagonism, the negativity as such assumes a positive existence, must be read in another way: the other itself (the Master, let's say) is, in his positivity, in his fascinating presence, just the positivation of our own — Servants — negative relationship towards ourselves, the positive embodiment of our own self-blockage. The point is that here, the relationship is no longer symmetrical: we cannot say that the Servant is also in the same way just the positivation of the negative self-relationship of the Master. What we can perhaps say is that he is the Master's symptom. When we radicalize the antagonistic fight to a point of pure antagonism, it is always one of the two moments which, through

the positivity of the other, maintains a negative self-relationship: to use a Hegelian term, this other element functions as a »reflexive determination« (*Reflexionsbestimmung*) of the first (cf. Hegel 1966) — the Master, for example, is just a reflexive determination of the Servant. Or, to take the sexual difference/antagonism: Man is a reflexive determination of Woman's impossibility of achieving an identity with itself (which is why the Woman is a symptom of the Man).

We must then distinguish the experience of antagonism in its radical form, as a limit of the social, as the impossibility around which the social field is structured, from antagonism as the relation between two antagonistic subject-positions: in Lacanian terms, we must distinguish antagonism as real from the social reality of the antagonistic fight. And the Lacanian notion of the subject aims precisely at the experience of »pure« antagonism as self-hindering, self blockage, this internal limit preventing the symbolic field from realising its full identity: the stake of the entire process of subjectivation, of assuming different subject-positions is, in the last resort, precisely to enable us to avoid this traumatic experience. The limit of the social as it is defined by L/M, this paradoxical limit which causes that »the Society doesn't exist« — the L/M paraphrase of the Lacanian »Woman doesn't exist« — this limit isn't just something that subverts each subject-position, each defined identity of the subject; on the contrary, this limit is at the same time what sustains the subject in its most radical dimension: »the subject« in the Lacanian sense is the name for this internal limit, this internal impossibility of the Other, of the »substance«. The subject is a paradoxical entity which persists only insofar as its full realisation is blocked, a paradoxical entity of which what at first sight appears as a limitation is a positive condition. In short: there is an object, a remnant which resists subjectivation, and the subject is precisely correlative to this object.

*

What is the status of this subject before subjectivation? Roughly speaking, the Lacanian answer would be that before subjectivation as identification, before ideological interpellation, before assuming a certain subject-position, the subject is a subject of a question. At first sight, it may seem that we are here again in the middle of traditional philosophical problematics: subject as a force of negativity which can question every given, objective status of things, introducing into the positivity the openness of the questioning... in a word, the subject is a question. But the Lacanian position is its exact opposite: the subject is not a question, it is an *answer*, the answer of the real to the question asked by the great Other, the symbolic order. (Cf. Miller 1984—85.) It isn't the subject which is asking the question — the subject is the void of the impossibility of answering the question of the Other.

To explain this, let us refer to the interesting book by Aron Bodenheimer *Why? On the obscenity of questioning* (cf. Bodenheimer 1984). Its fundamental thesis is that there is something obscene in the act of asking a question as such, without regard to its content. It's the form of the question as such which is obscene: the question lays open, exposes, denudes its addressee, it invades his sphere of intimacy; which is why the basic, elementary reaction to a question is shame, on the bodily level, blushing and lowering our eyes — as a child whom we are asking »What were you doing?«. Already in our everyday expe-

rience, it is clear that such a questioning of children is *a priori* culpabilizing, provoking in the other an effect of guilt: »What were you doing? Where were you? What does this white spot mean?« — even if I can offer an answer which is objectively true and at the same time delivering me of the guilt (»I was learning with my friend«, for example), the guilt is already admitted on the level of desire, every answer is an excuse: with a quick answer »I was learning with a friend« I'm precisely confirming that I didn't really want to do that, that my desire was to stroll about or something like that...

Questioning is the basic procedure of the totalitarian intersubjective relationship: one needs not to refer to such exemplary cases as police interrogation or religious confession, it is quite sufficient to recall the usual abusing of the enemy in the real-socialist press: how more threatening is the question »Who is really hiding behind... (the demands for the freedom of press, for democracy)? Who is really pulling the strings of the so-called new social movements? Who is really speaking through them?« than the vulgar, direct positive affirmation »Those who demand the freedom of the press really want to open the space for the activity of the counter-socialist powers and in this way diminish the hegemony of the working class...«. Totalitarian power is not a dogmatism which has all the answers, it is on the contrary the instance which has all the questions.

The basic indecency of the question consists in its drive to put into words what should be left unspoken — as in a wellknown dialogue: »What were you doing? — You know what! — Yes, but I want *you* to tell me!« Which is then the instance in the other, in its addressee, that the question is aiming at? It aims at a point at which the answer isn't possible, where the word is lacking, where the subject is exposed in his impotence. We can illustrate this by the inverse type of the question, not by the question of the authority to its subjects but by the question of the subject-child to his father: the stake of such a question is always to catch the other who embodies the authority in his impotence, in his inability, in his lack. Bodenheimer articulates this dimension *à propos* the child's question to the father: »Father, why is the sky blue?« — the child isn't really interested in the sky as such, the real stake of the question is to expose father's impotence, his helplessness in front of the *factum brutum* that the sky is blue, his incapacity to substantiate this fact, to present the whole chain of reasons leading to it. The blue of the sky becomes thus not only father's problem, but in a way even his fault: »The sky is blue, and you're just staring at it like an idiot, incapable of doing anything about it!« A question, even if it refers only to a given state of things, makes the subject always formally responsible for it, although only in a negative way, i. e. responsible for his impotence regarding this fact. This dimension becomes manifest in the negative form of a question, when we add to a question the so-called *ne explétif*. If I say »Is it warm?«, we might still be tempted to conceive the question as simply aiming at an objective state of things; but if I say »Isn't it warm?«, the addressee himself is aimed at as responsible for this state of things: »Why is it warm? Why didn't you do anything about it?« — another confirmation of the Lacanian thesis that the *ne explétif* is a point of the inscription of the subject in a signifying chain.

What is then this point in the other where the word fails, this point of impotence at which the question as such is aiming? The question as such creates shame because it aims at my innermost, intimate kernel called by

Freud *Kern unseres Wesens* and by Lacan *das Ding*, at that strange body in my interior which is »in me more than me«, which is radically interior and the same time already exterior and for which Lacan coined a new word *extime*. The real object of the question is what Plato in *Symposion* called — through the mouth of Alcibiades — *agalma*, the hidden treasure, the object in me which precisely cannot be objectivated, dominated. The Lacanian form of this object is of course *l'objet petit a*, this point of real in the very heart of subject which cannot be symbolised, which is produced as a rest, a remnant, a left-over of every signifying operation, a hard core embodying horrifying *jouissance*, enjoyment and as such an object which at the same time attracts and repels us, i. e. which divides our desire and thus provokes shame.

Our thesis is that it is precisely the question in its obscene dimension, insofar as it aims at the ex-timate kernel, at what is in subject more than subject, at the *object in subject*, which is constitutive for the subject. In other words, there is no subject without guilt, the subject exists only insofar as it is ashamed because of the object in himself, in its interior. This is the meaning of Lacan's thesis that the subject is originally split, divided: it is divided as to the object in himself, as to the Thing, which at the same time attracts and repels him: \$ < > a.

Let us resume: the subject is an answer of the real (of the object, of the traumatic kernel) to the question of the Other. The question as such produces in its addressee an effect of shame and guilt, it divides, it hysterizes him, and this hysterization is the constitution of the subject: the status of the subject as such is hysterical. The subject is constituted through its own division, splitting, as to the object in him; this object, this traumatic kernel is precisely the dimension that we've already indicated as that of a »death drive«, of a traumatic imbalance, rooting out. Man as such is »nature sick to death«, derailed, run off the rails through a fascination with a lethal Thing. And the process of interpellation-subjectivation is precisely an essay to elude, to avoid this traumatic kernel through the identification: in assuming a symbolic mandate, in recognizing himself in the interpellation, the subject evades the dimension of the Thing. (There are, of course, other possibilities of avoiding this hysterical deadlock: the perverse position, for example, in which the subject identifies himself immediately with the object and thus relieves himself of the burden of the question. Psychoanalysis itself also de-hysterizes the subject, but in another way: at the end of the psychoanalysis, the question is so to speak returned to the Other, the impotence of the subject displaces itself into the impossibility proper to the Other itself: the subject experiences the Other itself as blocked, failed, marked with a central impossibility, in brief, as »antagonistic«.)

*

The subject, then, as an impossible answer, consubstantive with a certain guilt — the first literary association which comes to our mind is of course the work of Franz Kafka. And indeed, we might say that the achievement of Kafka is to articulate this paradoxical status of the subject before subjectivation — we were speaking of shame and the last words of *The Trial* are precisely »... it was as if he meant the shame of it to outlive him.« (Kafka 1985, 251.)

Where lies the subversive force of Kafka? We might approach it from the Althusserian problematic of the ideological state-apparatuses and ideological

interpelation (cf. Althusser 1976); the weak point of Althusser is that he or his school never succeeded in thinking out the link between these two mechanisms: how does the ideological state-apparatus (i. e. the »machine« in the Pascalian meaning, the signifying automatism) »internalize« itself, how does it produce the effect of ideological belief in a Cause and the interconnected effect of subjectivation, of recognition of one's ideological position? Kafka develops a kind of criticism of Althusser *avant la lettre*, in letting us see the gap between the two: Kafka's famous »irrational« bureaucracy, this blind gigantic, non-sensical apparatus, isn't it precisely the ideological state-apparatus with which a subject is confronted before any identification, any recognition takes place? What can we then learn from Kafka?

In a first approach, the starting point in Kafka's novels is precisely that of an interpelation: Kafkian subject is interpellated by a mysterious bureaucratic entity (Law, Castle). But this interpelation has a somewhat strange look: it is so to say an interpelation without identification, it is not offering us a Cause to identify with — the Kafkian subject is the subject desperately seeking a trait with which to identify, he doesn't understand the meaning of the call of the Other.

This situation is in itself culpabilizing. Which is why we find in Kafka's work the reverse, disquieting side of the comical aspect of interpelation: the illusion proper to interpelation, the illusion of »already-there«, shows its negative face. The procedure of culpabilization is precisely to put the subject into the position of somebody who is *already supposed to know* (to use this Lacanian term in another context). For example, in *The Trial*, Josef K. is summoned to appear before the Court on Sunday morning; the exact time of interrogation is not specified. When he finally finds the court-room, the judge reproaches him: »You should have been here an hour and five minutes ago.« (Ibid., 47.) Some of us probably remember the same situation from army service: the corporal culpabilizes us from the very beginning with a cry: »What are you staring at like idiots? Don't you know what to do? One really has to explain again and again things to you!« — and then he proceeds to give us instructions as if they were superfluous, as if we should already know them. This is then the reverse side of the ideological »already-there« illusion: the subject is culpabilized by suddenly being thrown into a situation in which he is supposed to know what is expected of him.

*

We have described four different ethical positions and the four correspondent notions of the subject; at least concerning the first three of them, it is not difficult to find a global political standpoint which they imply: if Habermas' ethics of the communicative action remains attached to the social-democratic mainstream, to a faith in the progressive realisation of the political potentials of Modernity; if Althusser, trying to save the Marxist orthodoxy of the Class Struggle, Party and the Proletarian Dictatorship as a nostalgic lost Object of desire, has served as a theoretical framework for some of the Third World radical revolutionaries (from Latin America to Maoism and Pol Pot whose supporter is still the ex-althusserian Alain Badiou); if Foucault actively participated in the political struggles of the so-called marginalist movements (sexual and racial minorities, prisoners, the mentally insane...), the political potential of the Lacanian theory has yet to be fully articulated. Is this

a contingent fact or an effect of a structural impossibility? What is clear is that the first three versions (the progressivism of the social-democratic mainstream, the Third-World radical orthodoxy, the marginalist movements) are more and more attesting their unfitness to serve as a model for the Left today. Will the Lacanian theory succeed in offering a theoretical framework enabling us to articulate the new demands of the Left, escaping the first three above-mentioned versions: *Hegemony and Socialist Strategy* perhaps indicates that a positive answer to this question cannot be totally excluded, however improbable it may appear in view of the fate of the Lacanian theory to date.

What does this mean, »politically«? Let us just remember the deadlock of the old Maoist class-struggle radicalism: »class struggle is eternal« etc. — but where does the class enemy draw the force for his eternal regeneration? From the negative self-relationship of the »proletarian« side itself. As soon as we admit that, we reach the level of what Hegel calls »reconciliation« or »absolute spirit« (cf. Hegel 1959); we can still fight our political battles, but we became aware of the fact that they include a necessary delusion, we became aware of the limit of political as such. To conclude with a Lacanian paradox: there is nothing that couldn't be »politicised«, that couldn't become an object of political struggle, but still the field of political is not »all«, there is a certain limit to it, although there is nothing beyond this limit.

This limitation of the field of politics doesn't entail any kind of resignation — or, if there is a resignation, it is a paradox of the enthusiastic resignation: I'm using here the term »enthusiasm« in its strict Kantian meaning, as indicating an experience of the (noumenal) object through the failure itself of its adequate representation. Enthusiasm and resignation are not then two opposed moments: it is the »resignation« itself, i. e. the experience of a certain impossibility, which incites enthusiasm.

REFERENCES

- Althusser, L., 1965: *Pour Marx*, Paris.
 Althusser, L., 1976: »Idéologie et appareils idéologiques d'Etat«, in: *Positions*, Paris.
 Anderson, P., 1985: *In the Tracks of Historical Materialism*, London.
 Bodenheimer, A. R., 1984: *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Stuttgart.
 Foucault, M., 1984: *Power/Knowledge*, London.
 Habermas, J., 1985: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.
 Hegel, G. W. F., 1952: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg.
 Hegel, G. W. F., 1959: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg.
 Hegel, G. W. F., 1966: *Wissenschaft der Logik I/II*, Hamburg.
 Kafka, F., 1985: *The Trial*, London.
 Lacan, J., 1973: *Le séminaire XI*, Paris.
 Laclau, E., 1977: *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London.
 Laclau, E., Mouffe, Ch., 1985: *Hegemony and Socialist Strategy*, London.
 Marcuse, H., 1955: *Eros and Civilisation*, Boston.
 Miller, J.-A., 1984—85: *Les réponses du réel* (non-published seminary), Paris.
 Pêcheux, M., 1975: *Les vérités de la Palice*, Paris.

BEYOND INTERPELLATION

There is a major shift of position between the first book by Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977) and the second one, by Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), perhaps best described as, roughly, the shift away from Althusserian concepts. The concept of ideology which figured in the very title of the first one as one of its key words has virtually disappeared in the second, and along with it, the concept of interpellation which was absolutely essential to the argument of the first book. It is strange that the exhaustive criticism of Althusserian notions in the second book (the determination in the last instance, the standpoint of reproduction etc.) passes over in silence the problem of interpellation. The problem of subjectivity is treated in another way: through the recurring formulas of the plurality of subject positions, the essential ambiguity and openness of every subject identity etc.¹ — the formulas that circumscribe a certain difficulty and mark an impasse rather than give a solution. The interpellation perhaps wasn't the best, or the only, way to deal with the subjectivity, but its silent omission didn't solve the problem, it avoided it.

There is something very extraordinary about the fate of Althusserian ideas (beside his personal fate which is extraordinary beyond measure). The first period of vogue and of scandal when the mere mention of Althusser's name was certain to raise the heat is now followed, without much transition, by a period of silence where the wild debates seem to be forgotten and only raise a smile at most. Themes and topics, widely discussed two decades or still a decade ago, have since passed into oblivion. I think this amnesia is not simply due to his going out of fashion, nor is it because his ideas have been superseded or supplanted by better ones. It is perhaps more a case of forgetting in a psychoanalytic sense, a convenient forgetting of something disagreeable and uncomfortable. If Althusser always produced either zealous adherents or equally zealous adversaries, if he could never be dealt with in an academic way, this was due to an utter impossibility to place him — he didn't fit into western Marxism and still less into the Soviet type of Marxism (in spite of attempts to push him into both), and neither did he belong to any non-Marxist current.

¹ »Whenever we use the category of 'subject' in this text, we will do so in the sense of 'subject positions' within the discursive structure.« (Laclau, Mouffe 1985, 115.)

This is not to say that Althusser was right (I even think that mostly he wasn't), but he was on the track of something embarrassing, or even *unheimlich*, to use Freud's word, that everybody would be relieved to do away with. I am afraid that something similar is now happening with Lacan as well — a symptomatic passage from notoriety to silence, which are just two ways of evading crucial questions.

In the present paper, I am not pleading for a return to Althusser, quite the contrary: I want to argue that similar analysis of interpellation has to be made as has already been done in other respects, an analogous gesture has to be accomplished in the tricky subject of subjectivity as Laclau and Mouffe (among others) have so remarkably done in other areas. Furthermore, I would like to argue that the articulation of interpellation to the psychoanalytic elaboration of subjectivity, more particularly the Lacanian one, is the best way to stick to that uncomfortable part of the Althusserian position, avoiding the easy comfort of its suppression.

The clean cut

There is in the Althusserian position something that could be called the idea of a clean cut. One can follow it on different levels. There has been much talk about the epistemological break, the rupture between the real object and the object of knowledge as well as the rupture between ideology and science. But the famous formula of interpellation — »the ideology interpellates individuals into subjects« — implies a clean cut as well. There is a sudden and abrupt transition from the individual — a preideological entity, a sort of *materia prima* — into the ideological subject, the only kind of subject there is for Althusser. One becomes a subject by a sudden recognition that one has always already been a subject — becoming a subject always has a retroactive effect, being based on a necessary illusion, an extrapolation, an illegitimate extension of a later state into the former stage. There is a leap, a moment of sudden emergence.

There is also a clean cut between the two parts of the Althusserian theory of ideology — roughly speaking, between the materiality of state apparatuses on the one hand and the interpellation on the other, between the exteriority and the constitution of an interiority. How exactly would materiality entail subjectivation? or why would interpellation require materiality? Materiality and subjectivity rule each other out: if I am (already) a subject I am necessarily blinded in regard to materiality; or in other words, the external conditions of ideology cannot be comprehended from within the ideology; every interiority brings about the denial of its external origin. The grasping of materiality thus presupposes the suspension of subjectivity which can be provided only by science. But science is not a subject position, and the extraordinary implication of this view is that the theoretician who sees through this ideological mechanism cannot himself escape it — in his nonscientific existence, he is as much of an (ideological) subject as anybody else, the illusion being constitutive for any kind of subjectivity and thus ineluctable. His only advantage is to see the necessary limitation of his advantage.

So there is an either — or alternative: either the materiality or the subjectivity; either the exterior or the interior.

Why is this description of subjectivity inadequate and insufficient? Where exactly are the moments that it doesn't cover — in the exterior, in the interior, or is the demarcation line itself faulty? And more specifically, how does this analysis of subjectivity match the psychoanalytic concept of the subject — after all the central category in psychoanalysis?

There was a lot of criticism of the Althusserian notion of a break, a rupture, a sharp edge, a sudden emergence, whatever the level of its application. The traditional critics were mostly saying that the transition is always gradual in principle; they protested, in different ways, in the name of gradualism that sharp edges and abrupt emergence were not dialectical. No date can be fixed, the argument would go, when Marx suddenly abandoned his humanist ideology in favour of science. — But this is not where Althusser's deficiency lies: quite the contrary, I think we should hold to the idea of sudden emergence and abrupt passage as a deeply materialist notion; and even, why not, the idea of *creatio ex nihilo*. (Cf. Lacan 1986, 146—147.) The structure always springs up suddenly, from nothing, without any transitional stages, as Lévi-Strauss saw very well in the pioneer days of structuralism.

The real problem arises with the fact that this sudden passage is never complete — the clean cut always produces a rest. To put it roughly, in the simplest way, there is a part of the individual that cannot pass into the subject, an element of preideological and presubjective *materia prima* that comes to haunt the constituted subjectivity. There is a part of external materiality that cannot be successfully integrated in the interior. The interpellation was based on a happy transition from a preideological state into ideology: its success wipes out the traces of its origin and results in the belief in the autonomy of the subject, his interiority and self-transparency, the experience of the subject as a *causa sui*, which is an inescapable illusion once the operation is completed. The psychoanalytic point of departure is the rest produced by the operation, its necessary incompleteness — it doesn't deny the cut, it only adds a rest. The clean cut is always unclean, it cannot produce a flawless interiority of an autonomous subject. The psychoanalytic subject is coextensive to that very flaw in the interiority. To put it in a short formula, *the subject is precisely the failure to become the subject*, the psychoanalytic subject is the failure to become an Althusserian one. For Althusser, the subject is what makes ideology work; for psychoanalysis, the subject emerges where ideology fails. The illusion of autonomy may well be necessary, but so is its failure; the cover-up never holds fast. The different subjective structures that psychoanalysis has discovered and described — neurosis (with its two faces of hysteria and obsession), psychosis, perversion — are just so many different ways to deal with that rest, with that impossibility to become the subject. And on the social level as well, on the level of discourse as a social bondage, a social link, the four basic types of discourse pinpointed by Lacan are four different ways to tackle that rest. Interpellation, on the other hand, is a way of avoiding it: it can explain its proper success, but not how and why it doesn't work — unless by some reasons outside the scope of its theory. The failure is not defined in its conditions. (Even practically, in a clinical sense, one could say that the starting point of a psychoanalytic cure is an unsuccessful interpellation: when it hasn't worked out, one goes to the analyst. If interpellation was all there was to the subject, no psychoanalysis would be needed.)

It is essential for psychoanalysis that the Althusserian alternative is not exhaustive — the alternative either the materiality or the subjectivity, either the exterior or the interior. At the level of subjectivity, we have to make an analogous step as Laclau and Mouffe have done when introducing the crucial concept of antagonism. (Laclau, Mouffe 1985, 122 ff.) Colletti's alternative divided the world into two kinds of entities — on the one hand, the opposition in the real (Kantian *Realrepugnantz*), on the other, the contradiction confined to the realm of thought and concepts — as a kind of new version of the traditional bipartition into *res extensa* and *res cogitans*; but, as Laclau and Mouffe have argued, this division isn't exhaustive either. Antagonism can be grasped as an impossible intersection of the two, as something at first sight invisible in that division which seemed to cover the whole; but still something within it. The rest is also invisible from the point of view of interpellation, but it doesn't come from somewhere outside, it is not to be located somewhere else, on some third locality outside the two Althusserian ones. This is the essential point: the rest is neither exterior nor interior, but not somewhere else either. It is *the point of exteriority in the very kernel of interiority*, the point where the innermost touches the outermost and where the materiality is in the most intimate. It is around this intimate external kernel that the subjectivity is constituted. Lacan has, as always, coined a fine word for it: *extimacy*, *extimate*.² — Let me point, by the way, that that is not to say that there is no division between exterior and interior or that every such division should be considered as illegitimate, abusive, metaphysical, or whatever, as the deconstructionists would have it. It is only on the basis of a sharp cut exterior/interior that the rest can be produced and situated. In this sense, I think that the Althusserian idea of a clean cut is a more productive one than Derrida's concept of *différance* as a sort of universalization of the rest, the trace etc. If, owing to the impossibility of a clean cut, the rest contaminates the whole and everything can become the trace, then the function of the rest is eluded rather than conceptualized. — It is strange how Althusser himself, with his fundamental theoretical attitude, occupied the position comparable to that rest — the position that couldn't be situated and didn't fit on either side, but haunts both from the inside.

Falling in love

In order to give some illustration to the matter and not to stay in the realm of an abstract model, let me give a few examples. The simplest way of doing this is perhaps by introducing the thesis that love is one of the great ideological mechanisms, though not seen from the standpoint of interpellation. Adorno speaks somewhere of »the blind spot of the unquestionable acceptance of the given« merely because it is given, the obedience to the unavoidable »which can be psychically brought about only through love«.³ There is something in love

² »Extimacy« (*Extimité*) was also taken as the title of Jacques-Alain Miller's course in 1985/86 to which I am greatly indebted.

³ »That something is loved only because it exists — that follows from the obedience to the given, to the unavoidable; such obedience can be psychically brought about only through love. To accept what there is has become the strongest glue of the reality — instead of ideologies as specific, even theoretically justifying representations about the being. The blind spot of the unquestionable acceptance of something existing which happens to be in its place is one of the invariants of the bourgeois society.« (Adorno 1962, 222.)

that could be called the unconditional acceptance of the given, of the contingent, and the passage of that external contingency into the most intimate interior.

The simplest example is a paradoxical kind of social requirements that could be called »injunctions of love«, such as: love your parents, your family, your home, your native soil, your country, your nation, your Party; love your neighbour etc. The paradox is, of course, that love is prescribed where there is actually no choice as to its object (one cannot choose one's parents or native soil, and living in certain parts of the world, not even one's Party; neither can one choose one's neighbour). The contingent circumstances of one's birth are transformed into an object of love, what is unavoidable anyway becomes ethically sanctioned. The given is tacitly assumed to be an object of possible choice and of one's inner consent — the choice that one has never made, or better, that has always already been made. If there is a choice, it is a forced one, it is decided in advance. What these injunctions do is preserve the content of the given and change its form, but this purely formal difference is essential: the natural links, the bonds of substantiality (to use Hegelian language), are undone as natural, but they are tied together as the signifying ties. The subject can only be liberated from his natural bonds by being tied to the chains of the signifier. This process can be seen as a triple device of subjectivation — three things happen simultaneously: first, the passage from a contingent exterior into interior; second, a forced choice where the given is presented as what one has chosen (this is not simply an absence of choice: the choice is offered and denied in the same gesture, but this empty gesture is essential to subjectivity); third, the formal change where the content remains the same. — This acceptance of the given through love is not a legitimization or a justification of the given; it is far more, an intimate relationship that involves the innermost of one's being.

This is only the simplest and the most general example, something that everybody has to undergo to become a social being. But love in its most emphatic and glorified form, the love between a man and a woman, involves precisely the same mechanism. It would seem that there is an autonomy of a free choice, yet to take a closer, or even a very superficial, look at the centuries of effusions about love, it is obvious that love and autonomy of the subject rule each other out. All the melodramas know that; the pattern could be described as follows: A young hero quite *by coincidence* and *through no endeavour of his* meets a young girl in some more or less extraordinary circumstances. What happened unintentionally and by pure chance is in the second stage recognized as the realization of his innermost and immemorial wishes and desires. The contingent miraculously becomes the place of his deepest truth, the sign of Fate given by the Other. It is the Other that has chosen, not the young man himself who was powerless. It turns out that the pure chance was actually no chance at all; the intrusion of the unforeseen turned into Necessity, the *tyche* turned into the *automaton*. The moment of subjectivation is precisely that moment of suspension of subjectivity to the Other (Fate, Providence, Eternal plan, or whatever one might call it) and in the same time to the pure contingency of the Real. The young man has chosen only by recognizing that the choice has already been made; or in other words, the choice is a retroactive category. It is always in the past tense, but a special kind of past that was never present. The moment of choice itself can never

be pinpointed, it passes directly and immediately from a »not yet« to an »already«.

A lot could be learned from a closer scrutiny of that device. One could imagine the alluring task of setting up a phenomenology of that precise moment of falling in love, taking world literature, from its lowest to its highest forms, as evidence in the matter. My assumption is that falling in love is not so very different from what might be called »falling in ideology«.

Numerous examples spring to mind, but here I shall mention only one, surely the paramount case in the matter. It is the case of transference in the psychoanalytic cure. In 1915, Freud wrote his famous »Observations on transference-love«, analyzing that extraordinary love which was a kind of by-product of the analysis and which surprised Freud himself. This love of the patient for the analyst (in the beginnings, psychoanalysis had mostly to do with hysterical female patients) springs up with an astonishing, almost mechanical regularity from the analytical situation, regardless of the person of the analyst (and that of the patient as well). It is a love artificially produced, only a function of the analytical situation, but nevertheless the true love, as Freud insists, in no way different from a »genuine« one, although experimentally induced. It is here, in this laboratory situation, that this mechanism can be best studied in its pure form, and the psychoanalysis itself can be seen as ultimately the analysis of this mechanism; but I shall not pursue this any further here.

I cannot resist giving two other examples which don't concern directly falling in love but illustrate the submission to the given as essential to subjectivity. First an example from Hegel (where abundant material could be found in support of my thesis). Let us open the *Phenomenology of Spirit* at the beginning of the chapter on the spirit itself, with the considerations about the Greek ethical order, the family, Man and Woman etc. leading to the analysis of Antigone as the paradigmatic example. Hegel speaks about the burial, the care for the dead in general, as the essential preoccupation of the family as an ethical community. He says:

»... individuality passes over into this *abstract* negativity (through death) which, being *in its own self* without consolation and reconciliation, must receive them essentially through a real and *external act*. Blood-relationship supplements then the abstract natural process by adding to it the movement of consciousness, interrupting the work of Nature and rescuing the blood-relation from destruction; or better, because destruction is necessary, the passage of the blood-relation into mere being, it takes on itself the act of destruction.« (Hegel 1977, 271.)

The act of burial, this essential ethical undertaking (in both senses of the word) which inaugurates the realm of the Spirit (the life of Spirit begins precisely by surviving the death, as Hegel puts it) consists exactly of doing oneself what is unavoidable. The natural destruction of the dead, its disintegration — an inexorable necessity which would ensue regardless of the action of blood-relatives — this natural destruction is assumed by the family and presented as a product of the own work of the family. The content didn't change — the dead are left in earth to disintegrate — but the form did, and it is in this passage (where the real death and decomposition turns into a

symbolic survival) that the spiritual subject emerges. The burial is an empty gesture, but as such it opens the space of the subject. The symbolization changes nothing, it doesn't fight the natural necessity but submits to it; but it is only through this submission that the subject is possible.

The other example of the love for the given is that *amor fati*, present, for instance, in Protestant theology. We can find a later echo of it in a certain line of reasoning in Marxism. Plekhanov, in his famous 1898 paper on the role of personality in history, faces the same problem: the revolution has to do what is an objective necessity in history, i.e. what would happen anyway, regardless of the revolutionary action, like a lunar eclipse. Is the revolutionary Party, then, a Party for promotion of a lunar eclipse? The only advantage that Plekhanov can find to the revolutionary action is saving some time — the unavoidable happens more quickly. But this Plekhanov paradox was later universally present in the whole lot of Stalinism, it was essential to »the Stalinist mode of subjectivation«: the constant vigilance and the supreme devotion of the revolutionaries were required all the time to make happen the inescapable — something that is »objectively necessary« according to the Laws of history and would happen anyway. What is decided in advance nevertheless calls for action.

In all these examples, the three oppositions mentioned above have to be kept in mind although they function at very different levels: the contingent exterior vs. the internal essence; the empty and retroactive character of choice vs. the unavoidable necessity; the formal change vs. the preservation of contents. They all form a pattern and they have to be inserted into interpellation.

From Münchhausen to Babushka

Let us go back to interpellation now. Before reaching some sort of conclusion, let me point out another difficulty in Althusserian construction. The basic and minimal mechanism of interpellation is described as a relation between two subjects, a specular imaginary relationship between a subject and a Subject. In an Althusserian perspective, both subjects are comfortably present: the Other — the Subject — is the bearer of social injunctions, convocations, addresses etc., an agency that has to utter at least a »Hey you!« whereupon the subject can only answer by a »Here I am«, »It's me«, recognizing himself as the addressee, thus turning from an individual into the subject. In psychoanalysis, this relationship is troubled by the fact that both agents, the Subject and the subject, are haunted by a lack.

First, the subject, prior to any recognition in the Other, is defined by an empty space that can be best illustrated as that surplus of form over the contents, that empty gesture, a void opened by the forced choice. There is an intermediary stage in that passage from the (real) individual into the (imaginary) subject, the stage where the process of symbolization (the three mechanisms above are different sides of symbolization) opens an empty space, a crack in the continuity of the being — a void which is not yet filled with the imaginary subjectivity.

Then, the Subject as well is subject to deficiency. In a famous quotation, Freud speaks about three impossible professions — government, educating, and psychoanalysis — where one can be in advance certain of an unsatisfac-

tory outcome, the three professions that necessarily fail. The Althusserian Other is essentially the Other of government and educating, the Master and the Teacher addressing the subject. But the third figure of the Other, the analyst, is the Other in its purest form precisely because it is not a bearer of any injunctions (the famous rule of abstinence): the analyst can ultimately impersonate the Other at best when he says nothing. The subject cannot simply respond to the call of the Other for there is no call, but that makes the Other all the more present. But the problem is that the presence of that Other has to be supplied by the subject himself; he has to make it exist first, not just recognize himself as the addressee. He makes it exist by his belief in it, the belief that there is the Other of knowledge, *the subject supposed to know*. So the presence of the Other, in psychoanalysis, is that surmised Other, conjectured Other which exists only through supposition; the Other that doesn't address the subject, but to whom the subject addresses his discourse and his love — can one seduce him, rejoin him by offering one's being? But it is the Other that cannot be sustained and that ultimately lets one down — it is a necessary supposition but psychoanalysis is the process of discovering its deficiency, its lack. If there is correspondence, it is not that of a specular recognition but the correspondence between the lack of the subject and the lack of the Other.

So both the subject and the Subject do not simply exist, they are both entities haunted by a lack. In an Althusserian perspective, there is no place for a lack, an empty space — the being is continuous either in the real or in the imaginary. (Here, Althusser follows his master, Spinoza.)

The Althusserians have been very fond of the metaphor of Baron Münchhausen pulling himself by his hair from a swamp, to illustrate the making of the ideological subject. To sort things out a little bit, I would like to use another model, that of the psychoanalytical subject as a Babushka. To put it roughly, within the imaginary subject of interpellation based on the specular relationship between the Subject and the subject, there is the symbolic subject defined by an empty space, a void produced with the introduction of the symbolic order, a void metonymically gliding along the signifying chain. But within this subject, there is finally a piece of external materiality, a paradoxical object that comes to fill the empty space. It is a very strange kind of Babushka for its innermost part is formed by its outermost shell; in the core, we find the outside (hence the topological endeavour of Lacan's later period to produce a suitable model for it).

The trouble arises because that paradoxical internal materiality doesn't successfully fill the void and the effort of every ideology is precisely *to fit an element into an empty space*. Love is one of the mechanisms of doing it, accomplishing that passage from exterior into interior (an impossible endeavour at that since in love, as Lacan puts it, one has to give what one hasn't got — to make the Other exist. One could come to that same basic model following other paths as well: for instance the path of *identification*, that key concept of Freudian group psychology where Freud himself uses that device of fitting an object into an empty space:

»The whole situation can be completely summarized in a formula: *The object has been put in the place of the ego ideal,*« (Freud 1921, 144.)

Or on another level, the path of the *fantasy* which marks precisely this point of an impossible articulation between the void of the subject and the object (hence the Lacanian formula for fantasy: $\$ (\rangle a)$). — Every ideology can be defined as an attempt to make this impossible junction of two elements that by their very nature do not fit.

The rest, that bit of the real which couldn't pass into the symbolic structure, plays an essential part in the matter (beyond the *point de capiton* and the articulation of the floating signifiers) since it is only this part of the real, this eluding little object, that provides the *jouissance* (not pleasure),⁴ that little bit of surplus is finally the motor of any ideological edifice, its fuel, the award elusively offered to the subject for entering into the ideological turmoil. The structural problem of ideology is that this fuel cannot be integrated into the edifice, so it turns out to be its explosive force in the same time.

Psychoanalysis is profoundly anti-ideological, on the one hand, in its attempt to put asunder what ideology has united. Its very starting point is the failure of a happy union of two heterogenous elements; but the remedy that analysis has to offer is not a promise of some other happy union or another harmony. It only shows that no such harmony is possible (or desirable), a paradoxical remedy since it offers a greater evil to heal a smaller one, showing that the disease that the subject suffers from is incurable, but that this incurable disease is another name for the subject, that it founds the very possibility of human experience.

REFERENCES

- Adorno, Th. W., 1962: *Einleitung in die Musiksoziologie*, in: Adorno, Th. W., 1973: *Gesammelte Schriften*, Vol. 14, Frankfurt/M.
 Freud, S., 1921: *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, in: Pelican Freud Library, 1985, Vol. 12.
 Hegel, G. W. F., 1977: *Phenomenology of Spirit* (trans. by A. V. Miller), Oxford.
 Lacan, J., 1986: *L'éthique de la psychanalyse*, Paris.
 Laclau, E., 1977: *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London.
 Laclau, E., Mouffe, Ch., 1985: *Hegemony and Socialist Strategy*, London.

⁴ I don't think that *enjoyment*, *to enjoy* (as opposed to *pleasure*) are good English equivalents of *la jouissance*, *jouir* as used in psychoanalysis. It is very common in English to use the imperative form: «Enjoy yourself!» or even the first person singular: «I am enjoying myself», whereas in French, it is practically impossible to use the imperative: «*Jouis!*» (the Lacanian imperative of the Superego) or the first person singular: «*Je jouis*», unless under some rather special circumstances. I prefer to follow the suggestion of several English authors to retain the French word.

METAPHOR
METAPHER

Edited by / Herausgegeben von
Aleš Erjavec

METAPHOR AND IDEOLOGY

It would be appropriate at the beginning of this part of the conference on the metaphor, to cite Aristotle's *Poetics*: »Metaphor is the application to one thing of a name belonging to another thing; the transference may be from the genus to the species, from the species to the genus, or from one species to another, or it may be a matter of analogy.«¹ This definition remains the basis of all modern definitions of the metaphor, even when applied to non-verbal areas, as it will be shown by our colleague Charles Forceville. Nevertheless, the original areas of the metaphor remain literature and rhetorics, and those forms of discourse which are connected with them. As such, metaphor is also undoubtedly a subject for aesthetics, and the paper by Heinz Paetzold will stress some of the essential aspects of this theme. Other contributions, including mine, move in the more general area. In this general sense and speaking in general terms, the notion of the metaphor is probably carried through best by the adverb »as« — although some have objections to such a statement, Božidar Kante for example. It is perhaps interesting to note that F. E. Sparshott has named this »as«, the limits of the metaphor. By using metaphorical transpositions, he comes to the conclusion that »beginning with the dictum that everything is what it is and not another thing, we have come close to affirming that nothing is what it is and everything is something else«.² At the end of this colloquium, we shall perhaps come to the same conclusion.

*

In my paper, I would like to say something about the relationship between metaphor and ideology, and especially about the role of metaphor in ideological discourse. I would like to start from the famous opening sentence of *The Communist Manifesto*, which became later on, especially with its »spectre« a much used and easily recognized call for revolutionary action.³

¹ Aristotle: »On the Art of Poetry«, in: Aristotle, Horace, Longines: *Classical Literary Criticism*, Penguin, Harmondsworth 1965. p. 61.

² F. E. Sparshott: »As', or The Limits of the Metaphor«, *New Literary History*, Vol. VI, No. 1, The Univ. of Virginia, Charlottesville, Va., Autumn 1974, p. 85.

³ Thus, Stalin, in December 1901 in Tiflis, writes about »the spectre of a people's revolution«.
— Cited in Isaac Deutscher: *Stalin*, Penguin, Harmondsworth 1966, p. 62.

»A spectre is haunting Europe — the spectre of Communism.«⁴ In this case the metaphor is really, as Paul Ricoeur defines it, »in the service of the poetic function; (the metaphor) is that strategy of discourse by which language gets rid of its function of direct description, so that it could reach the mythical level on which its function of discovery is liberated«.⁵

In the cited case from *The Communist Manifesto*, the metaphor is obvious and simple: it cannot be elaborated much and also, it cannot be exploited much ideologically. We know that *The Manifesto* was supposed to appeal to workers and to the general public, that it did not have or pretend to have the status of scientific or theoretical treatise⁶ and that it served its aim extremely well in the next hundred years. *The Manifesto*, with its opening sentence, does not hide anything. It states in partially poetic language its aims and political program etc., and uses metaphors of such a poetic nature as the cited example in a direct and open manner only, without hiding or covering up their references. The meaning of the »spectre« is explained immediately: communism. Can we thus really call it an example of ideological use of metaphor as we perhaps implied earlier? We can reply not only that it all depends upon how we define ideology, but most of all it depends upon the context. I shall elaborate the first point very quickly and shall not go into detail. Following Claude Lefort,⁷ I shall say that ideology represents social imaginary in capitalism, which is today the predominant social formation, and that the ideological discourse forms a crease (*le repli*) upon the original instituting discourse and tries to hide its partiality, its partial interest, its covering up of distortions and fallacies. In this way it can represent a part of every discourse. This ideological crease can also change, obtain new meanings etc., and lose old ones.

So what has all this to do with the opening sentence of *The Communist Manifesto*? At first glance, not much. The opening sentence is almost as well-known as *The Manifesto* itself, which is sometimes — and the opening sentence proves this point — also considered a literary and not just political work. But that is all. Although we could say that today it is possible to describe *The Manifesto* as an ideological program — if we bear in mind Karl Mannheim's distinction between utopia and ideology — we could of course also say that the opening metaphor is just one of the many metaphors used in different political and ideological programs and in this respect not much different from them. Perhaps we could also say that it could be a special case, insofar as we consider its fame and thus its symbolic value.

Before we continue with this discussion about the spectre of communism, let us turn to another metaphor, very dear to political discourse and arising from the same or similar program and tradition as the spectre metaphor. It also comes from *The Manifesto*, but it became, due to its applicability, much more commonly used in the political discourse of the left. The phrase, »The proletariat have nothing to lose but their chains«, really goes back to Marat.⁸ Similar slave metaphors form the core of leftist and populist imagery of the

⁴ K. Marx-F. Engels: *Werke*, Vol. 4, Berlin 1977, p. 461.

⁵ P. Ricoeur: *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, p. 311.

⁶ »*The Communist Manifesto* is essentially a call to action. As such, it commits itself, in the main, to what one might call a Dives and Lazarus view — or better, perhaps: a Master-Slave view — of modern society: the opposition of two classes, haves and have-nots, bourgeoisie and proletariat.« — S. S. Prawer: *Karl Marx and World Literature*, Oxford Univ. Press, Oxford 1976, p. 146.

⁷ Cf. Claude Lefort: *Les formes de l'histoire*, Gallimard, Paris 1987.

⁸ Cf. S. S. Prawer: *op. cit.*, 148.

last hundred years. Can we say that we can find ideological discourse here? Insofar as such phrases are uttered because of their symbolic value, for example, in a song sung with a political motive, it is clear that the metaphorical and the not-true meaning of the text is obvious to everybody, and that a song with such a text acquires a symbolic value, arising from past or present political struggles, something similar to carrying flags or banners, which today nowhere have the essential (and not only symbolic) value which they had in primitive societies. But consider these phrases in the context of a political speech, where words like slaves, slavery, chains etc. are today nothing more than metaphors. But as such, and bearing in mind the fact that metaphors serve a poetic function, what happens to such metaphors? First of all, today they appear used up. For participants of this colloquium coming abroad, it should be explained that not so long ago they could also be heard in our country.

So what does it mean that they appear used up? It does not mean only what Victor Shklovski meant when he said that words have become common and that, »their inner (picturesque) and outer (sound) form ceased to be experienced«.⁹ It means much more. Since political discourse is not just any discourse, but a discourse aimed at mobilizing a certain public, it must achieve a certain intended reaction or effect. If not, it is bad rhetoric. Using imagery that is not only used up, but obsolete, achieves the opposite effect of the desired one. By this fact — but not by it alone — something else becomes obvious also: that such a discourse has become obsolete too, and thus that it cannot achieve the desired effect, because social reality has changed so much that, except for a small percentage of the population, such a discourse is devoid of the necessary ingredients for stimulating the desired political action.

It is useful here to quote another definition of the metaphor, that of Harald Weinrich, that the metaphor is »a word in context, by which this word is determined in such a way that it says something else than what it means«.¹⁰ The word »context« here is of primary importance, and by this context we come back not only to what Sparshott was implicitly saying, but also to the obsolescence of certain political metaphors. It is exactly the social and not the discursive context which is today so much different, so that metaphors of slavery and physical oppression etc. have usually nothing to do with the social reality in which such a political discourse appears, and if they do have, then they do not take into consideration the real facts, but fictitious ones. And not only that: such a discourse, exactly because of its use of obsolete metaphors — taken first of all in the context of the political speech and both taken together in the social context — explicitly shows its present ideological nature, shows its ideological crease in the making, and thus ceases to function as ideology. What happens is what Lefort describes in the following way: »Ideology cannot accomplish itself without revealing itself, that is, without exposing itself as a discourse, without allowing the appearance of the deviation of the discourse in relation to that of which it speaks.«¹¹

We can now return to the spectre of communism. Why does this metaphor not evoke the same feeling of obsolescence, although it arises from the same discursive or political context? We can of course say, that everybody is not Marx or Engels, and that it is inappropriate to compare a given text, *The Com-*

⁹ V. Shklovski: *Uskrnuće riječi*, Stvarnost, Zagreb 1969, p. 13–14.

¹⁰ W. Weinrich: »Semantik der kühnen Metapher«, *Deutsche Vierteljahresschrift*. Vol. 37, 1963, p. 340.

¹¹ C. Lefort: *op. cit.*, p. 299.

munist Manifesto to be exact, and a political discourse arising or connected with it of which we stress only a few metaphors and that it certainly depends upon the orators or writers whether they will be able to use such metaphors in an effective way. All this is certainly true, but it is not the whole truth. It is also truth that the spectre metaphor has a higher poetic value, its poetic function within the context of the ideological function — this time understood in the sense of Jan Mukařovský. that is, without its negative content — is strong and more effective. But nevertheless there exists an important difference, which from the start changes our attitude towards both mentioned discourses. We will explain this change by using a distinction between an idea and ideology. Lukács, in one of his works from the fifties,¹² greatly criticised Günther Andersch for stating, in my opinion justly, that an idea, of communism for example — glides into ideology. Something similar to what Andersch said, was elaborated also by Jan Patočka. Or to put it another way: as long as the idea of communism remains a vague notion, an idea, and as long as this idea is not materialized, it has a sort of aesthetic or poetic value and function. We could say, although perhaps this may appear to be pushing things too far, that communism too, is really a *metaphor* for all that is socially positive that does not yet exist. We know that Marxists in general and especially Marx, did not usually want to define communism and explained it as a movement. But is this really possible or is it just an easy way out of a difficult and perhaps unresolvable question? Of course it is easier to speak in such a way today, after our past and present experiences. The other possibility of explaining communism is an image of communism as a social system in the sense of past, primordial history or in the sense of a well-defined futuristic society. Or are these just images or notions?

I would like to defend the notion that communism is really a metaphor with all the necessary ingredients that define a metaphor.

But we have moved away from the spectre of this communism. This spectre in the described context is then not only a metaphor, but a metaphor which exists in a metaphorical and »ideational« context. It would be interesting to know if this was done deliberately by the authors of *The Manifesto*, because the idea of communism had already then existed for some time, but it nevertheless remained an idea and was in this respect not much different from today's situation.

The spectre of communism is thus a metaphor, and really reaches, as Ricoeur puts it, »a mythical level,« by playing upon its poetic function. It is, at the same time, a metaphor and an idea exactly because of the fact that communism did not become a social reality. If this happened, communism would cease to be a metaphor and would become a describable reality and describable in a direct descriptive way. How would then we perceive the metaphor of the »spectre«? It would all depend upon the communist social reality. If it were a success — and in principle only that is possible — it would cease to be a spectre and this spectre would become just a metaphor of a past historical attitude towards communism. If it were not successful, it would and perhaps will — keep its metaphorical value, but of course it depends for how long and especially, for how long it would remain in the realm of political program and

¹² G. Lukács: »Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus«, *Essays über Realismus, Werke*, Vol. 4. Luchterhand. Neuwied & Berlin 1971, p. 520—1.

thus in the realm of the political in itself and would not be transposed into the realm of literature, as has happened to works by Thomas More and others.

On the other hand, discourses which use metaphors of the oppressed are most of all at the present moment in danger of becoming explicitly ideological and, just because of this explicitness, also ideologically ineffective. I would say that this is just the case. It is not just a question of finding today new perspectives of leftist ideas, but a *new discourse*, with a new imagery and new metaphors, which should have — if they want to be effective — nothing to do with the Proletkult slogans, with the metaphors of leftist proletarian movements and with discourses of the 19th century or of the Engelsian tradition of *Anti-Dühring* — if this is really possible. We could say that in this sense a new discursive formation is in the making and that metaphors from the Marxist or communist tradition do not remain a part of it, but are losing ground and have already almost disappeared. In this sense »the spectre of communism« turns out to be a real monster, but in this sense, in this context, the reference of the metaphor is different: communism is portrayed as a dying monster and not as a ferocious beast in the eyes of some.

The metaphors used by Marxist political discourse derive of course also from the Romantic tradition. Marx himself¹³ was submerged in the romantic discursive tradition and used its appreciated authors and metaphors freely in his work.

If we state things in such a way, it certainly means that we cannot today understand texts such as *The Communist Manifesto*, or discourses arising from its ideas or the discourses of politics arising from the same, as more than a thing of the past, which at the same time forms our present. If we go a step further, we could say that in reality, what should be done would really be to retain from the Marxist discursive or rhetorical tradition »the rational core«, to eliminate exactly the existing metaphorical content of this social theory, which means metaphors such as communism or scientifically defined surplus value or the all-pervading class struggle. They serve their purpose because of their mythical nature, which is perhaps best and most tragically portrayed by soldiers dying in the second world war for communism, a metaphor which embraced all that was good and positive.

When I say that social theory such as Marxism should get rid of its main metaphors, I do not mean with this that I am a proponent of pure scientific argumentation such as practiced or proposed by Louis Althusser or French positivism or logical positivism. What I mean is that another type of argumentation and verification is necessary and that basic theorems of a social theory should not be metaphors, while at the same time of course, metaphors and their use cannot be omitted or restricted to poetical discourse only, for we know that some basic scientific concepts — waves for example — are really metaphors, as Gaston Bachelard and on the basis of his work, Claudine Normand¹⁴ or Jacques Derrida in his *Mythologie blanche*, have shown. It is no use then trying to drive out metaphors, they just should not form the basic concepts of a theory. In such a way, they, as metaphors, remain attractive ideas which never lose their youth, charm and attractiveness and again and again stimulate us — but that is all and sometimes even too much. When such ideas become a part of the lived-in empirical reality, their ideological nature appears.

¹³ Cf. the paper by Lev Kreft.

¹⁴ Cf. C. Normand: *Métaphore et concept*, Ed. Complexe, Bruxelles 1976.

This appearance is dependent not only upon the metaphors used, but also and mainly upon the wider historical context which determines how long and when certain metaphors can be used, that is, when they will carry over the intended meaning better than some other metaphors or non-metaphorical means.

To conclude: I think that metaphors used in a discourse of political ideas in general are effective as long as these functions in an ideational complex, as an idea which does not form a part of experienced empirical reality. When and if it does, it reveals its potentially ideological nature. It turns out that basic concepts can be nothing more than metaphors and have an appeal exactly — but not only — because of their metaphorical nature. To a certain extent, the same is true for political discourse and its metaphors which should always keep up with the socio-historical reality which such a discourse wants to analyze and change.

THE FUNCTION OF METAPHOR IN MARX'S THEORY

In his Introduction to »A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right«, Marx wanted to explain the specific functions of the critic and theory (in the sense derived from German Classical Philosophy) in the case of contemporary Germany. Here he is employing a metaphor (among other metaphors and figures):

»... Man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt...«

»... and these petrified condition must be made to dance by having their own tune sung to them!«¹

Taking this as a starting point, I will try to build a case for my idea of the function of metaphor in Marx's theory.

In his »Aesthetics of Language«,² Jan Mukařovský discusses non-normative aesthetic expressions in language, and arriving at figures and picturesque denominations, adds that by frequent and common use these expressions can loose their aesthetic function and become literal. But the aesthetic effect can be reconstructed by someone who knows their picturesque origin, and thus the aesthetic effect arises again. The analysis of metaphor may therefore begin as a kind of archeological work in the field of language. Part of this work on Marx's literary style was carried out by Lodovico Silva.³

Confronted with the metaphor of dance our first thought is focused on the traditional mythical stories about Joshua's trumpets, (in the Bible there are different versions of the siege of Jericho, the trumpet version being only one among them,⁴ Orpheus' poetic power, and the fiddler with the rats from folklore. Because we know that Marx, especially in his earlier years, liked to use metaphors from Greek mythology, we are inclined to find the background in the Orpheus myth. Orpheus, the greatest poet of the heroic pe-

¹ Karl Marx: *Early Writings*, Penguin Books in association with New Left Review, London 1977, p. 247.

² Jan Mukařovský: »Estetika jazyka«, in: Jan Mukařovský: *Struktura pesničkog jezika*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1986, pp. 7—47.

³ Lodovico Silva: *El estilo literario de Marx*, Siglo Editores, México 1975.

⁴ H. H. Rowley: *The Growth of the Old Testament*, Hutchinson University Library, London 1969, p. 54.

riod, had the power to sing in a way that attracted wild animals around him as small cattle, made trees bend to listen and rocks to follow him. In is important to add that this myth entered into Greek mythology relatively late, and gives a kind of new meaning to the idea of human powers, a meaning additional to the Promethean myth which Marx, as we know, liked the most. So it would be quite acceptable to think that this picturesque mythic story is the background to Marx's aim of awakening the German people (perhaps in combination with the tale of the fiddler and Joshua's trumpets).

But it is known that Hegel was opposed to this musical part of the Orpheus myth and Jericho story,⁵ especially to the belief in the power of music, which is suggested here. So how could it be possible that Marx, a subscriber of Epicurus' free declension of atoms,⁶ and a defender of non-dogmatic theory, could use such a special treatment for his own compatriots, and establish such an exalted and, at the same time, questionable function of the theory?

Before answering this question, we must say something on the function of metaphor as such. Even in dubious and uncertain meaning and background of Orpheus myth (more proper in marxism than in Marx: in the marxist way of thinking which is so familiar to us we automatically arrive at Orpheus background of the metaphor, as we expect the marxist theory to play the role of leading fiddler, guide and agitator which creates from the wild and oppressed mobs an organised force of disciplined and conscious followers) we can conclude that the function of metaphor is to develop and even implement the function of theory.

In our times of non-focused perception⁷ the function of picturesque theoretical discourse, and especially metaphorical discourse, has to be that of concentrating attention on important points to prevent the reader from loosing interest in reading when things become too theoretical and hard to follow. But this function of metaphor in theory cannot be confused with the theoretical function of metaphor, as the fetishism of a cubist label on the windows of a night club cannot be confused with Avignon whores. So, we must insist on the aesthetic function of metaphor to understand its theoretical function.

In this task we shall go once more to Mukařovský, to his studies 'The Aesthetics of Language' and 'The Poetic Language'.⁸ They represent a further development of the theory expounded in his 'Poetic Reference'.⁹

»Poetic reference is primarily determined, then, not by its relationship to the reality indicated, but by the way it is set into the verbal context.«¹⁰

»As for poetic reference, the weakening of its immediate relationship with reality makes of it an artistic device. That means that the poetic reference is not evaluated in terms of an extralinguistic mission, but with relation

⁵ G. W. F. Hegel: *Aesthetics* III, chapter on music; in: G. W. F. Hegel: *Estetika* III, Kultura, Beograd 1970, pp. 310–311.

⁶ Karl Marx: »Razlika demokratske in epikurejske filozofije narave«, in: *Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU*, Ljubljana 1982, pp. 43–106.

⁷ Walter Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1968, pp. 45–48.

⁸ Jan Mukařovský: »Estetika jazyka« and »O jazyce básnickem«, first printed in *Slovo a slovesnost*, VI, 1940; in: Jan Mukařovský: *Struktura pesničkog jezika*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1986, pp. 7–47 and 48–102.

⁹ Jan Mukařovský: »Dénomination poétique et la fonction esthétique de la langue«, in: *Actes du quatrième Congrès international de linguistes* 1936, Copenhagen 1938, pp. 98–104; or: »Poetic reference«, in: *Semiotic of Art. Prague School Contributions* (ed. by Ladislav Matějka and Irwin R. Titunik), MIT Press, Cambridge Mass. and London 1977, pp. 155–163.

¹⁰ l. c., p. 156.

to the role imposed upon it in the organisation of the work's semantic unity.«¹¹

»The focus of the aesthetic function on the sign itself thus comes about as a direct consequence of the autonomy belonging to aesthetic phenomena.«¹²

In conclusion, Mukařovský summarizes the main theses:

»Poetic reference differs from informational reference in that its relationship to reality is weakened in favor of its semantic linkage with context. In poetry the practical functions of language, that is, the representative, expressive, and appellative functions, are subordinated to the aesthetic function, which makes the sign itself the center of attention.

The predominance of this latter function accounts for the importance of the verbal context to a reference in poetry.«¹³

The later papers are even more decisive. In »Aesthetics of Language« he explains that the aesthetic function cannot be completely isolated from the other, non-aesthetic functions of language, and, on the other hand, that aesthetics functions are a feature of all modes of discourse and not only those of the arts. When the aesthetic function is used in a non-normative way, its unexpected appearance immediately puts linguistic expression itself at the center of attention. The transition from the non-normative to the normative is a constant process, and the basis of all these processes is a historically determined social background (we would, very probably, say today that the ideological structures of society are the first level of such a background). In the text »On Poetic Language« we find the following statements:

1. Poetic language, as one of the functional languages, cannot be apprehended as ornamental expression, beauty is not a constant token of the poetic word, nor the emotional note, and poetic language cannot be fully characterized by concreteness (»plasticity«).¹⁴

2. »Poetic language is permanently characterised only by its function; however, function is not a property but a *mode of utilising* the properties of a given phenomenon.«¹⁵

3. »However, the aesthetic function, which thus dominates in poetic language (being only a concomitant phenomenon in other functional languages), concentrates attention on the linguistic sign itself — hence it is exactly the opposite of a real orientation toward a goal which in language is the message. The aesthetic orientation toward the expression itself, which is, of course, valid not only for linguistic expression and not only for poetic art but for all arts and for any realm of the aesthetic, is a phenomenon *essentially* different from a logical orientation toward expression whose task is to make expression more precise, as has been especially emphasized by the so-called Logical Positivist movement (Viennese Circle) and in particular by R. Carnap.«¹⁶

¹¹ I. c., p. 157.

¹² I. c., p. 158.

¹³ I. c., p. 162.

¹⁴ Jan Mukařovský: *On Poetic Language*, The Peter de Ridder Press, Ghent 1976, pp. 7–8.

¹⁵ I. c., p. 9.

¹⁶ I. c., p. 9.

In its aesthetic use language does not lose the extra-aesthetic functions (as designated by Bühler): referential, expressive and appellative; but its special mode always comes into focus: *self-orientation*.¹⁷ There is always a kind of tension between this self-orientation and communication in poetic language. The basic principle of this theory is no special novelty. We can find not only traces, but the real roots of the understanding of aesthetic function as self-referential and self-explanatory and self-oriented in Plato and Kant. Plato fought against the ability of art to divert the attention of public from the moral issues of the subject to the aesthetic self reference which gives a pleasure in itself, and, obviously, has a quite different and autonomous idea of morality as in his ideal state should be. For Plato, it is obvious that the aesthetic function cannot be used in a non-aesthetic way — it always prevails over other functions, and thus must be abandoned and omitted from the ideal state.

We do not understand Marx's language as poetic, even if there are some theoreticians treating Marx's works (especially the Communist Manifesto) as a part of world literature. Nevertheless, his often and abundant use of the aesthetic function and outstanding metaphorical expressiveness cannot be understood as mere ornamentation, as a quirk of individual style, or employing the figurativity where theory cannot express itself clearly. We believe that Marx's use of the aesthetic function of language has precisely the goal of self-orientation, i.e., to turn attention in this case to the theory itself and its way of speaking, and not only to its object. The tension between the self-orientation, self-reflection and self-explanation of the aesthetic function in the theoretical language, on the one hand, and communication on the other, becomes for Marx a way of self-explanation of the theoretical function, and is even a tool which makes the difference between the method of study and the method of explanation visible and possible. There are certain kinds of metaphor (those mentioned above being typical), which make possible the appearance of the historical goal and function of theory. There is no logical way of communicating this function of theory in a full sense, because only this tension between self-explanation and communication, based upon the autonomy of theory, and at the same time its potential to become a material force, could make »the petrified world speak, sing, perhaps dance«¹⁸ on the level of language. This possible function of theory, which is so important for understanding the aim of German Classic Philosophy, and especially for understanding Hegel's disagreeing heirs, is expressed in Marx's work by the use of the aesthetic function of language in metaphorical form, because these forms have the same function in the field of language as theory should have as a radical, but nevertheless non-material force of discourse.

We can find this theoretical function of metaphor, i.e., the theoretical function of aesthetic function, even in everyday language. I will not repeat the story of the Dada movement and its language phenomena, but stress that their magazine title »Jedermann sein eigener Fussball« became a metaphor of colloquial language, describing the corruption and turmoil of post-war times in Berlin. We have another example. In 1750 Count de Silhouette accepted the

¹⁷ I. c., p. 11.

¹⁸ Herbert Marcuse: *The Aesthetic Dimension. Toward a critique of Marxist Aesthetics*, Beacon Press, Boston 1978, p. 73.

rotten state finances. France was nearly bankrupt, so he prescribed his remedy — public tax. Money began to flow back into the treasury. From the first moment, he became popular as a kind of national saviour. But, on the other hand, he restricted state allowances and payments from the treasury. So, the very next day everybody disliked him. This contemporary reaction made him a 'bancroteur', attaching to his name the bad taste of state and people's destruction. Next, because in that time there were special trousers à la mode, very slim ones, without pockets — this garment got the name 'à la Silhouette', because pockets, obviously, weren't of any use after he became financial adviser to the king. The third step of metaphorical use of his name was an abstract one: any popular folly or idiocy got the name 'silhouette', and his proper name became a common one. In the fourth stage, this abstract metaphorical meaning focused on one concrete object, to signify it: the shade profile portrait.¹⁹ Because the whole metaphorical process, which for the people of the 18th century was obviously a kind of mockery in the beginning and a way of understanding the novelties of economy, art, politics etc. of modernity in the end, is forgotten today, we find the word 'silhouette' quite a simple logical signifier and do not feel its metaphorical tension — a tension which explained in everyday language the typical bourgeois art of portraiture, a predecessor of photography, as the same folly as new economic policies and other novelties of pre-revolutionary times. Thus, Miss Nevill Jackson in her book on silhouettes is unable to understand why this art acquired its name. De Silhouette was quite an unimportant amateur cutter of 'silhouettes': »The silhouette took its name, but no more, from Louis XV's miserly finance minister.«²⁰

Now, we can return to Marx, but with the knowledge that even in popular metaphorical language, the language of time and place, we can find the theoretical function emerging from the aesthetic function of metaphor. But let us return to the background of Marx's metaphor of dance.

It is quite obvious that Orpheus, or Jericho, or the fiddler background of the metaphor disqualifies our idea of the theoretical function of metaphor in Marx's language. The orphic function of theory is not its self-referential and self-explanatory, but its mythical guiding function. And that is just what Marx wants to avoid and deny. He did not believe in any strictly enlightening role of theory, as his marxist successors do.

We can find a different clue to this metaphor if we reconsider the fact that Marx wrote his dissertation, a philosophical one, at a time when the philosophy of nature was still an interior and organic moment of the universal system of sciences (Wissenschaften). His dissertation as read today seems to be partly philosophical and partly scientific; and his main problem with Epicurus and Democritus lies in the field of physics, in spite of a typical focus on the problem of liberty. Marx was very keen on the natural sciences all his life, and another set of his metaphors comes from this field. The nineteenth century was the golden age of acoustics. The founder of modern acoustics, and of the resonance theory of hearing, Helmholtz, was Marx's contemporary (1821—1894). In Marx's youth and student days, the problems

¹⁹ Giselle Freund: *La photographie et la société*, Seuil, Paris 1974.

²⁰ E. Nevill Jackson: *Silhouettes. A History and Dictionary of Artists*, Dover Publications, New York 1981, p. 145.

of the theory of resonance were public knowledge. A well-known case is that noted by Hallwag in 1780, explaining that singing vowels into the strings of a piano induces them to vibrate in other and different vowels. More significant is what happened in Germany in 1825; it became one of the most important cases for the theory of resonance and forced vibrations. On St. Nicolas Day in 1825, on the Nienburg suspension bridge there was a crowd of gaping bystanders, when a military band marched across the bridge. Cold fest and mass psychosis induced the crowd to jump to the rhythm of the music. The bridge collapsed and in the cold waves of the Weser 50 people died. Of course, this became wide-spread news of colloquial interest of great importance, a kind of proof of how the artefacts of man can turn against him and how God's will is comprehensible only to himself; and, on the other hand, it was a cause of deeper research into the field of resonance, and in the end, even caused the reform of the bridge marching step in European armies of the time (a so called mixed step was introduced).²¹ I believe that Marx's metaphor may be explained from this background, which is only superficially similar to those of Orpheus or Jericho. Here we have the strange and uncontrollable force of self-destruction caused by the mass hysteria of the general public, and the role of rhythmic music is to enforce vibration not with his own power, but through the coincidence of three rhythmic pulsations: the music, the crowd and the bridge on which they all stand. It could be expressed with another of Marx's figures: »It means that we shall develop for the world new principle from the existing principles of the world.«²²

The historical function of the theory, here expressed by the aesthetic self-referential function of metaphor, does not lie in the field of hidden theoretical truth which, like a shot from a pistol, jumps from the esoterical laboratory into the world and makes people forget their own interests and life rhythms. Its power is in the possibility of digging into this rhythm, discovering in its tune the possible cause of its own destruction.

We could now, of course, mention all the other expressions — most often metaphorical ones — which have in Marx's work the same function. But, just one example of the same kind might be enough:

»Nobody will take this as a ground for believing that a *reform of the money market* can abolish the *foundations* of internal or external private trade. But within bourgeois society, the society rests on *exchange value*, there arise relations of circulation as well as of production which are so many mines to explode it. (A mass of antithetical forms of the social unity, whose antithetical character can never be abolished through quiet metamorphosis. On the other hand, if we did not find concealed in society as it is the material conditions of production and the corresponding relations of exchange prerequisite for a classless society, then all attempts to explode it would be quixotic.)«²³

Metaphor is used as a means of exploding the verbal, literal, positive function of the language, which suggests that theory and praxis can meet

²¹ Miroslav Adlešić: *Svet zvoka in glasbe*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1964, p. 31.

²² Karl Marx: *Early Writings*, Penguin Books in association with New Left Review, London 1977, p. 208 (»Letters from the »Franco-German Yearbooks«, Marx to Ruge: Kreuznach, September 1843).

²³ Karl Marx: *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy* (Rough Draft), Penguin Books in association with New Left Review, London 1973, p. 159.

on the usual terms of communication. Marx opposes the wind-mill fighting function of theory, denies the rights of theory in the proverbial ivory tower, and takes into consideration the controversial outcome of Hegel's philosophy. So, let's summarize:

Metaphor is supposed to be a picturesque expression of reality. Analysis is concentrated upon the object of metaphor, i. e., upon the astonishing fact that the expression 'being a rose' has to be translated as 'being beautiful' or different. Many theoreticians treat metaphor as an artistic figure, unimportant for the cognitive and informative function of language. Metaphor could not be explained as 'true', because nobody could be so naive. In fact, on the contrary, metaphor should be treated seriously. It is, indeed, a form of aesthetic function, and as such does not involve only the truth about the signified object. The aesthetic function diverts attention from the signified to the mode of signifying. It is a form of self-relating and self-explaining in language which turns the recipient's attention to the sign itself. In theoretical discourse, metaphor is not just a colloquial cosmetic, decoration. It is a form of self-reflection and self-reference which turns the recipient from the object of theory to the theory itself. Marx's metaphors have been treated as part of his personal style, some of his categories (such as 'basis' and 'superstructure') have been revealed as metaphors (Lodovico Silva). But, it was not sufficiently stressed that Marx most often uses metaphors as a manner of uncovering the function of theory, which develops »der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien«. So we cannot merely say: These are only metaphors, so don't use them as theoretical categories!«. We must consider their theoretical function, we must take precisely the metaphorical structure of the theoretical discourse seriously. Marx does not use picturesque expressions instead of clear and strict terms just for the art of it, or even because of lack of theoretical solutions, but as a means of theoretical self-reflection and self-orientation. Metaphor is the 'truth' of the method: a concrete abstraction which makes visible the potential of theory as a material force, being more than just an accurate reflection of objects.

Finally, a small additional hypothesis for further analysis. In Prawer's work we find many arguments for the belief that Marx had a kind of classical realistic, sometimes mezzoromantic taste, and that accounts for the usual artistic and literary references he uses in his works.²⁴ But, what Prawer really shows, and admits to, is only the literary knowledge exposed in Marx's works, his personal world literature. He does not really analyse the mode of use, the functional role of this background. It will be recalled that for the baroque and rococo taste the metaphor is the highest and most rational point of language (quite opposed to our positivist concept): because, all other artistic means translate the notion into the word, whereas metaphor translates words into notions. The distinctive part of baroque metaphorical taste is the oxymoron, a figure of speech with a pointed conjunction of seeming or real contradictions, a figure of paradox. On the other hand, the baroque and especially rococo use of metaphor builds whole sets and complicated structures into metaphorical systems of contradictions and paradoxes.²⁵

²⁴ Siegbert S. Prawer: *Karl Marx and World Literature*, Oxford University Press 1976.

²⁵ Boris Paternu: »Barok pri Francetu Prešernu«, *Književni listi, Delo, Ljubljana*, part I. Oct. 22, 1987 p. 10; part II. Oct. 29, 1987 p. 6.

Marx's metaphorical use of language, and especially literary and other metaphorical backgrounds, is still to be analysed. As a hypothesis, the idea of his possible baroque use of metaphor could be taken into consideration — of course, not in its stylistic but its functional aspect. Here we are also in the familiar neighbourhood of the avant-garde use of language and its aesthetic possibilities and functions, aimed at the destruction of one-dimensional narrative and the flat language of the bourgeois culture of the 19th century.

Neda Pagon

SCHWIERIGKEITEN MIT DER METAPHER IM MARXISMUS

Mein Beitrag zu diesem Kolloquium ist ein kurzes Fragment aus einer längeren Abhandlung »Schwierigkeiten mit der Metapher im Marxismus«, die sich mit der Rolle der Metapher in der Wissenschaft, besonders mit ihrer Rolle in der Philosophie und im Marxismus befaßt. Darin untersuche ich unter anderem auch die Funktion der Metapher bei den Vorgängern des Marxismus, wobei ich mich insbesondere auf Fourier beziehe.

An dieser Stelle kann ich nur einige mehr oder weniger allgemeine Feststellungen anführen, um dann mit einem kurzen Umriß der Metaphorik Fouriers den Vortrag abzuschließen.

1. Vorerst: die Metapher ist nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Wissenschaft und in der Philosophie ein legitimes Mittel. Eben am Beispiel des Gebrauchs und der Funktion der Metapher wäre es nötig und möglich zu beweisen, daß die These, in der Wissenschaft handele es sich nur um ein System der Äußerung, falsch ist, da jedesmal dabei auch eine Bekenntnis geäußert wird. Wir stellen hier nicht die Frage, ob es die Metapher gibt, wir fragen vielmehr nach ihrer wissenschaftlichen Gültigkeit und Wirkungsweise im wissenschaftlichen Text. Wir fragen ferner danach, wann sie die wissenschaftliche Sprache (ganz besonders) benötigt, ob gewisse (sozialwissenschaftliche) Orientierungen der Metaphorik mehr zugeneigt sind als andere, und schließlich, warum der Metapher ihr Existenzrecht vor allem innerhalb des sogenannten unexakten (belletristischen) Diskurses annerkannt wird, beziehungsweise umgekehrt: warum sollte nur das Gebiet des »Schönen« das Recht zum Gebrauch der Metapher haben. Kurz: die These ist, daß die Metapher nur dem Bereich des Gebrauchs angehört.

1.1. Wir befassen uns hier mit der Metapher in der Wissenschaft, ganz besonders im Marxismus und stellen fest, daß die Metapher auf diesem Gebiet funktioniert, bzw. auf zwei Arten angewendet wird: als operatives Konzept, wenn sich der Marxismus auf dem Theorieniveau bewegt, und als reine Metapher, sozusagen als pathetisches Über-Sinnbild, wenn sich der Marxismus auf einer Ebene befindet, die als »revolutionäre Theorie der Weltveränderung« bekannt ist.

Die literarischen und linguistischen Theorien würden vielleicht mit einer solchen Definition nicht übereinstimmen. Weil aber unsere — durch die ge-

schichtliche Distanz ermöglichte — Voraussetzung ist, — daß sich jeder Text, auch ein marxistischer, vor allem als Literatur erhält,¹ — obwohl der marxistische Diskurs in bestimmten sozialgeschichtlichen Verhältnissen bzw. in konkreten gesellschaftlichen Regimen nicht nur als bloße Literatur funktioniert bzw. funktionieren soll, sondern als etwas mehr, und das heißt genau: als eine Metapher — möchten wir überprüfen, ob sich unsere Auffassung der Metapher irgendwie mit ihrer literartheoretischen in Einklang bringen läßt.

Die literarische Theorie stellt zunächst fest, daß die Metapher ein undefinierbarer Begriff und deswegen ein »wissenschaftlich unbegründbares Phänomen« ist, produziert aber dessen ungeachtet eine ziemlich genaue Typologie ihrer Begriffsbestimmungen: die Metapher als Model *über* dem Text; die Metapher als sprachliche Anomalie *und* der Text, die Metapher als sprachliche Implikation *im* Text. Es ist offenbar, daß damit wirklich keine Definition der Metapher gegeben wurde, was aber für unsere These belanglos ist. Wir untersuchen nämlich Gebrauch und Funktion der Metapher — etwas also, was sich außerhalb der Metapher bedindet: den Zweck, für den die Metapher gebraucht, bzw. mißbraucht wird. Die drei oben genannten Definitionen versteht die Literaturwissenschaft offensichtlich als methodologische Aporien, die sie hinsichtlich der wissenschaftlichen Definierbarkeit der Metapher in Verlegenheit bringen. Einer anderen theoretischen Analyse könnten aber eben diese Aporien beim Versuch, die Wissenschaftlichkeit der Metapher zu bestimmen, von Nutzen sein. In diesem Sinn verstehen wir auch die zitierte Klassifikation: wir werfen ihr hinsichtlich des Niveaus, auf welchem sie funktioniert, nichts vor, wir entziehen ihr nichts, wir möchten ihr aber einiges hinzufügen oder sie anders interpretieren.

1.2.) In der slowenischen Sprache wird die »Metapher« als »Sinnbild« übersetzt, das »Bild« ist ein *Abschein*, etwas, was erscheint. »Erscheinen« bedeutet im Griechischen »phantasia«, »phaine«: die Phantasie ist also eine metaphorische Fähigkeit, die keinesfalls eindeutige Wirkungen hat. T. Hribar,² der unter anderem auf das Syntagmatische der Kategorien von Marx hinweist, verweist auf Marx' häufigen Gebrauch des Syntagmas »erscheinen«, wobei er darauf aufmerksam macht, »daß die Form mehr mit der *Erscheinung*, als mit dem *Wesen* identisch ist« (Hribar 1983, 21, Hervorhebung NP).

Um dieses Phänomen noch mehr zu betonen, so daß es fast als selbstständiger *Anschein* zu funktionieren beginnt, bediente sich Marx, wenn andere Quellen bei ökonomischen Tatsachen und Erkenntnissen versagten, der größten, Dichter. So bedient er sich bei seiner Proudhon-Kritik bekanntermaßen Mephistos ironischen Rats.

1.3.) Bei Marx zeigt sich stärker als im späteren Marxismus, daß die Metapher ausgesprochen zweideutig ist: Wirkung und Kraft der Metapher hängen von der Unschlüssigkeit des Interpreten ab, sich zwischen zwei Bedeutungen zu entscheiden. So stellt sich immer wieder die Frage: »Was hat hier Marx eigentlich im Sinn?« Wenn es richtig ist, daß sich das Wort in seiner metaphorischen Funktion auf alles das bezieht, worauf es sich auch in seiner

¹ Auch Marx zählte die Philosophie zur Literatur: »Welche Mängel sie auch immer haben mögen, das ist der Vorzug meiner Schriften, daß sie ein artistisches Ganzes sind...« (MEW 31, 132).

Marx Tochter Eleonore behauptete bekanntlich, daß ihr Vater ein großer Erzähler gewesen sei und wir wissen auch, daß er einmal mit dem Gedanken spielte, ein Heft mit Gedichten herauszugeben — ein Vorhaben, das glücklicherweise durch seines Vaters Rat und durch die Zurückhaltung der Verleger verübelt wurde (cf. Prawer 1983, 981).

² Cf. Hribar 1983, 144.

buchstäblichen Rolle bezieht — und noch auf vieles mehr,³ dann stellt sich die Frage: lernen wir etwas über die Sprache oder/und etwas über die Welt? Die Frage ist meiner Meinung nach nicht richtig gestellt: ein Teil der Sprache bezieht sich auf einen Teil der Welt. Die Frage müsste vielmehr lauten: was ist der Unterschied zwischen dem Lernen der Bedeutung des Wortes und dem Gebrauch des Wortes, wenn es einmal erlernt ist? Diesen Unterschied sehe ich als Ausgangspunkt für eine Abhandlung über den ideologischen Gebrauch des Marxismus an.

1.4.) Zu diesem Zweck wäre hinsichtlich der Metapher auch Folgendes zu beachten: es ist nicht so bedeutend (oder überhaupt nicht), ob die Metapher eine Mitteilung oder Bedeutung trägt (außer der Buchstäblichen natürlich). Was zählt, ist vielmehr, was sie uns enthüllt, was wir durch die Metapher erkennen können — und zwar so, daß uns die Metapher in Zweifel über die ursprüngliche Bedeutung bringt.⁴

2.) Mehrere Metaphern von Marx beziehen sich verschiedentlich auf Hegel. Mit Hegel hat er auch mittels einer Metapher abgerechnet »... dies mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm« (MEW, ErgBd. 1, 9). Weil wir Hegel nicht als einen toten Hund zurückweisen können, weil sich sein Schatten über die gesamte marxistische Produktion ausbreitet und weil es zu allerletzt bedeutungslos ist, sich für oder gegen Hegel auszusprechen — weil wir es also immer wieder mit ihm zu tun haben — müsste man an dieser Stelle auch seine Ablehnung der Metapher erwähnen. Wir wollen aber eine solche Erwähnung beiseite lassen.

Die Kritik von Marx (und Engels) an der gesamten spekulativen Philosophie ließe sich in zwei Arten von Metaphern einteilen: die ersten beziehen sich auf das Thema der Umkehrung, des Auf-die-Füße-Stellens, die zweiten weisen darauf hin, daß Marx (und Engels) in Hegel einen positiven und gültigen Kern sehen, obwohl Hegel selbst auf dem Kopf steht. Beide Arten von Metaphern sind in den nach der *Deutschen Ideologie* geschriebenen Fragmenten über die dialektische Methode zu finden, die sich hauptsächlich um zwei hegelische Konzepte drehen: den Widerspruch und die Abbildung der »verkehrten Welt«.

Bei Marx handelt es sich um »das Vermögen, in literarischen Werken... Formulationen, Abbildungen und Symbole zu finden, die ihm verhelfen, sich *kräftiger* als mit eigenen Gedanken ausdrücken zu können« (Prawer, 1981, 43, Hervorhebung NP). So wird es Marx zur Gewohnheit, daß er sich dort, wo andere Quellen und ökonomische Tatsachen versagten, der größten Dichter bediente. Angaben über finanzielle und kaufmännische Angelegenheiten in der Antike suchte er bei Hesiod, Homer, Lukretius (cf. *Grundrisse*, 98, 679).

³ Es handelt sich um ein Surplus der Metapher, die Genuß und Wohlbefinden bringt (Aristoteles, *Poetik*).

⁴ Die Metapher ist also etwas, was Verstecktes und Spezifisches offensichtlich macht, eine erfolgreiche Metapher entdeckt etwas, was bisher nicht bemerkt wurde, zum Beispiel: Was ist ein Bankraub im Vergleich zur Gründung einer Bank? Oder noch ein Beispiel, ebenso dem *Kapital III* entnommen, wo es sich um die Erklärung des Verhältnisses zwischen der Produktion und der Konsumtion handelt: »Milton produzierte das »Paradise Lost« aus demselben Grund, aus dem ein Seidenwurm Seide produziert. Es war eine Betätigung seiner Natur. Er verkaufte später das Produkt für 51. Aber der Leipziger Literaturproletarier, der unter Direktion seines Buchhändlers Bücher (z. B. Kompendien der Ökonomie) fabriziert, ist ein *produktiver Arbeiter*; denn sein Produkt ist von vornherein unter das Kapital subsumiert und findet nur zu dessen Verwertung statt. Eine Sängerin, die auf ihre eigene Faust ihren Gesang verkauft, ist eine *unproduktive Arbeiterin*. Aber dieselbe Sängerin, von einem entrepreneur engagiert, der sie singen läßt, um Geld zu machen, ist ein *produktiver Arbeiter*; denn sie produziert Kapital« (MEW 26/1, 377).

Ebenfalls aus den *Grundrissen* ist sein berühmter Gebrauch der Geldmetapher aus »Timon von Athen« (*Grundrisse*, 871, 895). In *Zur Kritik* kommen Euripides, Vergil und Horatius zu Hilfe — nicht als Quellenmaterial, das auf Tatsachen verweisen würde, sondern als Mittel zur Unterstreichung eigener Ansichten, zum Ausdrücken der Gewaltigkeit der eigenen Gedanken.

Vom *Kapital* wurde gesagt, daß Marx seine ökonomisch-philosophische Abhandlung sozusagen als Tragödie geschrieben hat, die von my Lord Kapital und dem kollektiven Arbeiter handelt (cf. Prawer, 356). In allen drei Teilen des *Kapitals* personifiziert Marx das Kapital und das Grundeigentum, er spricht von der verzauberten und auf den Kopf gestellten Welt, in welcher *Monsieur le Capital* und *Madame la Terre* in sozialen Rollen und gleichzeitig als unmittelbar nackte Tatsachen auftreten und herumgeistern (cf. MEW 27).

3.) Die Verbindung zwischen Fourier und Marx sehe ich, was die Metapher anbetrifft, in Folgendem: 1. Die Metapher wird am häufigsten in visionären Texten angewendet, in Texten, in denen Zukunft und Veränderungen geplant werden. 2. In beiden Fällen wird die Metapher zur Lösung von Paradoxen und zur Produzierung von Paradoxen angewandt. (Beispiele dazu sind sowohl in den *Grundrissen* wie im *Kapital* zu finden. Die meisten Metaphern beziehen sich dabei auf das *Geld* (allgemeine Hure, die Geldzirkulation als Blutkreislauf usw.), auf die gesellschaftliche Struktur (der Begriff der materiellen *Grundlage* ist für Marx offensichtlich nicht kräftig genug, einen stärkeren findet er in der Metapher vom *Knochenbau*, der im Unterschied zur *Grundlage* wächst und sich ändert; den Ausdruck *Boden* für die Basis ändert er in *Mutterschoß*) und die sogenannte organische, biologische Metapher (die Griechen als Kinder usw.).

Die Metapher ist ein Zeichen der Zukunft, ist immer ein Schritt über die Gegenwart hinaus und ist eigentlich eine heimische Sprachform aller Utopien; als solche schätzen sie auch alle Utopisten. Weil die Utopisten innerhalb ihres gedanklichen und imaginären Rahmens sehr konsequent und sich des Funktionierens der Sprache wohl bewußt waren, konnte für sie der glänzende Einfall von M. Merleau-Ponty gelten — daß wir nämlich mehrere Sprachen sprechen, wobei aber nur eine von ihnen genau jene ist, in welcher wir leben. Um sich wirklich vollkommen eine Sprache anzueignen, müßte man sich auch die Welt, die sie ausdrückt, aneignen — was aber unmöglich ist, da man niemals zwei Welten angehören kann. Und für die Utopisten, besonders für jene, die wir gewöhnlich als Vorgänger des Marxismus ansehen, gilt, daß sie in ihrer eigenen Sprache und in einer nur ihnen angehörenden Welt lebten. So bieten die Utopisten ein unerschöpfliches Reservoir sprachlicher Erfindungen, rhetorischer Neuerungen und wörtlicher Sinnlosigkeiten an, die in ihrem Kontext eigentlich doch sinnvoll sind, ohne wiederum notwendig etwas bedeuten zu wollen. Die Stelle eines Neurers besonderer Art steht natürlich Fourier zu.

Fourier wollte den traditionellen Diskurs dekonstruieren: er stellte eine Beziehung zwischen der philosophischen und der poetischen Praxis her; das Ziel dieses Verfahrens war die Ausarbeitung eines neuen linguistischen Vertrages (*»contrat linguistique«*). Fourier bezweifelt die Vermittlungsmöglichkeit des Zeichens (*le signe*); diese Vermittlung ermöglicht seiner Meinung nach das Entstehen einer ideologischen Produktion, die das »Wort profaniert und dabei nichts für die Sache tut« (Fourier, 1973).

Wenn das Projekt für einen Umsturz der Zivilisation global ist, darf es kein Gebiet des menschlichen Wirkens im früheren Zustand lassen — deswegen ist also auch der Umsturz des ursprünglichen linguistischen Vertrags notwendig. Fourier stellt eine systematische Beziehung zwischen dem Symbol und dem Zeichen her; um sein Ziel — den neuen linguistische Vertrag — zu erreichen, muß er eben das metaphorische Wirken des Symbols explizieren. In dem oben erwähnten längeren Text versuche ich dies anhand einer Analyse der Metapher von der Giraffe und der Wahrheit aus der *Théorie des quatre mouvements* zu beweisen.

In diesem Text wird die Wahrheit vermittels der Metapher von der Giraffe definiert, sie ist aber in zwei Teile gespalten — und zwar wegen ihrer gesellschaftlichen Lage und wegen der Rolle, die sie darin spielt: die Wahrheit der Zivilisation ist ohne Nutzen (die Giraffe), die Wahrheit einer anderen Gesellschaft ist nützlich (der Hirsch).

Fouriers negative Metaphorik stellt das Beispiel für den subversiven Inhalt der poetischen Funktion in der theoretischen Praxis dar: das Projekt der gesellschaftlichen Transformation muß über die Transformation der Sprache verlaufen; die ideologische Mitteilung ist somit, daß Bedeutungen zu reproduzieren sind — innerhalb dieser Bedeutungen findet die Metapher die ihr eigene Funktion.

LITERATUR

- Siegbert S. Prawer: *Karl Marx und die Weltliteratur*, C. H. Beck, München 1983.
 Tine Hribar: *Metoda Marxovega Kapitala* (Die Methode von Marx' Kapital), Cankarjeva založba, Ljubljana 1983.
 Karl Marx: *Das Kapital III*, MEW 25, Dietz Verlag, Berlin 1977. *Grundrisse*, MEW 42, Dietz Verlag, Berlin 1983. *Zur Kritik*, MEW 13, Dietz Verlag, Berlin 1983.
 Charles Fourier: *Théorie des quatre mouvements, Oeuvres choisies IV*, Librairie sociétaire, Paris 1952.
 Charles Fourier: *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Flammarion, Paris 1973.
 Roland Barthes: »Vivre avec Fourier«, *Critique* no 281, 19.

⁵ R. Barthes: La voie métaphorique de Fourier est la voie de vérité: elle lui fournit des métaphores simples d'une justesse définitive..., elle éclaire le sens (fonction, monologique), mais en même temps et contradictoirement, elle l'éclaire à l'infini, (fonction poétique), (Barthes 1967).

»SEEING AS« AS METAPHOR

A very common characterization of metaphor — among philosophers, literary critics and laymen alike — is that it gets us to see one thing as another, or to see the world as one in which a thing is a certain way. Let us see some examples. Davidson, the main advocate of the theory of metaphor without any special meaning, often stresses that metaphors get us see one thing as another: »Metaphor makes us see one thing as another by making some literal statement that inspires or prompts the insight« — making it clear at the same time that »seeing as is not seeing that«.¹ Ricoeur who builds his theory of metaphor as an icon on a cognitive notion, namely, that of »seeing as«, says: »Thus, the ,seeing as' activated in reading ensures joining of verbal meaning with imagistic fullness. And this conjunction is no longer something outside language, since it can be reflected as a relationship. ,Seeing as' contains a ground, a foundation, that is, precisely, resemblance — no longer the resemblance between two ideas, but that very resemblance the ,seeing as' establishes. Hester claims emphatically that similarity is what results from the experience — act of ,seeing as'. ,Seeing as' defines the resemblance, and not the reverse. This priority of ,seeing as' over the resemblance relationship is proper to the language game in which meaning functions in an iconic manner«.²

As is widely known, the notion of »seeing as« belongs to the domain of cognitive science, namely, that of cognitive psychology. The notion of »seeing as« is closely connected with the notion of image. During the past years a vigorous discussion raged among the psychologists whether images are stored in the long-term memory. Almost all of psychologists concerning with this problem have come to the conclusion that if images are stored in the memory, these images are not like pictures or photographs and that the metaphor of the mind visually seeing a mental picture is a misconception.

Images are suitable as an alternate method of relating the properties of the referents of metaphor to that of propositions. Sometimes it seems that the comprehension of a metaphor depends on a visual image rather than on a linguistic interpretation of the referents. Recall Thomas Hardy's me-

¹ Donald Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984, p. 263.

² Paul Ricoeur: *The Rule of Metaphor*, University of Toronto Press, Toronto 1975, p. 213.

taphor: »The drops of logic Tess had let fall into the sea of his enthusiasm served to chill its effervescence to stagnation.« Many readers interpreting this metaphor will shape the mental image of drops of cold rain falling into a warm sea. How can we establish connection between this mental image and the combination of features stored as nodes in a propositional network found in the semantic memory?

Let us briefly sketch three positions on images in memory.

Pylyshyn's view. The source and landmark in the revival of the old anti-imagery arguments in terms of contemporary work in artificial intelligence, computer science, and general theories of human information was Pylyshyn's paper »What the mind's eye tells the mind's brain«, published in 1973. Pylyshyn's kernel argument is briefly as follows: mental image can be better understood not as an alternative or as a parallel form of mental representation in memory but as a form which is ultimately reducible to propositions. Pylyshyn's opinion is that propositional representations are sufficient and appropriate forms for representing our knowledge. In a pregnant Mac Cormac's formulation of subject-matter: »The later conclusion arises from the contention that not all propositional relations, especially abstract ones, can be represented in recall from memory by images, but all images can be alternatively expressed by a series of propositions«.³ Under the notion of proposition we understand a semantic content of sentence or utterance.

Arguments against imagery:

1. Propositional knowledge is the most suitable and appropriate form for storing information because it represents a set of facts or assertions that are necessarily either true or false. Propositions are amodal and we can use them with equal facility in representing information encoded via the senses and via language. Mental pictures, on the contrary, do not assert anything, and are neither true nor false.

2. We are not allowed to consider images as a distinct entities. Such a consideration represents an incorrect parse of the cognitive system, an incorrect way of dividing up the system into component subsystems.

3. Necessity of a Third Code. It has often been assumed that there exist only two kinds of internal codes: verbal and perceptual. Hence we have a good reason to postulate a third coding system which is amodal, propositional. »But the need to postulate a more abstract representation — one which resembles neither pictures nor words and is not accessible to subjective experience — is unavoidable. As long as we recognize that people can go from mental pictures to mental words or vice versa, we are forced to conclude that there must be a representation (which is more abstract and not available to conscious experience) which encompasses both. There must, in other words, be some common format or interlingua.«⁴

4. Use of a single amodal representational format would result in a considerable simplification of the mental machinery, needed for retrieving information.

5. Imagery, however defined, is not a primitive construct and ought to be further reduced.

³ Earl R. Mac Cormac: *A Cognitive Theory of Metaphor*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1985, p. 141.

⁴ Zenon Pylyshyn: »What the mind's eye tells the mind's brain: a critique of mental imagery«, *Psychological Bulletin* 80: 5.

6. It is more aesthetic and parsimonious to posit only a single form of internal representation for all knowledge.

Paivio's dual position. There are only two codes for representing information in memory: Image and Verbal. Each is understood partly by reference to what is not. Long-term memory representations of images are qualitatively distinct from the representations underlying production and comprehension of language. Although not reducible, these two systems interact, accounting for the fact that the same information can alternatively be recalled from either an image or a series of propositions. »Images and verbal processes are viewed as alternative coding systems, or modes of symbolic representation, which are developmentally linked to experiences with concrete objects and events as well as with language. In a given situation, they may be relatively directly aroused in the sense that an object or an event is represented in memory as a perceptual image and a word as a perceptual-motor trace, or they may be associatively aroused in the sense that an object elicits its verbal associates or images of objects. In addition, it is assumed that chains of symbolic transformations can occur involving either words or images, or both, and that these can serve a mediational function in perception, verbal learning, memory, and language.«⁵

How can we, then, account for Hardy's metaphor of the »drops of logic« according with Paivio's interpretation? We may form an image in terms of one process and comprehend the semantic similarities and dissimilarities of the features of the metaphor's referents in another process. Through a mediational process we can form a single interpretation. One of the weak points of Paivio's dual account is that it seems there are two processes of metaphoric comprehension. In some cases this is true but it isn't *necessary* true in general.

Kosslyn's position. As the core of his explanatory theory Kosslyn uses cathode-ray tube metaphor (another evidence that science cannot function without use of metaphor!). The idea is as follows:

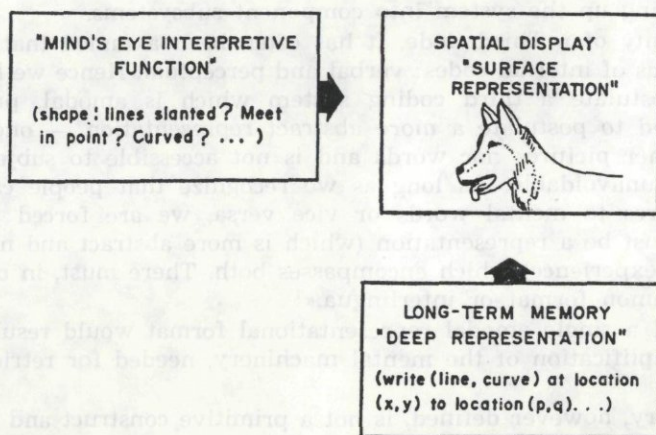


Figure 1. A schematic representation of the cathode-ray tube (CRT) metaphor.

⁵ Allan Paivio: *Imagery and Verbal processes*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1971, p. 8.

First, we must make clear distinction between the quasi-pictorial »surface images« and »deep representation« (it is evident that Kosslyn was inspired by Chomsky). Surface images represent a surface structure; they are part of our experience and occur in a spatial display medium, while »deep representations« form an underlying structure. These images are subject to the limitations of the medium in which they occur. Kosslyn's notion of this display medium corresponds to a kind of visual short-term memory buffer.

Second, the »mind's eye« functions as an interface between spatial images and more abstract discursive (»semantic«, if you will) representations. »The display is processed by a 'mind's eye' that »looks« at the display. This 'mind's eye' is an interface with a conceptual system and serves to classify portions of the spatial image in terms of semantic categories... Obviously, the 'mind's eye' is not a real eye but corresponds to a set of procedures... the output of these procedures serves as the input to a semantic classification mechanism.«⁶

Third, deep representations consist of information stored in long-term memory that can be converted into a surface image. The underlying data-structures may be decidedly nonpictorial in form; »an image could be generated from sets of descriptions, lists of vectors, or the like«.

The differences between the positions of Pylyshyn and Kosslyn are more adequate shown by comparison of properties of propositional and quasi-pictorial formats.

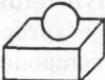
"A BALL IS ON A BOX"	
Propositional Representation (Description)	Quasi-pictorial Representation (Depiction)
ON (BALL, BOX)	
1. Relation	1. No distinct relation
2. Argument(s)	2. No distinct arguments
3. Syntax	3. No clear syntax
4. Truth value	4. Truth value only when under a particular description
5. Abstract	5. Concrete
6. Not occur in spatial medium	6. Occurs in spatial medium
7. No abstract spatial isomorphism	7. Abstract spatial isomorphism
a) No necessary part/whole relations	a) Necessary part/whole relations
b) Size and orientation optional	b) Size and orientation necessary
c) Arbitrary marks	c) Non-arbitrary marks
8. No abstract surface-property isomorphism	8. Abstract surface-property isomorphism
a) No necessary part/whole relations	a) Necessary part/whole relations
b) Shape not necessary	b) Shape necessary
c) Arbitrary marks	c) Non-arbitrary marks

Figure 2. Properties of propositional and quasi-pictorial formats.

1. Images do not contain identifiably distinct relations; relations only emerge from the conglomerate of the components being represented together. Thus, one needs two components before relation »on« can be represented.

⁶ Stephen Michael Kosslyn: *Image and Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1980, p. 6.

2. Images do not contain discrete primitive arguments. The components of an image are not discrete entities that can be related to one another in precise ways. Further, these components attain their status as a parts of a box only in one another's company.

3. Images do not seem to have a syntax (except perhaps in the roughest sense). Any syntax dictating »well-formedness« of pictures or images will probably depend on some sort of interaction with a »semantic component«, that is, what an image is supposed to be an image of. Recall, for instance, »impossible pictures« of Escher.

4. Unlike a proposition, an image does not have a truth value. In fact, as Wittgenstein (1953) pointed out, there is nothing intrinsic in a picture of a man walking up a hill that prevents one from interpreting it as a picture of man sliding downhill backward.

5. Finally, images are not abstract in the way propositions are. Images can be used to represent classes only with great difficulty.

Which are, according to Kosslyn, the »privileged properties« of images?

1. Images arise in a spatial medium that is functionally equivalent to a (perhaps Euclidean) coordinate space.

2. Images are patterns formed by altering the state of local regions in the internal spatial medium.

3. Images not only depict information about spatial extent, but also depict information about the appearance of surface properties of objects such as texture and color.

Although Kosslyn refuses to reduce images to propositions, he does claim that images possess a »propositional« component in addition to what he calls a »literal memory component«.

»In summary, we assign the following characteristics to the long-term memory representation underlying images: The medium is not structured spatially, but stores units of information corresponding to files on a disk in a computer. These encodings are accessed by name. The names indicate the contents and the format of the encodings. The units are specialized to represent either literal encodings of appearances or lists of facts. Lists of facts are searched serially from the top. The actual data-structures have the following properties: (1) They have both 'propositional' and 'literal memory' components. (2) The literal memory component contains representations that underlie the quasi-pictorial experience of imaging; they produce an internal depiction of the appearance of an object or scene. A skeletal shape is always encoded, and representations of local regions may also be encoded. The literal representations may be easily adjusted prior to producing a surface image to alter the subjective size of images, and to alter the relative locations of imaged parts or objects. (3) The 'propositional' component consists of list-like structures. These lists contain the various types, propositions indicating how images of parts ultimately are related to positions on a 'skeletal' shape. Lists of propositions may also be organized into hierarchies and other graph structures.«⁷

⁷ Ibid., p. 146—147.

Conclusion

It seems, at the first moment, rather unfamiliar to talk about images in terms of metaphor. When one uses the phrase »seeing as« we are forced to do so. What's the point of the whole story?

1. Our review of different views in cognitive psychology concerning the notion of image shows that images can not be totally reduced to propositions. The only exception here is »propositional« view, which has the main representatives in Z. Pylyshyn and others. On the contrary, »imagistic« knowledge is richer than propositional knowledge. Serious scientific explanation requires propositional knowledge, since we cannot build explicit and developed science merely on images. We do not deny the important role of metaphor in science, especially in establishing a new paradigm.

2. Finally, »seeing as« is another figure of speech. By use of »seeing as« an explanation for metaphor we risk the fall in regressus infinitum. This fact is a good reason to dismiss it as a legitimate mean for an explanation of metaphor.

METAPHOR EXTERNALIZED

Consider the metaphor »Frank is an ice cube«.

What we first have here is an equation between »Frank« and »ice cube«. This might be rendered as $A = B$.

One thing that makes this expression metaphorical is its relation to truth. Suppose that both »Frank« and »ice cube« refer to something. Yet the compound expression, »Frank is an ice cube«, does not normally refer to the situation where Frank is literally an ice cube. It refers to the situation where Frank is a heartless professor. If we assign the expression »a heartless professor« with C, then we get the equation $A = C$.

Now let us say, that both expressions, »Frank is an ice cube«, and »Frank is a heartless professor«, refer to some situation where Frank is a careful examiner. Let us represent this last expression with $A = X$. And let us suppose that this last expression represents the literal meaning of the metaphor »Frank is an ice cube«. Let us say that the explanation of the first expression, »Frank is a heartless professor«, $A = C$, is a metaphor as well. So we have the following situation

metaphorical	Frank is an ice cube	$A = B$
	Frank is a heartless professor	$A = C$
literal	Frank is a careful examiner	$A = X$

We have two metaphorical expressions above. They are marked by the fact that the terms B and C do not refer to the real properties of things, or to real situations. They refer to some POSSIBLE situations where Frank would really be an ice cube, or where he would really be a heartless professor. But those situations are not actual, and they cannot directly non-metaphorically describe Frank as being a working professor, because he could not examine very well in the form of an ice cube, or as a creature without a heart.

These two situations, $A = B$, $A = C$ are a way of referring by linguistic means to the actual situation where $A = X$, where Frank is a careful examiner. We can have different metaphorical constructions, $A = B$, ..., $A = M$, that would refer to the same situation, taken literally, which can be described with the help of expression $A = X$. This expression, $A = X$, still might be

described as, at least to some extent, metaphorical. Yet we have to assume that there is a real situation which is being described by $A = X$.

We have to assume, further, that the possible situations $A = B, \dots, A = M$ are made to approach the actual situation, which can be described by its literal meaning.

Consider now the literal rendering of the situation where Frank is a careful examiner, with the expression »Frank is a careful examiner«, $A = X$.

It is clear that it would be at least impractical to use the literal meanings only in describing the situations. Our language is such that we can refer metaphorically, in a non-literal way, in the most typical cases.

But let me define the metaphor now:

Metaphor = *def.* Use of linguistic constructions $A = B, \dots, A = M$ describing possible situations $S_1, \dots, S_m$ to refer to the actual situation S_x (which can itself be rendered by the literal linguistic construction $A = X$).

So we see that we have many means of metaphorical description of the actual situation S_x , with the help of the possible situations $S_1, \dots, S_m$.

This is actually, I shall claim, a power which is afforded to us by our language.

Let me give the following definition now:

Linguistic aspects = *def.* Metaphorical means of introducing possible situations $S_1, \dots, S_m$ by the help of linguistic expressions $A = B, \dots, A = M$ as descriptions of the actual situation S_x (which might be rendered literally as $A = X$).

That the situations $S_1, \dots, S_m$ do not describe actual, but only possible states of affairs is clear from the fact that the terms $B, \dots, M$ in the equations $A = B, \dots, A = M$, describing those situations, are not literally true of the situation S_x , where $A = X$.

Yet, they are very useful for referring to the actual situation S_x .

[So, to any actual situation S_x in the chain of actual situations $S_{x1}, \dots, S_x$, there is a corresponding set of possible situations $S_{x1}, \dots, S_{xn}$.]

Here I am simply referring to the fact that use of language entails the use of metaphors predominantly to describe the actual situations $S_{x1}, \dots, S_{xn}$. But this is in contradiction with the commonly held view that metaphors are not functional, and that they typically belong to culture, where they wait for some Shakespeare to use them. I do not claim that metaphors are not suitable for such excellent purposes. Yet, I do think that they are primarily made for more directly useful, prosaic purposes, such as survival in the environment. I think that our language gives us the means to build metaphorical expressions not primarily because of poetic goals, but because of more prosaic ones, like those of survival in actual situations. Metaphors are the most powerful linguistic means available to us, helping us match actual situations by means of possible situations. Moreover, the description of those situations is false from the point of view of the actual ones. It is not literally true that $A = B$, that Frank = an ice cube. Yet this can bring us nearer to what the situation where Frank is, is about, as a means for us to react to the situation, in as far as we are concerned with it. This is the basic case. But even such metaphors as, for example, »The wind thinks outrageous thoughts aloud«, seem to have such functions.

Now, let me define aspect:

Aspect = *def.* The indirect means of assessing the actual situation.

It is through indirect, non-literal means, that we assess the actual situation in the case of Frank being a careful examiner, as we use different metaphors. Those metaphors can be many. And this is a supplementary way of characterizing the aspect. There are many possible situations, described by many possible metaphorical constructions, and I think that this aspectual approach to the actual situation is very powerful.

To see what this is all about, let me introduce another of our means of perceiving actual situation via aspect; in particular the one that is most important, visual perception. It is clear that in visual perception we do not perceive situations in the world directly, we perceive them through aspects.

To be able to perceive such things as chairs and pencils and cats, we use an aspectual means of approach, by computing different information available to us in our surroundings and the information that is already stored in the brain. In a similar manner, we use many metaphorical aspects to reach the literal meaning in the language, the actual situations in the world. If we are interested in Franks, pencils and cats in the actual world, we mainly get interested in them by means of aspects. We reach for essences in the world via aspects, we grab the literal through the metaphorical. I think that this is a description of the way we operate.

I think that possible situations, the aspects, are a very powerful means of assessing actual situations: we better grasp the things via aspects.

This is best shown if we see the metaphor as part of the power of our language to *perceive* the actual world, just like visual and other types of perception.

Yet there is a powerful tradition that does not accept this naturalistic approach of seeing language as continuous with other types of perception. This approach starts from the assumption that metaphors are typically internal to our language as a part of culture, and that if they are to be discovered anywhere, it is predominantly in our heads. They seem not to have anything to do with the task of surviving in the way that e. g. visual perception does. Yet this strikes me as implausible, because we *do* use metaphors in our language, and we use them, as I claim, to assess the external situation. So, metaphors have an externalist function (for our behaviour in our environment), and their real task is in fulfilling this very function, not some other that is primarily aesthetic. It is, for example, a simple truth that, *as organisms*, our use of language is mostly metaphorical, not literal. I shall thus claim that the correct way of interpreting metaphors would be externalistic, and I shall try to outline some support for this claim. I begin by saying something about the aspectual character of visual perception, as one form of perception, comparing it later to the role of linguistic perception. I am sure that their aspectual organisation is what makes them so useful for us as organisms behaving appropriately in our environment. And I think that in the case of language, this aspectual side is brought in by metaphors, and that this has been done with some evolutionary purpose.

Let me thus sketch the argument.

Firstly I shall provide a rough idea of what internalism and externalism are. Internalism is interested in explanations of mental states without considering the corresponding external reality. Externalism says that in explanations of mental states, external factors are important.

It is not the case that internalism would claim that mental states are not related to external factors. All it says is that those external factors are of no interest to psychologists or philosophers.

But what has internalism in the philosophy of mind to do with metaphor? Metaphor is usually grasped as something internalistic, or at least as something individualistically explicable. Yet, as I argued above, metaphor has powerful links with our surroundings. The main idea is that what we get, we do not get directly, but we get it the hard way. For organisms like humans, the important information is the information about what is given through aspects, not direct information about objects.

Aspects are at the center of the argument. I mention their role in visual perception first, and then in linguistic perception. In the latter case they are introduced by metaphors. I link both observations about aspects in claiming that metaphors should be interpreted externalistically.

(A) Organism O perceives object OB under aspects A's.

This could be countered by the claim that the organism can only perceive directly, not via aspects.

That this is not the case can be seen in visual perception. We have internal and external aspectual features there. The internal are in events, in the mind as it computes incoming information. The eyes are moving all the time. Nevertheless, they typically produce the appropriate fit with the surroundings.

External aspects are the variables in the surroundings. These variables are manifold. We perceive a jumping cat more readily than an electric typewriter. Aspects are important in preceiving the moving cat first.

Thus

- (B) Aspects A's of perception are (i) internal aspects Ai's
(ii) external aspects Ae's.

The following seems to be the case:

(C) Ai's depend on Ae's.

Consider this: information about both the moving cat and the typewriter is external. There has to be at least some external aspectual information about the surroundings of the organism in order that the internal processing concerning this information can be triggered. Otherwise we could not call this perception.

(a) By means of language L, organism O delivers information I concerning environment E.

Language is made for communication. This communication would hardly have any sense if it were not connected to the environment of the organism.

(b) Information I, concerning environment E, is provided under aspects A's (in the language of organism O).

This is the claim that information provided by the language, as the language is used by the organism (not by logicians, in the case of artificial language), is typically aspectual.

(c) The objects OB's are important for the organism O in the environment E.

This is a general claim that fits well with perception and with language. It says that what is typically important for an organism are the objects in its environment. Organisms such as humans, typically perceive objects because

their perceptual apparatus is made in a certain way. And that is because of the importance of objects in their lives and for their survival (feeding, fighting, reproducing). This seems to hold for visual perception. But given a moment's thought, it is true for language as well. Why should we not claim that language typically delivers information concerning objects and the various relations among objects, as well as processes concerning objects, including animals and other humans?

(d) Information I, about the objects OB's, is successfully delivered by aspects A's in the language L.

It is a fact that our language is aspectual. It is for the most part not literal, and information concerning objects in it typically comes in the form of aspects.

This information, which is actually delivered, is surely successful information, in normal circumstances. This is undeniable.

(e) Aspects A's concerning objects OB's are brought by the metaphors M's in the language L.

Here is the answer to the question »By what means are aspects introduced into language?« It is a fact that aspects are introduced mainly by metaphors. Metaphors are the typical means of introducing aspects in the language.

(f) Metaphors M's are typically centered on the information I concerning objects OB's.

This seems at first to be implausible again. How in the world can something as imprecise as metaphor center the information on the objects? The answer is simply that metaphors bring information in more relevant ways via aspects, so that aspects are exactly the features that center information on the objects. It is much more easy to grasp the objects by means of aspects than directly.

Consider definitions: even when very precise, they typically explain via aspects. And there is no more precise linguistic information than that provided by definitions.

(I) Metaphors M's bring the aspects A's in the linguistic elaboration of information LEI.

Linguistic elaboration of information is different from the visual perceptual elaboration of information. Yet we have the aspects in both cases. The aspects in the case of visual processing are internal to the organism, but by being in this form, they depend on external aspects in the surroundings of the organism.

Aspects in the linguistic elaboration of information are typically brought into the picture by means of metaphors.

(II) Linguistic elaboration of information LEI is centered, with the help of metaphors M's, on the external objects OB's.

This means that objects in the surroundings of the organism are what linguistic elaboration of information is centered on. If the external objects should be moved into the picture, aspects are important to individualise them, and metaphors bring those aspects in the language. Thus, metaphors are those features that help center linguistic information foremost on external objects.

Now, the parallel between aspects in visual perception and in the linguistic elaboration of information is brought in.

((A)) Organism O uses aspect A to deliver information I concerning external objects OB's in his perception.

Take visual perception: Organisms typically use different aspects to come closer to the reality they are concerned with.

Still more, aspects (different computations in the internalist elaboration of information, and different environmental variables in the external production of information) are of the utmost importance for delivering the information about objects (and situations).

((B)) Organism O uses metaphors M's to deliver, in the language L, aspectual information A on external objects OB's.

This concerns language. In language, the organism typically uses metaphors to deliver information on external objects in its surroundings. There are no more appropriate means of delivering this information at one's disposal than those of metaphors.

((C)) With the help of aspects A's of perception, and aspects A's of language, organism O processes information about the external objects OB's.

This brings the perception and linguistic elaboration of information together. This is done by the help of aspects, in the perception and in the language.

Were it not for the aspects, there would be no reason at all for the organism to process the information, at least not in the way it usually does. And if there are some processes as complex as those of visual and linguistic perception seem to be, they surely developed for some ecological reasons, in order that the organism could adjust to its surroundings.

Now, the main thesis, or the tentative conclusion from the above:

(C) Metaphors should be interpreted externalistically.

If aspects are important for perception, and if aspects are important for the linguistic elaboration of information, then it is rational to claim that they have some common basis. This common basis is in aspectual directedness to the environment. As metaphors are the ones that are centered on the environment, with the help of their aspectual features it should be reasonable to claim that metaphors should be interpreted by their function in assessing external objects, thus externalistically.

The argument can be stated more simply:

1. Perception centers on environment because of aspects in it.
2. Linguistic elaboration of information centers on the environment because of aspects in it.
3. Metaphors are what center on the surroundings in linguistic elaboration of information, because of their aspects.
4. So, metaphors are externalist.

It should be noted that in the second part of the article, in the interests of simplification, I substituted objects for situations.

Some final remarks: I tried to show that *aspects* are what links language, with the help of metaphors, to other kinds of perception.

Those aspects can be rendered by possible situations whose role is to point more strongly than by direct means to actual situations.

Metaphor uses possible situations $S_1, \dots, S_m$ as sources of information about the actual situation S_x .

If object O_1 is used as a source of information about object O_x , then in the case of metaphor, O_1 and O_x are not nomologically connected.

But the information depends on nomological links at the physical level of the organism (which is where the nomological links exist in the case of the use of metaphors).

Language: One transmits the information about Frank in referring to the ice cube.

What is it that transmits information?

The ASPECT which is common to both Frank and ice cube.

Some consequences of the theory:

(1) If the theory is correct, then children would develop metaphors quite early, as soon as they can perceive aspects. Some aspectual percepts, such as visual ones, would have at least some influence on the building of metaphorical linguistic expressions.

This is contrary to the view that the use of metaphors develops at ages as late as six or seven years. This does not seem to be the case, and children seem to understand metaphors sooner.

(2) Perception, e. g. visual perception, can be seen as »information gathering« (Gibson).

Then, the metaphor should be an *extension* of this »information gathering« by linguistic means.

On approximately these lines the theory should be elaborated further.

METAPHOR AND FICTION

The aim of this paper is to discuss the intricate relation between metaphorical expressions and fictional discourse. The relevance of this relation is imposed by the fact that metaphors are generally acknowledged as the main characteristic of poetic discourse, a fact which points out their functional analogy, an analogous decline from what is considered as the standard way of speaking. Showing this analogy therefore implies drawing a line of distinction between them and what they are opposed to, namely discussing the relation between metaphorical and literal, fictional and non-fictional. Such a discussion resides on a well-known and widely exposed dualism of art and science, and reflects the most general semantical, epistemological and ontological problems raised by the realist — antirealist struggle.

The problem of metaphorical and fictional discourse appears thus on three levels:

a — *semantical level*: the question whether statements that include metaphorical expressions and statements about fictional entities have any meaning, and if they do — what do they refer to and in what way?

b — *epistemological level*: the question whether these statements have any truth value, and if they do — can they be regarded as true statements about reality, i. e. do they have any cognitive import?

c — *ontological level*: the question about their ontological commitment — in case such statements are taken to be referential and bearers of truth value, what kind of ontology do they imply?

If we consider ontology as the most fundamental philosophical discipline, as the basis of any semantical or epistemological position, these questions could also be put the other way round, namely, we could ask — in what way does a certain ontology determine the semantical and epistemological values of metaphorical and fictional statements? In our discussion we are going to follow this course of argumentation. We intend to show possible accounts of metaphorical and fictional discourse starting from a strict realist line, going step by step through possible deviations from a strict realist position, finally ending in an antirealist one.

Metaphorical and fictional discourses surely present no problem for Meinong's type of *ontological universalism*. In the universe of uncompleted objects where the predicate of existence is treated as being equal to other predicates, metaphorical predication and statements about nonexistent entities do not imply any special semantical or epistemological categories. Such an ontological position seems therefore to be irrelevant for our discussion about metaphors and fiction as a semantical and epistemological problem.

Metaphorical and fictional discourse present a problem for the *realist* who believes in the universe of distinct objects, with their corresponding properties and relations, that is recognized as such by our cognitive capacities, confirmed by scientific research, and adequately reflected in our language. In the realist camp where meaning is primarily based on objective reference, scientific discourse is regarded as a paradigm case of meaningful and true discourse about reality. Realist semantics is rooted in reference — denotation of classes of things, events, instances or characteristics. The possibility of objective reference, the link between language and reality, guarantees significance and truth value of our statements, enables us to speak of what there is. On the other hand, this link enables the evaluation of our discourse, differentiation between meaningful and meaningless, the true and the false.

If we stick to the *tractarian* type of semantics, nothing can be said on what there is not, or if it is said, it cannot be but meaningless or false. From this point of view justification of metaphorical and fictional discourse seems in principle impossible, or rather — as the occurrence of such a discourse cannot be denied, its justification is sought in its negative aspect, it is understood as a decline from what is considered to be meaningful and true. Thus, metaphors and fiction are paired with meaningless expressions such as »the round triangle« or with patent falsehood. As metaphors and fiction, as well as art in general, speak of objectively nonexistent properties or entities, they can have no cognitive import and may at the most be appreciated for their non-cognitive functions, such as — entertainment, expression and arousing of feelings, decoration, etc.

Although some contemporary philosophers, devout supporters of the consistent realist theory of meaning,¹ still deny semantical and epistemological dimensions to metaphorical and fictional discourse, most of them find it no longer fruitful to maintain such an exclusive view. If metaphorical and fictional discourse is not to be simply rejected as meaningless or false, if we admit that it may convey some true information — its reference should not seem doubtful. As according to literal interpretation, metaphorical expressions combine logically inconsistent features and objects, whereas fiction tells us of only imaginary persons, creatures, places or events, any objective reference and cognitive import such a discourse might have — must be reached by some indirect means. The efforts of the realists who try to give a more plausible account of metaphorical and fictional discourse, are therefore directed towards the search for syntactic, semantic or pragmatic tools that could explain metaphorical and fictional reference without disturbing the literal realist semantic model. These efforts can be traced as 'theory of reformulation', 'theory of paraphrase', and 'theory of hypothetical truth'.

¹ Here we are referring primarily to D. Davidson, in: Donald Davidson: »What Metaphors Mean«, *Critical Inquiry*, Autumn 1978, Vol. 5, No. 1, p. 31—49.

1) *Theory of reformulation*

One of the simplest tricks how a metaphorical statement that is patently false can be turned into a potentially true statement is to consider metaphor as an elliptical simile. By reformulating metaphor into a corresponding simile, metaphorical meaning turns into the literal meaning of the expanded statement that likens two entities in respect to certain common features. If no features are mentioned, such a statement is trivially true, because everything is like everything else in a certain respect. On the other hand, if the common feature is defined, the statement is potentially true.

An analogue procedure regarding fictional discourse is Russell's theory of definite descriptions, suggesting that statements which refer to nonexistent entities should be considered as shortened versions of identity independent statements. By decomposing a statement that cannot be considered as referential because it implies the existence of nonexistent things or properties, we turn it into an open sentence with no singular terms and hence, without any ontological commitment. Thus, statements, which were rejected by the realist as meaningless and having no truth value, turn into logically operative sentences.

Nevertheless, such formal tricks do not represent but a formal solution. Although metaphors and fiction which had been treated as outcasts, were finally accepted within the frames of logically analysable, potentially true discourse, in the final analysis they prove to be trivial, false or semantically dubious.

Turning a metaphorical expression into a corresponding simile does not but rename the problem. As N. Goodman points out² — if a simile says that a person and a picture are alike in being sad, in the case of the person »sad« is attributed literally, whereas in the case of the picture it is attributed metaphorically, so the problem of metaphorical attribution remains. Analogously — the reformulation of a sentence about Pegasus into a statement about an unidentified entity »x« that has the property of »being a horse« and the one of »having wings« does not make this sentence true. However, formal acceptance is only the first deviation from the first renouncement of the strict realist line.

2) *Theory of paraphrase*

The most common realist account of the meaning of metaphorical and fictional discourse is the idea that metaphors and fiction refer to reality indirectly. Whereas the theory of reformulation simply extended metaphors to similes and fictional statements to false existential statements, the theory of paraphrase acknowledges metaphors and fiction as specific kinds of discourse, as possible ways of conveying true information about reality. This information, however, is the very information of their paraphrase. The paraphrase of a metaphor, or a fictional statement is what is actually said, semantics should only expose the indirect way this interpretation is reached. Thus, in accordance with the colloquial definition of metaphor as »saying one thing and meaning another«, as well as with the colloquial interpretation of a work of fiction that tries to discover the »hidden message« of its author, philosophers try to secure

² Nelson Goodman: *Languages of Art*, The Bobbs-Merrill Co., Indianapolis—New York—Kansas City 1968, p. 77.

the means for their adequate interpretation. Metaphors and fiction can be considered not only potentially but actually true if we are able to translate the coded information they convey into plain, referential discourse. Literal incompatibility, semantic vagueness, the ambiguity of metaphorical and fictional discourse *are* to be understood as pointers to another direction, they represent an obstacle which directs our attention elsewhere. The task of the interpreter is to follow this direction, the task of the theoretician is to explain how this change of direction takes place.

An illustration of the theory of paraphrase can be found in Searle's account of metaphorical and fictional discourse. Distinguishing the meaning of the sentence from the speaker's utterance meaning, Searle shifts the problem of interpretation of metaphorical and fictional discourse from the domain of semantics to the domain of pragmatics. Leaving the realist semantic model undisturbed, an interpretation of such a discourse is reached by following rules of illocution, conventions of utterance shared by the speaker and the hearer. Such shared strategies enable the recipient to distinguish indirect metaphorical reference from the direct literal one, 'serious' reference of nonfictional discourse from 'nonserious' reference of fiction. In the case of metaphor, the hearer is lead by pragmatic principles to another literal term, or to terms that constitute the intended meaning of the utterance, in the case of fiction, the interpreter is lead by »extralinguistic, nonsemantic conventions that break the connection between words and the world«,³ thus recognizing fictional statements as pretended illocutions.

The cognitive value of metaphorical statements is reached by establishing their indirect literal reference, whereas in the case of fiction »the 'message', or the 'messages' are conveyed by the text but are not in the text«.⁴ According to the theory of paraphrase, it is the paraphrase of metaphors and fiction that establishes their relation to reality and becomes the real bearer of their truth value and ontological commitments.

Metaphors and fiction can be understood as true discourse about reality only conditionally and indirectly, namely to the extent to which they are paraphrasable. Such an acceptance of metaphorical and fictional discourse results in fact in their annulment. If metaphors and fiction are not recognized as having any cognitive import different from the cognitive import of their paraphrase it become difficult to argue why do we use them at all, why do we choose the roundabout way of referring instead of the direct one.

3) Theory of hypothetical truth

An attempt to recognize the specific cognitive value of metaphorical and fictional statements without leaving the realist ground resulted in the idea that they could be treated as hypothetical statements about reality. The important role that metaphors play in science, as well as the overlapping of science with science-fiction, inspired philosophers, who were apt to admit the cognitive function of imagination, to pair metaphors and fiction with hypothesis.

Analogous to the use of models, metaphors and fiction represent hypothetical constructions that play an important heuristic role in our processes of

³ John R. Searle: *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 66.

⁴ John R. Searle, *ibid.*, p. 74.

knowledge acquisition. Generated by the cognitive power of imagination, metaphors and fiction inspire new interpretations of reality that may some day be confirmed by experience and proved to be true.

By making us »understand one thing in terms of another«,⁵ metaphors represent a kind of »paradigm switch« that provokes new insights into reality, whereas fictional imaginary constructions have a chance to be realized, or discovered as existent; fiction may turn to history. Treating metaphorical and fictional statements as hypothetical statements turns them into logically operative counterfactual statements, ruled by the logic of possible worlds. Although the theory of hypothetical truth does not consider metaphors and fiction as being ontologically creative, it recognizes them as epistemologically creative. By influencing the expansion of our knowledge, metaphors and fiction change our view of reality, in which case we may recognize them as not only indirectly referring to what had been known before, but as directly referring to something newly discovered. In case a hypothetical statement is proved by experience to be true, it turns into true discourse about reality, metaphorical and fictional discourse thus becoming plain referential discourse about existent entities.

The theory of hypothetical truth is the highest point of approval of metaphorical and fictional discourse within the frames of realist ontology. Claiming that metaphors and fiction were not only epistemologically but ontologically productive as well, implies the abandonment of the realist ground. Making another step would lead us to the *antirealist position* which the author of this paper is mostly prone to accept.

If the concept of reality is but a construction of the human mind, a function of our cognitive capacities, there should not be a type, but a token difference between the real and the fictional, literal and metaphorical. Realist semantics, epistemology, and ontology are governed by the model of scientific discourse out of which they derive their concepts of meaning, truth and reality. Having been judged from this point of view, metaphors and fiction obviously have no chance but to seem semantically, epistemologically and ontologically dubious. Indeed, scientific and poetic discourse are two different models of reality, ruled by different conventions, but, from an antirealist point of view, they should not be considered but as two possible models, neither of them containing the absolute truth. Difference in their degree of accurateness results from the difference of their function, the difference of their use. If we claim, according to the late Wittgenstein, that limits of what we call »reality«, »meaning« and »truth« are limits posed by our conventions, we may recognize metaphors and fiction as creative means of expanding those limits. »Although metaphors are not 'literally true', there is no reason to suppose that truth has to be literal.«⁶ Although fiction is but a construction of our imagination, there is no reason to suppose that reality is more than an analogue construction. According to the antirealist semantical, epistemological and ontological position, metaphors and fiction may be considered as meaningful, directly referring, directly influencing not only our global conceptual schemes, but worldmaking as well.

⁵ Definition of metaphor given by G. Lakoff and M. Johnson, in: George Lakoff and Mark Johnson: *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980.

⁶ Timothy Binkley: »On the Truth and Probity of Metaphor«, *The Journal of Aesthetics*, Vol. 23, No. 2, 1974, p. 178.

METAPHORS AND SITUATIONS

I

What is the thought expressed by a metaphorical utterance? When Romeo says »Juliet is the sun«, what thought of his does this utterance express?

I shall claim that the thought expressed by a metaphorical utterance, U is the thought which would normally correspond to the *literal meaning* of U. So the thought expressed by Romeo's saying is the thought that Juliet is the sun. It would be convenient to call such thoughts »metaphorical thoughts« if it were not for the fact that »metaphorical thoughts« correspond to literal, and not to metaphorical meanings of utterances.

It is now pretty much agreed that the creation of metaphors is a cognitive process, and it would be natural to suppose that the primary result of such process is a thought or something akin to a thought. I think that this train of reasoning is correct. However, there is a strong tradition which sees metaphors primarily as *linguistic* items, a tradition which finds its inspiration in the popular picture according to which the speaker, in using a metaphor, *says* one thing but *means* another.

This linguistic picture is potentially misleading. It is correct in directing our attention to the non-literal component of the metaphor, and also in pointing out that the audience usually figures out the metaphorical »sense« of a speaker's utterance without bothering to discover the speaker's thoughts. But if it is taken to suggest that the speaker has no thought which corresponds to the literal meaning of his utterance, then it is surely false.

First, how do you write a (metaphorical) sentence without thinking the thought it expresses? Second, is there anything wrong with a person saying »Man is wolf to man« without being able to give a precise account of all respects in which the presumed similarity holds? Not much. The heuristic value of famous metaphors (Hobbes' wolf metaphor, Freuds energetic metaphors, today's computer metaphor) lies precisely in giving expression to a fruitful yet vague thought, not in offering a fancy formulation of a definite and precise but unexpressed thought.

We may, then, safely assume that metaphors have literal meanings which correspond to thoughts.

What is then the cognitive structure and value of metaphors?

II

Let us take our starting point from the so-called »situation semantics« (Barwise and Perry, 1983). In situation semantics, meaning is seen as arising from (naturalistically definable) relations between situations, called »constraints«. Human beings, like other living organisms, are »attuned to constraints« and exploit them in order to learn from given situations about other situations. The TV watcher exploits constraints which link the situation on the TV-screen to situations in real life, in order to learn about distant real life situations, say in Beirut or in the Persian Gulf.

We may try a similar approach with metaphors. Take the Juliet-sun case. As Romeo's further explanations in his monologue show, he is comparing two situations: Juliet appearing among her friends and the rising of the sun which makes the stars invisible. Call the first situation the Juliet-situation, and the second the sun-situation. The two situations are similar, they share some properties, and we may treat this sharing of properties as the constraint which links the two.

It would be ludicrous, however, to suggest that one could learn any astronomical facts by observing Juliet, nor facts about Juliet by observing the sunrise, the way we learn about street fights in Beirut by observing the surface of CRT in our TV-set.

Still, mobilising our everyday knowledge about the sun's warmth and brightness we might come closer to imagining the impression Juliet leaves on Romeo. In the case of some other metaphors, the cognitive usefulness is much more clear — if we believed Hobbes' statement »Homo homini lupus«, we might, by using our everyday knowledge about wolves (gleaned from comics and cartoons, I suppose) learn something about typical human relations.

Now, what is the difference between the TV-case and the case of metaphor? Is the use of metaphor just a particular case of »exploiting constraints« one is attuned to?

It seems that there is a significant general difference between the usual constraint-exploitation and the comprehension of metaphors. In the case of TV-watching we are *already attuned to the relevant constraint*. We do not have to know much about the functioning of the TV, but we must be able to interpret the visual situation on the screen correctly (to know, for instance that the titles do not belong to the scene of action). In the case of metaphor, *we have to discover the relevant constraint*. So, the general difference between normal learning and the comprehension of metaphors lies in the direction of the search. In the TV-case we have one situation, and the constraints, and we learn about the other. In the case of metaphor, we have some idea of the situations, and we look for constraints.

So, Romeo says »Juliet is the sun«. The audience is apprised of two situations — Juliet appearing amongst her female friends, and the sun rising on the previously starry night. The statement made by Romeo is literally false. But it points to (perhaps, conversationally implicates) a statement claiming that there is some relevant constraint linking the two situations. It is now the task of the audience to locate the constraint — it could be the similarity of appearance, the similarity of causal powers, of effects or whatever. Suppose that the relevant constraint is the similarity of appearance (if we wanted a

high-brow term we might coin one, say »phenomenal properties constraint«. Then the audience could learn more, by further exploiting the constraint. Perhaps the first similarity is that both the sun and Juliet are beautiful (not a very good one). By locating the constraint among the phenomenal properties, one could hit upon another similarity, say »radiance«, and so on. If, however, the relevant constraint is relational — Juliet is to her female friends what sun is to the other stars — one could go on with the comparison, and note more and more features which make Juliet excell among her peers.

In this way we have given a situation semantical twist to the classical idea of metaphor as model. It could be made more precise, and it should be. For the moment, let me just summarize the main idea.

We start from the metaphorical statement whose literal meaning is that an individual a satisfies a predicate P . The metaphor then has three components:

- (a) the proposition $P(a)$ which is normally false
- (b) the implicit claim about two situations or two classes of situations S_1 and S_2 where a is an element of S_1 , and predicate P is true of some element in S_2 , stating that there are relevant and interesting constraints $C_1, \dots, C_n$ linking S_1 and S_2 . Call this claim »claim about constraints«
- (c) the implicit command to the audience to find the relevant constraints: Bring it about that you know $C_1, \dots, C_n$.

Further, after fulfilling the command, the audience might proceed to learn more about S_1 by exploiting some constraint C_1 (one of $C_1, \dots, C_n$).

A brief comment is in order.

The first point, (a), captures the intuition that metaphorical statements have literal meaning, and that this meaning is usually false (Davidson).

The second point, (b), identifies a claim that could be true or false, and which is true in the case of successful metaphors. This answers to our intuition that there could be a dispute about the appropriateness of the metaphor which does not center on any kind of conversational or social appropriateness, but on the relation between the metaphor and the relevant state of affairs. For instance, if I said »Mao is the red sun of the East«, my co-symposiast, professor Potrč, would certainly reply: »No, he is a bloody dictator!«, and we would have a disagreement about a presumed fact. The way to represent this disagreement is in terms of constraints — what I am claiming is that there is some sensible constraint linking the activities of the late Mao to the image of the rising sun, whereas my interlocutor is denying that there is any such link. Therefore, although the literal meaning of the metaphor is a false proposition, there is room for further factual disagreement, namely over the claim that there is a relevant constraint.

The third component (c), is responsible for the intuition that metaphors constitute a *task* for their interpreters. Knowledge imparted by means of metaphors is not a ready made gift. At best it is a tool for knowledge acquisition.

This brings us to the pleasant topic of the usefulness of metaphors. A lot has been said about it, by authors like M. Black, R. Boyd or P. Ricoeur, and it is difficult to add anything of interest. The story about constraints if correct, points to a general moral: sometimes, in order to be able to exploit some constraint, the inquirer has to figure out explicitly what the constraint is,

Interpreting metaphors seems to be a playful may of doing just this — *learning to identify relevant constraints*.¹

It is plausible to suppose that people speak of living metaphor only in cases in which constraints are not obvious; require some guessing to be discovered. Locating constraints can demand experience and insight into different possibilities. This may partly account for certain findings concerning children's production and comprehension of metaphors. These findings seem to indicate the following:

1. young children are very bad at comprehending metaphors, and they tend to interpret metaphorical utterances of grown-ups literally,
2. young children can be very good at producing utterances which are taken by adults to be successful and creative metaphors, but there is no evidence that these are intended as metaphors. On the contrary, the evidence of poor comprehension seems to indicate that they are not.

Now, the second finding is quite difficult to explain, but the first finding could be accounted for by noticing that interpreting metaphors on the constraint account is very much like hypothesis building — you start from particular cases and you have to guess at connections and regularities. And this is notoriously hard.

This completes the sketch of the situational story. There is of course much more to be done.

First, the notion of constraint is very vague (it is possible that I have overextended the use Barwise and Perry make of the word »constraint«, to cover cases which they would not consider to have to do with constraints). This is not so important on the level of a first sketch, because what should be stressed is the general idea that metaphor involves a correlation between situations, and that these correlations are what is sought after when one interprets a given metaphor.

Second, given that, traditionally, metaphors are taken to deal with individuals and their properties, and not with state-of-affairs kinds of entities (like situations or possible worlds), our approach needs a much more elaborate defence when contrasted with the traditional one.

Third, the notion of relevance in »relevant constraints« should be spelled out. It is clear that not any old constraint will do when one interprets a metaphor (Juliet and the sun have in common, among other things, that they are both bigger than an ant, that they are not numbers etc.), and it is probable that what is relevant might vary with age, person or state of knowledge.

When this is done, the situational approach will shine forth in glory. Like Juliet and the sun.

¹ Much of the motivation to write this paper, and maybe some of the ideas, I owe to Matjaz Potrč and to Vanda Božičević. This is the right place, however, to register a disagreement with Potrč's point of view on metaphors (and with some of the similar things Boyd says in his classical paper). Potrč thinks that a referential role is essential to metaphors, so that the primary role of metaphor is to help us »focus« upon objects. I can't see that this is the case. First, the production and comprehension of a metaphor presupposes successful reference at least to the most important objects with which the metaphor is concerned, so it cannot result in referring or focusing. Second, most metaphors one comes across are concerned with things having properties, and not simply with the existence of things. »Homo homini lupus« does not address the question of the existence either of men or wolves, but of their traits. It might be true that expressions like »short term memory« which form part of a larger metaphor, the computer metaphor of the mind, can help scientists to refer to some mechanism of the mind, and that this is important for philosophers of psychology, but such cases should not be overgeneralised. Most metaphors do not imply the existence of problematic entities to which we would like to be able to refer, nor do they have to do with reference.

THE CASE FOR PICTORIAL METAPHOR: RENÉ MAGRITTE AND OTHER SURREALISTS

'Metaphor' constitutes an area of research which has witnessed a remarkable development over the past few decades, particularly in the philosophy and language departments. Everybody will remember the term metaphor from secondary school as a stylistic feature he was supposed to be able to recognize in the analysis of poetry. The Concise Oxford Dictionary entry gives as a definition of metaphor: 'Application of name or descriptive term or phrase to an object or action to which it is not literally applicable' (Sixth edition, 1976). While metaphor has always been considered an important phenomenon in the study of literature, it is only fairly recently that students of language and philosophers have expressed an interest in it. For a long time they saw metaphor as a specimen of non-literal language, as deviation, an oddity. This condescending attitude radically changed when they discovered that metaphor, far from being a mere ornament in language, was one of its most structural elements. A metaphor can direct, guide a text, and thus present a way of looking at the world.

A theorist who played a crucial role in the revolution in the area of metaphor is Max Black. His chapter 'Metaphor' in *Models and Metaphors* (1962) has been considered by many as the decisive incentive for the new views on metaphor. Seventeen years later a refined version of this chapter was included in *Metaphor and Thought* (1979), edited by Andrew Ortony. This collection of essays gives a fascinating overview of recent theories and provides a wide range of possibilities for application of these theories. For a brief theoretical introduction of metaphor, we now turn to Black (1962 and 1979), accepting certain simplifications and restricting ourselves to essentials.

Although a metaphor can occur in all kinds of forms, we will here focus on the standard form $A = B$. We will call $A = B$ a metaphor when a *literal* interpretation of the comparison results in nonsense. Thus, 'man is a mortal creature' is not a metaphor, but 'man is a wolf' is. In a metaphor, the metaphorized B-term (here: 'wolf') will be labelled its 'focus' and the non-metaphorized A-component ('man') its 'frame' (Black's terminology). As the statement is literally untrue, a tension arises between both terms, and it is in this tension, so characteristic of metaphor, that resides its potentially surprising or illuminating effect. A metaphor invites one, instead of considering A in its conventional meaning, to look at A in terms of the entirely different phenomenon B.

Black proposes two things: firstly, he maintains there is often no *intrinsic* kinship between A and B, thus refuting the traditional idea that a metaphor merely makes *existing* similarities explicit. Black suggests, on the contrary, that a metaphor often *creates* the similarity. His second important claim is that A and B, although usually self-contained concepts, are actually *systems* of facts, properties and associations. Generally speaking, what happens in a metaphor is that the system of relevant facts, properties and associations of B (labelled by Black 'the implicative complex' of B), is projected upon A. The determination of what are the relevant elements in the implicative complex of B depends on the context and on the imagination of the person who uses the metaphor. In a rich metaphor, many elements from the implicative complex of B are relevant for A, so that a whole range of meaning components in A is being activated. And if, moreover, A and B stem from radically different conceptual systems, a metaphor can result in a novel view of A. We can thus say that metaphor can (re)create reality.

Perhaps not surprisingly, in view of its roots in literature and literary criticism, the study of metaphor has until recently primarily focused on the verbal. If, however, Lakoff and Johnson are right in claiming that 'metaphor is primarily a matter of thought and action and only derivatively a matter of language' (1980: 153), it should be possible to talk about metaphors in non-verbal contexts, too. In this paper, therefore, I propose to discuss the concept 'pictorial metaphor' and to explore a number of pictorial metaphors in some detail.

For my examples I will draw on the area where the study of metaphor once had its natural abode — the realm of art. More precisely, I will focus on Surrealism, and I will do so for the following reason: one of the central tenets of Surrealism was that ultimately all opposites (feeling vs. reason; beauty vs. ugliness; substance vs. spirit, etc.) are merely *apparent* opposites. In the last resort each two 'antitheses' are aspects of a deeper unity, and the Surrealists saw it as their task to show this unity. From this point of view, it is hardly surprising that metaphor, with its crucial characteristic of rendering one kind of thing in terms of another, could play an important role in bridging the seemingly irreconcilable opposites. As, moreover, Surrealism had both a verbal and a pictorial side, I assumed it would not be improbable that the central ideology would manifest itself in each of these. And although the Surrealists never systematically or programmatically discussed the concept of metaphor, the word does occur quite frequently in their writings. As a matter of fact, the principle of metaphorical *rapprochement* was such a common practice among Surrealist artists, that Robert Champigny coined the term 'the S device' for it (Sellin, 1975: 19).

Perhaps it would here be objected that the Surrealists' practice of a seemingly random coupling of two phenomena is a far cry from the 'controlled' metaphors which are the stock examples of modern metaphorists, but a moment's reflection will make us realize that there is no fundamental, only a gradual difference between the two. After all, as we have seen, a theorist like Max Black claims that metaphor does not so much reflect existing similarities; rather it creates the similarity. And this is exactly what Surrealism tried to do. The difference resides only in the Surrealists' radical way of applying this idea. Surrealism attempted to subvert existing modes of looking at reality and to propose new ways of looking by introducing radically novel metaphors.

Surrealist metaphors can roughly be distinguished into three categories: verbal metaphors; verbo-pictorial metaphors; and pictorial metaphors. The verbal metaphors in Surrealism do not essentially differ from what is understood by them among metaphorists. The only difference is that the Surrealists often made metaphorical connections through random couplings, particularly in all kinds of games. An example of these is: 'Qu'est-ce que la rencontre? C'est un sauvage' (Source: *L'Arc*, no. 37, 1969, p. 24. English translation: 'What is a meeting? It is a savage'), yielding the metaphor MEETING = SAVAGE. The second category consists of metaphors in which one of the terms is pictorial and the other verbal. This is probably the most complex category as it involves two different media. Under this category we can subsume for instance metaphorical painting-title relations (for analyses of these relations in modern painting, metaphorical and otherwise, see Bann, 1985 and Božičević, 1987), and verbo-pictorial relationships *within* a painting (e. g. 'Le Paysage Fantôme' and 'La Trahison des Images' both by Magritte). I will not be concerned with this category here, as it poses philosophical problems which are outside the scope of this article. The third category, which is the one I will be talking about, is pictorial metaphor proper.

Before discussing a number of pictorial metaphors, I would like to emphasize that my approach is primarily a technical one. I will try to show that a certain representation is a metaphor, but I will not attempt to give a satisfactory *interpretation* of it — often, indeed, this would seem to be impossible anyway in the case of Surrealist art. This means that I will on the whole not be concerned with what Black calls the projection of elements from the implicative complex of B upon A. I will also generally *disregard* the titles of the paintings/collages. I do not contest that for an adequate interpretation of them the titles may be essential, but as I do not, I repeat, aim at interpretation and merely use the works of art as illustrations of 'pictorial metaphors', I will only make use of titles insofar as they provide clues for what Roland Barthes has called 'anchorage' (1986 : 29), that is, insofar as they are necessary to locate pictures in space and time.

In analysing pictorial metaphors I have made use of concepts developed within the theory of verbal metaphor. Generally speaking I assume in the following analyses

- firstly, that similarity is a central concept in metaphor (Ortony, 1979 and Miller, 1979);
- secondly, that similarity is often created rather than pre-existent (Black, 1979); and
- thirdly, that every metaphor has a primary direction, i. e., a metaphor $A = B$ cannot be reversed as $B = A$ without affecting its meaning (Miller, 1979). Put differently, reversal of the terms would result in a different metaphor.

We will now examine a number of pictorial metaphors in some detail. In the famous painting 'The Red Model II' by Magritte (fig. 1), the central object depicted is a pair of what are simultaneously feet and shoes. In terms of verbal metaphors we would say: these things do not exist; the statement SHOES = FEET or FEET = SHOES is literally untrue, hence it would have to be given a metaphorical reading. Many verbal metaphors have a form



Fig. 1 The Red Model II, 1937 (Le Modèle Rouge II), René Magritte.

$A = B$. Thanks to the linearity of verbal metaphors we know that A is the frame and B is the the focus. In pictures, however, such linearity does not exist, so that we will have to take recourse to the context to decide whether the pictorial metaphor involved is: FEET = SHOES; or
SHOES = FEET.

Which contextual features do we see? We see an unpainted wooden wall; an irregular, brownish surface; a couple of coins in the left hand bottom corner; a cigarette butt and a match in front of the left foot-shoe and a piece of newspaper with a photograph depicting a human figure in the right hand bottom corner. Furthermore there is a shadow behind the feet-shoes.

The first connotation of bare feet is, I would argue, that it is part of a human creature, that is, it carries the feature (+ human). In this the 'feet' are different from the 'shoes', as the latter carry the feature (-human). A second connotation of bare feet is that they are vulnerable and in need of protection. Shoes, on the other hand, do not need protection: on the contrary, they supply protection. Let us now consider how the contextual features relate to the two oppositions 'human' versus 'non-human' and 'needing protection' versus 'giving protection'. Wooden walls, cigarette butts, matches, pieces of newspapers are no standard element in nature, so these contextual features indexically suggest the human. Elements which do *not* suggest the feature 'human', it would seem to me, are only the brownish ground and possibly the source of light causing the 'feet-shoes' shadow, which could well be the sun. However, the 'human factor' is severely denaturalized by the fact that the 'feet' are isolated. Whereas shoes can very well occur separately, human feet are generally attached to a human body.

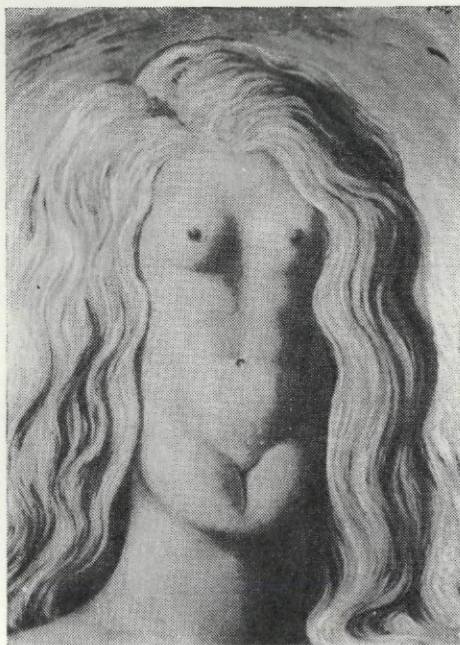


Fig. 2 The Rape, 1945 (Le Viol), René Magritte.

The second feature-pair, 'needing protection' versus 'giving protection', poses the question of the setting of the scene. I would argue that generally speaking one would expect to find vulnerable, unprotected bare feet *indoors* rather than *outdoors*, whereas the protective shoes are primarily suggestive of an *outdoor* setting. When we see the texture of the ground, the unpainted wooden wall and the rubbish, we probably decide that the setting is outdoors. If we decide that the shadow is caused by the sun, this strengthens the case for the outdoor context even more — but of course this hypothesis can only be made on the basis of other contextual features already suggesting the outdoor context, and thus can only be 'circumstantial evidence'. But these other features in themselves are convincing enough to conclude that the setting is outdoors.

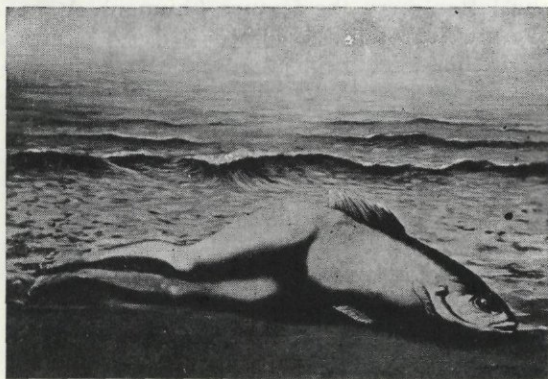


Fig. 3 The Collective Invention, 1935 (L'Invention Collective), René Magritte.



Fig. 4 The Explanation, 1954
(L'Explication), René Magritte.

Taking all these contextual features into account, then, nonhuman, outdoor aspects would seem to be dominant over human, indoor aspects. Put differently, the shoe-aspect of our shoe-feet is more 'natural' than the 'feet' aspect. The 'feet' are the strange element here. Hence I propose to consider the shoes as the (literal) frame of the metaphor and the feet as its (figurative) focus. Thus, we here have the metaphor SHOES = FEET.

Our second example is another painting by Magritte, 'The Rape' (fig. 2). Although here there are no contextual features, we still, I think, would see a face first, and a woman's torso second. That is, we would see a woman's face represented as a woman's torso rather than vice versa. If this surmise is correct, a second mechanism apart from mere context would seem to play a role in determining directionality in pictorial metaphors: in the absence of

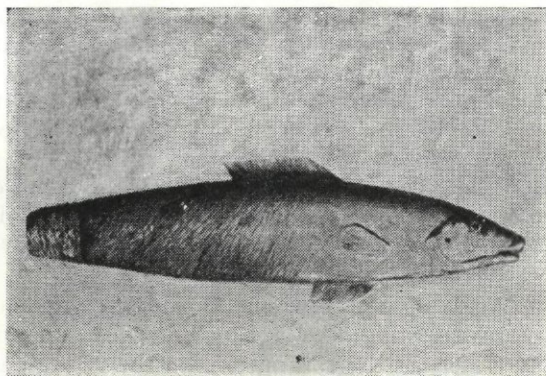


Fig. 5 The Exception, 1963
(L'Exception), René Magritte.

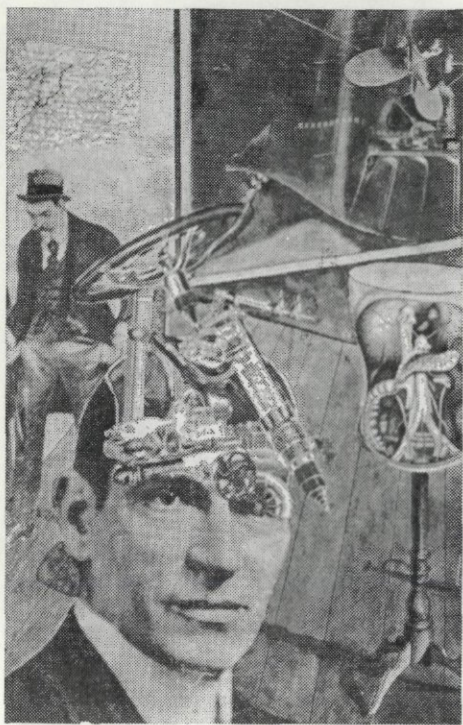


Fig. 6 Tatlin at Home, 1920 (Tatlin at Home), Raoul Hausmann.

relevant contextual features, the outermost layer determines the 'literal' term, i. e., the frame. Thus, the metaphor would run: (FEMALE) FACE = (FEMALE) BODY. Note, incidentally, that this corresponds nicely with the meaning of the word 'frame' — the face 'frames' the body.

In 'The Collective Invention' (fig. 3), again by Magritte, we find a woman-fish or a fish-woman. It is doubtful whether it is the fish-features or the woman-features which are dominant. It is arguable that sea/water connotes fish and beach/land connotes human life, the two balancing each other off. In this case there is no predominance, so that it is not clear which of the two, fish or woman, is frame and which is focus. From an artistic point of view, this ambiguity is of course a nice touch—after all, the hybrid creature is an inverted mermaid. A similar problem of context occurs in a painting which is tantalizingly called 'The Explanation' (fig. 4). Because of the neutrality of the context, each of the two components of the metaphor, bottle and carrot, seem to be equally in or out of place. Hence it remains vague whether we should process this metaphor as BOTTLE = CARROT or as CARROT = BOTTLE. The problem confronts us once more in 'The Exception' (fig. 5). Due to the absence of contextual features, it is impossible to accord primacy to either of the two terms. Thus the metaphor FISH = CIGAR is as plausible a rendering as CIGAR = FISH.

We will now examine the matter of directionality in pictorial metaphor by investigating a collage by Raoul Hausmann, 'Tatlin at Home' (fig. 6). Looking closely at the contraption on the upper part of the man's head, the viewer

sees parts of wheels, a drill, a steering mechanism etc., which he will probably sum up by the word 'machine'. This analysis would seem to be corroborated by the presence of other machine-like features in the context: a part of a plane, and a model of the insides of a human torso, which arguably also suggests a (+ machine) feature. In the absence of decisive contextual features, however, it is initially unclear how the second term of the metaphor should be named. Considering the location of the contraption together with general human knowledge and expectation, I think the average viewer would waver between two versions of the metaphor. It could be HAT = MACHINE, but also BRAIN = MACHINE.

In the background there is a man wearing a hat, which thus could suggest the HAT = MACHINE metaphor, and there seems to be nothing to suggest BRAIN—except the title, 'Tatlin at home'. Tatlin was a leading Russian artist of the productivist school. The *Encyclopaedia Britannica* states that after a stay in Paris, Tatlin 'became the leader of a group of Moscow artists who tried to apply engineering techniques to the construction of sculpture' (*Micropaedia*, Vol. IX, 15th edition, 1974, p. 840). Thus it is the title, here to be seen as a contextual feature 'anchoring' the work of art in time and space, which suggests the BRAIN = MACHINE metaphor. It could be added, moreover, that this later metaphor is a fairly conventional one, too, so that we would probably opt for BRAIN = MACHINE rather than HAT = MACHINE. Notice, however, that there is, true to Surrealist ideology, no question of an absolute either/or in this case. It is noteworthy, that we intuitively opt for BRAIN = MACHINE rather than vice versa, despite the machine-features in the context, which would seem to be dominant over the brain-features, which are after all restricted, as we have seen, to the title. A first reason probably is the role



Fig. 7 Plate 121 of *Une Semaine de Bonté*, Paris, 1934, Max Ernst.



Fig. 8 The Frogs Ask for a King, 1838 (Les Grenouilles qui Demandent un Roi), Grandville.

of the *location* of the contraption in or on the man's head; human expectation quickly establishes that there is a literally untrue situation here, and subsequently, that 'brain' rather than 'machine' is what best qualifies for the position of literal frame in the metaphor. A second reason might well be that 'the human' is such a strong norm for the viewer, who after all is a human himself, that when in doubt he automatically attributes the status of literalness, i. e., the frame, to any human element, in this case 'brain', and reserves the other term for the non-literal focus.

In plate 121 of Max Ernst's *Une Semaine de Bonté* (fig. 7), another collage, the human features in the context are dominant over the bird-features, hence we would verbalize the metaphor it contains as MAN = BIRD and not as BIRD = MAN. It is illuminating to contrast this collage with a drawing by Grandville, 'The Frogs Ask for a King' (fig. 8), where we have the reverse



Fig. 9 My Wife Nude, Contemplating Her Own Flesh Becoming Stairs, Three Vertebrae of a Column, Sky and Architecture, 1945 (La meva Dona Nua, Contemplant el seu Propi Cos, Convertint-se en Escales, Tres Vertèbres d'una Columnata Celestial i Arquitectura), Salvador Dalí.

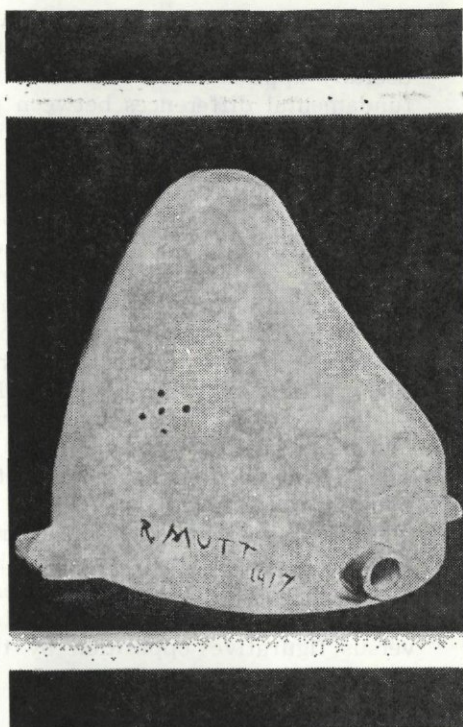


Fig. 10 Fountain, 1917 (Fontaine), Marcel Duchamp.

situation: animal features are dominant over human features, so the metaphor would here have to be processed as BIRD = MAN. Notice, incidentally, that the former picture is more disturbing than this one: it is far more reassuring for human beings to model animals upon themselves (the typical situation in fables) than model themselves upon animals.

Fig. 9 shows a painting by Dalí, titled 'My Wife Nude, Contemplating Her Own Flesh Becoming Stairs, Three Vertebrae of Column, Sky and Architecture'. Without further discussion I present the hypothesis that this work by Dalí contains a pictorial *simile*. Instead of metaphor's 'short circuit' we here have the 'is like' situation characteristic of simile: WOMAN IS LIKE BUILDING.

Finally, I would argue that 'Fountain' (fig. 10), the well-known ready-made by Marcel Duchamp, too, can be considered as a pictorial metaphor, namely, the metaphor FOUNTAIN = WORK OF ART. Notice that it is not merely the signature and the date which suggest we perceive the fountain not literally but metaphorically; it is—or was—even more the wider context of the fact that it was originally submitted as an object to be displayed at an art exhibiton. One can even wonder whether the order of the terms in the metaphor should not be reversed. It is arguable that the signed object, when found in a toilet, would yield the metaphor FOUNTAIN = WORK OF ART because of the dominance of the 'toilet' context, but would in the context of an exhibiton have to be processed as WORK OF ART = FOUNTAIN. Particularly this last example, I think, makes the importance of context and expectation abundantly clear. In conclusion I would like to make the following points:

— I hope to have shown that there is such a concept as pictorial metaphor, and that the theory of verbal metaphor can, to a considerable extent, be usefully applied to it. This does not mean, of course, that there are no fundamental differences between pictorial and verbal metaphor. We only need to look at any pictorial Magritte metaphor to realize that it 'succeeds' in a way its verbal counterpart by no means does.

— If one pauses to think of it, all the examples I have shown are philosophically or literally speaking *collages*. This constitutes a direct parallel with verbal metaphor, which after all could well be seen as a 'verbal collage': a certain term B is extracted from its original context B' and projected on a term A with its context A'.

— Finally, directionality in pictorial metaphors would seem to be far more dependent on context than in verbal ones. It is context which guides our processing of the metaphor. Moreover, this context is not restricted to the work of art itself; external context-features, including general human and cultural knowledge, as well as expectations, play an important role. (It will also be clear, incidentally, that an analysis of pictorial metaphors can significantly contribute to an insight in the mechanisms underlying the processing of visual information.) Thus, if I am right in claiming that the pictorial idiosyncracies I have been talking about can be labelled 'pictorial metaphors', thereby extending the area of metaphor to the non-verbal, it would perhaps be better to replace the old-fashioned 'literal versus figurative' opposition by the dichotomy 'conventional versus unexpected'.

BIBLIOGRAPHY

- Stephen Bann: »The Mythical Conception is the Name: Titles and Names in Modern and Post-modern Painting«, *Word & Image*, Vol. 1, No. 2, 1985, pp. 176—190.
- Roland Barthes: »Rhetoric of the Image«, in: Barthes, *The Responsibility of Forms*, translated by Richard Howard. Basil Blackwell, Oxford, 1986, pp. 21—40.
- Max Black: »Metaphor«, in: Max Black, *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1962, pp. 25—47.
- Max Black: »More About Metaphor«, in: *Metaphor and Thought* (Ed. Andrew Ortony), 1979, pp. 19—43.
- Vanda Božičević: »Title Convention in Abstract Painting«, in: *Proceedings of the Colloquium 'Coexistence Among the Avant-Gardes'* (Ed. Aleš Erjavec), Vol. 2, Društvo za Estetiko, Ljubljana, 1987, pp. 27—35.
- George Lakoff and Mark Johnson: *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.
- George Miller: »Images and Models, Similes and Metaphors«, in *Metaphor and Thought* (Ed. Andrew Ortony), 1979, pp. 202—250.
- Andrew Ortony (Ed.): *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge Mass., 1979.
- Andrew Ortony: »The Role of Similarity in Similes and Metaphors«, in: *Metaphor and Thought* (Ed. Andrew Ortony), 1979, pp. 186—201.
- Eric Sellin: »Simultaneity: Driving Force of the Surrealist Aesthetic«, *Twentieth Century Literature*, 21, 1975, pp. 10—23.

I would like to thank both the library staff of the Stedelijk Museum in Amsterdam and Dr. Peter de Voogd of the Vrije Universiteit (Amsterdam) for helping me to procure the slides which I showed at the colloquium and which have been reproduced here.

COGNITIVE IMPORTANCE AND FUNCTIONS OF:
READY-MADE, METAPHOR, ALLEGORY AND SIMULATION

1. *The Context and Meaning of the Work of Art*

Presumption I: 'work of art', and thus 'art work',¹ have something to do with knowledge.²

Presumption II: certain art works,³ and thus the work of art, point to 'THIS something that the work of art has to do with knowledge.'

* * *

Certain artists, just to mention Paul Klee, Marcel Duchamp and Rene Magritte, showed that the perception or the reading of a visual work is not a simple process based on the scheme of the cause and the consequence. Klee experimented with written recording which are analogous to the ideographic alphabet, by organizing the picture as a text,⁴ while his context was the context of the reinterpretation of the northern romanticism through a visual record of expressionism.⁵ Marcel Duchamp, with his 'readymade', had changed the status of artist who creates or produces an object into the status of artist who works with objects — this is a distinction upon which Hintikka insists when pointing to the difference between knowing what somebody is making and knowing what somebody is doing.⁶ The Duchamp's context has remained throughout a complex compilation of outgrowing the cognitive horizon of

¹ The 'work of art' we call the use of a paradigm which for us has the meaning, the value and function of art. The 'art work' we call the final or a possible result of the 'work of art' — 'art work' is simply a painting, drawing, sculpture, object, readymade, installation, ambient, photograph, event (performance), etc.

² We started from an observance by Charles Harrison and Fred Orton: »... art is cognitively (and not simply culturally) significant,« that was started in their text *Introduction: Modernism, Explanation and Knowledge*, in the anthology: *Modernism * Criticism * Realism*, Harper & Row, New York — London 1984.

³ We could say that every art work is based on the knowledge, but only a few [scholars] have questioned the 'knowledge', set forth as the object of their study.

⁴ In certain paintings, and in drawings in particular, Klee really simulates the text: the birth of signs into a syntagma (a linear string) and of syntagmas into the lines of a text (a vertical string). Cf. drawings *The Steamer Passes Through Botanical Garden* (1921) or *Children's Playground* (1937).

⁵ Klee develops the written record of expressionist character, an expressionism based upon *The Blue Rider* being in mind, and which semantically refers to the theory of organic world of Goethe's and to German romanticism.

⁶ Jaakko Hintikka: *Modality; Morality and other Problems of Sense and Nonsense; Essays Dedicated to Soren Hallden*, CWK Gleerup Bokforlag, Lund 1973; Cf. above, note no. 2.

cubism and futurism, dadaist game, alchemic procedures and lucid questioning of the intellect and the work of art.⁷ Rene Magritte explicitly questioned, with several series of drawings — 'Words ad Images', 'The use of Words I (Ceci n'est pas une pipe).', 'The Wind', 'The Bird', etc. — parallelly displaying a drawing and a text, the status of the reference, as on the drawing of the pitcher there is the inscription 'The bird' while on the drawing of the watch there is the inscription 'The wind', while the things are even more complicated with the pipe.⁸ The Magritte's context is a context of surrealist paradox: of an omission, a joke, a transmission, etc.⁹

All the three examples work [operate] with the 'reference': the relations of visual (phenomenon, form, etc.) with other — visual or nonvisual. In order to have this relation established one has to do something with knowing: knowing how, knowing that and knowing what.¹⁰ And this is rather a general scheme: which can relate the art work, and thus the work of art, to that which is outside the art work (this can be a landscape in front of you, the funeral in Ornan, the vision of God, a dream, a mathematical construction, a logical rule, a Lacanian psychoanalytical algorithm, etc.) by putting into operation certain references which are only made possible after a certain knowledge has been put into operation. If we would lean, only superficially of course, on the Hintikka's reading¹¹ of the Frege's characterization of the meaning we would obtain a rather clearly sketched concept of the reference. According to Hintikka, the notion of the sense (Sinn) includes more than the reference (Bedeutung): it also includes the way in which this reference had been given to us. Namely, perhaps intuitively and perhaps deliberately, with all the cunning of artist, Klee, Duchamp and Magritte demonstrate the way in which the reference is given in their works. At the same time, the reference is not a simple mimesis (an image in the mirror) or a correspondence of two sets which should resemble each other (resemble visually in the sense of the Pierce's iconic sign¹²). On the contrary, the reference, if we would quote the semantics of possible worlds, is the function of an entire possible world W in which it exists. The 'entire possible world' can be read, in somewhat more modest way, as 'some for us more substantial elements' of a possible world: in the Klee's work] this is the romanticism shaped by means of expressionism, in the Duchamp's work] by a dadaist gesture of choice instead of the gesture of creation, in the Magritte's work] by a surrealist record supported by psychoanalysis, and all the rest is an index subordinated to 'some substantial elements'. In fact, the approximation which is the unsequentialness of examples is at issue here and this is why the semantics of possible worlds is only partly at work,¹³ though it works nevertheless.

⁷ Duchamp was among the first to raise the question of the relationship between the artist (visual artist) and the status of intellectual. The question is drastic and has remained open to this day.

⁸ Cf. Art-Language Magazine *Ways of Seeing*, October 1978, Vol. 4, No. 3, and the translation of Michel Foucault's text *This is not a pipe* in the collection of writings *Plastički znak* [Plastic Sign], IC, Rijeka 1981.

⁹ Just the knowledges (work of cognition) which are founded in the Freud's psychoanalysis are pointed to — we notice here the reference the 'drawing-text' → the context of psychoanalysis.

¹⁰ Cf. above, note no. 6.

¹¹ Cf. Jaakko Hintikka: *Semantics of possible worlds as a framework for a comparative and critical philosophy* (translation), "Treći program" [Third Program] magazine, No. 61, Belgrade 1984.

¹² Iconic sign is a sign whose relations with the object are mediated by its likeness to the object.

¹³ 'Semantics of possible worlds' can be helpful in the analysis, but we have to be careful in the application because we deal with nonconsequent examples of the work of art.

A couple of decades after Klee, Duchamp and Magritte began operating within the work of meaning, and thus within the work of knowing — by starting with conceptual art, and then, with sporadic and individual actions touching also the developments 'after modernism' — the explicit definitions of the 'cognitive importance and functions of the work of art, and thus of the art work' came into being. EXAMPLES:

(1) Joseph Kosuth:

There are no new forms only new meanings. An artist is engaged in the making of meaning, whether it is the cancellation of meaning or not.¹⁴ and

It is not that the meaning of a work of art can transcend its time, but that a work of art describes the maker's relationship to her or his context through the struggle to make meaning, and in so doing we get a glimpse of the life of the people who shared that meaning.¹⁵

(2) Victor Burgin:

The impulse of conceptual art was not, as was widely misunderstood, to leave art (it was never an 'anti-art' — an empty avant-gardist gesture), it was rather to open the institution and its practices, to open the doors and windows of the museum. This world, certainly, is a world of objects, but these objects are constituted as objects only through the agency of representations — language and other forms of signifying practice. (...) Art practice was no longer to be defined as an artisanal, activity, a process of crafting fine objects in a given medium, it was rather to be seen as a set of operations performed in a field of signifying practices, perhaps centered on a medium but certainly not bounded by it.¹⁶

(3) Zoran Belić W.:

Within these paradigms, on one hand, the entire cosmological visions had been built under the influence of old cosmologies of the East and the West, and, on the other, cultural and semiological analyses were made of paradigms themselves as well as of general cultural conditions and preconditions of their genesis. This had further conditioned the formation of a specific activity which could be called meditation rather than art, except for the case when the term 'art' refers to the development of the skill of thinking-and-acting, which is artistic to the point to which it owes its coming into being to diachronically preceding intrinsic paradigms of art, and to the point to which for one of the subjects of examination it takes these problems, as well as the ones related to the making of 'artistic' works in the domain of visually, auditory and verbally phenomenal [apparent] structures of signs.¹⁷

(4) Rosalind Krauss:

For, within the situation of postmodernism, practice is not defined in relation to a given medium — sculpture — but rather in relation to the

¹⁴ Cf. Kathy Acker: *Impassioned With Some Song We*, Artforum, May 1982; translated in the collection of texts »Mentalni prostor« [Mental Space] No. 4, Belgrade 1987.

¹⁵ Cf. Joseph Kosuth: *Necrophilia Mon Amour*, Artforum, May 1982.

¹⁶ Cf. Victor Burgin: *The absence of presence: conceptualism and post-modernisms*, the catalog for the exhibit »1965–1972 — when attitudes became form«, Kettle's Yard Gallery Cambridge and Fruitmarket Gallery, Edinburgh 1984.

¹⁷ Cf. Zoran Belić W.: »Naučna i umetnička istina« [Scientific and Artistic Truth], »Mentalni prostor« No. 4, Belgrade, 1987.

logical operations on a set of cultural terms, for which any medium — photography, books, lines on the walls, mirrors, or sculpture itself — might be used.¹⁸

Quoted examples display characterizations of a work of art which are defined by: (a) an unstable or open concept,¹⁹ (b) specializations within the sphere of art: a clear distinction between and collaboration of technicians and artists,²⁰ and by (c) defining certain procedures for the dominant ones, such as: readymade, metaphor, allegory and simulation.²¹

Contextually viewed, the prominence given to 'signifying and cognitive' characterization has two opposing effects:

(a) the founding of cognitive work of art, which had been neglected by the official trends of modernism²² and by the antiintellectualism of post-modernism,²³

(b) the use of art work as a symptom or a probe, but also as a consequence of semantic inflation which was caused by the redistribution of the 'power' of ideologies, capital, informations, sexuality, knowledge, etc., etc., etc.

2. Definitions and Transformations

Let's examine the definitions and transformations of readymade, metaphor, allegory and simulation.

2.1. READY-MADE

'Ready-made' is the name for objects of various origin and purpose which artists named — without any particular visual intervention through a decision or act by them — 'art work' and which were thus introduced into the context

¹⁸ Cf. Rosalind Krauss: *Sculpture in the Expanded Field*, from the book *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts and London England, 1985.

¹⁹ The term 'open concept' was introduced into discussions on art by Morris Weitz in his essay 'The Role of Theory in Aesthetics', *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 15, 1956. The term was reactualized by Charles Harrison in his essay *Mapping and Filing*, the catalogue of the exhibit 'The New Art', Hayward Gallery, London 1972. Weitz deduced the idea of open concept from the Wittgenstein's theory of language games. Knowing what the game is is not knowing some genuine definitions or a theory, but is rather an ability to recognize and explain the games and make a decision which would be, among the newly contrived games, called or not called a game. The problem of art is similar to the problem of game, at least in the relation: if we are really looking at and seeing that which we call 'art' we would not find their common characteristics — but only their likenesses. To know what the art is is not to understand a manifest or latent essence, but it is rather the ability to recognize, describe or explain those things which we call 'art' on the basis of some likenesses. The basis for catching sight of these likenesses within different concepts is their openness. Under the openness of a concept understood is the ability to find out the conditions and cases that are characteristic of these concepts, while it is not possible to provide a list of all the conditions and cases, that is, a final description. The concept is open if the conditions of its application can be corrected and changed, i. e. if some situation or case can be conceived or included into a concept, by means of which it would become widened. Open concepts are empirical, descriptive or normative, art belonging to them.

²⁰ The artists of whom we speak here do not reject the technique or skill even though they consider them to be secondary in the sense that the work can be exactly deduced through mediation of the 'division of labor', the work is realized by a technician (videocameraman, photographer, wall painter, etc.).

²¹ The matter is that the work of readymade, metaphor, allegory or simulation should be taken apart as an applicable procedure, such as the scheme: A instead of B, C instead of B, D instead of C, then exhibit A and D together. We speak of generating the schemes which can be applicable alike a medium is being applicable in the realization of the art work.

²² One of the essential directions in accepting and institutionally verifying the modernism was also the operation of eliminating the 'cognitive powers of modernism' — the art work was presented as an 'empty sign'.

²³ Postmodernism initiated by transavant-garde and neoexpressionism had been constituted as a critique of intellectualism of modernism (the avant-gardes), of conceptual art in particular, by pointing out the sensual, the desire, the enjoyment in the act of painting, the local chauvinism, etc.

of art objects, i. e. the art work, i. e. the work of art. The term 'ready-made' was introduced by Marcel Duchamp between 1913—1915 to designate certain relation and uses of objects coming from without art:

It was in 1915, in the United States, that I did other objects with inscriptions, like the snow shovel, on which I wrote something in English. The word 'ready-made' thrust itself on me then. It seemed perfect for these things that weren't works of art, that weren't sketches, and to which no art terms applied. That's why I was tempted to make them.²⁴

In the Duchamp's initial context the ready-made is characterized:

(1) This was an unartistic object, such as snow shovel, pissoir, bottle rack, bicycle wheel, etc.;

(2) This object was chosen for an art object on the basis of a relatively arbitrary criterion, therefrom could be deduced, for instance, the criterion of a 'banal object', of an 'object for everyday use', etc. Duchamp insisted on the absence of any aesthetic criterion in the choice:

A point which I want very much to establish is that the choice of these 'ready-mades' was never dictated by aesthetic delectation. This choice was based on a reaction of visual indifference with at the same time a total absence of good or bad taste. ... In fact a complete anaesthesia.²⁵

(3) This object was placed, most often in the way it wasn't usually placed in its traditional function, while the display of the object would not conceal the origin of the object, but would rather emphasize it by the 'unnaturalness of display'.

(4) On the object, near the object, something is usually written which designates the object, for instance, the snow shovel had the inscription *In advance of the broken arm*, the bicycle wheel and the bottle rack were called just that 'Bicycle Wheel' and 'Bottle Rack', while the pissoir had the inscription 'Fountain' and was signed by the pseudonym 'R. Mutt, 1917'. All these titles, and Duchamp spoke as early as in his painting period that the title of the painting was very important for him because he was interested in the intellectual and not a physical aspect of painting,²⁶ rather play the role before the 'name', in the sense of a personal name, and not the role of a reference, denotation, description, explanation, etc.

As of the late 1950's, Duchamp's concept of ready-made became an inexhaustible inspiration for artists coming from various movements — from neodada and fluxus, through minimal art, processual art, body art, land art and conceptual art, to collage and montage of postmodernism. The 'one and the same Duchampian scheme' is characteristic for all these examples, as applied to various outside-the-art contexts, and thus to various objects: which strictly were not only objects anymore (three-dimensional), but also beings (humans, animals), institutions, institutional forms of behavior, etc. For example, Jannis Kounellis exhibited live horses, Tomaž Šalamun exhibited a haystack, Bernard Venet exhibited scientific theories or scholars' lectures, Joseph Kosuth exhibited copies of dictionary definitions of abstract notions, etc. However,

²⁴ Pierre Cabanne: *Dialogues with Marcel Duchamp*, Thames and Hudson, London 1971.

²⁵ *The Essential Writings of Marcel Duchamp*, Thames and Hudson, London, 1975.

²⁶ Cf. note no. 23.

these at first sight ,epigonic acts' had various interests, for instance: Kounellis and Šalamun went through the phenomenology of the work of art, while Kosuth tried to examine the cognitive conditions of the work of art, etc.

The concept of ,ready-made', as well as examples of the practice of ready-made, have first of all shown that the art has to do with the use of objects, and not only with the production of objects. In other words, the work of art is based on certain conditions which are not out of the reach of the work of art. And this is why the work with ,ready-made' is always a second-degree activity as compared with the activity of the production of object.

2.2 METAPHOR AND ALLEGORY

The ,metaphor' is an undefined word, while the metaphor is an undefined concept ,so that we have to be careful not to assign to it the rules of the use that are stricter than those found in the practice'.²⁷ Then there is the distinction between the ,metaphor' — as it is defined in the rhetoric, the theory of literature and the philosophy of language — and the ,visual metaphor' being an analogous contrivance which tries to apply the schemes of ,metaphor' to the analysis of the meaning of visual products (painting, photography, collage, etc.). We will point to another distinction, as it is essential for our discussion: the ,work of metaphor'. In fact, at issue here is the endeavor of artists, the artists of whose context we spoke in the first part of this paper, to simulate the work of metaphor, that is the work of its abstract principles in the realizations of visual, sound, spoken or written mediations.

Metaphor: (in Greek) ,to carry [something] from one place to another'. The metaphor is a figure of speech in which an object is described by the terms of another one. The metaphor is a word which is used in place of another on the basis of a likeness or analogy between their meanings. For instance, Richards says that the metaphor is basically a mutual borrowing and communication of thoughts, an interrelationship of contexts. Etc.²⁸ John Searle defines just that which would be typical for the metaphor:

... the problem of metaphor deals with the relation between the meaning of words and the meaning of sentences on one hand, and the speaker's meaning or a stating meaning on the other.²⁹

When one speaks of a ,visual metaphor' then the problem of metaphor, in Anglo-Saxon literature in particular, is equated with the problem of reference of ,visual art work' and of the one which is outside a visual art work. On the other hand, a tendency has been observed seeking to establish analogies between the relations of the meanings of words and the sentence, and the relations of the meanings of visual elements of a picture or a picture as a whole. For instance, this, is done by Klee when in a painting or a drawing he draws the mountain like a triangle: the triangle goes in for the mountain, there is a certain likeness — the experiential likeness, the flexibility of the arbitrariness of sign, the iconic sign. We might quote quite another case,

²⁷ Cf.: Max Black *Metaphor*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, LV, 1954—55.

²⁸ Various dictionaries were used.

²⁹ Cf. Đžon Serl [John Searle] *Metafora* [Metaphor], »Treći program« No. 53, Belgrade 1983.

³⁰ The arbitrariness of the relationship between the designator and the designated, given in the Saussure's theory of sign, allows for the ,flexibility' inserting, or connecting different designators and designated ones. Postructuralist semiotics have just been engaged in the exploitation of the flexibility of the arbitrariness.

I would remind you of the painting by Philippe Otto Runge 'Artist's Parents' from 1806. We are almost faced with a realistic painting, alike the painting which looks as ordered almost, we would say a 'family photograph' of the artist's parents and their children. Certain authors claim that this painting is a metaphor or an allegory. The elements of the painting are linked into a chain showing that the painting speaks of the universal cosmic law: pointing to the unexisting though announced line which goes from the plants through children to the old people. In this case the painting functions as a text which can be read literally or metaphorically, while the metaphor grows into an allegory.³¹

However, the text which is a written record of sentences: by hand, a typewriter, in an electronic way, etc. has been reduced to the transfer of meaning exclusively, while a visual art work deals with the phenomenality as well: through certain substantial traits which are not of verbal character. For instance, try to observe the physical relationship of a monk and a prayer icon during the prayer and the relationship of a museum visitor and a Newman's painting on the wall. Two different phenomenologies, but for us, today, two different semantics as well. You can, if you are an artists, build a metaphor of a physical relationship of a [Serbian] orthodox monk and a prayer icon or a museum visitor and a Newman's painting. What I want to say is that the things with 'visual metaphor' are more complex, and often less clear than verbal metaphors — this can be inspirational, can't it?

An artist today, and a more pedantic analysis would show that this also holds for artists in the past, knows a lot about the metaphor or, more precisely, about the work of metaphor and s/he tries to imitate that work. What is it that s/he's doing? S/he uses various elements: words, paintings, various forms of behaviour, outside-the-art objects, her/his art objects or art object of another [artist], etc. by applying them to the letter of their context, the way of use, or by changing the context, the way of use, etc. At this point already one can notice that the difference between the 'readymade' and the 'metaphor' has been lost. The whole matter becomes even more complicated by the fact that which had been used in most cases is not semantically uniform, but that, on the contrary, it is polysemous, and greatly so.

We would only point to two examples: the first example: the word 'triglav' [three-headed in Slovene and in Serbo-Croatian] means 'three heads' the word 'Triglav' is the name of the highest mountain in Yugoslavia, the word 'Triglav' is the title of a work by the OHO Group (Matanović, Nez and Della-bernardina) made in 1968, both the word and the concept 'Triglav' are the Slovenian national symbol, and all the while the art work 'Triglav' is a situation in which three artists, standing in a street, are covered with a cloth out of which their heads peek though at different heights. The second example: the members of Art & Language made a 'realistic painting': *Portrait of V. I. Lenin by Charangovitch in the style of Jackson Pollock*, the painting is realistic, there are references between the Lenin's image and the painting, but the painting is also a metaphor, it is a transmission of 'Charangovitch's configuration' by the Pollocks's means. Art-Language insist upon the work of a visual meta-

³¹ If a certain text can be interpreted in the way that the meaning of its sentences as a whole, in all its particularities, is being transferred onto an entirely different series of phenomena of which not a word was mentioned in the text, and that just in that transferred meaning the real meaning of the text can be seen, then one speaks of allegory. Indeed, we can understand the allegory as an expansion of the concept of metaphor.

phor: besides the semantic level the phenomenological level also lends itself to the 'transmission' of a possible world and the references belonging to it into another possible world with references belonging to it, that is into a third one...

2.3 Simulations

The idea of simulation can be discerned already in the 'definitions and transformations' of readymade, metaphor and allegory. The simulation is a consequent or nonconsequent use of an X, the being anything which can be used syntactically or semantically. OHO simulated Triglav/triglav, Art & Language simulated the realism and metaphor, etc.

The term 'simulation', in the way it has been used in recent years in the art vocabulary owes [its being used] to the poststructuralist theory of Jean Baudrillard, which originated upon the compilation of a linguistic relativism, the realized, informational superstructure of Western societies (2), the psychological unstableness and the polyvalence of the crises of ideologies, economy, culture, etc.:

Abstraction today is no longer that of the map, the double, the mirror, or the concept. Simulation is no longer of a territory, a referential being or a substance. It is the generation by models of a real without origin or reality: a hyperreal.³²

Concretely, at the level of the work or art the simulation is based upon the mechanisms of readymade, metaphor and allegory:

- (1) the readymade takes objects, beings, institutions, situations and events, as the material of work (object), the media of work and the content of work.
- (2) the metaphor moves the references of the art work from one possible world into another, a third one, Nth, thus shifting the meaning to a degree when the 'knowledge' is being lost about what was the reference that and of which of the possible worlds was the initial one.
- (3) the allegory; at issue here is not the allegory of rhetorics or Christianity, the one here is based on the unwholeness (is the Not-Whole of Lacan in question[?]) of the expression of man, that is, on the necessary approximation of the 'reference which is a function of an entire possible world W' by some for us substantial 'elements'. The 'allegory' is untolerantly insolent, because it uses any nonconsistent and Not-Whole one of ours in order to add/assign a visual work with references, meanings or uses which a 'sane or insane mind would hardly assign'. (You may notice that when I say that the allegory, and not an artist, does so and so, this is in the spirit of a discourse on the simulation — of a discourse which is separated from a subject.³³)

³² Cf. Jean Baudrillard *The Precession of Simulacra*, the collection of texts *Art After Modernism — Rethinking and Representation*, The New Museum of Contemporary Art, New York 1986.

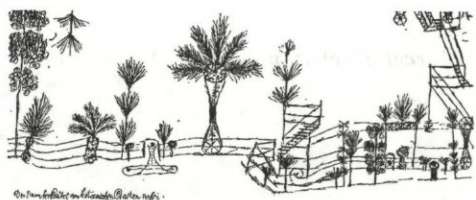
³³ According to not an entirely consequential reading of the text by Craig Owens: *«The Allegorical Impulse: Toward a Theory of Postmodernism»*, cf. note no. 32.

3. Cognitive Functions

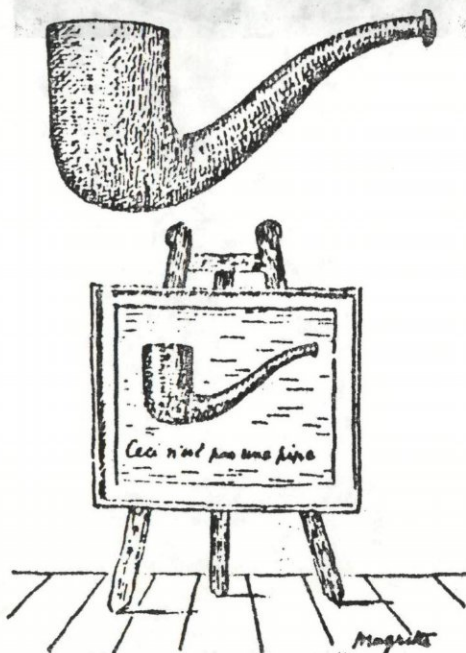
When he speaks of a metaphor, Searle makes a difference between two types of meaning: the stating meaning of a speaker and the meaning of words (or a sentence). The stating meaning of a speaker is that which he designates when using words and sentences, and the meaning of words (or sentences) is that which they do not mean. Searle claims that the metaphoric meaning is always a stating meaning.

By starting from Searle we could say that the meanings of readymade, metaphor, allegory and simulation are 'stating meanings of artists'. Stating meanings of artists are always intentional, that is directed [towards something]. He does not accept the work of art, and thus an art work either, as a privilege of the Nature, the Logic, the World, the Ethos, etc., but rather as something which is constituted by his work. His work has 'stating meanings' as well, he not only states (offers, produces, uses) something, but he also makes announcement of his relationship with this. And, in a 'very strange' way, the consciousness, objects, situations of culture and that final result 'art work' are being connected. Each of the examples of art work that has been mentioned in this paper, in this way or another, discloses that 'strange connection', and this being the work of knowing the art which adroitly or not-adroitly deals with the 'Knowing How', 'Knowing That' and 'Knowing What'.

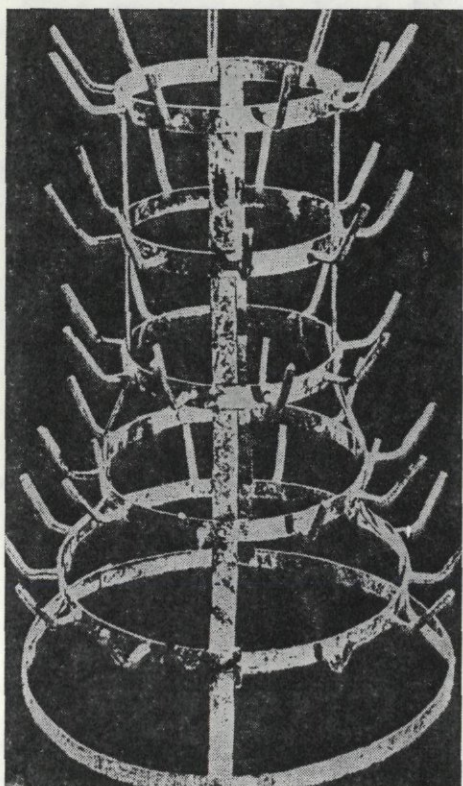
EXAMPLES: READY-MADE METAPHOR ALLEGORY SIMULATION



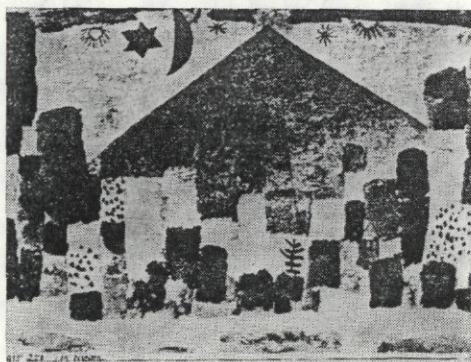
Paul Klee, »The Steamer Passes the Botanical Gardens«, 1921.



Rene Magritte, »This is not a Pipe«.



Marcel Duchamp, »Bottle Dryer«, 1914.



Paul Klee, »The Niesen«, 1915.



Grupa OHO (Tomaž Šalamun), *Hay*
»Stacks, Corn Peelings and Bricks«, 1969.



Philipp Otto Runge,
»The Artist's Parents«, 1806.



Grupa OHO, »Triglav«, 1963.



Art & Language, »Portrait of V. I. Lenin
by Charangovitch in the Style of Jackson
Pollock«, 1980.

WAY IN WHICH REFERENCE IS GIVEN

PAINTING,
SIGN AND
TEXT

READY-MADE

PAINTING IS
INCORRECTLY
NAMED

POSSIBLE WORLDS

WRITING

GESTURE OF CHOICE
INSTEAD OF THE GESTURE
OF CREATION

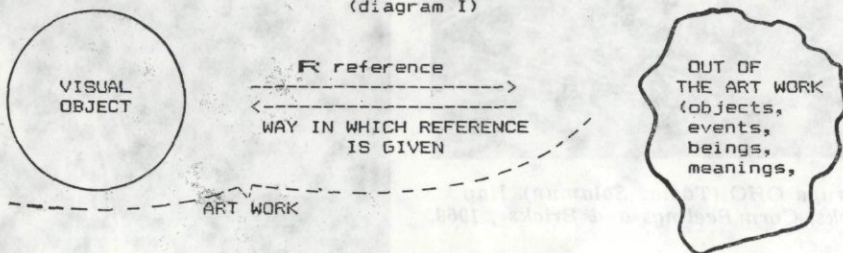
OMISSION,
JOKE AND
TRANSMISSION

ROMANTICISM
EXPRESSIONISM

DADA

SURREALISM

(diagram 1)



(diagram 2)

Deborah Cook

»IN VINO METAPHORA«

Nun feiern wir, vereinten Siegs gewiss,
Das Fest der Feste:
Freund *Zarathustra* kam,
der Gast der Gäste,
Nun lacht die Welt, der grause
Vorhang riss,
Die Hochzeit kam für Licht
und Finsterniss.

Nietzsche

»If God is dead, everything is permitted.« To a philosopher of the nineteenth century, these words must have sounded either like the promise of liberation of the harbingers of an unthinkable catastrophe. With the advent of God's death, atheism spawned a form of nihilism which, as its most bitter critics had predicted, led to a complete lack of conviction in any moral standards. Friedrich Nietzsche, living as he did in the tumult of this death-blow, saw beyond the nihilism of the new atheism inasmuch as he perceived in it the possibility for a new breed of human being. If God is dead, Nietzsche wrote, the *Übermensch* is possible. It was this possibility of a world that might exist beyond good and evil that Nietzsche predicted and developed in most of his work. While it might, and in fact did, seem to many that atheism could only produce a moral chaos in the form of nihilism, Nietzsche's work stands as a testimony to the idea that with God's death something infinitely more noble might finally arise, shaking off the weight of a moribund Christian tradition and establishing human-kind as the standard or norm for what might now be accomplished.

For Nietzsche then, atheism did promise liberation, although not in the form of nihilism. What it might liberate was a potential inherent in human life itself which had been buried under the weight of the life-denying doctrine of Christianity. In this paper, I wish to show one of the forms liberation might take after the death of God. I shall be writing about the Dionysian and about intoxication (*der Rausch*). In »In Vino Metaphora«, I wish to affirm that God is indeed dead and that new, forbidden and irrational forms of human liberation may now release that human potential which has atrophied for two millenia under the censure of decadent Christianity and for a century under the more recent triumph of nihilism. Nietzsche assaulted not only Christianity but also those doctrines which attended its death. With atheism, as Nietzsche demonstrates, we have neither to accept nihilism nor a new transcendental. However sinful or prohibited it may seem, intoxication opens up and affirms a once dormant and human, all too human, potential in the form of an intoxicated will to power.

Nietzsche scholarship has been divided with respect to an interpretation of the will to power. On the one hand, philosophers have understood Nietzsche

as espousing a metaphysical or ontological monism or dualism and, on the other, as being a nihilist. The first position has been maintained by Walter Kaufmann¹ and Jean Granier,² to name only two, and the second by Arthur C. Danto.³ While I cannot argue away the inconsistencies in Nietzsche's presentation of the will to power, I shall adopt Sarah Kofman's interpretation as outlined in *Nietzsche et la Métaphore*.⁴ Although in most of the above-mentioned work, the will to power is seen as Nietzsche's central doctrine, the question of its interpretation does plague most exegetes. One is forced, then, to choose between this plurality of readings. In this paper, it is Kofman's interpretation of the will to power that will serve as a guide.

In her work, Sarah Kofman argues that metaphysics and ontology are derivative of Nietzsche's will to power understood as a psychological and physiological phenomenon. To quote Kofman:

... one cannot say that Nietzschean psychology is ... an ontological method for research (Granier, p. 17) since, on the contrary, it is the »essence« of being which is constituted by the psychology of each being. In Nietzsche's work, one cannot separate ontology and psychology. Yet it is ontology that is subordinated to psychology ... and not the other way around.⁵

Thus, my view is simply that Nietzsche rejected, and succeeded in rejecting, an ontological conception of the human person in terms of the will to power. There are many who would contest this point and they are welcome to do so. Nietzsche did repudiate a systematic philosophy à la Hegel, but there are some passages in his work that would support the ontologisation of the will to power. Nevertheless, Nietzsche himself stated that all ontological and metaphysical concepts are derived from a more fundamental, but empirical, source. This source is not, for Nietzsche, something that lies beyond the body, the senses or life in its more concrete aspects. It is indeed found in the psychology and physiology of every human experience.

»Reason« is the cause of our falsification of the testimony of the senses. Insofar as the senses show becoming, passing away and change, they do not lie. But Heraclitus will remain eternally right with his assertion that being is an empty fiction. The »apparent« world is the only one: the »true« world is merely added by a lie.⁶

Nietzsche is quite explicit in his rejection of metaphysics and ontology. Both are, for Nietzsche, derivations of more original metaphors engendered by the senses. In the above passage from the *Twilight of the Idols*, where he discusses the genesis of the idea of the so-called »true world«, Nietzsche demonstrates how this idea has become as invalid as the notion of the apparent world. Both ideas derive from the body and the senses as motivated

¹ Walter Kaufmann: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ*, 4th ed., Princeton University Press, Princeton 1974. See especially pp. 235–246.

² Jean Granier: *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris 1966, quoted in: Sarah Kofman: *Nietzsche et la Métaphore*: see below.

³ Arthur C. Danto: *Nietzsche as Philosopher*, The MacMillan Company, New York 1965. See especially pp. 80–81.

⁴ Sarah Kofman: *Nietzsche et la Métaphore*, Payot, Paris 1972. See especially pp. 175–187.

⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁶ Friedrich Nietzsche: *Twilight of the Idols*, in: *The Portable Nietzsche* (translated and edited by Walter Kaufmann), Penguin Books Ltd., Harmondsworth 1968, pp. 480–81.

by the will to power, that is, from a psychology and physiology which are more fundamental and yet not ontologically so.

The great novelty Nietzsche discovers is that knowledge itself should be referred to life and truth to the will to truth. The Nietzschean question is not »What is the essence of truth?« but »What does the will that wills truth want?« For the will to truth is, in its turn, only a symbol and a symptom.⁷

The will to truth, ontology, metaphysics are derivative of the senses and the metaphors they produce. There is nothing in Nietzsche to which an ontology or metaphysics could correspond: no true world, no *Ding-an-sich*. What remains, and what ultimately defeats a nihilist atheism, is the will to power as the creative and metaphorical activity of a body whose senses invent a world from a source which cannot be made adequate to any transcendental ground.

In all of his work, Nietzsche associated the Dionysian with an intoxicated form of the will to power. Dionysus is the god of wine and of the harvest. In him, Nietzsche also sees the *Ewig-Leidende* or that suffering which lies at the heart of human existence. Dionysian rituals are re-enactments of the dismemberment (*Zerbrechung*) of that demi-god himself. Initiates to the cult of Dionysus would drink freely, then engage in dancing and singing, hoping by this means to induce Dionysus to appear to them. According to some myths, these initiates, in the frenzy of their intoxicated state, would dismember an animal or human and proceed to eat it, assimilating the pieces of their once dismembered god. The association of the god with suffering is linked to this practice of dismemberment inasmuch as the practice inflicts, not so much physical pain, but the pain which results from what must be interpreted as individuation. Dismemberment represents the process whereby the primordial unity is torn asunder by the Apollonian *principium individuationis*. Its value, then, is the re-enactment of an event that should be viewed metaphorically. Intoxication, in Dionysian festivals, represents the opposite process of disintegration — the disintegration of individuals. By means of intoxication, boundaries and distinctions imposed by values and norms are broken down. In intoxicated states, one reaches the painful realisation that such distinctions and values are empty. The resulting identification of the intoxicated Dionysian with everything that surrounds him or her is, as Nietzsche puts it, an identification with »the primal unity, its pain and contradiction«.⁸

The Birth of Tragedy is not only Nietzsche's first published book, it is also his first fully developed presentation of the Dionysian, a theme that would occupy him throughout all of his works. In this its earliest formulation, the Dionysian appears as an artistic energy which bursts »forth from nature herself, without the mediation of the human artist«.⁹ It is clearly a metaphysical principle; one of the two forces or drives (*Triebe*) which make it possible for there to be a world at all. As a metaphysical drive, the Dionysian is also artistic and Nietzsche himself believed that he had produced a brand of aestheticism in his first work. Human artists only tapped the more primordial

⁷ Nietzsche et la Métaphore, p. 181.

⁸ Friedrich Nietzsche: *The Birth of Tragedy*, in: *Basic Writings of Nietzsche* (translated and edited by Walter Kaufmann), The Modern Library, New York 1968, p. 49.

⁹ *Ibid.*, p. 38.

Dionysian forces and were therefore artists only by analogy. Not only was the Dionysian an artistic and metaphysical principle, however, it was also more fundamental with respect to that other force, the Apollonian. The Dionysian was the primal mud out of which could arise the dream world of the *schönen Schein* engendered by the Apollonian drive.

The dialectising of the worlds of intoxication and dreams would not remain in Nietzsche's later work, however. He himself realised that he could not affirm the metaphysical principles existed without contradicting his own views concerning the illusory character of all ontology and metaphysics. These latter were produced by what Nietzsche called the Socratic tendency, or the drive towards systematisation and rationalisation: the will to truth. Dionysian intoxication became one form — a more integral one — of intoxication; the Apollonian dream world would have its own brand of intoxication. Intoxication was also no longer specifically associated with drinking. It could be found in sexual excitement, »all great cravings, all strong affects; the frenzy of feasts, contests, feasts of daring, victory, all extreme movement; the frenzy of cruelty; the frenzy in destruction; the frenzy under certain meteorological influences, as for example the frenzy of spring; or under the influence of narcotics; and finally the frenzy of will, the frenzy of an overcharged and swollen will«.¹⁰ In addition, both Apollonian and Dionysian intoxication became modalities of an essentially protean will to power in its more creative and noble aspects. Yet, while the will to power could take any one of a number of forms, the Dionysian still remained one of the more life-affirming and artistic of these.

As a modality of the will to power in one of its healthier aspects, the Dionysian shares characteristics with the Apollonian and other nobler modalities. In the first place, it too is creative of the illusions, in the form of metaphors, which give life its meaning and value. Intoxication, as the disintegration of norms and values, is creative of an identification with everything that exists such that a unifying bond is established between all existents; the *principium individuationis* breaks down. This unity is no longer a primal one in any metaphysically significant sense; it is the unity of all forms of existence and is also an illusion. The second and more important characteristic of the nobler forms of the will to power is just this life-affirming trait of Dionysian intoxication. As in *The Birth of Tragedy*, intoxication allows one to affirm those irrational and painful aspects of life through reconciliation. This reconciliation is productive of a text or a rhetoric in the form of musical — in the widest sense of that word — metaphors that may excite the entire physiological system of the intoxicated Dionysian. The Dionysian says yes to a life in which it discovers suffering — the motivation, if not the force behind much value-creating activity. S/he realises in the experience of intoxication the arbitrariness of all values, norms, customs and habits and exemplifies this understanding in a music of discord and dissonance. While the Dionysian and intoxicated will to power is destructive, this destructive behaviour becomes creative in the sense that it obliges one to recognise illusion as illusion and to affirm the irrationality of life. There is no good reason, as the Dionysian experience shows, for accepting one illusion over another and, in the disintegration of all illusion, the Dionysian produces its own — a rhetoric of the body and the senses in the form of music.

¹⁰ *Ibid.*, p. 518.

One may, if one wishes a more contemporary example of this rhetoric of music, think of rock music. The parallels between listening to rock and intoxicated states have certainly been noted by many of its aficionados and critics. One writer, remarking on Walter Benjamin's discussion of intoxication (*der Rausch*) has said: Rock music »renders the bodies of its adepts completely mobile and emancipates them from what is regular and periodical. It appears to give pleasure in the adaptation of one's heart-beat to the beat of the musical motor.¹¹ Walter Benjamin saw the effects of intoxication in much the same way as Nietzsche. In both, intoxication takes the form of a disintegration of the self and of all kinds of values and norms. This disintegration or dismemberment is often effected by certain kinds of music — itself an intoxicant — and results in the emancipation of the body and the senses so that these become overtaken by the rhythm of the music. In Nietzsche especially, the association of intoxication and music — either as an intoxicant itself or as one of its effects — is a strong one.

Nietzsche describes the intoxicated will to power in both psychological and physiological terms. He is Baudelaire's doctor-philosopher who has made a forceful study of wine, a kind of double psychology. This study follows upon Nietzsche's view of the will to power as a psychological and physiological force. In Dionysian intoxicated states: »the whole affective system is excited and enhanced: so that it discharges all its means of expression at once and drives forth simultaneously the power of representation, imitation, transfiguration, transformation, and every kind of mimicking and acting«.¹² Indeed, intoxication takes total possession of the body in dancing and singing, the representation of animals or humans, producing a tremendous synergy — and apotheosis of the physical and psychological. It is also no accident that the music of this totalising and synergic intoxicated state should be part of a ritual such as a Dionysian festival or a rock concert. These occasions provide an opportunity for a communal experience of celebration and transformation which only heightens their effects and succeeds in removing them from the common and everyday. The power of such communal experience should not be underestimated either artistically or politically.

I have already mentioned that the psychological effect of Dionysian intoxication serves to break down all kinds of norms and values. There are interesting analogies here between Benjamin's and Nietzsche's views. The *Zerbrechung* of Nietzsche's intoxication also exemplifies its primary effect in Benjamin's work. In the latter, however, disintegration has explicitly political implications I should like to explore further. Once the individual has been dismembered *qua* individual, one is able to see its origins in its value for instrumental reason. The *Lockerung des Ich* is a means to breaking down and cognising the bourgeois aura of individuation. Further, the intoxicated individual also sees through the aura of things, the history of their value in relation to capitalism. The everyday and historically conditioned connection between man and man, man and him or herself and man and things is thus called into question. The values of instrumental reason disintegrate and the possibility of salvation, of a life without pathos, can be glimpsed through the mortified aura of these values.

¹¹ Norbert Bolz: »Illumination der Drogenszene« in *Walter Benjamin: Profane Erleuchtung und Rettende Kritik* (edited by Norbert Bolz and Richard Faber), Königshausen und Neumann, Würzburg 1982, p. 236.

¹² *Twilight*, p. 519.

For Benjamin, however, intoxication could only have a political significance if it were dialectically linked to profane illumination in relation to which it was only a *Vorschule*.

Benjamin transforms the archetypal image of the Dionysian destruction of the *principium individuationis* into a dialectical one: the dialectical tearing to pieces of the individual into creature and class subject. As a creature, one hopes for redemption, as a class subject, one is committed to revolutionary action.¹³

It would be interesting, however, to analyse the form of communality established in Dionysian rituals — whether ancient or contemporary. While Nietzsche and Benjamin neglect to study this aspect of intoxication, concentrating solely on the individual's solitary experience of intoxication, their ideas concerning the effects of intoxication would appear to sanction an analysis of it as an instance of a kind of primitive solidarity. The breaking down of ties, bonds, habits, customs, norms and values — perhaps nowhere better seen in its Dionysian splendor than at Woodstock — creates a sense of shared experience which could be precursor to institutionalised forms of political and revolutionary action. Certainly the more vocal detractors of the rock music experience all share this fear to a certain extent. Peace and love as voiced by the hippies on L. S. D. 25 still hold some promise and continue to engage, if only marginally, all those of us who may have gone on to become life insurance salespeople. That governments and individuals in ancient Greece and more contemporary times have expressed concern over everything from the length of the hair of the initiates to the lyrics of their music certainly speaks for the political aspect of the experience of intoxication be it through music or drugs.

In terms of its artistic significance in Nietzsche's work, intoxication was divested of some of its artistic value as Nietzsche continued to reassess the Dionysian force or drive. Intoxication, in either its Dionysian or Apollonian forms, becomes one, among other, artistic and intoxicated activities. This newer conception of the Dionysian artist accords well with Nietzsche's more developed views of the will to power as protean. Indeed, it would appear that the Dionysian in art can be surpassed and this by means of »the great act of will, the will that moves mountains, the frenzy of the great will which aspires to art.«¹⁴ This greater will is that which produces architecture — the highest artistic expression of the will to power. However, in those passages where the Dionysian and the Apollonian lose some of their value with respect to artistic activity, it is not clear that Nietzsche means to deprecate Dionysian music. He seems rather to want to enhance another aspect of the intoxicated Dionysian. Music and the Dionysian continue to be closely linked in the idea of the Dionysian artist and yet the Dionysian may take yet another form. This later form, while not incompatible with its artistic one, makes Dionysus more than simply a vehicle for music.

The new conception of the Dionysian associates it with scepticism and the playful, mocking behaviour of an illusion-producing demi-god who knows itself to be illusion-producing. Dionysus grows in wisdom and appears in

¹³ »Illumination der Drogenszene«, p. 237.

¹⁴ *Twilight*, p. 520.

Beyond Good and Evil in the mask of a philosopher and Nietzsche's teacher. In the tearing down of values and norms — the activity of the destructive Dionysian — in the unmasking of illusion and the mask of illusion Nietzsche discovers his protophilosopher. He appears there as Silenus, Dionysus' teacher, a figure which may also be found in *The Birth of Tragedy*. The rhetoric of nihilism is indeed overcome in the disintegration of our human, all too human, illusions and in the affirmation of life in its illusion-generating forms of the will to power. The Emperor knows that he wears no clothes and yet feels no shame. Dionysus is reduced in the end to a mask which, and importantly so, knows itself to be one. Nihilism is defeated, not by attempting to find a new transcendental ground for values, but in the generation of a plurality of grounds, metaphors and illusions. The important thing is not to deny nihilism but to push it to its limits. As Nietzsche writes in *Beyond Good and Evil*:

... whoever has really, with an Asiatic and supra-Asiatic eye, looked into, down into the most world-denying of all possible ways of thinking — beyond good and evil and no longer, like the Buddha and Schopenhauer, under the spell and delusion of morality — may just thereby, without really meaning to do so, have opened his eyes to the opposite ideal: the ideal of the most high-spirited, alive and world-affirming human being who has not only come to terms and learned to get along with what is, but who wants to have *what was and is* repeated into all eternity, shouting insatiably *da capo* — not only to himself but to the whole play and spectacle but at the bottom who needs precisely this spectacle — and who makes it necessary because he needs himself and makes himself necessary.¹⁵

The dreadful abyss of noon, the great noon of which Zarathustra spoke is indeed just this approach of the paradoxical silenus — Dionysian. If he is destructive, barbaric and anarchic, it is only because, as Dionysian, he must shatter the old tablets and sound out the old gods with a tuning fork until the source of all values has been discovered. Dionysus, though a mask himself, also makes possible the stripping away of all masks. In Dionysian intoxication, the source of all value-creating activity is laid bare and without shame. Nihilism, pushed to its limits, is just this discovery, the approach of the great noontide of a human life which needs only itself to create values and meanings. Beyond nihilism lies the laughter, dance and song of Dionysus — the god of wine, fertility and life itself.

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *Beyond Good and Evil*, in: *Basic Writings of Nietzsche*, loc. cit., p. 258.

ZWISCHEN DER ANSCHAUENDEN UND DER SYMBOLISCHEN ERKENNTNIS — UNTERSUCHUNGEN ZUR METAPHERNTHEORIE IN DER DEUTSCHEN AUFLÄRUNGSPHILOSOPHIE

Als ein charakteristischer Zug der deutschen Aufklärungsphilosophie im 18. Jahrhundert im allgemeinen gilt, daß sie das Ideal der »Klarheit und Deutlichkeit« vertritt und die »dunkle« Metaphorik des Barocks angreift. Aber die Aufklärungsphilosophie ist weder mit der bloßen Metaphernkritik zufrieden, noch verleugnet sie den Gebrauch der Metaphorik. Im Gebiet der Poetik und Ästhetik sagt z. B. D. G. Morhof, der durch die Kritik der barocken Poetik die klassizistische Ästhetik vorbereitet, zwar einerseits: »Der Cardinal Perron hat gar weißlich geurtheilet /...daß die Sprachen den Ursprung von der Nothwendigkeit haben/ aber durch die affectation verdorben werden /welche mehrentheils in den metaphoris bestehet«, aber zugleich sagt derselbe Morhof: »diese Reinligkeit und Deutligkeit muß nicht dahin geleitet werden/ daß man alle Metaphoras meiden solle /wie einige Frantzosen in solchem Wahne sind/ und deshalb vom Rapino getadelt werden.«¹ Selbst J. C. Gottsched, der von seinen Zeitgenossen für einen Metaphernkritiker gehalten wurde, betont die Wichtigkeit der Metapher für die Poesie (cf. VCD. 262 ff.).²

Das Thema dieses Aufsatzes lautet also, wie die Philosophen im »Jahrhundert des Lichts« die Metapher denken und beurteilen. Im folgenden soll es erörtert werden, wie die Metapher als eigene Ausdrucksform oder als eigene Erkenntnisform gerechtfertigt wurde.

Vor den Untersuchungen muß geklärt werden, was wir unter »Metapher« verstehen. Im allgemeinen wurde der Begriff der Metapher auf zweierlei Weise

¹ Daniel Georg Morhof: *Unterricht von der Teutschen Sprache und Poesie*, 1700. 2. Aufl. Hrsg. v. H. Boetius. 1969. S. 321, 318.

² Im folgenden werden die oft angeführten Werke mit den Abkürzungen mit einer Seitenzahl oder einer Paragraphenzahl (§) zitiert.

Christian Wolff: (DMet): *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen (Deutsche Metaphysik)*. Halle u. Frankfurt 1751¹¹ (1983).

ders.: (Ont): *Philosophia Prima, sive Ontologia*, Frankfurt u. Leipzig 1736⁸ (1977).

ders.: (KSchr): *Gesammelte kleine philosophische Schriften II*, Halle 1737 (1981).

Du Bos: (DuB): *Reflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Paris 1770⁷ (1967).

Johann Jacob Bodmer: (Gem): *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemähde der Dichter*, Zürich 1741 (1971).

Johann Christoph Gottsched: (VCD): *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, Leipzig 1751⁴ (1982).

ders.: (Red): *Ausführliche Redekunst*, Leipzig 1736 (1973).

Johann Jacob Breitinger: (CrD): *Critische Dichtkunst*, 2 Bde. Zürich 1740 (1966).

ders.: (Gln): *Critische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*, Zürich 1740 (1967).

Alexander Gottlieb Baumgarten: (Med): *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle 1779. Zit. nach der Ausgabe: PhB 352. Übersetzt v. H. Paetzold.

ders.: (Met): *Metaphysica*, Halle 1779⁹ (1982). Z. T. in: ders.: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. PhB 351. Übersetzt v. H. R. Schweizer.

ders.: (Aes): *Aesthetica*. 2Bde. Frankfurt 1750—58 (1970).

gebraucht. Aristoteles hat in seiner »Poetik« die Metapher als »Übertragung eines fremden Namens« definiert und sie ferner in vier Typen nach der Übertragungsweise unterschieden, d. h. Übertragung 1. von der Gattung auf die Art, 2. von der Art auf die Gattung, 3. von der Art auf die Art, 4. gemäß der Analogie (1475 b 5-9). Im weiteren Sinne gehört sie also zu den Tropen — nach dem Ausdruck im 18. Jahrhundert die »verblühten Redens- oder Schreibarten« — überhaupt, aber im engeren Sinne wird sie für die vierte Art der Tropen gehalten. Der rhetorischen Tradition folgend³ wollen wir im folgenden die Metapher im engeren Sinne verstehen. Aber zugleich behandeln wir die Allegorie zusammen mit der Metapher, weil die traditionelle Rhetorik, Quintilian folgend, die Allegorie als die fortgesetzte Metapher definiert.⁴

1. *lectorem delectando pariterque monendo*

— *Metapher als die sinnliche Einkleidung*

Nach dem Verständnis der Aufklärungsästhetik sind die Metapher und die Allegorie doppelsinnig. Sie haben zugleich einen äußerlichen und einen darunter verborgenen Sinn, anders gesagt eine eigentliche und eine uneigentlich-figürliche Bedeutung. Der Zweck der Metapher liegt in der zweiten semantischen Schicht. Diese zweite uneigentliche Schicht ist der Inhalt der Metapher, den der Poet eigentlich meint (cf. CrD. II. 306 ff.). Z. B. bei der Metapher »das Haupt des Staats« ist der »König« die uneigentliche Bedeutung, auf die die Metapher in Wirklichkeit zielt. (Über den Mechanismus dieser Metapher handeln wir im nächsten Abschnitt.) Deshalb ist die Metapher ein indirekter Ausdruck. Was passiert denn mit dem Inhalt, wenn er durch die erste Schicht indirekt ausgedrückt wird?

Bodmer sagt: »Sind die Metaphoren und die gantze Allegorie geschickt erfunden, so stellen sie die Meinung vor, wie sie zuvor war« (Gem. 605). Nach ihm verändert sich der Inhalt nicht, auch wenn er durch eine Metapher ausgedrückt wird. Das heißt, die erste Schicht übt keinen wesentlichen Einfluß auf die zweite Schicht aus. Aber, wenn es sich so verhält, warum ist denn die Metapher nötig? Wir untersuchen hierfür die Fabeltheorie Gellerts, die diese Frage auf eine typische Weise beantwortet.

Gellert beginnt seine Fabeltheorie »De natura et constitutione apologi (Von der Natur und dem Wesen der Fabel)«⁵ mit der folgenden Definition. »Eine kurze und auf einen gewissen Gegenstand anspielende Erdichtung (fictio allego-

Christian Fürschtegott Gellert: (Gel): *Schriften zur Theorie und Geschichte der Fabel*, Historisch-kritische Ausgabe, Tübingen 1966.

Georg Friedrich Meier: (Anf): *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. 3Bde. Halle 1754—59² (1975).

Michael Conrad Curtius: (Cur): *Abhandlung von den Gleichnissen und Metaphern*, 1750. Z. T. in: *Die deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse*. 18. Jahrhundert. 2Bde. München 1983.

ders.: (ArD): *Aristoteles Dichtkunst*, ins Deutsche übersetzt, Mit Anmerkungen, und besondern Abhandlungen, versehen. Hannover 1753 (1973).

Johann George Sulzer: (Sul): *Vermischte Philosophische Schriften*, Leipzig 1773—81 (1974). ders.: (ATH): *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 4Bde. Leipzig 1792—99² (1967—70).

Gothold Ephraim Lessing: (Lao): *Lessings Laokoon*, Hrsg. v. H. Blümmer, Berlin 1880.

Moses Mendelssohn: (Men): *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, Berlin 1929 (1971). Bd. 1.

³ Zu dieser Stelle der Aristotelischen Poetik macht M. C. Curtius eine Anmerkung. »Aristoteles nimmt hier die Metapher nicht in der genauen Bedeutung, worinn es bey uns steht: denn zu seiner Zeit waren die Tropen noch nicht in ihre Ordnungen abgetheilet, sondern Metapher hieß so viel als Tropus« (ArD. 288 f.). cf. Red. 241 f.

⁴ cf. Quintilian, *De institutione oratoria*, VIII. vi. 44, Erdmann Uhse, *Wohl-informierter Redner*, 1712 (1974) Leipzig, S. 22, VCD. 266, Gem. 601, Med. § 85. Anf. II. 370.

⁵ Dieser Aufsatz wurde 1744 auf lateinisch veröffentlicht und 1772 nach dem Tod des Verfassers von einem unbekannten Übersetzer auf deutsch veröffentlicht.

rica), die so eingerichtet ist, daß sie zugleich ergötzt und zugleich nützt (*delectando prodesse*), nennt man eine Fabel« (Gel. 10, 11). Zuerst bestimmt er die Fabel als eine Art von Allegorie, weil sie zwei Schichten hat: erstens die direkte Schicht, die er »Bild« nennt, und zweitens die indirekte Schicht, d. h. die »aus derselben (= Fabel) gezogene Lehre«, die er auch »Modell« nennt (17). In welchem Zusammenhang steht nun diese zweischichtige Struktur der Fabel mit der ebenso zweischichtigen Struktur der Fabel, die Gellert als <Nützlichkeit> und <Ergötzung> bestimmt und damit die Horazische Bestimmung der Poesie »*lectorem delectando, pariterque monendo*«⁶ — nach der Übersetzung Gottscheds »Zum Theil dem Leser nütz, zum Theil Ergetzung bringt« (VCD. 51) — fassen will?

»Ich fürchte, daß diejenigen, welche die Absicht der Fabel bloß die Unterweisung anderer seyn lassen, aus dieser Absicht das Wesen derselben nicht hinlänglich möchten erklären können. . . . Der Weltweise lehret auch die Sitten, und gehet dennoch eine ganz andere Bahn. Deswegen sage ich, die Absicht der Fabel sey eine angenehme Unterweisung (*instructio cum voluptate*)« (Gel. 16, 17). Sowohl der Philosoph als auch der Fabeldichter unterweisen eine Lehre. Der Unterschied beider liegt darin, daß der Fabeldichter eine Lehre nicht nur unterweist, wie der Philosoph, sondern er tut das in angenehmer, d. h. ergötzender Weise. Warum ist denn diese Hinzufügung für den Fabeldichter nötig? »Sie (= die Alten) sahen, daß viele wahre Dinge in das Gemüthe des Pöbels, der vielleicht stupider, als der unsrige, war, wenig Einfluß hatten« (18, 19). Dem »Pöbel« fehlen die Aufmerksamkeit und die Einsicht, den Beweisgang einer Lehre hinreichend zu verstehen. Deshalb erzählt der Fabeldichter »die Wahrheit unter Bilder versteck(end)« »seltene Vorfälle«, um die Aufmerksamkeit zu erregen und die Lehre so leichter verständlich zu machen. Die ergötzende Fabel ist das »Mittel«, durch das der Fabeldichter seinen »Endzweck« erreichen will, nämlich eine Lehre zu unterweisen (36, 37).

Der die Fabeltheorie Gellerts leitende Gedanke ist, daß die Fabel aus zwei ganz verschiedenen Schichten, der der Form und der des Inhalts (oder der Lehre) besteht. Diesen beiden Schichten läßt er noch andere Paarbegriffe wie »Bild-Wahrheit«, »Sinnlichkeit-Vernunft«, »Ungelehrter(Pöbel)-Gelehrter« und »Ergötzung-Nützlichkeit« entsprechen. Auf diesen Dualismus gründet Gellert seine Fabeltheorie.

Daraus folgt erstens, daß die Fabel nur für den unvernünftigen Pöbel geschrieben, aber für die Gelehrten entbehrlich ist. Diese Meinung wird von vielen Philosophen vertreten. Z. B. sagt Bodmer: »Die allegorische Schreibart ist nicht für die tiefsinnigen Geister erfunden, welche abstractè gedencken können, sondern für die Leute, die gewohnt sind, mit der Einbildung zu arbeiten« (Gem. 605). Und Meier sagt: »Wenn man Leuten von einer schwächern Gemüthsfassung etwas recht faßlich machen will, so kan man dieses ofte auf keine geschicktere Art, als durch eine Allegorie, thun« (Anf. II. 377). Die zweite, noch wichtigere Folge ist, daß die Fabel selbst — genauer gesagt die erste direkte Schicht der Fabel — keine Kraft hat, die Lehre (die zweite Schicht) zu beweisen. Das heißt, die erste Schicht hat nichts zu tun mit der Wahrheit der ersten. Bodmer führt weiter aus: »Die Verfasser in derselben (= der allegorischen Schreibart) setzen allemahl voraus, daß die Lehrsätze, so sie in Bildern vorstellen wollen, festgesetzte Wahrheiten seyn, und wir

⁶ Horatius, *Ars Poetica*, Z. 344.

müssen sie als ihre Meinungen betrachten, die von ihnen vor Wahrheiten gehalten, und uns vor solche verkauft werden. Aber daß es wirklich solche seyn, können wir aus der Allegorie nicht erlernen. Die allegorische Einkleidung kan dem Lehrsatz, der darunter verhüllt ist, keine Kraft geben, die er nicht in sich selbst hat, noch etwas von seiner Wahrheit benehmen« (Gem. 605). Die erste Schicht der Fabel, oder allgemein gesagt der Allegorie gehört, wenn man die Leibnizische Terminologie benutzt, nur zur *Wahrheit des Faktums* gehört. Sie erzählt zwar auf indirekte Weise die *Wahrheit der Vernunft*, aber kann diese nicht beweisen, sondern muß sie als die anderweitig schon bewiesene Wahrheit voraussetzen. Nur unter dieser Voraussetzung funktioniert die Allegorie als solche. In diesem Sinne könnte man diese Allegorientheorie (*rationalistisch*) nennen.

Aus dieser rationalistischen Auffassung der Metapher ergibt sich von selbst, daß die zweite Schicht von der ersten aus klar eingesehen werden muß. »Nichts... ist bey der verblühten Schreibart mehr zu vermeiden, als die Dunkelheit« (VCD. 278). Deshalb ist die barocke »kühne Metapher« immer kritisiert worden, deren zweite Schicht »zu weit« von der ersten entfernt liegt, um klar eingesehen zu werden (VCD. 268, 278, CrD. II. 322, Gln. 9, Aes. § 787, Anf. II. 369).

Nach der rationalistischen Theorie bleibt der Inhalt derselbe, auch wenn er durch eine Metapher ausgedrückt wird. In diesem Sinne muß die erste Schicht der Metapher inhaltlich von der zweiten bestimmt werden und auf dieselbe reduzierbar sein. Das heißt, jene muß inhaltlich dasselbe enthalten, was diese enthält. »Es verlangt... die Verbindung der Fabel mit ihrem Endzweck (= moralischer Satz), daß in der Fabel nicht mehr oder weniger stehe, als es ihr Endzweck erfordert. ... Kommen nun mehrere Dinge in der Fabel vor, als zu ihrem moralischen Verstande nöthig sind; so stehet das, was zu viel ist, umsonst da: kommen weniger Dinge vor, so wird das, was man erläutern sollte, nicht hinlänglich erläutert« (Gel. 36, 37).

Der Rationalismus, der zwar die inhaltliche Reduzierbarkeit der Metapher behauptet, schließt darum doch keineswegs die erste sinnliche Schicht aus. Im Gegenteil könnte man sagen, daß sich die erste Schicht als solche unter der Bedingung rechtfertigt, daß sie den Inhalt der zweiten Schicht vollkommen enthält. Warum? Gellert erkennt der Fabel zwar nicht die Kraft zu, die Wahrheit zu beweisen, aber doch, die »Wahrheit in ihr Licht (zu) setzen (veritatem illustrare)« (ib.). In dieser illustrierenden Kraft soll die Eigentümlichkeit der Metapher gesucht werden.

2. ut pictura poesis erit

— Metapher als der sinnliche Ausdruck —

Worin liegt die illustrierende Kraft der Metapher?

Um diese Frage zu beantworten, muß man zuerst die damals im allgemeinen vertretene Definition der Metapher betrachten. Gottsched definiert: »Die Metaphore ist... eine verblühten Redensart, wo man anstatt eines Wortes, das sich in eigentlichem Verstande zu der Sache schicket, ein anderes nimmt, welches eine gewisse Aehnlichkeit damit hat« (VCD. 264). Z. B. der Grund, warum die Metapher »das Haupt des Staats« figürlich den »König« bedeuten kann, liegt darin, daß die Eigenschaft »oben zu sein« dem Haupt

und dem König gemeinsam ist. Das heißt, das analogische Verhältnis zwischen »Haupt-Körper« und »König-Staat« ermöglicht diese Metapher, wobei die gemeinsame Eigenschaft »oben zu sein« als »tertium comparationis« — nach der Wolffischen Übersetzung »die Sache, worinn die Vergleichung geschiehet« (KSchr. 81) — funktioniert. Deshalb ist die Metapher ein Produkt des »Witzes«, der in der Leibniz-Wolffischen Schule als das Vermögen bestimmt ist, der Ähnlichkeit zwischen Dingen gewahr zu werden (cf. DMet. § 366, Met. § 572, Anf. II. 329).

Hieraus ergibt sich, daß die illustrierende Kraft der Metapher auf der vom Witz erfundenen Vergleichung beruht. Eine von der Metapher figürlich zu bedeutende Sache wird durch eine ihr ähnliche andere Sache, die die Metapher eigentlich bedeutet, illustriert. Die Metapher »das Haupt des Staats« z. B. vergleicht das Haupt mit dem König. Sie macht dadurch die Eigenschaft des Königs »oben zu sein« explizit, die im Wort »König« nur implizit ausgedrückt ist. Daraus ergibt sich, daß die Metaphern »reicher an Sinn und Bedeutung, als die gemeinen Worte« sind. In diesem Sinne bestimmt Gottsched die Metapher zutreffend als die »sinnreiche Schreibart« (Red. 241).

Hier erhebt sich eine Frage. Nach Gottsched »müssen Metaphoren, so viel möglich, alles sinnlicher machen, als es im eigentlichen Ausdrücke seyn würde« (VCD. 268). Diese Behauptung des »sinnlichen« Charakters der Metapher wurde, verbunden mit der Horazischen Formel »ut pictura poesis erit«,⁷ von den meisten Theoretikern vertreten. Aber aus der Gottschedschen Bestimmung der Metapher als des »sinnreichen« Ausdrucks scheint dennoch folgen zu müssen, daß sie die Vorstellung nicht sinnlich, sondern im Gegenteil dadurch logisch-deutlich macht, daß sie die Vorstellung analysiert, um in ihr ein »tertium comparationis« zu suchen. In der Tat behauptet Wolff: »... die verblühte Redensart (metaphora) ... (hat), wenn man sich deren recht zu gebrauchen weiß, den Nutzen, daß man zu einer *deutlichen Erklärung* des Wortes gelangen kan« (KSchr. 82).

Es war Baumgarten, der diese Frage philosophisch auflöste. Er führt ins Schema »Dunkelheit-Klarheit-Deutlichkeit« als ein neues Paar Begriffe die »claritas extensiva« (extensive Klarheit) und die »claritas intensiva« (intensive Klarheit) ein. Eine Vorstellung heißt dann, wenn sie nicht wiedererkannt werden kann, dunkel, aber dann, wenn sie wiedererkannt wird, klar. Nach Baumgarten gibt es zwei Möglichkeiten, eine gegebene Vorstellung noch klarer zu machen. »Claritas claritate notarum maior, intensive, multitudine notarum, extensive maior dici potest. Extensive clarior perceptio est vivida.« (Die größere Klarheit, die auf der Klarheit der Merkmale beruht, kann intensiv größer, diejenige, die auf der Menge der Merkmale beruht, extensiv größer genannt werden. Die extensiv klarere Vorstellung ist lebhaft) (Met. § 531). Das heißt, eine Vorstellung wird intensiv klarer dann, wenn sie in ihre Merkmale analysiert und jedes einzelne derselben klarer wird. In diesem Fall erreicht sie über die sinnliche Klarheit hinaus noch die logische Deutlichkeit. Wenn eine Vorstellung dagegen mehrere Merkmale erhält, ohne daß diese analysiert werden, d. i. die Merkmale nicht einzeln getrennt werden, sondern alle zusammen vorgestellt werden, dann bleibt die Vorstellung zwar sinnlich, doch wird die Vorstellung extensiv klarer und erreicht die Lebhaftigkeit, die den wesentlichen Charakter der »ästhetischen« Vorstellung ausmacht. Daraus ist ersichtlich, daß die Unterscheidung der extensiven Klarheit von der inten-

⁷ Horatius, *Ars Poetica*, Z. 361.

siven eingeführt wird, um die Eigentümlichkeit der ästhetischen Vorstellung zu erläutern. Er nennt diese lebhafte Vorstellung »perceptio praegnans« (auf deutsch »vielsagende Vorstellung«)⁸ und die solche Vorstellung erregenden Ausdrücke »termini emphatici (emphases)« (auf deutsch »Nachdruck«) (§ 517).⁹

Aus dieser Differenzierung der Klarheit erhellt der innere Zusammenhang zwischen dem Sinnreichtum und der Sinnlichkeit der Metapher. Bei der »sinnreichen« Metapher soll es sich nicht darum handeln, daß sie die Vorstellung in ihre Merkmale analysiert, sondern darum, daß sie mehrere Merkmale zusammen vorstellen läßt. Denn Gottsched sucht die Quelle des Sinnreichtums darin, daß die Metapher (und im allgemeinen die »verblümete Redensart«) »so vielerley auf einmal denken« läßt (Red. 241), und die Bestimmung »auf einmal« heißt nichts anderes, als daß die Metapher mehrere Merkmale vorstellen läßt, ohne sie analytisch zu zergliedern.¹⁰ Daraus läßt sich folgern, daß der Gottschedsche Ausdruck »sinnreich« durch die Terminologie Baumgartens »claritas extensiva« und »perceptio praegnans« philosophisch interpretiert wurde. Und in der Tat behandelt Baumgarten die Metapher von dem Gesichtspunkt aus, daß sie die Vorstellung extensiv klarer, d. h. prägnanter macht, indem sie der figürlich zu bedeutenden Idee eine eigentlich zu bedeutende sinnliche Idee hinzufügt (cf. Med. §§ 23, 79, 89, Aes. § 732, 787).

In diesem Zusammenhang ist beachtenswert, daß Baumgartens Metaphertheorie die semiotische (charakteristische) Konzeption der Leibniz-Wolffischen Schule zugrunde liegt. »Vocum et orationis quanquam clariora phantasmata quam visibilia, hinc tamen praerogativam poematis prae pictura affirmare non conamur, quoniam intensiva claritas cognitioni per voces symbolicae concessa prae intuitiva nihil facit ad extensivam claritatem, quae sola poetica« (»Obwohl die Einbildungen in Wörtern und in der Rede klarer sind als im Sichtbaren, versuchen wir dennoch nicht, daraus einen Vorrang des Gedichtes vor der Malerei zu behaupten, da ja die intensive Klarheit, welche der symbolischen Erkenntnis durch Wörter gegenüber der anschauenden Erkenntnis einen Vorrang einräumt, nichts zur extensiven Klarheit beiträgt, welche doch allein poetisch ist«) (Med. § 41). Die Funktion der Sprache liegt eigentlich darin, die Vorstellung in ihre Merkmale zu analysieren und intensiv klarer und dadurch deutlich zu machen. Das heißt, vom Gesichtspunkt der logischen Deutlichkeit der Vorstellung aus betrachtet hat die symbolische Erkenntnis (d. i. die durch Zeichen vermittelte Erkenntnis) vor der anschauenden (d. i. sinnlichen) den Vorrang. Aber dieser der symbolischen Erkenntnis eigentlich zuerkannte Vorrang hat nichts zu tun mit der ästhetischen Qualität der Vorstellung. Denn, was die Vorstellung ästhetisch macht, soll nicht die intensive, sondern die extensive Klarheit sein. Daraus ergibt sich ein neues Problem. Wenn die Funktion der Sprache eigentlich darin liegt, die Vorstellung intensiv klarer zu machen, wie ist dann die poetische (anders gesagt, ästhetische) Sprache möglich, die die Vorstellung im Gegenteil extensiv klarer macht? Der poetischen Sprache wird die Aufgabe zuerteilt, die durch die sprachlichen Zeichen vermittelte symbolische Erkenntnis noch einmal in

⁸ Darin hat Lessingsche Terminologie »der prägnanteste Augenblick« (Lao, 251) seinen Ursprung. Die These Lessings, daß die bildenden Künste einen prägnantesten Augenblick darstellen müssen, entsteht dadurch, daß er die Baumgartensche Bestimmung der ästhetischen Vorstellung »perceptio praegnans« auf die bildenden Künste anwendet und als eine Theorie der ästhetischen Zeitlichkeit konkretisiert.

⁹ Die Übersetzung Meiers ist »nachdrückliche Ausdrücke« (in: A. G. Baumgarten, *Metaphysik*, deutsch von G. F. Meier. Halle 1766. § 381).

¹⁰ cf. »... wir (wahrnehmen) von einem Gegenstand eine große Menge von Merkmalen auf einmal, ohne sie deutlich auseinander setzen zu können.« (Men. 170.)

die anschauende zu verwandeln. Während die Eigentümlichkeit der Sprache im allgemeinen in der aufsteigenden Richtung von der anschauenden Erkenntnis, die sinnlich-klar ist, zur symbolischen, die logisch-deutlich ist, liegt, soll die der poetischen Sprache in der entgegengesetzten, d. i. absteigenden Richtung liegen. Auf diese Weise wird die Horazische Formel »ut pictura poesis erit«, die Baumgarten selbst zitiert (Med. § 39), philosophisch begründet und so ausgelegt: Die poetische Sprache muß die anschauende Erkenntnis erwecken, wie die Malerei das tut.

Aber man könnte folgendermaßen fragen: Gebraucht die Malerei nicht die Zeichen? Sind auch die Farben und Gestalten, welche die Malerei als Mittel zur Nachahmung gebraucht, nicht zu den Zeichen zu rechnen, wie die Wörter, welche die Poesie gebraucht? Es sind Breitinger und Lessing, die durch die Beantwortung dieser Frage die Metapherntheorie von einer anderen Seite formulierten.

Dabei handelt es sich um die Unterscheidung zwischen dem »natürlichen Zeichen« und dem »willkürlichen«, die sich in der Leibniz-Wolffischen Schule verbreitet. Wolff definiert: »Si significatus ratio in ipsis rerum notionibus continentur, Signa naturalia dicuntur. . . . Signis naturalibus opponuntur artificialia Signa, quorum vis significandi pendet ab arbitrio entis cujusdam intelligentis, veluti hominum (Wenn der Grund dessen, was die Sachen bedeuten, in ihnen selbst enthalten ist, werden sie die natürlichen Zeichen genannt. . . . Den natürlichen Zeichen stehen die willkürlichen Zeichen¹¹ gegenüber, deren Kraft, zu bedeuten, von der Willkür eines intelligenten Wesens, z. B. des Menschen abhängt)« (Ont. § 956, 958). Das natürliche Zeichen enthält in sich den Grund dessen, was es bedeutet. Deshalb kann man vom Zeichen selbst die Bedeutung erschließen, selbst wenn man sie nicht im voraus weiß. Weil der Zusammenhang zwischen dem Zeichen und seiner Bedeutung im Zeichen selbst gründet, hat das natürliche Zeichen immer seine feste Bedeutung, und in diesem Sinne ist es notwendig. Im Gegenteil liegt der Grund der Bedeutung des willkürlichen Zeichens nicht im Zeichen selbst, sondern in der Willkür desjenigen, der die Bedeutung des Zeichens bestimmt. Daraus folgt: »Ex notione signi artificialis nihil colligere licet, quod signato conveniat (Vom Begriff des willkürlichen Zeichens läßt sich nicht folgern, was dem Bezeichneten zukommt)« (Ont. § 960). Das heißt, das willkürliche Zeichen kann nur unter der Bedingung seine Bedeutung zeigen, daß man sie im voraus weiß.

Es scheint selbstverständlich, daß diese Unterscheidung der Zeichen, wenn sie in die Kunsttheorie eingeführt wird, die folgende Behauptung zur Folge hat: Die Poesie gebraucht die willkürlichen Zeichen, die Malerei dagegen die natürlichen. Denn, während die Wörter, welche die Poesie als Zeichen gebraucht, keine Ähnlichkeit mit den Sachen, die sie bedeuten, haben, sind die von der Malerei gebrauchten Farben und Gestalten ähnlich mit den Sachen, welche die Malerei nachahmt, und diese Ähnlichkeit ist die natürliche, d. h. von der Willkür der Künstler unabhängige Beziehung, obwohl die Malerei von Künstlern erzeugt wird. In der Tat behauptet Du Bos, der die Unterscheidung der natürlichen und der willkürlichen Zeichen in die Kunsttheorie einführte, folgendes: »... les signes que la Peinture employe, pour nous parler, ne sont pas des signes arbitraires et institués, tels que sont les mots dont la Poésie se sert. La Peinture employe des signes naturels, dont

¹¹ Wolff hält im Register seiner »Deutschen Metaphysik« das deutsche Wort »willkührliches Zeichen« dem lateinischen »signum artificiale« entsprechen.

l'énergie ne depend pas de l'éducation« (DuB. 414-15). Daraus folgt selbstverständlich der Vorrang der Malerei vor der Poesie. Nach Du Bos' Meinung ist die Wirkungskraft der Malerei größer als die der Poesie, weil die Malerei durch die natürlichen Zeichen unmittelbar wirkt.

Breitinger kritisiert durch seine Metapherntheorie die Schlußfolgerung von Du Bos. Er erkennt freilich die Willkürlichkeit der Sprache im allgemeinen an, doch macht er zugleich auf den natürlichen Charakter der Metapher aufmerksam. »Die eigenen Wörter werden von dem grösten Theil der Menschen für bloß willkürliche Zeichen angesehen. ... Dagegen sind die figürlichen Wörter und Redensarten nothwendige, natürliche und würckliche Zeichen: Denn da wird eigentlich ... die eigentliche und wahre Bedeutung des Worts nicht geändert, sondern die *ähnlichen* Bilder, die in gewisser Absicht eine *nothwendige* Beziehung auf einander haben, werden künstlich mit einander verwechselt« (CrD. II. 312). Im Fall der Metapher »das Haupt des Staats« besteht die Natürlichkeit nicht darin, daß der Ausdruck mit der Bedeutung eine natürliche Beziehung hat, sondern darin, daß es zwischen »Haupt-Körper« und »König-Staat« ein ähnliches, analogisches Verhältniß gibt, das auf der Natur der Sache selbst beruht.

Es ist Lessing, der die in der Metapherntheorie Breitingers liegende Problematik präzisierte. »Daß die Malerey sich natürlicher Zeichen bedient, muß ihr allerdings einen großen Vorzug vor der Poesie gewähren, welche sich nur willkürlicher Zeichen bedienen kann. /Indeß sind beyde auch hierinn nicht so weit aus einander, als es dem ersten Ansehen nach scheinen sollte, und die Poesie hat nicht nur wirklich auch natürliche Zeichen, sondern auch Mittel, ihre willkürlichen zu der Würde und Kraft der natürlichen zu erhöhen« (Lao. 430). Hier erwähnt Lessing zwei Möglichkeiten der Natürlichkeit der Poesie. Erstens gebraucht die Poesie in der Tat die natürlichen Zeichen. Er führt als Beispiele die »Onomatopöie«, die »gewisse Aehnlichkeit mit den auszudrückenden Sachen« hat, und den »Ausdruck der Leidenschaften«, z. B. Interjektionen, an (Lao. 430 f).¹² Aber für unser Thema ist der zweite Fall wichtig. »Sie (= Poesie) hat ... auch ein Mittel, ihre willkürlichen Zeichen zu dem Werthe der natürlichen zu erheben, nemlich die Metapher. Da nemlich die Kraft der natürlichen Zeichen in ihrer *Aehnlichkeit* mit den Dingen besteht, so führet sie anstatt dieser Aehnlichkeit, welche sie nicht hat, eine andere Aehnlichkeit ein, welche das bezeichnete Ding mit einem andern hat, deßen Begriff leichter und lebhafter erneuert werden kann« (431). Die Aufgabe der Metapher besteht darin, die willkürlichen Zeichen der Sprache soviel als möglich — d. h. ohne die Willkürlichkeit zu vernichten, wie die Onomatopöie und der Ausdruck der Leidenschaften — zu den natürlichen Zeichen zu verwandeln. Der Metapher ist das möglich, weil sie auf der in der Natur der Sachen liegende Ähnlichkeit beruht. Die Metapher ist deshalb zwar nicht die natürliche Sprache, aber doch erreicht sie diejenige Natürlichkeit, welche unter der Voraussetzung der Willkürlichkeit der Sprache möglich ist. Und diese Formulierung wird von den meisten Theoretikern vertreten. Lichtenberg sagt z. B. folgendes: »Die metaphorische Sprache ist eine Art einer natürlichen Sprache, die man sich aus den willkürlichen aber bestimmten Wörtern baut.«¹³

¹² Nach Lessing ist der Ausdruck der Leidenschaften als das natürliche Zeichen zu betrachten, weil er »in allen Sprachen ziemlich einerley« ist (431).

¹³ Georg Christoph Lichtenberg: *Schriften und Briefe*. I. Band, S. 301. D. 468.

Daraus könnte man schließen, daß der Metapher sowohl in der Ordnung der Zeichen als auch in der der Erkenntnis dieselbe Funktion und Aufgabe erteilt wird. Während der Mensch durch die willkürliche Sprache die Natürlichkeit und Sinnlichkeit (oder Anschaulichkeit) übersteigt, soll die Metapher diese Dimension durch die willkürliche Sprache selbst wiederherstellen. Und in der Tat laufen die oben erwähnten zwei Charakterisierungen der Metapher, d. i. die Natürlichkeit und die Anschaulichkeit, im Grunde auf dasselbe hinaus. J. G. Sulzer sagt: »Die Metaphern ... (erscheinen) nicht mehr als willkürliche Zeichen, sondern als Bilder, an denen man die Beschaffenheit der Sachen lebhaft und *anschauend erkennt*« (ATH. 3. Theil, 390). Das Gemälde macht die anschauende Erkenntnis dadurch möglich, daß es die natürlichen Zeichen gebraucht, von denen aus man die bezeichneten Sachen anschauend erkennen kann. Auf die gleiche Art erreicht die Metapher die Anschaulichkeit dadurch, daß sie die willkürlichen Zeichen soviel als möglich in die natürlichen verwandelt.

In dieser Weise wurde die Metapher als eine eigene Erkenntnisform legitimiert. Der Grund bestand in der Annahme, daß die anschauende Erkenntnis vom eigenen Wert ist, der auf die logisch-deutliche Erkenntnis nicht reduziert werden kann.

3. Metapher als Organon der Vernunft

Hat die Metapher ausschließlich mit der anschauenden Erkenntnis zu tun? Wie die im 2. Abschnitt zitierte Wolffsche Anmerkung über die Metapher zeigt, soll sie eine positive Bedeutung für die logisch-deutliche Erkenntnis, für die Vernunft haben.

In diesem Kontext ist es sehr bedeutsam, daß M. C. Curtius in seiner Gleichnis- und Metapherntheorie zwischen dem »erleuchtenden (illustrans)« Gleichnis und dem »erklärenden (explicans)« einen Unterschied macht (Cur. § 18). Die Bestimmung des ersteren, nämlich einer Vorstellung »grössere äusserliche Klarheit«¹⁴ zu erteilen, stimmt mit der der Metapher überein, die im 2. Abschnitt erörtert wurde. Deshalb soll hier das letztere erklärende Gleichnis in Betracht kommen.

»Die fruchtbare Schooß der Natur verschliesset Dinge, deren wesentliche Theile so ineinander verstecket sind, daß sie sich den Sinnen des Menschen gänzlich, oder doch größtentheils, entziehen, und den Verstand selbst nur dunkle Begriffe von sich fassen lassen. ... Bieten sich dem Witze des Dichters Gegenstände von diesen ... Arten an, so ist er nicht im Stande, dieselbe sich allein gelassen mit der Klarheit vorzustellen, welche ein Gedicht fodert. Er nimmt daher seine Zuflucht zu einer andern Sache, welche mit dieser ähnlich ist, und sucht die dunkeln und unsinnlichen Eigenschaften des einen Vorwurfs durch die bekannten und sinnlichen Eigenschaften des andern zu *erklären*« (ib.). Curtius hebt bei den menschlichen Erkenntnisvermögen dasjenige hervor, was unsere Erkenntnisse beschränkt und was uns nicht erlaubt, uns von gewissen Sachen klare Vorstellungen zu machen. Das Gleichnis ist ein Mittel, eine derartige Beschränkung zu übersteigen, mit anderen Worten, dunkle Vorstellungen zu erklären, d. h. klar zu machen.¹⁵ Diese Bestimmung

¹⁴ Es ist vom Kontext eindeutig, daß Curtius diesen Ausdruck »grössere äusserliche Klarheit« als die Übersetzung »claritas extensiva« (Med. § 41) oder »claritas extensive maior« (Met. § 531) gebraucht (Cur. § 17). Cf. ARD. 538.

¹⁵ In Breitinger könnte man eine ähnliche Bestimmung des Gleichnisses finden (Gln. 13 f.).

gibt Curtius dem Gleichnis zwar hauptsächlich im Zusammenhang mit seinem poetischen Gebrauch, aber sie beschränkt sich nicht darauf. Vielmehr soll die erklärende Funktion dem Gleichnis überhaupt zugesprochen werden. In der Tat führt er allgemeine Beispiele an, bevor er Beispiele in der Poesie nennt.¹⁶

Hier ist es zu beachten, daß das Gleichnis nicht in der absteigenden Richtung, wie es bei der im 2. Abschnitte erwähnten Metapherntheorie der Fall war, sondern im Gegenteil in der aufsteigenden Richtung seine Funktion erfüllt. Daraus läßt sich folgern, daß das Gleichnis beim Prozeß des Fortschritts der Erkenntnis sozusagen als ein Organon der Vernunft eine wichtige Rolle spielen kann. In diesem Zusammenhang ist die Metapherntheorie Sulzers sehr bedeutsam.¹⁷

Die Bestimmung, die er der Sprache gibt, ist nichts anders als die der Leibniz-Wolffischen Schule. »... ohne die Hülfe der Wörter haben wir bloß eine anschauende Kenntniß der Dinge, und empfinden das, was zu derselben gehört, nur auf eine verworrene¹⁸ Art« (Sul. 184). Nachdem er seine Sprachtheorie von diesem Gesichtspunkt aus entwickelt hat, ändert er nun die Richtung seiner Betrachtung. »Die bisher gemachten Bemerkungen erstrecken sich auf alle Wörter überhaupt, wenn sie auch nichts anders als bloß willkürliche Zeichen der damit ausgedrückten Begriffe wären. Es giebt aber eine Classe von Wörtern, welche eine besondere Aufmerksamkeit verdienen, und deren *Einfluß in die Vernunft* noch wichtiger ist. Es sind dieses diejenigen Redensarten, welche vermögen ihrer ursprünglichen (= eigentlichen) Bedeutung natürliche Zeichen der Ideen werden, welche sie ausdrücken. ... Dahin gehören alle metaphorische Ausdrücke« (187 f.). Was man hier beachten muß, ist nicht Sulzers Definition der Metapher — sie ist im Grunde identisch mit der oben erwähnten¹⁹ —, sondern die Betonung des Einflusses der Metapher auf die Vernunft. Wie aber kann die Metapher einen Einfluß auf die Vernunft ausüben?

Zuerst hebt Sulzer die Beschränkung der menschlichen Erkenntnisvermögen hervor, und danach sucht er in der Metapher ein Mittel, diese Beschränkung zu übersteigen. »Es giebt unter unsern Vorstellungen eine unendliche Menge sehr dunkler Ideen, die man empfindet, ohne daß man sie unterscheiden und hervorziehen kann« (188). Solche dunklen Ideen setzen »dem Wachstume seiner (= des Menschen) Kenntnisse Schranken. Jede glückliche Metapher rückt diese Schranken weiter hinaus, weil sie eine von diesen Ideen, die bisher unnütze gewesen war, aus der Dunkelheit hervorzieht« (189). Wie ist eine derartige Revitalisierung der Vernunft durch die Metapher möglich?

¹⁶ Was er im allgemeinen als Beispiel anführt, sind die »Ausdrücke, da man die Handlungen der Gottheit unter menschlichen Gliedmassen abschildert, oder den Wirkungen der Seele die Namen sinnlicher Vorwürfe beyleget« (ib.).

¹⁷ Wie das Zitat im 2. Abschnitt zeigt, fehlt Sulzer nicht die Metapherntheorie im poetisch-ästhetischen Zusammenhang. Während er diese Theorie hauptsächlich im Artikel »Metapher, Metaphorisch« seiner »Allgemeine(n) Theorie der schönen Künste« entwickelt, läßt sich seine Theorie der Metapher als eines Organons der Vernunft im Aufsatz »Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft« (1767 auf französisch, 1773 auf deutsch) finden.

¹⁸ »Verworren« heißt »klar, aber noch nicht deutlich«. Cf. A. G. Baumgarten: *Acroasis Logica*, Halle 1761 (1963), § 21.

¹⁹ Während Lessing der Metapher nur den »Werth der natürlichen (Zeichen)« (Lao. 431) zuspricht, identifiziert Sulzer die Metapher mit dem natürlichen Zeichen. Aber dieses Unterschied hat nichts zu tun mit dem Inhalt der Metapherntheorie. In der Tat definiert Sulzer die natürlichen Zeichen folgendermaßen: »Durch natürliche Zeichen verstehe ich die Wörter, welche wirkliche oder metaphysische (= auf der Natur der Sachen beruhende) Aehnlichkeiten zwischen zwei Sachen ausdrücken, davon die eine dem eigentlichen Sinne des Wortes, die andere seinem figurlichen Sinne entspricht« (Sul. 188).

Die Ideen sind dunkel, wenn man darin nichts unterscheiden kann. Die Metapher ist ein Hilfsmittel, durch das man die an sich dunklen und ununterschiedenen Ideen dadurch in sich unterscheidet und klärt, daß man sie mit den sinnlich-klaren Ideen vergleicht. Das heißt, die Funktion der Metapher liegt darin, daß sie durch die Einführung eines Vergleichs die Ideen, die in sich selbst unaßbar sind, faßbar macht. Die »Metapher (hilft uns) Ideen, welche ohne diese Hülfe mit der Masse unserer Vorstellungen vermengt bleiben würden, absondern und festsetzen, und machet dasjenige, was dem Verstande unbegreiflich zu seyn scheint, sichtbar und fühlbar« (ib.). In diesem Sinne vergleicht Sulzer die Metapher mit der Figur in der Geometrie (ib.).

Was seine Metapherntheorie unterstützt, ist ein (etwas optimistischer) Grundgedanke, daß »die Metaphern einer Sprache alle Wahrheiten in sich fassen, welche man nur halb gesehen oder von weitem erblickt hat, ohne sie entwickeln zu können« (190). Ebendeswegen kann er daraus schließen, daß »der Fortgang der Vernunft sehr von der Vollkommenheit des metaphorischen Theils der Sprachen abhängt« (191).

Natürlich ist die Metapher nicht der Zweck selbst, sondern nur ein Mittel. Selbst wenn sie die Wahrheiten in sich enthält, erreichen die Wahrheiten nur die Klarheit, nicht die Deutlichkeit. Das heißt, die Wahrheiten können durch die Metapher nicht »bewiesen«, sondern nur »empfunden« werden (190). Was diese nur empfundenen Wahrheiten entwickeln und beweisen kann, ist nichts anderes als die Vernunft. Insofern ist die Metapher nur eine Vorstufe der vernünftigen Wahrheit. Aber manchmal verdankt die Vernunft der Metapher die Erfindung der Wahrheiten. In diesem Sinne nimmt die Metapher den Fortschritt der Vernunft voraus. Sie ist ein unentbehrliches Mittel für die Vernunft. »Der Philosoph vermehret den Vorrath unserer Kenntnisse durch erweisliche Vernunftschlüsse, und der schöne Geist setzt die Schranken derselben durch Erfindung glücklicher Metaphern weiter hinaus. Die Einbildungskraft (des letzteren) ist zuweilen eben so tiefdenkend als der scharfsinnigste Verstand (des ersteren). ... Der Philosoph sucht stets die Wahrheit, und verfehlet sie oft; der schöne Geist findet sie oft, ohne sie zu suchen« (191).

Daraus läßt sich folgern, daß Sulzer durch seine Metapherntheorie nicht die der Logik der Vernunft gegenüberstehende <Logik der Einbildungskraft> konzipiert, wie es bei Breitinger der Fall ist.²⁰ Sulzer akzentuiert die Dynamik der Einbildungskraft, die auf die Vernunft einwirkt.

In dieser Weise wurde die Metapher als ein Organon der Vernunft gerechtfertigt.

4. *Metapher als die Vermittlerin der anschauenden und der symbolischen Erkenntnis*

In vorangehenden drei Abschnitten haben wir drei Typen der Metapherntheorie in der deutschen Aufklärungsphilosophie unterschieden. Zum Schluß soll noch geklärt werden, in welchem Zusammenhang diese drei Typen miteinander stehen.

²⁰ »Es ist mir manchmahl in den Sinn gekommen, daß die Einbildungs-Kraft eben so wohl als der Verstand einer gewissen Logik vonnöthen habe« (Gln. 6).

Auf den ersten Blick sind ihre Unterschiede klar. Während die Metapher nach dem ersten Typ ein Mittel sein soll, das nicht den Vernünftigen, sondern nur den Unvernünftigen nützlich sein kann, soll sie nach dem dritten als ein Organon der Vernunft auch für die Vernünftigen ein unentbehrliches Mittel sein. Während der zweite Typ die Metapher nur als die anschauende Erkenntnis rechtfertigt, würdigt der dritte die Metapher als die Erfinderin der vernünftigen Wahrheiten. Ungeachtet dieser großen Unterschiede könnte man eine gemeinsame Basis finden, unter deren Voraussetzung jene drei Typen möglich sind. Die letzte Aufgabe dieses Aufsatzes ist deshalb, diese gemeinsame Basis herauszustellen und dadurch die Unterschiede der drei Typen noch präziser zu bestimmen.

Erstens überprüfen wir ausführlicher den Zusammenhang zwischen dem ersten und dem dritten Typ. Den beiden ist es gemeinsam, daß der Metapher keine Kraft, die Wahrheit zu *beweisen*, zugesprochen ist. Bodmer sagt: »Die Allegorien ... dienen ... keineswegs zu *beweisen*. ... Die allegorische Einkleidung kan dem Lehrsätze ... *keine Kraft geben*, die er nicht in sich selbst hat, noch etwas von seiner Wahrheit benehmen« (Gem. 605), und Sulzer sagt: »... die Metaphern einer Sprache (fassen) alle Wahrheiten in sich, welche man nur halb gesehen oder von weitem erblickt hat, ohne sie *entwickeln* zu können. ... jeder Mensch (*empfindet*) weit mehr Wahrheiten, als er zu *beweisen* im Stande ist« (Sul. 190).

Wo gehen diese zwei Typen auseinander? Hier handelt es sich darum, ob der Erfindung der Metapher die Erkenntnis der Wahrheit vorangeht. Nach dem ersten Typ soll die Erkenntnis der Wahrheit dem metaphorischen Prozeß vorangehen, damit die Metapher uns nicht verführt. Gellert sagt: »Die Moral ist dasjenige, um dessentwillen die Fabel erdichtet wird. Und da wir das, was wir uns vorsetzen, *ehrer* denken, als das, wodurch wir das, was wir uns vorsetzen, auszuführen vermeynen; so folget, daß auch die Absicht, die Sitten zu verbessern *ehrer* als die Fabel selbst in der Gedanke seyn müsse« (Gel. 36, 37). Der Fabeldichter muß den Inhalt denken, bevor er eine Fabel dichtet. Der Zweck soll dem Mittel vorangehen: das ist der Grundgedanke des ersten Typs. Im Gegenteil betont der dritte die vorausgehende Funktion der Metapher. Das heißt, nachdem der »schöne Geist« die die Wahrheiten in sich fassende Metapher erfunden hat, erweist der Philosoph die Wahrheiten aufgrund der ihm gegebenen Metapher. Daraus ergibt sich, daß der Unterschied der beiden Typen darin liegt: Während der erste den Gegensatz »der Vernünftige-der Unvernünftige« statisch, d. i. als schon festgelegt voraussetzt, dynamisiert der dritte diesen Gegensatz. Die Geschichte ist der Schauplatz der Dynamisierung. Die Vernunft muß zum Zweck ihres Fortschrittes als Mittel die Metapher gebrauchen, welche die Wahrheiten unentwickelt in sich schließt: das ist der Grundgedanke des dritten Typs.

Zweitens überprüfen wir den Zusammenhang zwischen dem zweiten und dem dritten Typ. Daß die Definitionen der Metapher, die diese zwei Typen geben, gleich sind, deutet ihre Gemeinsamkeit an. Es kommt auf die Unterscheidung der anschauenden und der symbolischen Erkenntnis an. Während die Funktion der Sprache im allgemeinen darin liegt, daß sie die anschauende Erkenntnis zur symbolischen erhebt und das intensiv klare, deutliche Denken ermöglicht, stellt der zweite Typ die Metapher vor die Aufgabe, die durch die Sprache erreichte symbolische Erkenntnis wieder zur anschauenden zu verwandeln. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet könnte man die dritte

Metapherntheorie folgendermaßen charakterisieren: Die Metapher erklärt die anschauende Erkenntnis, die für die Vernunft zu dunkel ist und sich dieser deshalb verschließt, und bereitet so die symbolische vor. Weil die Metapher die anschauende und die symbolische vermittelt, kann sie als ein Organon der Vernunft fungieren.

Wo gehen diese zwei Theorien auseinander? Der Unterschied liegt in der Richtung der Vermittlung. Das heißt: In dem einen Falle verwandelt die Metapher die symbolische Erkenntnis in die anschauende. In dem anderen Falle ist die symbolische Erkenntnis auf die sinnlichen Ausdrücke angewiesen, und dadurch kann sich die Vernunft fortschreiten. Mit anderen Worten: die Richtung der Vermittlung ist in der zweiten Theorie absteigend von der symbolischen zur anschauenden Erkenntnis, dagegen in der dritten aufsteigend von der anschauenden zur symbolischen.

Es versteht sich von selbst, daß die Bestimmung der Metapher als der Vermittlerin der anschauenden und der symbolischen Erkenntnis auch von der ersten Theorie gilt. Denn, daß die Fabel zweischichtig ist, heißt nichts anderes, als daß sie die unsinnliche Schicht der Lehre (»Modell«) der Schicht des »Bildes« (Gel. 36, 37) vermittelt und dadurch die Lehre »gantz sichtbar, und auch den Sinnen und der Einbildung vernehmlich« macht (CrD. I. 170).

Die erste Theorie stimmt mit der zweiten in der absteigenden Richtung der Vermittlung überein. Während die zweite aber die Metapher als die eigene anschauende Erkenntnis im Unterschied zur logisch-deutlichen hervorhebt, anerkennt die erste die Metapher dagegen nur, wenn diese die vernünftige Wahrheit in sich reflektiert. Im letzten Punkt stimmt die erste mit der dritten überein, aber unterscheidet sich durch die Richtung der Vermittlung.

Zusammenfassend: Als die Vermittlerin zwischen der anschauenden und der symbolischen Erkenntnis rechtfertigte sich die Metapher in der deutschen Aufklärungsphilosophie.

ÄSTHETIK DER METAPHER

In diesem Beitrag möchte ich die Relevanz neuerer Theorien der Metapher für die philosophische Ästhetik erörtern. Ich tue dies anhand der hermeneutischen Theorie von Paul Ricoeur, der Semiotik von Nelson Goodman und der Kunstphilosophie von Arthur C. Danto. Diese Reihenfolge der Analyse empfiehlt sich, weil Ricoeurs Versuch zu einer Hermeneutik der Metapher die materialen Aspekte einer Theorie der Metapher umsichtig entfaltet, ohne zugleich schon Ansprüche auf eine Ästhetik im Sinne einer philosophischen Disziplin zu erheben. Nelson Goodman will über eine Symboltheorie Grundlagen der Ästhetik klären. Dabei steht die Theorie der Notation methodisch zentral. Sie hat die Funktion, von einem Extrem her die symbolische Struktur der Künste ins rechte Licht zu rücken. Die Unterscheidung von allografischen und autografischen Künsten, also etwa Malerei auf der einen, Literatur und Musik auf der anderen Seite, bietet Chancen, die alten Theorien der Künste, wie sie seit Kant bei Hegel, Schelling und Schopenhauer in der Ästhetik des deutschen Idealismus entwickelt waren, mit dem analytischen Instrumentarium einer Symboltheorie zu rekonstruieren. Zugleich will Goodman die Engführung der Philosophie als Sprachbetrachtung sprengen. Schließlich soll eine Reflexion auf die symbolischen Strukturen der Künste ehrwürdige Kategorien, wie die des Ausdrucks, präziser faßbar machen. Bei Danto erst werden Konsequenzen aus einer theoretischen Analyse der Metapher für die Kunstphilosophie auch explizit gezogen. Danto deutet die spezifische Wirklichkeit der Kunstwerke als einen metaphorischen Prozeß. Die Metapher steht kategorial im Schnittpunkt von Stil, Ausdruck und Rhetorik.

Meine kritische These möchte ich schon hier andeuten. Sie lautet, daß die Metapher eher die Struktur der ästhetischen Erfahrung erhellt, nicht aber schon die Kunst im ganzen. Zum Verständnis der Kunst bedarf es einer Reflexion auf den konzeptionellen Ansatzpunkt der Werke. Die Konzeption umgrenzt den Spielraum des metaphorischen Prozesses. Ohne ein Verständnis der Konzeption bleibt die Metaphorik der Werke vage und beliebig.

I

Paul Ricoeurs Buch *Die lebendige Metapher*¹ stellt den Versuch dar, des Aristoteles Konzeption der Metapher mit dem analytisch avancierten Instrumentarium der neueren Sprachphilosophie zu präzisieren und zugleich zu verteidigen. Ich will Ricoeurs Argumentation Schritt für Schritt verfolgen. Zuerst also geht es um Aristoteles selbst, sodann um die am Wort orientierten Ansätze des Strukturalismus. Danach erfolgt eine Erweiterung des Blickfeldes. In der angelsächsischen sprachanalytischen Philosophie wird die Metapher auf den umfassenderen Kontext des Satzes bzw. der Rede bezogen. Ein Ergebnis von Ricoeurs Analysen besteht in der These, daß eine Theorie der Metapher auf der gnoseologischen Kategorie der Ähnlichkeit aufbauen muß. Ein weiteres Resultat zielt darauf ab, die Restriktionen des Referenzpostulates in seiner klassischen Fregeschen und Wittgensteinschen Version zu überschreiten. Am Ende geht es darum, die Konsequenzen zu bedenken, die sich aus dem Umstand ergeben, daß der philosophische Diskurs selber durch die Metapher geprägt bleibt.

II

Aristoteles zufolge weist die Metapher »eine einzige *Struktur*« auf. Sie erfüllt indessen »zwei *Funktionen*«: eine rhetorische und eine poetische (19). Die *Struktur* der Metapher besteht in einer Bedeutungsübertragung: »Metapher ist die Übertragung eines fremden Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine andere oder gemäß der Analogie« (*Poetik*, 1457 b 6—9). Dieser Definition zufolge, die sich in der *Poetik* und in der *Rhetorik* des Aristoteles findet, ist die Metapher an das Vehikel des Nomens gebunden, dessen sedimentierte Bedeutung sie zugleich zum Ausdruck bringt, wie aber auch durch eine andere, eine fremde überlagert (23 f). Das Verständnis einer Metapher appelliert einerseits an einen wörtlichen Sinn. Ihn haben wir mit dem Erwerb der Sprachfähigkeit erlernt. Andererseits ist in den metaphorischen Ausdruck eine Abweichung eingebaut. Deren Verständnis erheischt die Mobilisierung sprachlicher Phantasie. Sie erlaubt es uns, das reflexive Spiel der Metapher zwischen zwei Begriffen zu gewahren. Wir nehmen die Dinge in ihrer oft weitab liegenden Ähnlichkeit wahr. Damit macht die Metapher auf eine neuartige Weise die kategoriale Struktur der Welt erfahrbar (28 f). Aus des Aristoteles Analyse des Verhältnisses von Metapher und Vergleich (eikon) gewinnt Ricoeur die These, daß die Metapher in zugespitzter, aber nicht expliziter Form ein Paradox, ein Rätsel aufgibt (31—36). Das ist gewissermaßen die philosophische Würde der Metapher.

Der metaphorische Ausdruck erfüllt sich im Kontext der Rede: die *rhetorische Funktion der Metapher*. Jede Rede appelliert an Wahrheiten, die von den meisten Menschen als unumstritten akzeptiert werden. Reden genügen, logisch betrachtet, den Kriterien des Wahrscheinlichen (37). Insofern Reden sich der Kraft der Argumentation verdanken und nicht purer Gewalt, bringen sie etwas diskursiv Logisches ins Spiel. Deshalb ist für Aristoteles die Rhetorik das »korrespondierende Gegenstück (antistrophos) zur Dialektik« (*Rhetorik* 1354 a 1). Nach Platons grundsätzlicher Kritik an der Rhetorik als einem bloßen

¹ München 1986. Übergänge Band 12. Im Folgenden zitiert durch Seitenangabe.

Blendwerk verteidigt Aristoteles die Rhetorik, indem er sie gegen die Sophistik und gegen die Eristik abhebt. Für den Rhetoriker sind Kenntnisse in der Form der Argumentation, in der Ausdrucksweise (lexis) und im Redeaufbau unerlässlich (40 f). Der Redner kann sein Ziel, das in der öffentlichen Situation Überzeugende herauszupräparieren, nur erreichen, indem er von Politik, Recht und den Phänomenen, die allgemeines Lob oder allgemeinen Tadel auf sich ziehen, etwas versteht. Der Redner schafft durch die metaphorische Ausdrucksweise ein »Bild« der Sache (*Rhetorik III*, 10, 1410 b 33). Er führt etwas vor Augen. Insofern kommt mit der Metapher ein sinnliches Moment innerhalb der logisch beweisenden Geistigkeit zum Zuge (43). Indem der Redner leblose Dinge als lebendig vorführt und darstellt, folgt er indessen keiner Metaphysik der reinen Durchsichtigkeit, sondern er bezeichnet die Dinge unter dem Aspekt ihrer Verwirklichung (*Rhetorik III*, 11, 1411 b 24–25). Dieser Punkt verdient unsere Aufmerksamkeit. Zeigt er doch, daß die Polemik der neueren französischen Philosophie gegen die metaphysische Tradition oft zu kurz greift.

Nun zur *poetischen Funktion des metaphorischen Ausdrucks*. Zufolge der *Poetik* des Aristoteles hat die metaphorische Ausdrucksweise vorab die Funktion, die Handlungen der Menschen innerlich faßbar und nachvollziehbar zu machen (47). Die Tragödie, um deren Analyse es in der *Poetik* geht, beruht strukturell auf einem Mythos. Die Tragödie exponiert den Charakter (ethe) einer Handlung. Sie umfaßt ferner die Rede (lexis), die Absicht (dianoia), die Szenerie (opsis) und die Musik (melipoia) (*Poetik* 1450 a 7–9). Mit dem Mythos ist die ordnende Struktur einer Handlung, ihr Aufbau, gemeint. Der Charakter der Handlung besteht in ihrer eigentümlichen, ihrer spezifischen Qualität. Die Absicht der Handelnden selbst muß in einer Tragödie durchsichtig werden. Durch die Szenerie wird einer Handlung die ihr angemessene äußere Gestalt verliehen, durch Musik erhält die Tragödie eigene Anziehungskraft. Die Ausdruckskraft (lexis) hat die Funktion, das Ganze der Handlung zu vergegenwärtigen.

Nun hat Aristoteles zufolge die Tragödie als ihr Ziel, handelnde Menschen nachzuahmen. Während für Platon die Mimesis noch die weite Bedeutung hatte, das Verhältnis des Seienden hinsichtlich seiner Ähnlichkeit mit den Ideen darzustellen, restringiert Aristoteles die Mimesis ausschließlich auf ein poetisches Verhältnis. Mimesis meint hier die Konstruktion eines Mythos, d. h. die erfindende Kraft des Dichters, eine Handlung zu gestalten. Es geht nicht darum, faktische Handlungen bloß zu vergegenwärtigen, sondern die Mimesis der Handlung in der Tragödie verfährt stets verherrlichend. Mimesis ist zu verstehen als die »Widergabe des Menschlichen nicht nur seinem Wesen nach, sondern auch in vergrößernder, veredelnder Form« (50). Das metaphorische Sprechen bewegt sich demzufolge in der Spannung zwischen »Wiedergabe und Erhöhung« (51). Die geglückte Metapher weicht nicht bloß vom üblichen Sprachgebrauch ab, sondern sie vereint das »Seltsame« mit dem »Edlen« (52). Wie der Mythos selbst zur kathartischen Reinigung der Gefühle einer Gemeinschaft von Menschen führt, so auch die Metapher.

Das Theorem des Aristoteles, demzufolge die Tragödie in einer Mimesis der Natur besteht, wird nach Ricoeur nur dann angemessen gedeutet, wenn man es wie folgt versteht: Metapher und Kunst transzendieren die Natur, bleiben ihr aber gleichwohl auch verbunden (53). Durch ihre mimetische Schicht ist die Metapher stets auf die Welt referentiell bezogen, aber ihre Referenz ist nicht eine schon bekannte und erkannte Welt, sondern die Welt

als eine durch die Menschen handelnd gestaltete (54 f). Schon aus dieser knappen Rekapitulation der leitenden Gesichtspunkte von Ricoeurs Aristoteles-Interpretation wird klar, daß die Metapher sowohl einen genuinen Bestandteil der Poesie als auch der Rhetorik bildet. Alle Facetten der Aristotelischen Theorie bedürfen indessen einer konziseren Betrachtung. Das methodische Instrumentarium dafür liefert die neuere Sprachphilosophie.

III

In mehreren Schritten rekonstruiert Ricoeur die Theorien der Metapher in der neueren Sprachphilosophie. Die *strukturalistische Semiotik* in der Nachfolge von Ferdinand de Saussures *Cours de linguistique générale* restringiert die Metapher auf das Wort. Dabei kommt es Zug um Zug zu Erweiterungen und Anreicherungen des ursprünglichen Schemas. Phänomene wie Synonymie und Homonymie, emotionelle Obertöne und Polysemie lassen die eindeutige Zuordnung von »Name« und »Sinn« bzw. von »Signifikant« und »Signifikat« zweifelhaft erscheinen (66–68). Stephan Ullmann deutet die Metapher daher als *Sinnverschiebung*. Diese kann sich ereignen durch Angrenzung oder Ähnlichkeit auf der Ebene des Sinnes und durch Angrenzung oder Ähnlichkeit auf der Ebene des Namens (71). Alle Sinnveränderung gründet in der Fähigkeit der Wörter, Sinn kumulativ speichern zu können. Zur Beschreibung dieses Vorganges mußten die Mittel der Saussureschen Linguistik zunächst gedehnt und schließlich überschritten werden.

Die metaphorische Erneuerung der Sprache sich läßt nämlich mit Hilfe des Begriffspaares »langue« und »parole« nur annähernd erfassen. Die in Codes beschreibbare »langue« wird durch die Metapher qua »parole« dynamisiert, indem die metaphorische Ausdrucksweise später wieder in die »langue« eingeht (75). Allerdings erweist sich die Zentrierung der Semantik auf das Wort als hinderlich. Schon der Sinn eines Wortes muß stets in einem Äußerungsakt erprobt werden. Überdies ist jedes Wort grammatisch bestimmt. Schließlich kann man die analytische Unterscheidung von kate-gorematisch und synkate-gorematisch nur bezogen auf die Rede durchführen. Ricoeur zufolge hat Emile Benvenistes Semantik auf einer prinzipiellen Ebene klar gelegt, daß der Satz allererst den Sinn des Wortes enthüllt (78 f).

Nach Ricoeur darf aber der Gegensatz von einer auf das Wort bezogenen Semantik, die im Strukturalismus ausgebildet wurde, und der auf den Satz bzw. auf die Rede zentrierten Semantik der angelsächsischen Sprachphilosophie nicht allzu scharf betont werden. Anders gesagt: Ricoeur will die vom Strukturalismus erreichte technische Präzision nicht einfach preisgeben. Demzufolge kann die strukturalistische, also das Wort ins Zentrum rückende Theorie der Metapher in einer umfassenderen Konzeption integriert werden. Man kann dann die Terminologie von Max Black einführen und sagen, daß die metaphorische Sinnverschiebung des Wortes eine »Fokalisierung« bedeutet, die als komplementäre Ergänzung den »Rahmen« der Rede bzw. des Satzes beansprucht (81).

Auf diese Weise sind spezifische Ergebnisse der strukturalen Linguistik zu retten: In der Metapher kommt nicht nur eine Abweichung von dem üblichen Wortgebrauch zur Geltung, sondern zur Abgrenzung der Metapher von der Polysemie und Vieldeutigkeit bedarf man des zusätzlichen Kriteriums

der *reduzierten Abweichung*. Jean Cohen hat es eingeführt (85—94). Danach gilt: Die poetische Aussage verletzt den Code der »parole« — so entsteht eine linguistische »Impertinenz« auf den Ebenen der Prädikation, der Determination und der Koordination —, zugleich aber führt die Metapher zu neuen Kodierungen auf der Ebene der »langue«. Ricoeur versucht methodisch, die strukturelle Linguistik und die angelsächsische Sprachphilosophie ineinander zu transformieren. Das Theorem der Abweichung findet Parallelen in der angelsächsischen Tradition: Turbayne zufolge begeht der Poet einen kalkulierten »Kategorienfehler«. Nach Beardsley besteht die metaphorische Aussage in diskursiven Selbstwidersprüchen. In der strukturalistischen *Rhétorique générale* wird die rhetorische Abweichungsreduzierung informationstheoretisch reformuliert. Jede Abweichung hält die Redundanz in Grenzen und erhöht die Information. Aber der Informationstheorie zufolge muß jede Information, um überhaupt wahrnehmbar zu sein, auf einen Redundanzstreifen aufgetragen sein. Die metaphorische Aussage erfüllt das Kriterium der rhetorischen Information, sofern sie die Abweichung eingrenzt, diese also reduziert (98 f).

Nun muß man sich aber stets im Gedächtnis behalten, daß Ricoeurs hermeneutisches Verfahren, strukturalistische Ansätze und solche der analytischen Tradition aufeinander zu beziehen, vom Aristotelischen Horizont getragen bleibt. An sich ist das Verfahren methodisch durchsichtig und einleuchtend. Besteht doch die Domäne des Strukturalismus in linguistischen Studien »von unten«, d. h. Stilistik, Lexikografie: Strukturalismus als empirische Sprachforschung. Die Sprachphilosophie der angelsächsischen analytischen Tradition dagegen basiert eher auf einer Analyse der logischen Grammatik der Sprache, auf Analysen des alltäglichen Sprachverhaltens (ordinary language philosophy) und ist auf die Wissenschaftstheorie gerichtet, kurz: Diese Art Sprachphilosophie »von oben« ist nicht rückgebunden an die empirische Sprachforschung. Wenn sie auf Wissenschaften rekurriert, dann auf die Kunstkritik und die Literaturkritik. Ricoeurs Absicht ist es, die Vorzüge von Sprachbetrachtungen »von unten« mit solchen aus Sprachanalysen »von oben« zusammenzubringen.

IV

Die vor allem in den angelsächsisch sprechenden Ländern beheimatete *sprachanalytische Philosophie* — sie mag gekennzeichnet sein durch Autoren in der Nachfolge Freges und Wittgensteins, also Grice, Geach, Strawson, Austin und Searle — zentriert die Theorie der Metapher auf die *Rede*. Sie hat freilich in Benveniste eine französische Parallele. Ricoeur folgend lassen sich diese Aspekte geltend machen.

Im Vordergrund steht zunächst einmal eine Revision der *Dichotomie* von *eigentlichem* oder wörtlichem und *bildlichen* metaphorischen Sinn. Diese Dichotomie, von der noch der Strukturalismus in Atem gehalten war, wird ersetzt durch das Theorem der Kontextgebundenheit einer jeden Bedeutung. Da auch die semantischen Kontexte keineswegs stabil sind, so variiert auch die Bedeutung der einzelnen Wörter. Um eine Rede zu verstehen, bedarf es der wechselseitigen Erhellung der einzelnen Redeteile (136). Zwar gilt auch in der sprachanalytischen Philosophie die Annahme, daß die Metapher auf einem semantischen Konflikt basiert. Aber der Konflikt verkörpert sich in der »Wechselwirkung« verschiedener Kontexte. I. A. Richards zufolge spielen bei

der metaphorischen Aussage ein »tenor« und ein »vehicle« zusammen (139—144). Der Gehalt einer Metapher — heißt das — bleibt an das Medium gebunden, durch welches er in Erscheinung tritt.

Das Paar »tenor« und »vehicle« wird bei Max Black durch »focus« und »frame« ersetzt (145 f). Danach spielt sich der metaphorische Prozeß ab zwischen dem »focus« Wort und dem »frame« Satz bzw. Rede. Dieses Schema verdankt sich einer Kritik an der *Substitutionstheorie* des metaphorischen Sprechens. Ihr zufolge ist die Metapher ein uneigentlicher, ein schmückender Ausdruck, dem ein diskursiv faßbarer Gehalt korrespondiert. Die Metapher ist dessen Substitution. Dieser Theorie zufolge ist der metaphorische Ausdruck imgrunde überflüssig. In der Substitutionstheorie geht das diskursiv nicht Auslotbare der Metapher verloren.

Das Spiel von »focus« und »frame« deutet Black positiv so, daß beim Verstehen einer Metapher ein »System assoziierter Gemeinplätze« (149 f) evoziert wird, das Implikationen enthält, welche eine Art Filter- oder Schirmeffekt aufweisen. Die Metapher vermittelt eine »Einsicht« (150). Sie entsteht dadurch, daß die Metapher eine paradoxe Struktur aufweist. Die Metapher mobilisiert das Hin- und Herspielen der Reflexion zwischen Art und Gattung, wie schon Aristoteles sah. War der Strukturalismus immer an festen sprachlichen Normen oder basalen Strukturen (Sem) orientiert, so entfallen in der sprachanalytischen Philosophie derlei stabile Bezugsgrößen.

Für Beardsley ist aus der Perspektive der Literaturkritik die Metapher eine Art »Miniaturgedicht« (158). Sie wird zum Schema des literarischen Sprechens überhaupt. Der Schriftsteller entdeckt oder erfindet Gegenstände, um die er eine Reihe von Beziehungen gruppiert. In diesem Verfahren gründet die Mehrsinnigkeit poetischen Ausdrucks. Die Metapher suggeriert mehr und anderes als ihre wörtliche Bedeutung verspricht. Um ein »Hauptsubjekt« lagern sich die anreichernden »Modifikatoren«. Ricoeur zufolge kreisen die angelsächsischen Theoretiker um die »Arbeit am Sinn« (161). Die Funktion der Poesie besteht darin, die Grenzen des sprachlichen Sinnes immer weiter zu verschieben. Aufgabe einer kritischen Rekonstruktion metaphorischer Sinnverschiebungen ist es, so Ricoeur, die Konnotationen des Sinnes nicht abzuwehren, sondern sie zuzulassen und dabei doch an den Kriterien der Kongruenz und der Angemessenheit festzuhalten. Dann kommt man zu ganz individuellen Lektüren, in denen Sinnfigurationen ereignishaft und momentan aufblitzen. Andererseits kann die Metaphorik durchaus in den Fundus der Bedeutungen einer Sprachgemeinschaft eingehen. Via Polysemie wird die Metaphorik Teil des sprachlichen Systems (165 f).

V

In der angelsächsischen Literatur über die Metapher wird in aller Regel ein Junktim unterstellt zwischen der Substitutionstheorie der Metapher einerseits und dem Rekurs auf *Ähnlichkeit* andererseits. Verwirft man das eine, dann ist man auch gezwungen, das zweite abzulehnen. Ricoeur bestreitet die Rechtmäßigkeit dieses Junktims. Er behauptet, daß eine streng semantische Theorie der Imagination die Logik der Ähnlichkeit beanspruchen muß. Ricoeurs Argumentation basiert auf der These, daß das sinnliche Element, das in der Metapher beschlossen liegt, dazu nötigt, die Wahrnehmung der Ähnlichkeiten

zu unterstellen. Die metaphorische Übertragung, die »diaphora« des Aristoteles, setzt ein Sehen des Selben im Verschiedenen, die »epiphora«, voraus. Nur das Gewahrwerden des Selben im Verschiedenen vermag den Prozeß der Übertragung, d. h. das Verschiedene zu assimilieren, zu lenken (184). Ricoeur will auf diese Weise den metaphorischen Prozeß als ein *Ursprungsgeschehen* interpretieren, das seine Parallele in der semantischen Konstitution von Welt hat (189). Das Aristotelische Sehen des Ähnlichen will er mit dem Kantischen Schematismus erhellen. Die Schematisierung der Begriffe fällt für Kant zusammen mit ihrer Verbildlichung, d. h. ihrer Prägung durch die Einbildungskraft. Es heißt bei Ricoeur: »Wird das aristotelische Sehen des Ähnlichen... durch das Kantsche Schema erhellt, so erscheint es als identisch mit dem ikonischen Moment: das Gattungsmäßige erkennbar machen, die Verwandtschaft zwischen weit voneinander entfernten Begriffen erfassen heißt: etwas vor Augen führen. Die Metapher erscheint dann als der Schematismus, in dem die metaphorische Attribution erfolgt. Dieser Schematismus macht die Imagination zum Entstehungsort des bildlichen Sinnes im Spiel von Identität und Differenz. Und die Metapher ist der Ort in der Rede, der diesen Schematismus sichtbar macht, weil Identität und Differenz hier nicht verschmolzen sind, sondern im Widerstreit miteinander stehen.« (191).

Aber noch ist Ricoeur nicht am Ziel. In einer weiteren Reflexion wird das durch die Metapher evozierte Imaginäre, genauer: dessen sinnliche Seite, gedeutet in der Verlängerung von Wittgensteins Konzeption des *Sehens als*. Das Sehen als ist abgehoben vom bloßen *Sehen daß*. Beim Sehen als handelt es sich um ein Sehen, welches verbal angeleitet und damit kategorial bestimmt ist (204). Ihm fällt die Vermittlung zu zwischen Sinn und Bild. Das Sehen als ist eine Erfahrung und zugleich ein Akt. Das Sehen als produziert die Ähnlichkeit: »durch seinen halb gedanklichen, halb erfahrungsmäßigen Charakter verbindet es das Licht des Sinnes mit der Fülle des Bildes« (206). Das Sehen als stiftet Identität und Differenz. D. h. es läßt ein Etwas als dieses Etwas sehen und gewahrt in ihm doch auch noch Anderes, das in der Identifikation nicht aufgeht. Die Fäden dieser Interpretation sind leicht zu entwirren. Der Rekurs auf Kants Schematismus erweist den metaphorischen Prozeß als einen ursprünglichen, entfaltet doch die produktive Einbildungskraft ihr Werk im Schematisieren. Die Berufung auf Wittgenstein ist nötig, um die sinnliche Komponente als eine semantische zu erweisen. Die Sinnlichkeit bewegt sich im Horizont der Sprache. Wittgensteins Sehen als hat überdies die Funktion, die verbale Imagination als eine kategoriale zu deuten. Nur über die Brücken Kants und Wittgensteins ist der Aristotelische Horizont gewahrt. Spielt doch die Metapher Aristoteles zufolge zwischen Gattung und Art.

VI

Bleiben noch zwei Themen. Wie steht es in der sprachanalytischen Theorie der Metapher mit der *Referenz*? Frege zufolge war ja die Referenz von sprachlichen Äußerungen allein solchen zugesprochen worden, die einen überprüfbaren Bezug zu außersprachlichen Ereignissen, Dingen und Sachverhalten aufweisen. Vereinfacht gesagt: Die Dimension des Sinnes ist ein innersprachliches Zeichengeschehen. Sie muß von der Dimension der Bedeutung abgehoben werden, bei der die Referenz auf innerweltliche Entitäten zum Zuge

kommt und damit die Wahrheitsthematik. Wie also steht es mit der Referenz metaphorischer Aussagen? Darauf komme ich gleich zu sprechen. Das zweite Thema hat mit dem Verhältnis der Metaphorik zu den *Diskursen* zu tun. Der Tenor der angelsächsischen Metapherntheorie bestand im Nachweis der Ubiquität der Metapher. Was aber folgt daraus für den theoretischen Diskurs der Philosophie? Ist die Philosophie ein durchgängiges Spiel der Metaphorik? Aber was heißt das?

Zunächst zur *Referenzproblematik* der Metapher. Ricoeur zufolge spielt die Referenzproblematik im Feld der Hermeneutik (213 f.). Zunächst gilt es zu sehen, daß die Metapher ihren Ort im *Text* hat. Ein Text jedoch muß als Werk begriffen werden. Die Arbeit des formierenden Autors liegt ihm zugrunde. Regeln der Produktion, die Rücksichtnahme auf poetische Gattungen sowie die stilistische Färbung sind wichtig. Aber nicht die Struktur des Werkes erzwingt eine Erweiterung des durch Frege vorgegebenen Referenzpostulates, sondern der Tatbestand, daß ein literarisches Werk eine Welt bildet. Es geht darum, das Postulat der Referenz so umzuformen, daß es nicht nur wissenschaftliche Aussagen deckt, sondern auch die Welthaltigkeit literarischer Gebilde (215). In der Poesie sind ja zumeist gerade die deskriptiven Aussagen suspendiert.

Die Grundlagen seiner eigenen Argumentation gewinnt Ricoeur durch einen Rückgriff auf den Strukturalismus Roman Jakobsons einerseits und auf den analytischen Sprachphilosophen Max Black andererseits. Bei Jakobson wird die *poetische Funktion* als selbstbezüglich (217), gleichwohl aber referentiell, wenn auch in einem mehrdeutigen Sinne gedeutet. In der Poesie ist eine »verdoppelte (...) Referenz« im Spiel (220). Die poetischen Gebilde lenken die Aufmerksamkeit auf die Lautgestalt, den Klang der Wörter; der Sinn steigt aus den sinnlichen Schichten hervor. Bei Northrop Frye wird die Stimmung als die letzte Einheit der Poesie akzentuiert (223). Stimmung aber muß man als ein mundan bezogenes Verhalten des Menschen verstehen (225). Soviel steht fest: Durch die Metapher wird die Referenz der Umgangssprache suspendiert. Wie aber kann man die »andere« Referenzperspektive der Poesie fassen?

Hier kommt Max Blacks Überlegung zum Zuge. Die Metapher verhält sich zur poetischen Sprache wie das *Modell* zur Wissenschaftssprache (228). Das Modell gehört zur Logik der Entdeckung, nicht zur Logik der Beweisführung. In den »maßstabstgetreuen Modellen« — etwa dem Modell eines Bauwerkes —, den »analogen Modellen« — Stromkreisläufe in elektronischen Rechenmaschinen — sowie den »theoretischen Modellen« — Maxwells Darstellung eines elektrischen Kraftfeldes — werden Implikationen eines Sachverhaltes aspekthaft und perspektivisch sichtbar. In Modellen wie in metaphorischen Ausdrücken werden Wechselwirkungen greifbar. Allerdings korrespondiert eher die ausgeführte Metapher — Fabel, Allegorie — dem Modell. Das »Rationale der Imagination« (M. Black) wird dargestellt. Vor allem der Zusammenhang von heuristischer Funktion und Neubeschreibung ist wichtig (235). Es geht um die Freilegung von »root metaphors« (Stephen C. Pepper) (234) und ihre Vernetzung untereinander. Das Hypothetische und Sucherische, das Erproben von Zusammenhängen, die Texturen der Phänomene: Alles das macht den Seitenblick auf die Modelle für eine Metapherntheorie aufschlußreich.

Wie aber steht es mit der Wahrheit der metaphorischen Referenz? Ricoeur plädiert für eine Spannungstheorie oder eine dialektische Theorie (238—251).

Sie verdankt sich einer immanenten Kritik an einer Position, welche die poetische Beseelung der Welt wörtlich nimmt, eine ontologische »Vehemenz« vertritt, wie auch einer immanenten Kritik der dazu polar gegenüberstehenden Position des »Als ob«. Wird die eine Theorie, die »poetisch-empfindsame Ontologie« — von Colderidge über Schelling zu Bergson und Wheelright — dem ekstatischen Moment der poetischen Sprache gerecht, so warnt die andere — etwa Colin Murray Turbayne — vor dem Vergessen davon, daß Metaphern stets fiktional bleiben. Die ontologische Naivität neigt dazu, die Differenz von Mythos und Poesie zu überspringen. Die Entzauberung der Metapher ist daher ein partiell heilsames Gegengift gegen ihr Wörtlichnehmen. Für Ricoeur, der selbst der dialektischen Position eines Douglas Berggren folgt, besteht die metaphorische Wahrheit in einem Paradox, nämlich darin, »die kritische Spitze des (wörtlichen) ‚ist nicht‘ in die ontologische Vehemenz des (metaphorischen) ‚ist‘ einzuschließen« (251).

Diese Anzeige einer *metaphorischen Wahrheit* hat nun aber Konsequenzen für den philosophischen *Diskurs* selbst. Ricoeur geht von einer relativen Pluralität der Diskurse aus. Der spekulative Diskurs zieht seine Möglichkeit aus der »semantischen Dynamik des metaphorischen Aussageaktes«, aber er gründet auch in sich selbst (253, 274). Den spekulativen Diskurs über die Metapher verteidigt Ricoeur gegenüber Heidegger, demzufolge es das »Metaphorische... nur innerhalb der Metaphysik« (254) gibt. Heidegger wie auch Derrida, der der Philosophie vorwirft, daß sie hinterrücks von abgestorbenen Metaphern im Bann gehalten wird, distanziert Ricoeur, indem er ihnen die Zentrierung aller Metaphorik auf das Wort ankreidet (272 f). Der spekulative Diskurs über die lebendige Metapher zieht seine Berechtigung daraus, daß er den Schein seiner Selbstgenügsamkeit durchschaut. Durch den metaphorischen Prozeß wird das Denken angetrieben, seine eigenen starren Entgegensetzungen preiszugeben (264). Durch die poetische Erfahrung sieht sich das Denken genötigt, sich selbst zu beleben. »Man kann sich einen hermeneutischen Stil vorstellen, in dem die Interpretation zugleich dem Begriff und der konstituierenden Erfahrungsintention entspricht, die metaphorisch zum Ausdruck kommen will. Die Interpretation ist dann eine Diskursmodalität, die an der Überschneidungslinie von zwei Sektoren, dem des Metaphorischen und dem des Spekultativen operiert.« (284).

Ricoeurs Überlegungen umkreisen die Möglichkeit von Nähe und Distanz zwischen der Poesie einerseits und der spekulativen Philosophie andererseits. Die Distanzen ergeben sich aus dem Umstand, daß die Philosophie das Eine denkt, statt dem Ähnlichen zu folgen. Die Philosophie zielt auf Eindeutigkeit der Begriffe, ja auf das System (283). Die Nähe resultiert aus dem Vermögen der Poesie, alle unsere Begriffe und all unser Wissen fraglich werden zu lassen und uns immer wieder dem Abenteuer einer Neubeschreibung der Wirklichkeit auszusetzen (287 ff, 303 f). In meiner eigenen Terminologie möchte ich diesen Sachverhalt so ausdrücken: Die philosophische Erfahrung zehrt von der Kraft der ästhetischen Erfahrung, ohne diese doch ganz absorbieren zu können. Es gibt ein geheimes Entsprechungsverhältnis zwischen der in Begriffen sich abspielenden theoretischen Reflexivität und der aus der Sinnlichkeit selbst aufsteigenden ästhetischen Reflexion. Darauf ist noch zurückzukommen.

VII

Nelson Goodmans Beitrag zur Theorie der Metapher steht in dem weiteren Kontext einer symboltheoretischen Präzision einiger Grundbegriffe der Ästhetik.² Zunächst geht es um die Klärung solch prominenter ästhetischer Konzepte wie dem der Darstellung und des Ausdrucks. Die Klärung ist zu suchen in der jeweiligen Spezifik symbolischer Akte und symbolischer Schemata.

Die Darstellungsthematik der Künste wird bei Goodman behandelt durch eine Präzisierung der symbolischen Funktion der *Denotation*. Die Denotation avanciert zum Kernbegriff der Darstellung. Goodman arbeitet hier heraus, daß die ästhetische Repräsentation weder etwas zu tun hat mit der Imitation noch mit der Ähnlichkeit (21, 17). Ähnlichkeit ist eine reflexive, symmetrische Relation. Repräsentation in der Kunst dagegen bleibt stets eine Darstellung von etwas *als*. Es gibt keine ideale oder neutrale Betrachterposition gegenüber der Wirklichkeit. Ernst Gombrich spricht vom Mythos des unschuldigen Auges (19). Unser Sehen ist vielmehr stets eingebettet in Kontexte, es arbeitet selektiv und bleibt kulturell geprägt. Es steht stets im Kontakt zur Arbeit der anderen Sinnesorgane. Das Sehen vollzieht sich in fortlaufenden Bewegungen (24). Statt es unter der Metapher des Abbildens zu begreifen, sollte man es eher als ein »Aufnehmen und Herstellen« verstehen. Das Sehen fungiert als Konstruktion von pragmatisch handhabbaren realen Gegenständen. Wie es kein »unschuldiges« Auge gibt, so gibt es auch kein absolut Gegebenes. Das Gegebene erscheint uns stets in spezifischen Perspektiven der Interpretation. Die Perspektiven werden konstituiert, indem wir ein Etwas *als* Etwas wahrnehmen. Selbst die seit der Renaissance in der Kunst gebräuchliche Zentralperspektive kann man kein absolutes ordnendes Schema der Wirklichkeitsdarstellung nennen. Vielmehr muß die Entschlüsselung perspektivisch gemalter Bilder erst erlernt werden (26 f). Resümee: »die Perspektive ist kein absoluter oder unabhängiger Maßstab für naturgetreue Darstellung« (30).

Die bisherige Analyse bewegte sich in der Ebene der Negation. Es gibt weder eine ideale Ansicht der Dinge noch ein ideales Darstellungsschema. Nach der Entfaltung seiner Theorie der Notation kommt Goodman auf die Modalität bildlicher Repräsentation zurück. Er nennt als Kriterien ästhetischer Darstellungsschemata Dichte, syntaktische Dichte, relative syntaktische Völle und semantische Dichte. Diese Kriterien ergeben sich aus Abweichungen gegenüber Notationssystemen, die über disjunktive und artikulierte Zeichengestalt mit eindeutiger, disjunktiver und differenzierter Semantik verfügen (vgl. Kap. 5). Die natürliche Sprache des Alltags verfügt zwar auch über keine semantische Eindeutigkeit, wohl aber über syntaktische Artikulation. Vereinfachend kann man sagen, daß künstlerische Darstellungsschemata in sich selbst, d. h. unter dem Aspekt des Mediums mehrsinnig und vieldeutig sind und daß sie außerdem hinsichtlich ihres semantischen Potentials verschiedene Konnotationen freisetzen. Für die ästhetische Wahrnehmung hat das zur Folge: »Syntaktische und semantische Dichte verlangen ein nie nachlassendes Achtgeben auf die bestimmenden Zeichen und Bedeutungen, wenn irgendeine Marke des Systems auftaucht; und relative syntaktische Völle erfordert ähnlich intensive Bemühungen um Sonderungsprozesse in, wie man sagen könnte, mehreren Dimensionen. Die Unmöglichkeit einer endlichen Bestimmung bringt

² Vgl. Nelson Goodman; *Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie*. Frankfurt/M. 1973. Im Folgenden zitiert durch Seitenangabe.

den Hauch der Unsagbarkeit mit sich, den man so oft für oder gegen das Ästhetische in Anspruch nimmt. Aber weit davon entfernt mysteriös und vage zu sein, ist Dichte explizit definiert; und sie entsteht aus dem nicht zu befriedigenden Bedürfnis nach absoluter Präzision und hält es am Leben.«

Nun spielt aber in den Künsten noch ein der Denotation bzw. der Repräsentation richtungsmässig entgegengesetzter Typus symbolischer Referenz eine Rolle, die *Exemplifikation*.³ Mit der Exemplifikation will Goodman das näher klären, was in der Tradition *Ausdruck* genannt wurde. Ausdruck wird definiert als metaphorische Exemplifikation von Kennzeichen (94 ff; Wege der Referenz, 15 f). Exemplifikation meint diejenige Referenz, bei der bestimmte Eigenschaften und Kennzeichen von einem Gegenstand besessen werden, auf sie wird aber auch zugleich verwiesen (63). Man geht nicht von einem Symbol zu seinem Denotat, sondern von einem Denotat muß dessen Denotationsmodus allererst aufgedeckt werden. Obwohl denotative und exemplifizierende Referenz in der Richtung entgegengesetzt sind, so kann die Exemplifikation nicht als Konverse der Denotation definiert werden. Denn die Exemplifikation geschieht nicht von dem Symbol im ganzen, sondern hinsichtlich ausgewählter Eigenschaften und Denotationen. Bei der Exemplifikation ist etwas nicht nur im Besitz von Eigenschaften, sondern auf diese wird eigens referiert (Wege der Referenz, 14). Bei der Exemplifikation ist zu klären, welche Eigenschaften und Kennzeichen eines Symbols exemplifiziert werden und außerdem muß die Dimension der Referenz eruiert werden. Goodman führt die Exemplifikation als eine Weise der Referenz ein, um ästhetischen bzw. künstlerischen Ausdruck zu erklären. Ausdruck ist metaphorische Exemplifikation von Kennzeichen. Metaphern sind Goodman zufolge Veränderungen der durch Kennzeichen schematisierten Gebiete und Verortungen in Bereichen (81). Metaphern verändern nicht nur im Bereich, sondern auch im Gebiet (82). Mit Metaphern — heißt das — schaffen wir neue Ordnungen und damit neue Lesarten und Interpretationen der Welt (89). Metaphern setzen Sprachgewohnheiten voraus, deren Geltung gerade durchbrochen wird. »Eine Metapher zu prägen heißt, so scheint es, einem alten Wort neue Tricks beizubringen — ein altes Kennzeichen auf neue Weise applizieren.« (78). »Kurz gesagt, eine Metapher ist eine Affaire zwischen einem Prädikat mit Vergangenheit und einem Objekt, das sich unter Protest hingibt.« (79).

Die Metapher benutzt das durch Gewohnheit eingeschliffene Bedeutungsspektrum eines Begriffes und appliziert ihn auf etwas anderes. Dadurch wird von dem Gebrauch Abstand genommen und zugleich ein Präzedenzfall geschaffen (80). Die Wirksamkeit der Metapher erfordert eine sensible Kenntnis von dem Ungewöhnlichen und dem Offensichtlichen. Die neue Organisation der Erfahrung glückt in dem Maße, wie sozusagen die Herkunft aus der früheren Umgebung noch durchblickt (89). Kurz: Die Metapher gründet in einer hermeneutischen Logik der Situation. Das Überraschende muß sich gegen die Gewohnheit absetzen und doch in der Situation überzeugend sein. Damit hängt an der Metapher der Faktor der Neuigkeit, aber auch ihre Vergänglichkeit.

Ausdruck ist metaphorische Exemplifikation von Kennzeichen. Man überträgt Kennzeichen auf ein fremdes Gebiet. So z. B. wenn ich von einem Bild sage, es drücke Traurigkeit aus. Wörtlich ist ein Bild lediglich Farbaufstrich auf der Leinwand. Traurigkeit denotiert eine psychische Befindlichkeit. Aber

³ Vgl. 61; vgl. N. Goodman: »Wege der Referenz«, in: *Zeitschrift für Semiotik*, 3, 1981, II-22.

die Pointe von Goodmans Rekonstruktion der Ausdrucksfunktion besteht darin, diese nicht bloß als metaphorische Beschreibung zu interpretieren. Ausdruck exemplifiziert Kennzeichen. Was heißt das? Das Sucherische und verbal oft nicht Bestimmbare von bildnerischem Ausdruck wird durch das exemplifizierende Verfahren erfaßt. Man weiß oft nur, daß ein spezifischer Ausdruck vorliegt, man weiß in welcher Richtung er gesucht werden muß. Aber seine Unbestimmtheit ist es gerade, die die Bewegung der Interpretation ingang setzt. Metaphorische Exemplifikation drückt das Kontroverse, um nicht zu sagen, das in sich Widersprechende der ästhetischen Ausdrucksfunktion präzise aus. Verunklärt ist nicht nur, *was* zum Ausdruck kommt. Das hängt vermutlich mit der affektiven Qualität von Ausdruck zusammen: Schwermut, Trauer, Frische, Frühe sind für sich gesehen schon schwer handhabbar und identifizierbar, wenn man denn unterstellen kann, daß dies Ausdrucksbegriffe sind. Überdies liegt in der Übertragung, d. h. dem Metaphorischen, ein Problem. Trauer gewahren wir als emotionale bzw. affektive Gestimmtheit. Sie ist ein Zumutesein. In der Übertragung liegt nun nicht allein die Pointe, daß dieses Kennzeichen dem Bildding nicht wörtlich zugesprochen werden kann. Darüber hinaus ist immer zu fragen, ob dieses Prädikat das Bild auch trifft.

Goodman weist explizit die Annahme ab, daß die Frage nach dem Ausdrucksgehalt durch die Art der sprachlichen Beschreibung beantwortet sei (97). Die Ausdrucksqualität muß dem Symbol zukommen. Dementsprechend können nicht-verbale ebenso wie verbale Kennzeichen metaphorisch exemplifiziert und durch Symbole zum Ausdruck gebracht werden (98). Die Arten der Ausdruckszuerkennung sind kulturell variabel. Mit Aldous Huxley kann man sagen, daß zwar die Emotionen überall auf der Welt die gleichen sind, aber ihr künstlerischer Ausdruck ändert sich von Epoche zu Epoche und von einem Land zum anderen (99). D. h. dem Ausdruck haftet, wie der Darstellungsfunktion, eine konventionelle Struktur an. Noch komplizierter wird die Sache, wenn man bedenkt, daß die Bereiche des Buchstäblichen und des Metaphorischen ihrerseits nicht starr gegeben sind.

VIII

Danto geht noch einen Schritt weiter als Goodman, indem er das *Kunstwerk* insgesamt als *Metapher* deutet.⁴ Er kommt zu dieser These, indem er die Struktur der spezifisch künstlerischen Darstellung im Geflecht der drei Begriffe Rhetorik, Stil und Ausdruck verortet (252). Dabei ist die Metapher ihr gemeinsamer Kernbestand (288). Was heißt das?

Die *Rhetorik* betrifft die Beziehung zwischen Darstellung und Publikum (300). Kunstwerke wollen, daß ihre Interpreten die in ihnen enthaltene Welt-sicht übernehmen. Sie erwecken »Einstellungen«, ungeachtet der Frage, wie gut oder wie schlecht die betreffenden Motive sind (254). Wenigstens weist jede Kunst einen rhetorischen Einschuß auf. Die rhetorische Rede basiert — Danto folgt hier Aristoteles — logisch auf einem verkürzten Syllogismus, dem Enthymem. Prämisse oder Konklusion fehlen, werden aber von den Zuhörern eingesetzt, da es sich um »anerkannte« Wahrheiten handelt (258 f). Das Enthymem schließt aber auch eine Wechselbeziehung zwischen dem Ver-

⁴ Vgl. Arthur C. Danto: *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*, Frankfurt/M. 1984. Im Folgenden zitiert durch Seitenangabe.

fasser und dem Leser ein. Die Lücke im Enthymem entfaltet eine dynamische Bewegung, die auch für die Metapher charakteristisch ist (260).

Der Ort des *metaphorischen* Ausdrucks liegt nicht in der dargestellten Realität, sondern in der Darstellung selbst (261). Kunstwerk als Metapher begreifen, impliziert dreierlei: Zunächst reicht keine Paraphrase an das Werk heran (264). Die Kritik kann lediglich die sachlichen Voraussetzungen umreißen, unter denen die Metapher spielt. Die Kunsterfahrung ist der Struktur von Metaphern gleich. Als lebendige Erfahrung ist sie ein antwortendes Verstehen (266). Da die Metaphern das Spiel zwischen buchstäblicher Bedeutung und Abweichung betreiben, bedarf das Verstehen zweitens immer des Rückgriffes auf den historischen und kulturellen Kontext, von dem sich das Werk abhebt (266 f). Schließlich differieren Kunstwerke von anderen Darstellungsmustern nicht dem Inhalt, sondern ihrer Form nach. So würdigt Danto z. B. Roy Lichtensteins »Portrait of Madame Cézanne« (218—221, 225—227). Hier wird die diagrammartige Darstellung eines Werkes Cézannes, wie sie der Kunstkritiker Loran verfertigt hatte, konzeptionell eingesetzt. Lichtenstein evoziert durch die diagrammartige Darstellungsform eine spezifische Weltsicht.

Danto geht davon aus, daß man »visuelle Metaphern« (267 f) parallel zu den verbalen interpretieren muß. Metaphern sind intensionale Ausdrücke (272). Sie leben auf Kredit von Gewißheiten, die sie beanspruchen, aber nicht selbst eigens thematisch und explizit machen. *Ausdruck* deutet Danto in der Nachfolge von Goodman als metaphorische Exemplifikation. Strukturell heißt das zunächst: »Jedes Beispiel bildet ... ein ontologisches Argument zugunsten seiner eigenen Bezeichnung« (288). Für die metaphorische Exemplifikation ist nun typisch, daß das Darstellungsmittel auch das selbst verkörpert, was es darstellt (289). Es ist allerdings nicht das Privileg der Kunst, Prädikate aus dem »Vokabular der Gemütsbewegungen« allein zu verkörpern. Aber Emotionsprädikate erschöpfen nicht die Skala der Ausdrucksprädikate (291).

Zentral in Dantos Reflexionen ist die Frage, warum der Begriff des Ausdrucks auf den der Metapher reduziert werden darf. Das gilt dann, wenn die »Darstellungsweise« in den Zusammenhang mit dem dargestellten Sujet gebracht wird (298). Jedes Kunstwerk enthüllt eine spezifische Haltung der Welt und den Menschen gegenüber. In der Darstellung von etwas (aboutness) kommt zugleich eine Haltung, ein Ethos dem Dargestellten gegenüber zum Vorschein. »Eine Metapher präsentiert ... ihr Sujet und darüber hinaus die Weise, in der sie es präsentiert« (287).

Nun fehlt noch eine Betrachtung des *Stils*. Für Danto ist der Stil die in einem Individuum verkörperte Sicht der Welt (309 ff). Er ist das, was ein Kunstwerk zum Werk eines Individuums macht. Dessen individuelle Handschrift also. Gegen das Flüchtige und Vergängliche der Mode wie auch gegen die Reproduzierbarkeit der Manier kontrastiert, ist der Stil die Identität des Selbst, die der Einzelne nur ausformen kann, indem er sich im Werk entäußert. Der Stil ist also die einem Individuum eigentümliche Welt von Vorstellungen, sichtbar gemacht für die Anderen.

IX

Nach der Rekonstruktion der drei Ansätze folgt nun die Kritik. Aus Ricoeur möchte ich die These entlehnen, daß die Philosophie zur Entfaltung ihres systematischen Anspruches des Durchgangs durch die ästhetische Er-

fahrung bedarf. Aber, darin ist Ricoeur zuzustimmen, der philosophische Diskurs entfaltet sich in einem Denkraum, der auch abgehoben ist von der Metaphorik. Von Ricoeur können wir etwas lernen über die Struktur der ästhetischen Erfahrung. Der metaphorische Prozeß entfaltet sich als ein Reflexionsgeschehen. Dieses ist nicht vollständig in die Logik des Begriffes auflösbar und aufhebbar. Das Unauslotbare des Metaphorischen bezeichnet einen prinzipiellen, nicht nur okkasionellen Hiatus zwischen der ästhetischen Erfahrung und der begrifflichen Diskursivität der Philosophie. Kurz: Ricoeurs Theorie der Metapher entfaltet eigentlich eine strukturelle Theorie der Kunsterfahrung, nicht der Kunst selbst.

Goodmans Theorie der Metapher lenkt den Blick auf die der Kunst und den Künsten eigentümlichen Symbolik. Um die Künste in ihrer Wirklichkeit als Werk zu begreifen, bedarf es der Einsicht in ihre Symbolstruktur. Goodmans Theorie ist lehrreich vor allem an den Stellen, wo er die Symbolik der Kunst an den Darstellungsschemata anderer Erzeugnisse des Menschen kontrastiert, Diagramme, Thermometer usw.

Dantos Kunstphilosophie verdankt der Symboltheorie Goodmans ihr begriffliches Instrumentarium: Exemplifikation, Ausdruck, Metapher. Dantos Theorie zielt auf eine ästhetische Theorie oder — wie er selbst sagt: — Kunstphilosophie, die sich auf der Höhe zeitgenössischer Produktionen hält. Danto weist ehrwürdige Kunstauffassungen wie die Nachahmungstheorie genauso zurück wie neuere Entwürfe wie die Institutionentheorie der Kunst (155 f). Zurecht unterstreicht Danto, daß man, um das Spezifische eines Kunstwerkes zu erfassen, den Kontext beachten muß, in dem es steht und von dem es sich abhebt (207 f). Wenn Danto Lichtensteins »Portrait of Madame Cézanne« analysiert, nähert er sich genau dem, was ich konzeptionelle Reflexion nenne (225 f).

Wenn Danto allerdings die Kunst insgesamt als Metapher deutet, weil die Kunst nie nur »buchstäblich« verstanden sein will und weil die Kunst sich den Konventionen des Sehens und der Wahrnehmung widersetzt, wird seine Theorie unspezifisch. Kunst als Metapher des Lebens, Kunst als Metapher des Selbst, Kunst als Metapher der Wirklichkeit: Das sind wohlfeile Formeln. Sie leiden allerdings darunter, daß sie unspezifisch und vage sind.

Ich möchte demgegenüber die These vertreten, daß wir zunächst anhand einer konzeptionellen Erörterung gewissermaßen den Einsatz der Kunstwerke erfassen müssen, ehe uns ihre Metaphorik als eine spezifische in den Blick kommt. Mit einer konzeptionellen Erörterung, so meine ich, umgehen wir die Engpässe einer sich bloß im Horizont der Tradition fortbewegenden Kunstbetrachtung. Um an die Wirklichkeit heutiger Kunst heranzukommen, müssen wir die Künstlerästhetiken — man denke an Mondrian, Matisse, Ad Reinhardt u. a. — ausformulierten Weltentwürfe der Künstler aufgreifen, ohne uns philosophisch an sie zu binden. Diese Transposition ist ein ambivalenter Prozeß, ein Prozeß der Aneignung wie der Distanz. Ricoeur hat ihn beschrieben. Konzeptionelle Erörterungen klären den Rahmen, in dem sich die Werke bewegen. Und erst nach dem Eindringen in die konzeptionelle Grundierung der Werke vermögen wir auch die Spezifik ihrer Metaphorik zu erfassen. Konzeption ist kein metaphorischer Begriff. Die Konzeption ist aber gleichwohl das Terrain, auf dem sich das metaphorische Spiel vollzieht.

SINOPSIS / SUMMARIES / RESÜMEES

UDK 321.01

Ferenc Miszlivetz

NOVA DRUŽBENA GIBANJA: ODGOVOR NA IZZIV CIVILIZACIJSKE KRIZE

Avtor izhaja iz ugotovitve, da je proces modernizacije v svetovnem obsegu sproduciral učinke, ki so z njim samim v protislovju, ga uničujejo in so ireverzibilni. Eden od simptomov te civilizacijske krize so nova družbena gibanja, ki lahko sicer tako hitro, kot so nastopila, tudi izginejo, vendar jih bo kriza vedno znova reproducirala. Njihova največja zasluga je, da so preoblikovala vrednostni sistem. V zvezi z mirovnim gibanjem pravi, da je treba pojem miru razširiti: miru ni, če ni svobode, politične in ekonomske demokracije in spoštovanja človekovih pravic. Mir bi moral pomeniti tudi spravo človeštva s samim sabo in drugačen odnos do tehnologije. Eksplikacija takega pojma miru pa bi morala temeljiti na spremembi znanstvene paradigme.

UDK 321.01

Ferenc Miszlivetz

THE NEW SOCIAL MOVEMENTS: A RESPONSE TO THE CHALLENGE OF THE CIVILIZATIONAL CRISIS

The author's starting point is the allegation that the world-wide process of modernization has produced self-contradictory, self-destructive and irreversible effects. One of the symptoms of this civilizational crisis are the new social movements, which can easily disappear as quickly as they have appeared, but the crisis will always reproduce them. Their greatest achievement is the reshaping of the value-system. In regard to the peace movement, the author argues that the notion of peace has to be expounded. Peace does not exist without freedom, political and economic democracy and respect for human rights. Peace must also mean mankind's reconciliation with itself and a different attitude towards technology. The explication of such a concept of peace would have to be based on a shift in scientific paradigm.

UDK 321.01

Tomaž Mastnak

GRE ŠE ZA TO, DA BI DRUŽBO SPREMINJALI?

Avtor zastavlja naslovno vprašanje v kontekstu krize marksizma/socializma/delavskega gibanja in meni, da nanj tudi v »levem diskurzu« ni več mogoče samoumevno pritrdilno odgovoriti. Svoj odgovor, da ni nujno, da bi družbo spreminjali,

utemelji najprej s tezo (ki jo povzema po Laclau in Mouffe), da družba ni veljaven predmet diskurza; potem konceptualizira družbene akterje in aktivnosti, ki se razlikujejo od organizacijskih form in imaginarnega (revolucionarnih) socialističnih gibanj; zaključuje s tezama, da družbe ni treba spreminjati, ker se lahko »spreminja« (giba, formira, transformira itd.) sama, oz. ker jo je mogoče (pozitivno) producirati.

UDK 321.01

Tomaž Mastnak

GEHT ES NOCH DARUM, DIE GESELLSCHAFT ZU VERÄNDERN?

Der Autor stellt die Titelfrage im Kontext der Krise des Marxismus/Sozialismus und meint, daß auf sie auch im »linken Diskurs« keine selbstverständliche bejahende Antwort mehr zu finden ist. Seine Antwort, daß es nicht notwendig sein, die Gesellschaft zu verändern, begründet er zunächst vermittelt der (von Laclau und Mouffe übernommenen) These, die Gesellschaft sei kein gültiger Gegenstand des Diskurses; danach konzeptualisiert er die gesellschaftlichen Akteure und die Aktivitäten, die sich von den Organisationsformen und dem Imaginären der (revolutionären) sozialistischen Bewegungen unterscheiden. Er schließt mit den Thesen ab, daß die Gesellschaft nicht zu verändern sei, weil sie sich selbst »verändern« (bewegen, formieren, transformieren usw.) kann, bzw. weil es möglich ist, sie (positiv) zu produzieren.

UDK 321.01

Klaus P. Japp

K SKRIVNI SELEKCIJI TVEGANJ NOVIH DRUŽBENIH GIBANJ

Prispevek med seboj povezuje tri problemska področja: prvič, strukture tveganja, ki jih določa modernizacija, opisuje z vidika ireverzibilnosti, interdependentnosti in inkluzivnosti. Drugič, opozarja na to, da so v takšnih pogojh dodatne opcije delovanja (družbena pripadnost/izbor delovnega mesta in življenjski stili) izpostavljeni nenehni nevarnosti, da jih bodo tveganja modernizacije neutralizirala. V osnovi gre za obliko univerzalizma tveganj, ki lahko nekontrolirano izniči življenjske možnosti, ki jih je v načelu mogoče izbirati. In tretjič, gre za vprašanje, kako lahko v teh pogojih nova družbena gibanja še povezujejo izboljšanja kolektivnih življenjskih možnosti in kolektivno sposobnost za delovanje. Prispevek zagovarja tezo, da rešujejo NDG ta problem s selekcijo »primernih« tveganj in s pravili za zaustavitev refleksije te selekcije.

UDK 321.01

Klaus P. Japp

ZUR HEIMLICHEN RISIKOSELEKTION DER NEUEN SOZIALEN BEWEGUNGEN

In dem Beitrag werden drei Problemkomplexe aufeinander bezogen. Erstens werden modernisierungsbedingte Risikostrukturen unter dem Gesichtspunkt von Irreversibilität, Interdependenz und Inklusivität beschrieben. Zweitens wird hervorgehoben, daß unter solchen Bedingungen zusätzliche Handlungsoptionen (resp. soziale Zugehörigkeit/Arbeitsplatzwahl und Lebensstile) der ständigen Gefahr unterliegen, durch Modernisierungsrisiken neutralisiert zu werden. Grundsätzlich handelt es sich um eine Form von Risikouniversalismus, der *prinzipiell* wählbare Lebenschancen in unkontrollierter Form zunichte machen kann. Drittens schließlich geht es um die Frage, wie die neuen sozialen Bewegungen unter diesen Bedingungen noch Verbesserung von kollektiven Lebenschancen und kollektive Handlungsfähigkeit verknüpfen können. Die These besteht darin, daß die nsB dieses Problem durch *Selektion »geeigneter«* Risiken und *Stopregeln* für die Reflexion dieser Selektion lösen.

UDK 130.2:80

Jelica Šumič-Riha

RACIONALNOST V ARGUMENTACIJI

Prespevek izhaja iz Habermasove teorije argumentacije, ki vidi v argumentaciji uresničevanje emancipatoričnih potencialov komunikacijskega uma, kolikor je njen smoter racionalno motiviran konsenz, medsebojno pripoznavanje individuov. V nasprotju s tem Habermasovim nevprašljivim povezovanjem argumentacije in racionalnosti prispevek pokaže, da je argumentacija, ki meri na konsenz, vse prej ena temeljnih oblik ideološke interpelacije, in to prav v tisti meri, v kateri udeleženci argumentacije konstitutivno spregledujejo, da do konsenza pripelje nezavedna raba toposov, se pravi, nezavednih principov sklepanja iz argumentov na sklep.

UDK 130.2:80

Jelica Šumič-Riha

DIE RATIONALITÄT IN DER ARGUMENTATION

Der Beitrag geht von Habermas Argumentationstheorie aus, in der die Argumentation — insofern ihr Zweck ein rationell motivierter Konsensus, die wechselseitige Anerkennung der Individuen ist — als Verwirklichung der emanzipatorischen Potentiale der kommunikativen Vernunft bestimmt wird. Im Gegensatz zu dieser bei Habermas unproblematisierter Verbindung von Argumentation und Rationalität weist der Beitrag nach, daß die auf Konsensus abzielende Argumentation als eine der Grundformen der ideologischen Interpellation anzusehen ist. In ihr wird nämlich von den Argumentationsteilnehmern konstitutiv verkannt, daß der Konsensus durch unbewußten Gebrauch von Topoi, d. h. von unbewußten Prinzipien des Schlußfolgerns von Argumenten auf Schlüsse zustande kommt.

UDK 321.01

Mihály Vajda

NAJNOVEJŠA DRUŽBENA GIBANJA V LUČI »POSTMODERN CONDITION«

Leto 1968 je prelomna točka v povojni zgodovini modernega sveta. Na ravni sistema ni prišlo do dramatičnih sprememb, na ravni sveta življenja pa so bile spremembe globoke predvsem po zaslugi družbenih gibanj tipa '68. Ta gibanja lahko po eni strani pojmujeemo kot doslej zadnja družbena gibanja, ki so bila univerzalistična v svojih prizadevanjih za odrešitev sveta, po drugi pa kot vzor vsem poznejšim gibanjem, katerih cilj ni več spreminjanje sveta (naj so radikalna ali ne), temveč so usmerjena v svet življenja. Pri interpretaciji teh novih družbenih gibanj se avtor opira na Habermasovo razlago moderne, zavrača pa njegovo utopično perspektivo.

UDK 321.01

Mihály Vajda

DIE NEUESTEN SOZIALEN BEWEGUNGEN IM LICHT DER »POSTMODERN CONDITION«

1968 ist ein Wendepunkt in der Nachkriegsgeschichte der modernen Welt. Auf der Systemebene kam es zu keinen dramatischen Änderungen, auf der Ebene der Lebenswelt aber waren die Änderungen tiefgreifend vor allem infolge der sozialen Bewegungen neuen Typs um 1968. Diese Bewegungen können wir einerseits wohl als den bisher letzten Schub von universalistisch- welterlöserischen Bewegungen auffassen, andererseits aber als Muster für alle späteren Bewegungen, die, ob radikal oder eben nicht, nicht mehr auf die Veränderung des Systems, sondern nur auf die der

Lebenswelt abzielen. Bei der Interpretation dieser neuen sozialen Bewegungen stützt sich der Autor auf Habermas Deutung der Moderne, weist aber seine utopische Perspektive zurück.

UDK 165.75:14

Rado Riha

NOVA DRUŽBENA GIBANJA — NOV POJEM SUBJEKTA?

Prispevek skuša izpeljati predpostavko, da sodi Habermas med tiste teoretike družbenega, ki poudarjajo »konstitutivno naravo razlike« (Laclau). To predpostavko dokazuje na podlagi dveh temeljnih Habermasovih argumentov. Prvič, njegovo večkratno opozarjanje, da se v procesu racionalizacije kulturne moderne nikakor ne izgubijo vse vsebinske konotacije, razširi v argument, da brez vsebinskega, proceduralnega komunikativnega uma ne smemo razumeti kot nekaj zgolj formalnega. Ravno z njim vznikne namreč neki paradoksní vsebinski moment, ki je sicer produkt uma, a ga kljub temu ne moremo več posredovati z njim. In drugič, iz Habermasovega poudarjanja ambivalentnega značaja subjektivnosti kot principa moderne, sklepa prispevek (na osnovi teorije J. Lacana), da subjekt ni drugega kot nemožnost lastne reprezentacije, prazno mesto v simbolni reprodukciji sveta življenja. V zadnjem koraku skuša nato določiti, v kakšni meri ta koncept subjekta ustreza novim družbenim gibanjem.

UDK 165.75:14

Rado Riha

DIE NEUEN SOZIALEN BEWEGUNGEN — EIN NEUER SUBJEKTBEGRIFF?

In dem Beitrag wird der Versuch gemacht, Habermas zu denjenigen Gesellschaftstheoretikern einzuordnen, die den »konstitutiven Charakter der Differenz« (Laclau) hervorheben. Für diesen Zweck werden zwei grundlegende Argumente von Habermas besprochen. Erstens wird sein wiederholter Hinweis, daß im Rationalisierungsprozess der kulturellen Moderne keineswegs alle inhaltlichen Konnotationen verloren gehen, zum Argument erweitert, daß die inhaltslose, rein prozedurale kommunikative Vernunft insofern nicht als etwas bloß Formelles aufzufassen ist, als gerade durch sie ein paradoxes inhaltliches Moment auftaucht, das gleichzeitig ihr Produkt und dennoch eigenständig, nicht mehr mit ihr vermittelbar ist. Und zweitens wird aus Habermas Hervorhebung des ambivalenten Charakters der Subjektivität als Prinzip der Moderne geschlossen, daß ihre verzerrte, unzulängliche Erscheinungsform zugleich auch ihre einzige Erscheinungsform ist. Dies führt wiederum zum (aus der Theorie Lacans schöpfenden) Vorschlag, das Subjekt als Unmöglichkeit seiner eigenen Darstellung, als Leerstelle in der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt aufzufassen. In einem letzten Schritt wird versucht, dieses Konzept des Subjekts in den neuen sozialen Bewegungen festzumachen.

UDK 321.01

Ernesto Laclau

POLITIČNI POMEN POJMA NEGATIVNOSTI

Avtor z inovativno interpretacijo klasičnega razlikovanja med idealizmom in materializmom izdelava koncept zgodovinske biti. V nasprotju z idealistično redukcijo realnega na formo vpelje pojem realnega, ki preprečuje sklenitev simbolnega sistema, spodbuja formo in kaže na njeno nujno zgodovinskost in kontingentnost. S tem presegla zgolj epistemološko ali ontološko pozicijo in skuša pokazati, da je objektna bit vse prej kot fiksna in ljudem dana, marveč da jo ti družbeno konstituirajo s svojo dejavnostjo. S tem pojmovnim aparatom avtor kritizira klasični marksistični pojem razrednega boja.

UDK 321.01

Ernesto Laclau

THE POLITICAL SIGNIFICANCE OF THE CONCEPT OF NEGATIVITY

The author, by introducing a new interpretation of the classical distinction between idealism and materialism, elaborates the concept of historicity of being. In opposition to the idealist reduction of the real on the form he argues for the concept of the real which prevents the closure of the symbolic system, undermining the form and indicating its necessary historicity and contingency. Superseding the merely epistemological or ontological position, the author shows that the objective being, far from being fixed and given, is socially constituted through human activity. In this conceptual framework he criticizes the classical Marxist notion of class struggle.

UDK 321.01

Chantal Mouffe

RAKIKALNA DEMOKRACIJA IN MODERNA

Avtorica obravnava aktualne razprave o modernizmu in postmodernizmu z vidika projekta radikalne demokracije. Dokazuje, da zavračanje moderne (razsvetljenske) racionalistične univerzalistične epistemologije ne pelje nujno v politični konservativizem (kot meni npr. Habermas). Nasprotno, kritika te epistemologije odpira možnosti za artikulacijo projekta radikalne in pluralne demokracije. Avtorica označuje ta projekt kot nadaljevanje demokratične revolucije s pomočjo postmodernistične kritike.

UDK 321.01

Chantal Mouffe

RADICAL DEMOCRACY AND MODERNITY

The author discusses the current debates about modernity and postmodernity from the point of view of the radical democratic project. She tries to show that the critique of the modern rationalist universalist (Enlightenment) epistemology does not necessarily have to lead to political conservatism, as e. g. Habermas (among others) has argued. On the contrary, the critique of this epistemology is what makes possible the articulation of the project of radical and plural democracy. This project is defined as the continuation of the democratic tradition using the tools of the postmodern age.

UDK 165.75:14

Slavoj Žižek

SUBJEKT PRED SUBJEKTIVACIJO

Danes, v procesu razkroja marksizma in oblikovanja »post-marksizma«, imamo opraviti s tremi prevladujočimi pojmovanji subjekta, od katerih vsako hkrati implicira določeno etično držo: Habermasov subjekt jezikovne refleksije, zavezan idealu brezprisilne komunikacije; »post-strukturalistični« pluralizem subjektivnih pozicij, ki pri Foucaultu implicira etiko invencije, samoizgradnje jaza; Althusserjev subjekt kot učinek imaginarnega sprevida, ki implicira etiko subjektivne destitucije. Lacanova psihoanalitična teorija pa vsebuje četrto paradigmo, nezvedljivo na prve tri: že pred procesom subjektivacije oziroma interpelacije je subjekt navzoč kot praznina, nemožnost simbolne strukture, kot korelat realnemu jedru, ki se upira simbolizaciji. Temu ustreza etika realnega, etika, ki vztraja na razmiku med travmo realnega in poskusi njene simbolizacije. Delo Laclaua in Mouffove *Hegemonija in socialistična strategija* je prvi poskus, razdelati teorijo družbenega, ki bi ustrezala lacanovskemu polju: družba je nemožna totalnost, zgrajena okoli travmatičnega jedra (»antagonizma«). Kritičen pretres pojma antagonizma nam pokaže, da je subjekt, ki ustrezala Laclau/Mouffovi teoriji družbenega, prav lacanovski *suget barré*.

UDK 165.75:14

Slavoj Žižek

SUBJECT BEFORE SUBJECTIVATION

Today, in the process of the dissolution of Marxism and formation of »post-Marxism«, we have three dominating concepts of subject, each of them implying a certain ethical attitude: the Habermasian subject of the language-reflection entailing the ideal of the communication without constraint; the »post-structuralist« pluralism of subject-positions which is, at least in Foucault's work, connected to an ethics of the invention of the Self; the Althusserian subject as an effect of the imaginary misrecognition, implying the ethics of the subjective destitution. Lacan's psychoanalytic theory offers us a fourth paradigm, irreducible to the other three: already before the process of subjectivation, of ideological interpellation, the subject is present as the void, the impossibility of the symbolic structure, as the correlative to the real kernel resisting symbolisation. This corresponds with an ethics of the real, an ethics insisting on the distance separating the traumatism of the real from the efforts of its symbolisation. Laclau's and Mouffe's *Hegemony and Socialist Strategy* is the first essay to elaborate a theory of the social field taking into account the Lacanian concepts: society is conceived as an impossible totality, structured around a certain traumatic kernel (»antagonism«). The critical examination of the notion of antagonism indicates that the concept of the subject corresponding to Laclau's and Mouffe's theory of the Social is the Lacanian *sujet barré*.

UDK 165.75:14

Mladen Dolar

ONKRAJ INTERPELACIJE

Avtor skuša pokazati nezadostnost Althusserjevega pojma interpelacije in zagovarja psihoanalitični koncept subjekta. Ta subjekt vznikata natanko tam, kjer interpelacija spodleti in temelji na delu ireduktibilne eksteriornosti v samem jedru konstruirane interiornosti, je ostanek, ki ne more preiti v simbolni red in ki je nezamisljiv znotraj althusserjanske perspektive. Avtor ilustrira svoje stališče z več zgledi, ki segajo od melodramatskih zapletov do funkcioniranja transfera v psihoanalizi in od heglovskega pojma duha do »stalinističnega načina subjektivacije«, in zaključuje, da je vsaka ideologija nemožno prizadevanje, da bi se spoprijeli s tem ostankom in da bi združili interiorno in eksteriorno, da pa je njeno pravo gorivo — užitek, ki ga izmikajoče nudi ta ostanek — tudi njena eksplozivna moč.

UDK 165.75:14

Mladen Dolar

BEYOND INTERPELLATION

The author tries to show the insufficiency of the Althusserian notion of interpellation and argues for the psychoanalytical concept of the subject. This subject emerges precisely where the interpellation fails, it is based on a part of an irreducible exteriority in the very kernel of the constituted interiority, the rest that cannot pass into the symbolic order and which is inconceivable within the Althusserian perspective. Illustrating his point with several examples ranging from melodramatic intrigues to the functioning of transference in psychoanalysis and from the Hegelian notion of the Spirit to the »Stalinist mode of subjectivation«, the author concludes that every ideology is an impossible endeavour to tackle that rest and to sort out the interior and the exterior, but that its very fuel — the jouissance that this rest elusively provides — is its explosive force as well.

UDK 7.01:141.822

Aleš Erjavec

METAFORA IN IDEOLOGIJA

Prispevek izhaja iz uvodnega stavka *Komunističnega manifesta*. Avtor zagovarja mnenje, da je komunizem v resnici metafora za vse, kar je družbeno pozitivnega, ter da je izraz »pošast komunizma« ohranil svojo poetsko vrednost vse do danes zato, ker je literarna metafora.

Nasprotno so se izjave, ki uporabljajo metaforiko sužnjev, suženjstva itd., in ki so bile pogosto uporabljane v političnem diskurzu leve, spremenile v ideologijo, kajti dandanes je razkorak med to zastarelo metaforiko in družbeno dejanskostjo tako očiten, da ne more biti več prikrit.

Ce hočejo levičarske ideje pridobiti nov vpliv, morajo njihovi zagovorniki najti tudi novo metaforiko in torej nove metafore.

UDK 7.01:141.822

Aleš Erjavec

METAPHOR AND IDEOLOGY

The contribution starts from the opening sentence of *The Communist Manifesto*. The author defends the opinion that communism is really a metaphor for all that is socially positive, and that, because the phrase, »the spectre of communism«, is a literary metaphor, it has retained its poetic value to the present. In contrast, statements using slave imagery which have been often used in political discourse of the left, have turned into ideology, for today the discrepancy between this obsolete imagery and social reality is so obvious that it cannot be hidden.

If leftist ideas want to gain new influence, their proponents should also find new imagery, and thus new metaphors.

UDK 7.01:141.822

Lev Kreft

FUNKCIJA METAFORE V MARXOVI TEORIJI

Metafora naj bi pomenila slikovit izraz stvarnosti. Analiza se osredotoča na predmet metafore, tj. na presenetljivo dejstvo, da lahko ženske pomešamo z rožami. Predpostavka je, da je potrebno izraz »biti roža« prevesti v »biti krasen«. Mnogi teoretiki obravnavajo metaforo kot umetniško podobo, ki je brez pomena za spoznavno in informativno funkcijo jezika. Metafore ne moremo sprejeti kot »resnične«, saj ni nihče tako naiven.

V resnici moramo metaforo jemati resno. Je oblika estetske funkcije in kot taka ne zadeva le resnice o označevanem predmetu. Estetska funkcija odtegne pozornost z označenega na način označevanja (Platon). Je način samonanašanja in samorazlaganja jezika, ki usmeri sprejemnikovo pozornost na sam znak (Mukašovský). V teoretskem diskurzu metafora ni le pogovorna kozmetika in dekoracija. Je oblika samo-refleksije in samorazlage, ki odvrne prejemnika od predmeta teorije k teoriji sami.

Marxove metafore so obravnavali kot del njegovega osebnega sloga. Nekatere od njegovih kategorij so bile razkrite kot metafore (Silva). Vendar pa ni bilo dovolj poudarjeno, da Marx najpogosteje uporablja metafore kot način razkrivanja funkcij teorije, ki razvija »der Welt aus der Prinzipien der Welt neue Prinzipien«. Raziskali bomo njegovo metaforo: »... man muß diese versteinerte Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt ...«, in pokazali, da Marx slikovitih izrazov ne uporablja namesto jasnih in strogih le zaradi njih samih, ali celo zaradi pomanjkanja teoretskih rešitev, marveč kot sredstva za teoretsko samo-refleksijo in avtoreferenco.

Metafora je »resnica« metode: je konkretna abstrakcija, ki naredi vidne možnosti teorije kot materialne sile ter je več kot le zvesti odsev predmetov.

UDK 7.01:141.822

Lev Kreft

THE FUNCTION OF METAPHOR IN MARX'S THEORY

Metaphor is supposed to be a picturesque expression of reality. The analysis concentrates on the object of metaphor, i. e., upon the astonishing fact that a woman can be mixed up with flowers. It is supposed that the expression 'being a rose' has to be translated as 'being beautiful'. Many theoreticians treat metaphor as an artistic figure, unimportant for the cognitive and informative function of language. Metaphor could not be taken as 'true', because nobody could be so naïve.

In fact, metaphor should be treated seriously. It is, indeed, a form of aesthetic function, and as such involves not only the truth of the signified object. Aesthetic function turns attention from the signified to the mode of signifying (Plato). It is a way of self-relating and self-explaining language which turns the recipient's attention to the sign itself (Mukařovský). In the theoretical discourse, metaphor is not just a colloquial cosmetic and façade decoration. It is a form of self-reflection and self-explaining which diverts the recipient from the object of theory to the theory itself.

Marx's metaphors have been treated as part of his personal style. Some of his categories have been revealed as metaphors (Silva). But it has not been sufficiently stressed that Marx most often uses metaphors as a way of revealing the functions of theory which develop »der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien«. His metaphor: »... man muß diese versteinerte Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt...« is analysed and it is demonstrated that Marx does not use picturesque expressions instead of clear and strict formulations just for the sake of art, or even because of lack of theoretical solutions, but as a means of theoretical self-reflection and self-referral. Metaphor is the 'truth' of the method: concrete abstraction which makes visible the potentials of theory as a material force, being more than just an accurate reflection of objects.

UDK 7.01:141.822

Neda Pagon

TEŽAVE Z METAFORO V MARKSIZMU

Po eni strani je metafora predmet znanstvenega proučevanja, sama pa nima avtonomne pravice biti sredstvo znanstvenega postopka. Ker pa vendar je takšno sredstvo, se zastavlja vprašanje, kako funkcionira znotraj znanstvenega besedila, oziroma ali metafora pripada zgolj področju rabe. Iz teh izhodišč se na ravni marksizma pokaže, da so tu metafore v rabi na dvojni način — kot operativni koncept, kadar se marksizem vzdržuje na ravni teorije in kot prisposoba, kadar gre za »revolucionarno teorijo spreminjanja sveta«. Zato se metafora najpogosteje uporablja v vizionarskih besedilih — je domorodna oblika vseh utopizmov; uporablja se za šok-podkrepitev: za razreševanje in proizvajanje paradoksov (*Grundrisse, Kapital; Fourier*).

UDK 7.01:141.822

Neda Pagon

SCHWIERIGKEITEN MIT DER METAPHER IM MARXISMUS

Die Metapher bildet einerseits den Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung, hat aber selbst kein autonomes Recht, Mittel des wissenschaftlichen Verfahrens zu sein. Da sie aber dennoch ein solches Mittel ist, stellt sich die Frage, wie sie innerhalb der wissenschaftlichen Texte funktioniert. Von diesem Ausgangspunkt aus zeigt sich auf der Ebene des Marxismus, daß hier die Metaphern auf zweifache Weise gebraucht werden — als operatives Konzept dort, wo der Marxismus sich auf der Ebene der Theorie bewegt und als Gleichnis, wenn es sich um eine »revolutionäre

Theorie der Weltveränderung« handelt. Deshalb wird die Metapher am meisten in visionären Texten verwendet — sie ist eine naturwüchsige Form aller Utopien und wird als eine Art Schock-Bekräftigung gebraucht: für die Auflösung und Hervorbringung von Paradoxen (*Grundrisse, Kapital; Fourier*).

UDK 7.01:130.2:80

Božidar Kante

»ZDETI SE KOT« KOT METAFORA

Članek obravnava odnos med proposicionalnim vedenjem in podobo. Na začetku podamo pregled treh teorij, ki se ukvarjajo s tem predmetom: Pylyshynovo, Paiviojevo in Kosslynovo. Kot najbolj sprejemljivo za naš namen sprejmemo Kosslynovo ter zavrnamo drugi dve, ker se ne ujemata z dejstvi. Prisposabljanje je eden od bistvenih delov našega duševnega življenja ter se ga ne da povsem reducirati na proposicionalno znanje. V procesu oblikovanja in razumevanja metafore sta navzoči tako proposicionalno znanje kot prisposabljanje. Naša sklepna ugotovitev je, da pojma »zdeti se kot« v primeru metafore ne moremo uporabljati, saj je že sam metaforičen. Za pravilno obravnavo metafore potrebujemo pojme, ki sami niso obremenjeni z metaforičnimi sestavinami.

UDK 7.01:130.2.80

Božidar Kante

»SEEING AS« AS METAPHOR

The article considers the relation between propositional knowledge and image; at the beginning, we review three theories which deal with this subject: Pylyshyn's, Paivio's and Kosslyn's. We accept Kosslyn's theory as most suitable for our purposes and reject the other two because they are not true to the facts. Imagery is one of the essential parts of our mental life and it is not totally reducible to propositional knowledge. In the process of forming and understanding of metaphor, both imagery and propositional knowledge are present.

Our concluding argument is that we cannot use the notion of »seeing as« in an account of metaphor because it is already metaphorical. For a correct account of metaphor, we need notions which are not themselves »laden« with metaphorical components.

UDK 7.01:130.2:80

Matjaž Potrč

POVNANJENA METAFORA

V filozofiji duha poteka razprava med stališčema internalizma ter eksternalizma. Prvi trdi, da okolje organizma ni pomembno pri razlagi duševnih stanj. Drugi pa pravi, da je pomembno.

Metafora se zdi izrecno internalistična. Mislim pa, da lahko zagovarjamo prav nasprotno mnenje, da je njena vloga izrecno eksternalistična, in da mora biti takšna tudi interpretacija metafore.

To stališče lahko branimo tako, da se najprej ozremo na zaznavne procese. Zdravorazumsko mnenje nam pravi, da zaznavamo stvari neposredno tedaj, ko jih zaznavamo vizualno, s svojim vidom. Če gledam na stol, je moja zaznavna naravnost usrediščena na stol. V primeru jezika pa bi bila vloga besede »stol« v tem, da se nanaša na stol. Tako bi se zdele metafore nekaj ne-dobesednega ter zategadelj nekaj nekoristnega.

Nasprotno menim, da prinese metaforična uporaba jezika znaten dobiček. Zanimivo z zaznavanjem. Če se ozremo na vizualno zaznavanje, denimo na gledanje stola, vidimo, da obstajajo spremenljivke zornega kota v organizmovem preračuna-

vanju informacije, da pa imamo tudi spremenljivke zornega kota, ki pridejo iz okolja. Zorni koti v okolju so pogoj za notranjo obdelavo zornih kotov informacije.

Jezik, kakršnega uporablja organizem, je vsekakor obeležen z zornimi koti, v kolikor ga primerjamo z umetnimi jeziki. Značilnosti zornega kota v jeziku najboljše predstavijo metafore. Metafore obstajajo zato, da bi nam pomagale pri zaznavanju okolja, ki je tipično okolje srednjerazsežnih predmetov. Prav tako pa nam pomagajo pri dejavnosti v tem okolju.

Značilnosti zornega kota torej združujejo vizualno zaznavanje ter metaforični jezik, kakršnega uporabljajo organizmi.

Ponuja se sklep, da moramo metafore interpretirati eksternalistično, ter da prav to predstavlja izhodišče za odgovor na vprašanje, *zakaj* metafore sploh obstajajo.

S stališča razvojne teorije gledano torej obstaja možnost, da metaforo naturaliziramo.

UDK 7.01:130.2:30

Matjaž Potrč

METAPHOR EXTERNALISED

In the philosophy of mind, there is discussion about internalism and externalism. The first claims that for the explanation of mental states, the surroundings of the organism are not important. And the second says that they are.

Metaphor seems to be explicitly internalist. But I think that it can be argued that its function is typically externalistic, and that its interpretation should be such as well.

This claim is defensible if we look at the perceptual processes. The common-sensical view is that we perceive things directly if we perceive them visually. If I am looking at a chair, my perceptual directedness is centered on this chair. And in the case of language, the function of the word »chair« would be to designate chair. So metaphors would appear to be something non-literal and thus nonuseful.

On the contrary, I shall claim that the metaphorical use of language brings considerable profit with it. Let us start with perception. If we look at visual perception, such as seeing a chair, we see that there are aspectual variables within the organism's computation of information, and that there are aspectual variables coming from the surroundings. Aspects in the surroundings are preconditions of the internal aspectual elaboration of information.

The language as used by organisms clearly has aspectual character, as compared to artificial languages. The aspectual character of language is best represented by metaphors. Metaphors are here in order to help us perceive and act in surroundings that are typically surroundings of middle sized objects.

It is thus the aspectual character that brings visual perception and metaphorical language as used by organisms together.

The tentative conclusion is that metaphors should be interpreted externalistically, and that this is the way we can understand *why* they are here.

In the evolutionary perspective, metaphor has possibilities of being naturalized.

UDK 7.01:130.2:30

Vanda Božičević

METAFORA IN FIKCIJA

Namen članka je podati kratek pregled kompliciranega odnosa med metaforičnimi izrazi in fiksijskim diskurzom, pri čemer poudarjamo pojem ustvarjalnosti kot tistega občega ključa za nadaljnjo in podrobnejšo analizo tega odnosa.

Dejstvo, da predstavljajo metafore eno od glavnih značilnosti pesniškega jezika, izkazuje njihovo funkcionalno analogijo ter vpelje probleme metafore v bolj obče estetične razprave. Problem odnosa med metaforo in fikcijo se kaže na treh ravneh:

1. pomenska raven, tj. vprašanje njihove reference do realnosti;
2. ontološka raven, tj. vprašanje njihovega ontološkega uresničevanja;
3. resničnostna raven, tj. vprašanje njihove resničnosti vrednosti.

Potem ko preletimo možne teoretske odgovore, ki so povezani s tremi omenjenimi ravnimi, zavržemo realistično stališče glede pojmov stvarnosti, eksistence in resnice ter trdimo (skladno poznemu Wittgensteinu), da so meje tega, kar imenujemo »realnost«, »eksistenca« in »resnica« meje, postavljene s konvencijami. Metafore in fikcijo bi bilo treba obravnavati kot ustvarjalni način razmišljanja teh meja.

UDK 7.01:130.2:80

Vanda Božičević

METAPHOR AND FICTION

The aim of this paper is to give a brief survey of the intricate relation between metaphorical expressions and fictional discourse, stressing the notion of creativity as a general clue for the further, more detailed analysis of this relation.

The fact that metaphors represent one of the main characteristics of poetic language manifests their functional analogy and introduces the problem of metaphor into more general aesthetic debates. The problem of the relation between metaphors and fiction appears on three levels:

- 1 — the level of meaning, i. e. the question of their reference to reality
- 2 — the ontological level, i. e. the question of their ontological commitments
- 3 — the level of truth, i. e. the question of their truth value.

Looking briefly at possible theoretical answers related to these three levels, we reject the realist position concerning the notions of reality, existence and truth, and claim (according to the late Wittgenstein) that the limits of what we call »reality«, »existence« and »truth« are limits posed by our conventions. Metaphors and fiction should be treated as creative means of expanding those limits.

UDK 7.01:130.2:80

Nenad Mišćević

METAFORE IN SITUACIJE

V svojem referatu izhaja avtor iz »situacijske semantike« ter razume pomen kot izhajajoč iz odnosov med situacijami, imenovanimi omejitve. Človeška bitja so prilagojena na omejitve ter jih izrabljajo, da bi se iz danih situacij učila glede drugih situacij.

Misel, ki je izražena z metaforično izjavo, je misel, ki bi normalno ustrezala njenemu dobesednemu pomenu.

Metafora zadeva korelacijo med situacijami in te korelacije so tisto, kar iščemo, kadar interpretiramo določeno metaforo.

UDK 7.01:130.2:80

Nenad Mišćević

METAPHORS AND SITUATIONS

In his paper the author starts from »situation semantics« and understands meaning as arising from relations between situations, called »constraints«. Human beings are attuned to constraints and exploit them in order to learn from given situations about other situations.

A thought expressed by a metaphorical utterance is a thought which would normally correspond to its literal meaning.

Metaphor involves a correlation between situations and these correlations are what is sought after when one interprets a certain metaphor.

UDK 75.01.037.5

Charles Forceville

ZAGOVOR SLIKOVNE METAFORE: RENÉ MAGRITTE
IN DRUGI NADREALISTI

Medtem ko je bilo proučevanje metafore izključno področje literarnih kritikov in raziskovalcev literature, smo v zadnjih nekaj desetletjih priče povečanemu zanimanju za ta pojav s strani proučevalcev jezika in filozofov. Vedno bolj se zavedamo, da se pomembnost koncepta »metafore« ne omejuje na področje umetnosti. Ne bi nas smelo začuditi, da se je navkljub temu razširjanju obzorij raziskovanje osredotočalo predvsem na *verbalno* metaforo.

Namen tega prispevka je zagovarjati tezo, da obstaja nekaj takega kot »slikovna metafora« ter poskusno raziskati to področje z izhajanjem iz nadrealistične umetnosti. Na nadrealizem sem se osredotočil iz naslednjega razloga: eno od osrednjih načel nadrealizma je bilo, da so v končni konsekvenci vsa nasprotja (čustvo glede na razum, lepota glede na grdoto, snovnost glede na duha itd.) le navidezna nasprotja. Konec koncev sta vsaki taki »antitezi« vidika globlje enotnosti. Naloga nadrealizma je bila to pokazati. S tega stališča je le stežka lahko predmet začudenja, da je lahko metafora, s svojo bistveno značilnostjo omogočanja ene vrste stvari z izrazi druge vrste, lahko igrala pomembno vlogo v premoščanju navidezno nespravljljivih nasprotij. Ker je poleg tega nadrealizem imel tako verbalno kot slikovno plat, se mi je zdelo, da ni nemogoče predpostavljati, da se bo osrednja ideologija nadrealizma manifestirala v vsaki od njiju. Ob proučevanju kakšne deseterice nadrealističnih umetniških del zagovarjam tezo, da proučevane slike/kolaži dejansko vsebujejo metafore. Pri analizi se opiram na koncepte, ki so sposojeni iz teorij o verbalni metafori (Black, Miller, Ortony). Razprava se osredotoča posebej na vlogo usmerjenosti in konteksta metafor ter se nenehno sklicuje na obravnavana umetniška dela.

Navkljub temeljnim razlikam med verbalnim in slikovnim trdim, da sem prispeval k zamisli, da lahko »metafora« nastopa tako na področju zadnjega kot prvega in nadalje, da so koncepti, ki so bili izdelani na področju verbalne metafore, *mutatis mutandis* v precejšnji meri uporabljivi na področju vizualnega.

UDK 75.01.037.5

Charles Forceville

THE CASE FOR PICTORIAL METAPHOR: RENÉ MAGRITTE AND OTHER
SURREALISTS

While originally the study of metaphor was the exclusive domain of literary critics and literary researchers, the last few decades have witnessed an increasing interest in the phenomenon from students of language and philosophers. There has been a growing awareness that the relevance of the concept 'metaphor' is not restricted to the area of art. Despite this broadening of horizons, however, research has, perhaps not surprisingly, predominantly focused on *verbal* metaphor.

The aim of the present contribution is to argue the thesis that there is such a thing as 'pictorial metaphor', and tentatively to explore this field by taking Surrealist art as a starting point. I focused on Surrealism for the following reason: one of the central tenets of Surrealism was that ultimately all opposites (feeling vs. reason; beauty vs. ugliness; substance vs. spirit, etc.) are merely apparent opposites. In the last resort each two 'antitheses' are aspects of a deeper unity. It was Surrealism's task to show this. From this point of view, it is hardly surprising that metaphor, with its crucial characteristic of rendering one kind of thing in terms of another, could play an important role in bridging the seemingly irreconcilable opposites. As, moreover, Surrealism had both a verbal and a pictorial side, I thought it would not be improbable to assume that the central ideology of Surrealism would manifest itself in each of these.

Examining some ten Surrealist works of art, I propose that the paintings/collages under investigation do contain metaphors. For the analyses I draw on concepts which are borrowed from theories on verbal metaphor (Black, Miller, Ortony). The discussion

focuses specifically on the role of directionality and context in the metaphors. Continual reference is made to the works of art under discussion.

Despite fundamental differences between the verbal and the pictorial, I claim to have contributed to the idea that 'metaphor' can occur in the realm of the latter as well as the former, and moreover that concepts developed in the area of verbal metaphor are, *mutatis mutandis*, to a considerable extent applicable in the area of the visual.

UDK 7.01:130.2:80

Miško Šuvaković

KOGNITIVNI POMEN IN FUNKCIJE: READY-MADE, METAFORE, ALEGORIJE IN SIMULACIJE

V besedilu poda avtor shemo in primere ready-madea, metafore, alegorije in simulacije. Ready-made obravnava in vzame predmete, bitja, institucije, situacije in dogodke kot delovno gradivo (objekt), kot medijsko delo in kot vsebino dela. Metafora premakne reference umetniškega dela iz enega možnega sveta v drugega, tretjega in n-tega ter tako zaobrne pomen do tiste stopnje, ko se izgubi vednost o izvorni referenci in o tem, kateri od možnih svetov je bil izhodiščni. Če lahko določeno besedilo ali sliko interpretiramo na tak način, da je pomen njegovih stavkov ali vizualnih struktur kot celota v vseh njenih posebnostih prenešen na povsem drugačen niz pojavov, ki niso bili niti z besedo niti z vizualnim elementom omenjeni v besedilu ali sliki, ter da je mogoče ravno v tem prenešenem pomenu videti dejanski pomen besedila ali slike, potem govorimo o alegoriji. Simulacija je konsekvantna ali nekonsekvantna uporaba nekega x, pri čemer je x karkoli, kar lahko sintaktično ali semantično uporabljamo. V članku avtor obravnava ready-made, metaforo, alegorijo in simulacijo v delih Paula Kleeja, Marcela Duchampa, Renéja Magritta, Philippa Otta Rungeja, skupine OHO in Art & Language.

UDK 7.01:130.2:80

Miško Šuvaković

COGNITIVE IMPORTANCE AND FUNCTIONS OF:
READYMADE, METAPHOR, ALLEGORY AND SIMULATION

A scheme is proposed and examples given of readymade, metaphor, allegory and simulation. Readymade takes objects, beings, institutions, situations and events, as the material of work (object), media work and the content of work. Metaphor moves the references of art work from one possible world into another, a third one, Nth, thus shifting the meaning to a degree in which 'knowledge' becomes lost of what was the reference and which of the possible worlds was the initial one. If a certain text or picture can be interpreted in the way that the meaning of its sentences or visual structures as a whole, in all its particularities, is transferred onto an entirely different series of phenomena, of which not a word or visual element was mentioned in the text or picture, and that the real meaning of the text or picture can be seen precisely in that transferred meaning, then one speaks of allegory. Simulation is a consequent or nonconsequent use of an X, the X being anything which can be used syntactically or semantically. Readymade, metaphor, allegory and simulation are discussed in the works of Paul Klee, Marcel Duchamp, René Magritte, Philipp Otto Runge, the OHO Group and Art & Language.

UDK 7.01

Deborah Cook

»IN VINO METAPHORA«

»In vino metaphora« pomeni delno slavljenje Nietzschejevega preseganja nihilizma. Za afirmacijo življenja v voljo do moči kot izvoru vse dejavnosti, ki ustvarja vrednote se izkaže, da presega nihilizem, ki ga Nietzscheju pogosto očitajo njegovi

kritiki. Ena od pomembnejših oblik volje do moči v tem smislu je intoksikacija ali dionizično. V Nietzschejevem zgodnjem opusu je bilo dionizično metafizično in umetniško načelo. Njegov kasnejši opus kontrastira dionizično intoksikacijo z drugimi oblikami in dionizično postane tako psihološki kot fiziološki pojav.

Članek tudi primerja Nietzschejeve poglede o intoksikaciji s pogledi Walterja Benjamina ter ju obravnava v zvezi s pojavi kakršna sta rock glasba in severno-ameriško izkustvo šestdesetih let.

UDK 7.01

Deborah Cook

»IN VINO METAPHORA«

»In Vino Metaphora« is, in part, a celebration of Nietzsche's overcoming of nihilism. The affirmation of life in the will to power as the source of all value-creating activity is shown to transcend the nihilism of which Nietzsche's critics often accuse him. One of the more important forms of the will to power in this sense is intoxication or the Dionysian. In Nietzsche's early work, the Dionysian was a metaphysical and artistic principle. His later work contrasts Dionysian intoxication with other forms and the Dionysian becomes both a psychological and physiological phenomenon. The paper also compares Nietzsche's view on intoxication with those of Walter Benjamin and discusses both in relation to such phenomena as rock music and the North American experience of the nineteen sixties.

UDK 7.01(091)

*Tanehisa Otabe*MED NAZIRAJOČIMI IN SIMBOLNIMI RAZISKOVANJI —
TEORIJA METAFORE V NEMŠKI FILOZOFIJI RAZSVETLJENSTVA

§ 1. Interpretacija metafore v duhu racionalizma.

Teza: racionalistična hermenevtika skuša racionalizirati metaforične izraze, ki se zdijo nerazumni (— svojevrstni »redukcionizem«).

Problem: ne vemo, zakaj se uporablja metafora.

§ 2. »Ut pictura poesis« in metafora.

Teza: v 18. stoletju poetika in estetika iščeta tisto potezo metafore, ki se jo da reducirati na »figurativni« pomen v njegovi »intuicijskosti«.

Primer: Breitinger: »pesniška slika«.

A (telo) : B (glava) = C (država) : D (kralj).

Baumgarten: »izredna jasnost«.

§ 3. Metafora kot odraz »načina mišljenja«.

Teza: Herder kritizira pomanjkanje historične perspektive teorije razsvetljenstva ter išče v metafori izraz »Denkweise«.

Posledica:

1. kritika dualizma racionalno — iracionalno;
2. ponovno vrednotenje mitologije (→ Moritz, romantiki);
3. kritika alegorične interpretacije (→ Goethe: alegorija ↔ simbol).

UDK 7.01(091)

*Tanehisa Otabe*BETWEEN CONTEMPLATION AND SYMBOLIC RESEARCH —
THE THEORY OF METAPHOR IN GERMAN PHILOSOPHY OF ENLIGHTENMENT

§ 1. Interpretation of Metaphor in the Spirit of Rationalism.

Thesis: Rationalist hermeneutics seeks to rationalize metaphorical expressions, which appear to be irrational (— a sort of 'reductionism').

Problem: One cannot understand why metaphor is used.

§ 2. »Ut pictura poesis« and the Metaphor.

Thesis: Poetics and Aesthetics in the 18th century seek the character of metaphor that cannot be reduced to a 'figurative' meaning in its 'intuituality'

Example: Bretinger: »poetical picture«.

A (corpus) : B (head) = C (state) : D (king).

Baumgarten: »extensive clarity«.

§ 3. Metaphor as the Reflex of the »way of thinking«.

Thesis: Herder criticizes the lack of historical perspective of the theory of the enlightenment, and seeks in the metaphor the expression of the »Denkweise«.

Consequence:

1. critique of the dualism of rational and irrational
2. reevaluation of mythology (→ Moritz, Romantists)
3. critique of allegorical interpretation (→ Goethe: Allegory ↔ Symbol).

UDK 7.01

Heinz Paetzold

ESTETIKA METAFORE

Prispevek skuša ovrednotiti relevantnost novejših teorij metafore za filozofsko estetiko oz. filozofijo umetnosti. Teorija Paula Ricoeurja natančneje opredeljuje in hkrati zagovarja Aristotelovo koncepcijo metafore s pomočjo analitično izboljšanega instrumentarija novejših filozofij jezika. Živa metafora evocira čutno-duhovna izkustva, ki jih je treba še enkrat transformirati s spekulativnim diskurzom filozofije. A tudi filozofija se mora vedno znova prepričati, da razpolaga z energijami jezikovne artikulacije, ki svet razpirajo in ustvarjajo. Nujni medij za to je živa metafora. Ricoeurjeva teorija metafore kot teorija, ki jo natančneje opredeljuje strukturalizem in analitična filozofija jezika, meri na metaforične korenine spekulativnega diskurza filozofije. Nelson Goodman pojasnjuje tradicionalna pojma estetika in izraz z orodjem univerzalne teorije simbola. Umetniški izraz je rekonstruiran kot metaforična ponazoritev značilnosti. Arthur C. Danto razširi teorijo metafore tako, da postavi metaforo za temeljni pojem filozofije umetnosti. Filozofija umetnosti, ki je na ravni sodobne umetniške produkcije, je v sečišču kategorialnih konstelacij stila, izraza in retorike. Metafora je jedro konceptualnega spleta estetskih kategorij. Goodmanova simptomatika estetike želi s pomočjo konstruktivne filozofije umetnosti v znamenju metafore »preseči« Dantoja. Avtorjeva kritična teza glasi: teorije metafor niso toliko rešitev problematike umetnosti, ampak vse prej prispevki za teorijo estetskega izkustva. Da bi razumeli svojstvenost novejšje umetnosti, rabimo refleksijo, ki razkrije konceptijski nastavek del. Koncepcija omejuje torišče metaforičnega procesa. Da bi specifično dojeli metaforiko del, moramo poznati tudi to torišče.

UDK 7.01

Heinz Paetzold

ÄSTHETIK DER METAPHER

Der Beitrag versucht, die Relevanz neuerer Theorien der Metapher für die philosophische Ästhetik bzw. die Kunstphilosophie abzuschätzen. Paul Ricoeurs Theorie will des Aristoteles Konzeption der Metapher mit dem analytisch avancierten Instrumentarium der neueren Sprachphilosophie präzisieren und zugleich verteidigen. Die lebendige Metapher evoziert sinnlich-geistige Erfahrungen. Diese sind durch den spekulativen Diskurs der Philosophie nochmals zu transformieren. Die Philosophie muß sich aber auch immer wieder der welteröffnenden und welterschaffenden Energien der sprachlichen Artikulation vergewissern. Die lebendige Metapher ist dazu ein notwendiges Medium. Ricoeurs Theorie der Metapher als eine durch den Strukturalismus und durch die sprachanalytische Philosophie präzierte Theorie will auf die metaphorischen Wurzeln des spekulativen Diskurses der Philosophie hinaus. Nelson Goodman klärt mit dem Instrumentarium einer universalen Theorie des Symbols ehrwürdige Begriffe der Ästhetik wie den des Ausdrucks. Künstlerischer Ausdruck wird rekonstruiert als metaphorische Exemplifikation von Kennzeichen. Arthur

C. Danto weitet die Theorie der Metapher aus, indem er die Metapher zu einem Grundbegriff der Kunstphilosophie macht. Eine Kunstphilosophie, die auf der Höhe der zeitgenössischen künstlerischen Produktion sich bewegt, steht im Schnittpunkt der kategorialen Konstellation von Still, Ausdruck und Rhetorik. Die Metapher ist der Kern des grundbegrifflichen Geflechtes ästhetischer Kategorien. Goodmans Symptomatik des Ästhetischen will Danto durch eine konstruktive Kunstphilosophie im Zeichen der Metapher »überbieten«. Meine kritische These lautet: Die Theorien der Metapher bieten eher Beiträge zu einer Theorie der ästhetischen Erfahrung als Lösungen für die Problematik der Kunst. Zum Verständnis der Eigenart neuerer Kunst bedarf es einer Reflexion, die den konzeptionellen Ansatzpunkt der Werke freilegt. Durch die Konzeption wird der Spielraum des metaphorischen Prozesses umgrenzt. Diesen Spielraum zu kennen, ist aber auch nötig, um die Metaphorik der Werke spezifisch erfassen zu können.

