

PROBLEMI

2, 1987

Vednost in oblast

Michel Foucault: Red diskurza

Posegi v zgodovino filozofije

Franci Zore: Razmerje Enega in Mnogega v neoplatonizmu

Igor Pribac: Bog in načrt Etike B. Spinoze

Marjan Simenc: O nekaterih motivih pri Heglu

Prispevki k historičnemu materializmu

Božidar Debenjak: Poskus kontekstualizacije Marxovih Tez o Feuerbachu

Povezave freudovskega polja

Gorazd Korošec: Matrična vaja

Alenka Zupančič: O grozi

Branje

Matjaž Potrč: Dva primera analize v filozofiji duha

(Dennett: *Kje sem*; Davidson: *Racionalne živali*)

Analitična filozofija

Gottlob Frege: O smislu in pomenu

Bertrand Russell: O denotaciji

Peter F. Strawson: O referiranju

John Searle: Lastna imena

RAZPRAVE

PROBLEMI 2, 1987, 274, letnik XXV

Uredništvo:

Esejistika: Vlasta Jalušič, Miha Kovač, Tomaž Mastnak, Iztok Saksida, Marcel Štefančič, jr., Darko Štrajn, Zdenko Vrdlovec.

Literatura: Andrej Blatnik, Aleš Debeljak, Alojz Ihan, Milan Kleč, Luka Novak, Jaša Zlobec, Bojan Žmavc.

Razprave: Miran Božovič, Mladen Dolar, Stojan Pelko, Rastko Močnik, Rado Riha, Braco Rotar, Slavoj Žižek.

Glavni urednik: Aleš Debeljak

Odgovorni urednik: Slavoj Žižek

Sekretar uredništva: Stojan Pelko

Svet revije: Andrej Blatnik, Aleš Debeljak, Mladen Dolar, Miha Kovač, Rastko Močnik, Luka Novak, Braco Rotar, Marko Uršič, Jože Vogrinc, Jaša Zlobec, Slavoj Žižek (delegati sodelavcev); Ciril Baškovič (predsednik), Milan Balažic, Pavle Gantar, Valentin Kalan, Dragica Korade, Duško Kos, Lev Kreft, Vladimir Kovačič, Mojmir Ocvirk (delegati širše družbene skupnosti).

Naslov uredništva: Ljubljana, Gosposka 10/I

Uradne ure: torek, od 17. do 19. ure; četrtek, od 13. do 15. ure

Tekoči račun: 50101-678-47163, z oznako: za PROBLEME

Letna naročnina: za letnik 1987: 7.000 din, za tujino dvojno

Izdajatelj: RK ZSMS Ljubljana, Dalmatinova 4

Grafična priprava in tisk: Kočevski tisk, Kočevje

Naklada: 1250 izvodov

Cena te številke: 800 din

Revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije.

Po sklepu Republiškega sekretariata za kulturo in prosveto št. 421-1/74, z dne 14. 3. 1974, je revija oproščena davka od prometa proizvodov.

Michel Foucault:

Red diskurza (odlomek)

Hipoteza, ki bi jo rad postavil v ospredje ta večer, da bi z njo določil mesto — ali morda zelo začasno prizorišče — dela, ki ga opravljam, je sledeča: mnenja sem, da je v vsaki družbi produkcija diskurza obenem kontrolirana, selekcionirana, organizirana in razdeljena prek določenega števila postopkov, katerih vloga je, da preusmerijo njegove moči in nevarnosti, obvladajo njegove naključne dogodke, da se izognejo njegovi težki, zastrašujoči materialnosti.

V družbi, kot je naša, poznamo seveda postopke *izključitve*. Najbolj očitna, tudi najbolj domača, je *prepoved*. Dobro vemo, da nimamo pravice reči vsega, da ne moremo govoriti o vsem v kakršnihkoli okoliščinah in da končno kdorkoli ne more govoriti o čemerkoli. Tabu objekta, ritual okoliščine, posebna ali izključna pravica subjekta, ki govori: tu imamo igro treh tipov prepovedi, ki se križajo, medsebojno krepijo ali dopolnjujejo, tako da tvorijo kompleksno mrežo, ki se neprenehoma spreminja. Opozoril bom samo, da so dandanes področja, kjer je mreža najbolj zgoščena, kjer se črni predeli množijo, področja spolnosti in politike: kot da bi diskurz, daleč od tega, da bi bil tisti nevtralni ali transparentni element, kjer bi se spolnost razorožila in politika pomirila, bil eno od mest, koder obe na privilegiran način sproščata nekatere svoje najbolj zastrašujoče sile. Diskurz se na videz izdaja za nekaj malenkostnega, a prepovedi, ki ga zadanejo, odkrijejo zelo zgodaj, zelo hitro njegovo zvezo z željo in močjo. In pri tem marsikaj osupljivega: namreč da diskurz — psihoanaliza nam je to pokazala — ni le preprosto to, kar kaže ali skriva željo; tudi sam je predmet želje; in da diskurz — kar nas neprestano uči zgodovina — ni enostavno le to, kar prevaja boje ali sisteme dominacije, ampak se zanj in prek njega bojujemo, je moč, ki se je želimo polastiti.

Obstaja pa v naši družbi še nek drug princip izključitve: ne več prepoved, ampak razločevanje in izvrženje. Mislim na opozicijo razum in norost. Od konca srednjega veka dalje je norec tisti, čigar diskurz ne sme krožiti kot ostali diskurzi: zgodi se, da imajo njegovo besedo za ničevo in nedejansko, neresnično in nepomembno, ki ne more pričati v sodstvu niti overiti nekega spisa ali pogodbe, ki celo ne more pri mašnem povzdigovanju omogočiti transsubstancijo in narediti iz kruha telo; zgodi pa se, da mu podelijo v zameno, prek opozicije z vsem drugim, čudne moči; tako tisto, da izreka skrito resnico, da napoveduje prihodnost, da vidi v vsej naivnosti to, česar modrost drugih ne more opaziti. Presenetljiva je ugotovitev, da je bila norčeva beseda tokom stoletij v Evropi ali preslišana ali, če jo je kdo slišal, poslušana kot beseda resnice. Ali je torej padla v prazno — zavržena takoj, ko je bila izgovorjena; ali pa so v njej razpoznali naivni ali zvijačni razum, razum, ki je bil bolj razumen od tistega razumnih ljudi. Na vsak način, izključena ali skrivnostno napolnjena z razumom, v strogem smislu, ona ni obstajala. Prav prek besed so spoznavali norost norca; bile so mesto, kjer se

je vršilo razločevanje; toda nikoli niso bile sprejete niti slišane. Pred koncem 19. stoletja si zdravnik ni domišljal, da ve, kaj je bilo izrečeno (kako in zakaj je bilo rečeno) v tej govorici, ki je kljub temu tvorila razliko. Ves ta ogromni diskurz norca se je vračal med šume; in besedo so mu dali le simbolično, na sceni, kjer se je izpostavljaj razorožen in spravljen, ker je tam igral resnico pod masko.

Rekli mi boste, da je s tem danes opravljeno ali da kmalu bo; da norčeva beseda ni več z druge strani razločevanja; da ni več ničeva in nedejanska; da nas nasprotno zbudi k pozornosti; da v njej iščemo smisel ali obris ali ruševine nekega dela; in da smo jo uspeli presenetiti, to norčevo besedo, v tem kar mi sami artikuliramo, v tem minimalnem razporku, kjer nam to, kar rečemo, uhaja. Vendar še toliko pozornosti ne dokazuje, da bi staro razločevanje ne bilo več v igri; zadostuje, da pomislimo na ves sklop institucij, ki omogočajo nekomu — zdravniku, psihoanalitiku, da prisluhne tej besedi in ki omogočajo istočasno pacientu, da prispeva svoje uboge besede ali jih obupano zadrži; zadošča, da pomislimo na vse to in zaslutimo, da je razločevanje — daleč od tega, da bi bilo izbrisano — v igri na drug način, prek drugih linij, novih institucij in z kaj različnimi učinki. In čeprav bi vloga zdravnika bila le v tem, da prisluhne končno svobodni besedi, bi se poslušanje še vedno odvijalo znotraj ohranjene cenzure. Poslušanje nekega diskurza, ki je investiran z željo, in ki si domišlja — v svoje največje vzburjenje in največjo tesnobo, da poseduje strašne sile. Če je res potrebna tišina uma za ozdravitev pošasti, zadošča že, da je tišina vzburjena in razločevanje ostaja.

Morda je tvegano, če štejemo kot tretji sistem izključitve poleg teh, o katerih sem že govoril, opozicijo med resničnim in napačnim. Kako bi mogli utemeljeno primerjati prisilo resnice z razločevanji, kot so gornja, z razločevanji, ki so že od izhodišča arbitrarna ali pa se organizirajo okoli zgodovinskih slučajnosti; ki so ne le spremenljiva, ampak v neprestanem premeščanju; ki jih podpira, vsiljuje in uvaža sistem institucij; ki se ne odvijajo brez prisile niti brez vsaj delnega nasilja.

Seveda, če se postavimo na nivo neke trditve, znotraj nekega diskurza, ni razločevanje med resničnim in napačnim niti arbitrarno niti spremenljivo niti institucionalno, ne nasilno. Toda če se postavimo na drugo lestvico, če si postavimo vprašanje o tem, kakšna je bila, kakšna je vseskozi prek naših diskurzov, ta volja do resnice, ki preči toliko stoletij naše zgodovine, ali kakšen je v svoji zelo splošni obliki tip razločevanja, ki usmerja našo voljo do vedenja; tedaj si lahko zamislimo nekaj podobnega kot je sistem izključitve (zgodovinski, spremenljiv in institucionalno obvezujoč).

Gotovo, gre za zgodovinsko vzpostavljeno razločevanje. Kajti še pri grških poetih 6. stol. je resnični diskurz, v močnem in cenjenem smislu besede, deležen spoštovanja in strahu. Treba se mu je podvreči, ker vlada, govori ga nekdo, ki ima pravico do tega in v skladu s potrebnim ritualnom; to je bil diskurz, ki je govoril resnico in odrejal vsakomur svoj delež; to je bil diskurz, ki je z napovedovanjem prihodnosti ne le oznanjal, kar se bo zgodilo, ampak tudi prispeval k njeni realizaciji, s seboj je nosil pristanek ljudi in se tako prepletal z usodo. A že stoletje kasneje najvišja resnica ni domovala več v tem, kar je diskurz *bil* ali *delal*, ona je domovala v tem, kar je on *rekel*: prišel je dan, ko se je resnica premestila iz ritualnega akta izjavljanja, še kako učinkovitega in pravičnega, proti izjavi sami: proti njenemu smislu, njeni formi, objektu, njenemu odnosu do reference. Med Heisiodom in Platonom se je vstalo določeno razločevanje, ki je delilo resnični diskurz od napačnega; vsekakor novo razločevanje, kajti odslej resnični diskurz ni več tisti vzvišeni in zaželeni diskurz, ni več diskurz, ki bi bil vezan na izvrševanje oblasti. Sofist je pregnan.

To zgodovinsko razločevanje je nedvomno dalo svojo splošno obliko naši volji do vedenja. A vendar se je samo od tedaj neustavljivo premeščalo: velike znanstvene prevrate lahko večkrat beremo kot posledice nekega odkritja, toda prav

tako jih lahko beremo kot pojave novih oblik v volji do resnice. V 19. stol. obstaja nedvomno neka volja do resnice, ki ne sovпада s tisto, ki zaznamuje klasično kulturo niti v uporabljenih oblikah, niti v predmetnih območjih, na katere se nanaša, ne v tehnikah, ki jih jemlje za oporo. Posezimo nazaj: v obratu 16. in 17. stol. (in posebej v Angliji) se je pojavila neka volja do vedenja, ki je napovedajoč svoje današnje vsebine, zarisala plane možnih predmetov, ki so hkrati merljivi, podvrženi opazovanju in klasifikaciji; neka volja do vedenja, ki je spoznavajočemu subjektu nalagala (in to nekako pred vsakršnim izkustvom) določeno pozicijo, določen pogled in določeno funkcijo (rajši videti kot brati, preverjati kot komentirati); neka volja do vedenja, ki jo je predpisoval (in to na bolj splošen način kot vsak določen instrument) tehnični nivo, kamor bi se morala stekati spoznanja, da bi bila preverljiva in koristna. Vse se godi tako, kot bi od velikega platonskega razločevanja dalje volja do resnice imela lastno zgodovino, drugačno od zgodovine obvezujočih resnic: zgodovino predmetnih planov namenjenih spoznavanju, zgodovino funkcij in pozicij spoznavajočega subjekta, zgodovino materialnih, tehničnih, instrumentalnih investiranja spoznavanja.

Ta volja do resnice se torej, tako kot drugi sistemi izključevanja opira na institucionalno osnovo: učvrščuje in uvaja jo celo obseg praks kot so pedagogija, kot je sistem knjig, izdajanja, knjižnic, kot nekoč znanstvene družbe in danes laboratoriji. Toda brez dvoma bolj globalno pa jo uvaja način, kako je vzpostavljeno vedenje v neki družbi, kako je vrednoteno, razširjeno, razdeljeno in če hočete, komu je pripisano. Spomnimo se, le za prisodobno, starega grškega principa, ki pravi, da je aritmetika resnično lahko zadeva demokratičnih polis, saj poučuje odnose enakosti, medtem ko morajo samo geometrijo poučevati v oligarhičnih sistemih, kajti geometrija prikazuje razmerja v neenakosti.

Konec koncev menim, da skuša ta volja do resnice, ki se tako naslanja na institucionalno podporo in razdelitev, izvajati na druge diskurze — še vedno govorim o naši družbi — neko vrsto pritiska in sicer kot moč prisile. Mislim na to, kako je zahodna literatura že stoletja nazaj iskala oporo v naravnem, verjetnem, poštenem, tudi v znanosti — skratka v resničnem diskurzu. V mislih imam tudi način, kako so se ekonomske prakse, kodirane kot nauki in recepti, eventualno kot morala, poskušale od 16. stol. dalje utemeljiti, se racionalizirati in se upravičiti na podlagi teorije bogastev in produkcije; mislim tudi na način, kako je nek sklop predpisov, kakršen je kazenski, iskal svoja sidrišča ali svoje upravičilo najprej seveda v pravni teoriji, nato pa od 19. stol. dalje v sociološkem, psihološkem, medicinskem, psihiatričnem vedenju: kot da bi se celo beseda zakona v naši družbi ne mogla avtorizirati drugače kakor z resničnim diskurzom.

Od treh velikih izključitvenih sistemov, ki zadenejo diskurz, tj. prepovedana beseda, razločevanje norosti in volja do resnice, sem največ govoril o tretjem. Gre za to, da se nanj že stoletja brez prestanka stekata prva dva in da ju skuša ta čedalje bolj prevzeti na svoja ramena, da bi ju spremenil in utemeljil. Gre za to, da če ob tem prva dva neprenehoma postajata čedalje bolj krhka, bolj negotova, dokler nista kot sedaj preprežena z voljo do resnice, se le-ta v zameno nenehno bolj krepi, postaja globlja in vse bolj neulovljiva.

In vendar najbrž najmanj govorimo o njej. Kot bi bila volja do resnice in njene peripetije za nas maskirana z resnico samo v njenem nujnem razpletanju. Razlog temu je morda tale: če torej resnični diskurz od Grkov dalje dejansko ne odgovarja več želji niti ne izvršuje več oblasti, kaj je potemtaka v igri znotraj volje do resnice, znotraj volje do izrekovanja tega resničnega diskurza, če ne želja in moč? Resnični diskurz, ki ga nujnost njegove forme razmejuje od želje in osvobaja moči, ne more prepoznati volje do resnice, ki ga preči; in volja do resnice, kakršna se nam vsiljuje že dolgo, je taka, da jo njena resnica lahko le zakriva.

Tako se pred našimi očmi pojavi izključno resnica, ki naj bi bila bogastvo, plodnost, blaga sila in lažna univerzalnost. In mi v zameno izgubljamo iz vida

voljo do resnice, kot genialno mašinerijo, ki je zapisana izključevanju. Vse tiste, ki so poskušali v zgodovini od točke do točke poiskati obrise tej volji do resnice in jo izprašati zoper resnico ravno tam, kjer ta namerava upravičiti prepoved in definirati norost, vse te, od Nietzscheja, do Artauda in do Batailla moramo sedaj poklicati za usmerjevalce — vzvišene seveda — vsakodnevnega dela.

Obstajajo seveda tudi drugi postopki kontrole in omejevanja diskurza. Ti, o katerih sem govoril doslej, se izvajajo nekako od zunaj; delujejo kot sistemi izključevanja in zadevajo nedvomno del diskurza, ki spravlja v tek moč in željo.

Menim pa, da lahko med njimi izluščimo neko drugo skupino. Gre za notranje postopke, kajti v tem primeru diskurzi sami opravljajo kontrolo; postopki, ki delujejo bolj kot principi klasifikacije, razvrščanja, razdelitve, kot bi šlo to pot za obvladovanje neke druge dimenzije diskurza, namreč tiste dogodka in naključja.

V prvi vrsti je to komentar. Predpostavljam, ne da bi bil o tem zelo prepričan, da ni družbe, ki ne bi poznala pomembnih pripovedi, ki jih ljudje govorijo, ponavljajo in spreminjajo; formul, tekstov, ritualnih sklopov diskurza, ki jih ljudje recitirajo v zelo določenih okoliščinah; stvari izrečenih enkrat, ki pa jih nato ohranijo, ker v njih slutijo nekakšno skrivnost ali bogastvo. Skratka, domnevamo lahko, da je v družbah zelo redno na delu razslojevanje med diskurzi: so diskurzi, ki »se govorijo« med vsakodnevnimi menjavami in ki minejo hkrati s samimi dejanji, ki jih izgovarjajo, in diskurzi, ki so viri določenega števila novih govornih dejanj, ki te virov povzemajo, jih preoblikujejo ali govorijo o njih, z eno besedo, diskurzi, ki so, neskončno, onstran svoje formulacije, izrečeni, ostajajo izrečeni in so še za reči. Poznamo jih v našem kulturnem sistemu: to so religiozni ali juridični teksti, to so tudi tisti nenavadni teksti, nenavadni, kadar jih opazujemo po njihovem statusu, in ki jih imenujemo »literarne«; v določeni meri spadajo sem tudi znanstveni teksti.

Gotovo je, da ta razmik ni nepremičen niti konstanten, ne absoluten. Ne obstaja, z ene strani, enkrat za vselej dana kategorija temeljnih ali kreatorskih diskurzov in nato z druge strani masa tistih, ki ponavljajo, glosirajo in komentirajo. Mnogi veliki teksti se zbrisejo in izginejo in včasih komentarji zavzamejo prvo mesto. Naj se uporabna načela še tako spreminjajo, funkcija ostaja in princip razmika je nenehno vključen v igro. Radikalni izbris tega razslojevanja ne more biti nikoli nič drugega kot igra, utopija ali tesnoba. Igra à la Borges o komentarju, ki ne bo nič drugega kot dobesedna ponovitev (toda to pot slovesna in pričakovana) tega, kar komentira; igra spet o kritiki, ki govori v neskončnost o neobstoječem delu. Lirični sen o diskurzu, ki se poraja v vsaki svoji točki popolnoma nov in nedolžen in vznika nenehoma v vsej svežini na podlagi stvari, čustev ali misli. Tesnoba tega bolnika Janeta, komur je najmanjša izjava kot »evangeljska beseda«, ki prikriva neizčrpne zaklade smisla in bi zaslužila, da jo ponovno vpeljemo, začenjamo, komentiramo v neskončnost: »Kadar pomislim, je pravil, ko je bral ali poslušal, kadar pomislim na stavek, ki se bo znova izgubil v večnost in ki ga sam morda še nisem docela razumel.«

Toda kdo ne bi opazil, da gre tu v vsakem primeru za izničenje enega od koncev odnosa in nikakor ne za to, da bi ukinili odnos sam? Odnosa, ki se neprestano spreminja v času, odnosa, ki prevzema v dani dobi številne in divergentne forme; juridična eksegeza se močno razlikuje (in to že od nekdaj) od religioznega komentarja; eno in isto literarno delo lahko vzbudi istočasno zelo različne tipe diskurzov: *Odisejo* kot prvi tekst ponavljajo v isti dobi Berardov prevod, neskončne tekstovne razlage in Joyceov *Ulysses*.

Trenutno bi se rad omejil na to, da nakažem, da igra v tem, kar imenujemo komentar, razmik med prvim in drugim tekstom dve vzajemni vlogi. Z ene strani

omogoča izdelavo (in sicer neskončno) novih diskurzov: presežek prvega teksta, njegova stalnost, njegov statut diskurza, ki ga je moč vedno znova aktualizirati, mnogovrsten ali skrit smisel, ki naj bi ga zadrževal, prikrivanje in bistveno bogastvo, ki se mu prisoja, vse to utemeljuje neko odprto možnost govorjenja. Toda, z druge strani, komentar nima druge vloge kot te, da *končno* pove, ne glede na uporabljene tehnike, to, kar je bilo že *nekoč* artikulirano. Po nekem paradoksu, ki ga sam venomer premešča, a mu ne more nikoli uiti, je prisiljen izreči prvikrat to, kar je vendar že bilo rečeno in neumorno ponavljati to, kar ni bilo še nikoli rečeno. Neskončno nizanje komentarjev obvladuje iz notranjosti sen neke zamaskirane ponovitve: na njegovem horizontu morda ni nič drugega kot to, kar je bilo na njegovem začetku, preprosto re-citiranje. Komentar zaklinja naključnost diskurza in mu daje prednost: resda omogoča, da izrečemo marsikaj drugega kot tekst sam, toda pod pogojem, da gre za izrekanje in na nek način dovršitev teksta samega. Odprto mnoštvo, naključnost sta prenešana prek principa komentarja s tistega, kar bi utegnilo biti rečeno, na število, formo, masko, okoliščine ponavljanja. Novo ni v tem, kar je rečeno, ampak v dogajanju svojega vračanja.

Prepričan sem, da obstaja še nek drug princip redčenja diskurza. Do določene mere dopolnjuje prvega. Gre za avtorja. Avtorja seveda ne razumem kot govorčega individua, ki je izgovoril ali napisal nek takst, ampak kot princip zbiranja diskurza, kot enoto in izvor njegovih pomenov, kot stečišče njihovih koherenc. Ta princip ni v igri povsod, ne na stalen način: vse okoli nas obstajajo diskurzi, ki krožijo, ne da bi posedovali svoj smisel ali svojo učinkovitost od nekega avtorja, ki bi mu jih pripisovali: vsakodnevni pogovori, ki se takoj zбриšejo; odločbe ali pogodbe, ki potrebujejo podpisnike in ne avtorje, tehnična navodila, ki se širijo v anonimnosti. Toda v domenah, kjer je pripisovanje avtorju pravilo (literatura, filozofija, znanost), jasno vidimo, da le-to ne igra vedno iste vloge; v redu znanstvenega diskurza je bilo v srednjem veku pripisovanje avtorju nujno, kajti to je bil indeks resnice. Neko misel so pojmovali kot nosilko celo znanstvene vrednosti njenega avtorja. Od 17. stol. dalje se je ta funkcija v znanstvenem diskurzu nezadržno brisala: deluje le še tako, da poimenuje nek teorem, nek učinek, primer, nek sindrom. Obratno pa se v literarnem diskurzu in sicer od iste dobe dalje funkcija avtorja nenehno krepi: vse te pripovedi, vse poeme, vse te drame ali komedije, ki so jih v srednjem veku pustili krožiti v vsaj relativni anonimnosti, torej danes sprašujemo (in zahtevamo od njih, da nam povedo) od kod prihajajo, kdo jih je napisal; zahtevamo, da avtor položi račun za enoto teksta, ki jo postavljamo pod njegovo ime; pozivamo ga, naj razkrije ali vsaj prinese predse skriti smisel, ki jih preči; pozivamo ga, da jih artikulira na ozadju svojega osebnega življenja in svojih preživetih izkušenj, na ozadju dejanske zgodovine, ki jih je opazovala v porajanju. Avtor je tisti, ki daje zaskrbljujočemu jeziku fikcije njene enote, njene koherentne vozle, njeno vključitev v realno.

Dobro vem, da mi boste rekli: »Toda vi govorite tu o avtorju, kakršnega izumlja kritika, kadar pride smrt in ne ostane nič drugega kot zamrznjena masa nerazumljivih tekstov; potrebno je torej malce urediti vse to; izmisliti projekt, koherentnost, neko tematiko, ki si jo izposodimo pri zavesti ali življenju avtorja, morda malce domišljijско. Toda ne glede na to je on obstajal, ta realni avtor, ta človek, ki vdira med vse obrabljene besede, prinašajoč vanje svoj genij ali svoj nered.«

Absurdno bi bilo seveda zanikati obstoj individua, ki piše in izmišlja. Toda mislim, da vsaj od neke določene dobe dalje, individuuum, ki se spravi k pisanju teksta, na čigar horizontu tava neko možno delo, prevzema nase funkcijo avtorja: to, kar piše, ali to, česar ne, to, kar začrtuje, celo kot začasni klobčič, kot osnutek dela in to, kar opušča kot vsakodnevne pogovore, vsa ta igra razlik je predpisana s funkcijo avtorja, kakršno sprejema od svoje dobe ali kakršno oblikuje na svoj način. Kajti prav lahko poruši tradicionalno predstavo o avtorju; tako bo na

podlagi nove pozicije avtorja izrezal v vsem, kar bi lahko rekel, v vsem, kar reče vsak dan, vsak trenutek, še trepetajoči profil svojega dela.

Komentar je omejeval naključje diskurza z igro neke *identitete*, ki bi imela obliko *ponovitve* in *istega*. Princip avtorja omejuje to isto naključje z igro neke *identitete*, ki ima obliko *individualnosti* in *jaza*.

Nek drug princip omejevanja bi bilo potrebno prepoznati tudi v tem, kar imenujemo ne znanosti, ampak »discipline«. Tudi ta princip je relativen in gibljiv. Princip, ki omogoča konstruiranje, toda po pravilih ozke igre. Organizacija disciplin se zoperstavlja tako principu komentarja kot avtorja. Avtorja zato, ker se neka disciplina definira z domeno predmetov, skupom metod, sklopom propozicij, ki se štejejo za resnične, z igro pravil in definicij, tehnik in instrumentov: vse to sestavlja neko vrsto anonimnega sistema, ki je vsakomur na razpolago, vsakemu, ki bi le želel ali mogel, ne da bi bila smisel ali veljavnost sistema vezana na tistega, ki je bil slučajno njegov iznajditelj. Toda princip discipline nasprotuje tudi principu komentarja: v neki disciplini, za razliko od komentarja, na začetku ni predpostavljen smisel, ki bi moral biti odkrit, niti identiteta, ki bi morala biti ponovljena, pač pa to, kar omogoča konstrukcijo novih izjav. Da bi obstajala disciplina, mora obstajati možnost neskončnega formuliranja novih propozicij.

Toda gre za več; in res je več, da bi bilo manj: disciplina ni vsota vsega, kar se lahko resničnega reče v zvezi z neko stvarjo; tudi ni skupek vsega, kar bi lahko sprejeli — upošteva nek princip koherentnosti ali sistematičnosti — v zvezi z eno in isto danostjo. Medicine ne sestavlja celota vsega, kar se lahko resničnega reče o bolezni; botanike ne moremo definirati z vsoto vseh resnic, ki zadevajo rastline. Zato sta dva razloga: najprej, botanika ali medicina sta tako kot vsaka druga disciplina narejeni iz napak in resnic, iz napak, ki niso ostanki ali tujki, ampak imajo pozitivne funkcije, zgodovinsko učinkovitost, skratka vlogo, ki je pogosto ne moremo ločiti od tiste, ki jo igrajo resnice. A še več: da bi neka propozicija pripadala botaniki ali patologiji, mora zadostiti pogojem, ki so v nekem smislu strožji in bolj kompleksni kot čista in enostavna resnica: v vsakem primeru drugačnim pogojem. Naslavljeni se mora na določen plan predmetov: od konca 17. stol. dalje je morala npr. propozicija, če je hotela biti »botanična,« obravnavati vidno strukturo rastline, sistem njenih bližnjih ali daljnih podobnosti ali mehaniko njenih tekočin (in ni več mogla obdržati, kot se je dogajalo v 16. stol., svoje simbole vrednosti ali skupek vrednosti, ki so ji jih priznali v antiki). Toda, tudi če ne pripada neki disciplini, mora propozicija uporabljati pojmovne ali tehnične instrumente zelo določenega tipa; od 19. stol. dalje neka propozicija ni bila več medicinska, padla je »izven medicine« in prevzela vrednost individualne fantazme ali ljudskih predstav, če je uporabljala hkrati metaforične, kvalitativne in substancialne oznake (kot so zamašitev, segrete tekočine ali posušeni strdki); lahko pa se je v zameno, morala se je, naslanjati na prav tako metaforične oznake, ki so bile zgrajene na drugem modelu, tokrat na funkcionalnem in fiziološkem (to je bilo vzdraženje, vnetje ali razpad tkiva). Še za več gre: da bi pripadala neki disciplini, mora propozicija zdržati vpis v določen tip teoretskega horizonta: naj zadošča, če omenim, da je že raziskovanje primitivnih jezikov, ki so ga odlično sprejemali vse do 18. stol., bilo zadosten dokaz v drugi polovici 19. stol., da je katerikoli diskurz padel, ne rečem v zmoto, ampak v prikazen, sanjarijo, v čisto in enostavno lingvistično pošastnost.

Znotraj teh limit vsaka disciplina prepozna pravilne in napačne propozicije; toda zavrača z druge strani svojih robov celo teratologijo vedenja. Zunanost neke znanosti je bolj in manj naseljena, kot si mislimo: seveda je tu neposredno izkustvo, imaginarne teme, ki neprestano nosijo in uvajajo prepričanja brez spomina; toda tam morda v strogem smislu ni napak, kajti napake se lahko pojavijo in pre-sojajo le znotraj neke definirane prakse; v zameno tem blodijo pošasti, katerih forma se spreminja z zgodovino vedenja. Propozicija mora skratka zadoščati kompleksnim in težkim zahtevam, da bi lahko pripadla celoti neke discipline; preden je pro-

glašena za resnično ali napačno, mora biti, kot bi rekel g. Canguilhem, »v resničnem«.

Pogosto se sprašujemo, kaj so lahko botaniki ali biologi 19. stol. počeli takega, da niso videli, da je bilo tisto, o čemer je govoril Mendel, resnično. Gre za to, da je Mendel govoril o predmetih, uvažal metode, se postavljaj na nek teoretski horizont, ki so bili tuji biologiji njegove dobe. Seveda je Naudin pred njim postavil tezo, da so nasledstvene poteze diskretne; naj je bil ta princip še tako čuden, lahko je vsaj kot uganka — vstopil v biološki diskurz. Mendel vzpostavi nasledstvene poteze kot popolnoma nov biološki predmet po zaslugi filtracije, ki do tedaj ni bila nikoli v rabi: potezo izključi od vrste in spola, ki jo prenaša; domena, kjer jo opazuje, je neskončna serija generacij, kjer se poteza po statističnih pravilnostih pojavlja in izginja. To je nov predmet, ki kliče nove pojmovne instrumente in nove teoretske temelje. Mendel je govoril resnico, toda ni bil »v resničnem« biološkega diskurza svoje dobe. Način, kako so oblikovali biološke predmete in pojme, ni bil nikakor podoben njegovemu. Potrebna je bila sprememba lestvic, razvitje celotnega plana novih predmetov v biologiji, da je lahko Mendel vstopil v resnično in da so se njegove propozicije (njihov dober del) izkazale za ekzaktne. Mendel je bil resnična pošast, kar je povzročilo, da znanost ni mogla govoriti o njem, medtem ko je na primer kakih trideset let prej, Schneiden, ki je sredi 19. stol. negiral rastlinsko spolnost, toda po pravilih biološkega diskurza, formuliral le disciplinarno napako.

Vedno je možno, da se resnično izreče v prostoru divje zunanosti; vendar smo v resničnem le, če ubogamo pravila diskurzivne »policije«, ki jo moramo reaktivirati v vsakem od svojih diskurzov.

Disciplina je princip, ki kontrolira produkcijo diskurza; utrjuje mu meje z igro neke identitete, ki ima obliko neprestane reaktualizacije pravil.

Navajeni smo, da vidimo v plodnosti avtorja, v množstvu komentarjev, v razvitju discipline prav toliko neskončnih virov za ustvarjanje diskurza. Mogoče, a zato niso nič manj principi prisile; in verjetno je, da ne moremo zajeti njihove pozitivne in pomnoževalne vloge, če ne upoštevamo njihove restriktivne in prisilne funkcije.

Obstaja, mislim, še tretja skupina postopkov, ki omogočajo kontrolo diskurzov. Tokrat ne gre za obvladovanje moči, ki jih ti prinašajo s seboj, niti za odvrčanje naključij njihovega pojavljanja; gre za to, da se določijo pogoji njihove uporabe, da se vsili individuom, ki jih govore, določeno število pravil in da se na ta način prepreči vsakomur dostop do njih. Redčenje, tokrat govorečih subjektov; nihče ne bo vstopil v red diskurza, če ne izpolnjuje določenih zahtev ali če ni že na začetku za to kvalificiran. Natančneje: vsa področja diskurza niso enako odprta in prepustna; nekatera so strogo prepovedana (razločena in razločujoča), medtem ko se druga zde odprta na vse strani in na razpolago vsem govorečim subjektom brez predhodnih omejitev.

Ob tej temi bi želel obnoviti neko anekdoto, ki je tako lepa, da se bojim, da ni resnična. Vse prisile diskurza vrača na eno samo figuro: tako tiste, ki mu omejujejo moči, in tiste, ki obvladujejo njegove naključne pojave, kot tiste, ki opravljajo selekcijo med govorečimi subjekti. V začetku 17. stol. je šogun slišal govoriti, da je evropejska nadvlada — namreč v navigaciji, trgovini, politiki, vojaški veščini — posledica njihovega poznavanja matematike. Zaželel se je polastiti tako dragocenega vedenja. In ker so mu govorili o nekem angleškem mornarju, ki je posedoval skrivnost teh čudovitih diskurzov, ga je dal šogun privedi v svojo palačo in ga tam zadržal. Tako se je na samem učil od njega. Naučil se je matematike. Resnično je obdržal oblast in doživel visoko starost. V 19. stol. so se pojavili japonski matematiki. Toda anekdota se ne ustavi tu: ima svojo evropsko plat.

Zgodovina namreč hoče, da bi bil ta angleški mornar samouk: tesar, ki se je naučil geometrije, ko je delal na ladijskem gradbišču. Ali moramo v tej zgodbi videti izraz enega velikih mitov evropske kulture? Monopoliziranemu vedenju in skrivnostnosti orientalskih tiranij naj bi Evropa zoperstavljala občo komunikacijo spoznanja, neskončno in svobodno menjavo diskurzov.

Seveda ta tema ne vzdrži preizkusa. Menjava in komunikacija sta pozitivni figuri, ki nastopata znotraj kompleksnih sistemov restrikcije, in ti najbrž ne bi mogli funkcionirati neodvisno od njiju. Najbolj umetna in vidna oblika teh sistemov restrikcije je sestavljena iz tega, kar lahko zberemo pod ime ritual; ritual definira kvalifikacijo, ki jo mora imeti individuum, ki govori (in ki mora v igri nekega dialoga, spraševanja, recitiranja zavzeti določeno pozicijo in formulirati določen tip izjav); ritual definira geste, obnašanja, okoliščine in ves skup znakov, ki morajo spremljati diskurz; končno utrdi predpostavljeno ali vsiljeno učinkovitost besed, njihov učinek pri tistih, na katere se obračajo, meje, do koder seže njihova vrednost prisile. Religioznega, juridičnega, terapevtskega in v nekem delu političnega diskurza ne moremo ločiti od te uporabe rituala, ki določa govorečim subjektom hkrati posamične lastnosti in ustrezajoče vloge.

Na delno drugačen način funkcionirajo »družbe diskurza«, ki težijo k ohranjanju ali produkciji diskurzov, toda le tako, da jim omogočajo kroženje v zaprtem prostoru, da jih širijo samo po strogih pravilih in sicer, ne da bi bili njihovi nosilci s samim širjenjem razlašeni. Enega od arhaičnih modelov za to imamo v skupinah rapsodov, ki so poznali pesmi primerne za recitiranje ali morda za variranje in spreminjanje; čeprav je bilo to poznavanje namenjeno recitaciji, ki je ostajala vseskozi ritualna, ga je ščitila, branila in ohranjala s spominskimi, pogosto zelo kompliciranimi vajami določena skupina, ki jo je ono impliciralo; priučitev je odpirala vrata hkrati v skupino in v skrivnost, ki jo je recitacija sicer manifestirala, a ne širila; vlogi med besedo in poslušanjem nista bili zamenljivi.

Podobne »družbe diskurza« s to dvojno igro skrivnosti in širjenja seveda ne obstajajo nikjer več. Toda, da se ne bi zmotili; celo v redu resničnega diskurza, celo v redu diskurza, ki je objavljen in rešen vsakršnega rituala, še delujejo oblike prilaščanja skrivnosti in nezamenljivosti. Prav lahko bi dejanje pisanja, kot je danes institucionalizirano v knjigi, sistemu založništva in osebnosti pisca, obstajalo znotraj neke »družbe diskurza,« ki je morda razpršena, a deluje prisilno. Razlika pisca, ki nenehno nasprotuje aktivnosti vsakega drugega govorečega ali piscočega subjekta, neprehodni značaj, ki ga posoja svojemu diskurzu, temeljna enkratnost, ki jo dodeljuje že od nekdaj »pisanju«, uveljavljena nesimetrija med »kreacijo« in katerokoli drugo uporabo lingvističnega sistema, vse to izkazuje v formulaciji (in med drugim teži k uvedbi v igro praks) obstoj določene »družbe diskurza.« Mnogo jih je še, ki funkcionirajo na povsem drug način, po drugem režimu izključitve in širjenja: pomislimo na tehnične ali znanstvene skrivnosti, pomislimo na oblike širjenja in kroženja medicinskega diskurza; pomislimo na tiste, ki so si prilastili ekonomski ali politični diskurz.

Na prvi pogled sestavljajo »doktrine« (religiozne, politične, filozofske) obratno zgradbo kot »družbe diskurza«: tam je število govorečih individuov, čeprav ni bilo stalno, težilo k omejitvi in diskurz je lahko krožil in se prenašal le med njimi. Doktrina obratno teži k svojemu širjenju: individui, tako številni kot si to lahko zamišljamo, definirajo svojo vzajemno pripadnost s tem, da si za skupno postavijo en sam in edini diskurzivni sklop. Na videz je edini zahtevani pogoj prepoznanje istih resnic in sprejemanje določenega pravila, ki je bolj ali manj ohlapno, in zahteva usklajenost z veljavnimi diskurzi; če bi bile doktrine to, se ne bi razlikovale toliko od znanstvenih disciplin in diskurzivne kontrole bi zadevale le vsebino in formo izjave, ne pa govorečega subjekta. Vendar doktrinalna pripadnost hkrati preverja izjavo in govorečega subjekta in to enega z drugim. Na podlagi in prek izjave preverja govorečega subjekta, kot to dokazujejo postopki izključitve in mehanizmi izvrženja; ti posredujejo, kadar govoreči subjekt formulira eno ali več nespre-

jemljivih izjav. Herezija in ortodoksija se zdaleč ne razkrivata neko fanatično pretiravanje doktrinalnih mehanizmov; obedve jim pripadata v osnovi. In obratno preverja doktrina izjave na podlagi govorečih subjektov tedaj, ko sama velja vedno za znak, manifestacijo in instrument predhodne pripadnosti — pripadnosti razredu, socialnemu statusu ali rasi, nacionalnosti ali interesu, boju, upor, odporu ali sprejetju. Doktrina veže individue na določene tipe izjavljanja in jim zato prepoveduje druge; vendar v zameno uporablja spet drugačne tipe izjavljanja, da bi vezala individue med seboj in jih prav s tem razločila od vseh ostalih. Doktrina opravlja dvojno podvrženje: govorečih subjektov diskurzom in diskurzov skupini — v najslabšem primeru — govorečih individuov.

Končno, v nekem večjem merilu, pa moramo prepoznati velike cepitve znotraj tistega, kar bi lahko imenovali družbena prisvojitve diskurzov. Vzgoja se upravičeno izdaja za sredstvo, prek katerega lahko vsak posameznik v družbi, kot je naša, dobi dostop do kateregakoli tipa diskurza, toda dobro vemo, da sama sledi v svojem širjenju, pri tem, kar omogoča in onemogoča, linijam, ki so jih zaznamovale socialne razdalje, opozicije in boji. Ves vzgojni sistem je politični način za ohranitev ali spremembo prilaščanja diskurzov, z vedenji in močmi, ki jih ta nosijo s seboj.

Dobro se zavedam, da je ločevanje, ki sem ga pravkar naredil, ločevanje ritualov, družb diskurza, doktrinalnih skupin in družbenih prilastitev, zelo abstraktno. Večino časa se namreč oni vežejo drug na drugega in sestavljajo nekakšne vrste velikih zgradb, ki skrbijo za razdelitev govorečih subjektov v različne tipe diskurza in omogočajo prilaščanje diskurzov s strani določenih kategorij subjektov. Recimo jim z eno besedo veliki potsпки podvrženja diskurza. Kaj je navsezadnje drugega sistem izobraževanja, če ne ritual besede, če ne kvalifikacija in učvrstitev vlog za govoreče subjekte, če ne vzpostavitev neke, sicer razpršene, doktrinalne skupine, če ne razdelitev in prilaščanje diskurza z njegovimi močmi in vedenji? Kaj je »pisava« (tista »piscev«), če ne podoben sistem podvrženja, ki prevzema morda malo drugačne oblike, toda čigar veliki zlogi so analogni? Pa sodni sistem, ali medicinski institucionalni sistem, ali ne sestavljata tudi ta vsaj po svojih določenih aspektih iste sisteme podvrženja?

Sprašujem se, če določeno število filozofskih tem ne odgovarja tem igram omejevanj in izključitev in jih morda tudi ne podpira.

Odgovarja najprej s tem, da predlaga neko idealno resnico kot zakon diskurza in neko imanentno racionalnost kot princip njihovega razvitja, da na ta način vpelje tudi neko etiko spoznavanja, ki obljublja resnico le sami želji do resnice in sami moči, ki jo lahko misli.

Nadalje jih podpira z zanikanjem, ki je to pot usmerjeno na specifično realnost diskurza nasploh.

Odkar smo izključili igre in trgovino sofistov, odkar smo z večjo ali manjšo gotovostjo utišali njihove paradokse, se zdi, da je zahodna misel bdela nad tem, da bi imel diskurz kar najmanj možnega prostora med mislijo in besedo; zdi se, da je pazila na to, da bi se diskurz pojavljal le kot določen prispevek med mišljenjem in besedo; bil naj bi mišljenje oblečeno v svoje znake in vidno prek besed, ali obratno, to naj bi bile same uporabljene strukture jezika, ki producirajo učinek smisla.

Ta zelo starodaven zabris diskurzove realnosti v filozofskem mišljenju je v zgodovini prevzel številne oblike. Nedavno smo ga ponovno našli pod podobo številnih tem, ki so nam domače.

Morda tudi tema subjekta-ustanovitelja /sujet-fondateur/ dovoljuje zabris diskurzove realnosti. Ustanovni subjekt ima namreč nalogo, da v skladu z lastnimi namerami oživi prazne forme jezika; ko preči gostost ali inertnost praznih stvari,

znova zajame v intuicijo smisel, ki je položen vanje; spet je on tisti, ki izven časa utemeljuje obzorja pomenov, ki jih bo zgodovina potem le eksplicirala in kjer bodo hipoteze, znanosti in deduktivni sklopi končno našli svoj temelj. V svojem odnosu do smisla razpolaga ustanovni subjekt z znaki, oznakami, sledovi, črkami. Toda da bi jih manifestiral, mu ni treba iti prek enkratne instance diskurza.

Analogno vlogo igra tema, ki je korelat gornje, tj. tema izvirnega izkustva. Ta predpostavlja, da so na nivoju izkustva, še preden se je to lahko zapopadlo v formi *cogita*, neki predhodni pomeni, na nek način že izrečeni, prešli svet, ga razporedili povsod okoli nas in ga vnaprej odprli nekakšnemu primitivnemu prepoznavanju. Tako naj bi za nas neko prvotno družabništvo s svetom utemeljevalo možnost, da govorimo o njem, v njem, da ga označujemo in imenujemo, da ga sodimo in končno spoznamo v formi resnice. Če torej obstaja diskurz, kaj naj bo drugega v svoji legitimnosti, če ne diskretno branje? Že stvari mrmrajo smisel, ki ga mora naš jezik le privzdigniti; in ta jezik nam je že v svojih najbolj rudimentarnih projektih govoril o biti, kateri je sam kot oporna mreža.

Tema univerzalne mediacije je po mojem še en način brisanja diskurzove realnosti. In to navkljub videzu. Kajti na prvi pogled se zdi, da je to, če povsod najdemo gibanje logosa, ki se dviguje od posamičnega do pojma in ki končno omogoča neposredni zavesti razvitje celotne racionalnosti sveta, pravzaprav postavitev samega diskurza v center spekulacije. Toda ta logos je v resnici le nek diskurz, ki je že izgovorjen ali bolje, to so stvari in dogodki, ki se neopazno spreminjajo v diskurz s tem, da razgrinjajo skrivnost svojega lastnega bistva. Diskurz ni nič več kot zrcaljenje neke resnice, ki se poraja pred njegovimi lastnimi očmi. Ko lahko torej vse prevzame formo diskurza in se diskurz lahko reče v zvezi z vsem, je to zato, ker lahko vse stvari, potem ko so manifestirale in izmenjale svoj smisel, vstopijo v tiho notranjost samozavedanja.

Naj bo potemtakem v filozofiji subjekta-ustanovitelja, v filozofiji izvirnega izkustva ali univerzalne mediacije, diskurz ni nič več kot igra, v prvem primeru pisave, branja v drugem, izmenjave v tretjem in ta izmenjava, to branje in pisanje vpeljujejo v igro le znake. Tako se diskurz izniči v svoji realnosti, ko se podvrže redu označevalca.

Za katero civilizacijo se zdi, da je bila bolj spoštljiva do diskurza kot je naša? Kje so ga bolje in bolj častili? Kje so ga, dozdevno, bolj osvobodili njegovih prisil in bolj univerzalizirali? Zdi se mi, da se pod to navidezno častitljivostjo do diskurza, pod to navidezno logofilijo skriva neka vrsta bojazni. Vse se godi tako, kot bi prepovedi, ovire, pragi in meje bili razporejeni na tak način, da bi vsaj deloma obvladali veliko množenje diskurza, da bi njegovo bogastvo olajšali za najnevarnejši del in da bi uredili njegov nered po figurah, ki izključujejo, kar se najbolj izmika kontroli. Vse se godi tako, kot bi želeli zbrisati vse, tja do pomena njegovega vpada v igro mišljenja in jezika. Nedvomno obstaja v naši družbi in mislim si, da tudi v vseh drugih, toda na podlagi drugačnega profila in zlogovanja, neka globoka logofobija, neka vrsta neme bojazni pred temi dogodki, pred to maso rečenih stvari, pred pojavu vseh teh izjav, bojazen do vsega, kar bi v njih utegnilo biti nasilnega, diskontinuiranega, borbena, tudi nerednega in nevarnega, strah do tega velikega, neprestanega in neorganiziranega brenčanja diskurza.

In če želimo — ne pravim izbrisati to bojazen —, ampak jo analizirati v njenih pogojih, njeni igri in učinkih, je po mojem potrebno, da se opremo na tri odločitve, ki se jim danes naše mišljenje malo upira, in ki ustrezajo trem skupinam funkcij, ki sem jih omenil: postaviti pod vprašaj našo voljo do resnice, vrniti diskurzu njegov značaj dogodka, končno, ukiniti suverenost označevalca.

Take so naloge, ali prej nekatere od tem, ki krojijo delo, ki bi ga želel opravljati v prihodnjih letih. Takoj lahko začrtam določene metodološke zahteve, ki jih teme prenašajo s seboj.

Najprej princip *obrata*: tam, kjer tradicija misli, da je prepoznala izvor diskurzov, princip njihovih rasti in kontinuitete, v teh figurah, ki navidez igrajo pozitivno vlogo, v figurah, kot so avtor, disciplina, volja do resnice, je treba uvideti negativno igro razreza in redčenje diskurza.

Toda, ko smo enkrat opazili te principe redčenja, ko smo jih prenehali spoštovati kot temeljne in kreativne instance, kaj odkrijemo pod njimi? Ali moramo sprejeti potentno polnost nekega sveta neprekinjenih diskurzov? Tu je potrebno vključiti v igro druge metodološke principe.

Princip *diskontinuitete*: to, da so sistemi redčenja, še ne pomeni, da bi pod njimi ali onstran njih vladal neomejen, nepretrgan in tihoten diskurz, ki bi ga ti zatirali ali potlačili, in ki bi ga mi morali le privzdigniti ter mu končno vrniti besedo. Ne smemo s domišljati neko neizrečeno ali nemišljeno, ki preči svet in se prepleta z vsemi oblikami in dogodki in ki bi ga bilo končno treba le artikulirati ali misliti. Diskurze moramo obravnavati kot diskontinuirane prakse, ki se križajo, včasih zblížajo, a se prav tako ignorirajo ali izključujejo.

Princip *specifičnosti*: diskurza ne smemo razrešiti v igro predhodnih pomenov; ne smemo si zamišljati, da svet obrača proti nam nek berljiv obraz, ki bi ga morali le dešifrirati; svet ni partner našemu spoznavanju; ni preddiskurzivne previdnosti, ki bi ga razpostavljala v našo korist. Predstavljati si ga moramo kot nasilje, ki ga prizadevamo stvarjem, na vsak način kot prakso, ki jim jo vsiljujemo; in prav v tej praksi dobe diskurzivni dogodki princip svoje regularnosti.

Četrto pravilo je pravilo *zunanosti*: ni treba iti od diskurza proti njegovemu skritemu in notranjemu jedru, proti srcu neke misli ali pomena, ki bi se manifestiral v njem; toda treba je na osnovi diskurza samega, njegovega pojavljanja in regularnosti iti k njegovim zunanjim pogojem, ki ga omogočajo, k temu, kar poraja naključno serijo takih dogodkov in jim določa meje.

Za urejevalni princip analize torej služijo štirje pojmi: dogodek, serija, regularnost, pogoji možnosti. Kot vidimo se zoperstavljajo kot termin terminu: dogodek kreaciji, serija enoti, regularnost originalnosti in pogoji možnosti pomenu. Ti zadnji štirje pojmi (pomen, originalnost, enota, kreacija) so na nek splošen način dominirali tradicionalno zgodovino idej, kjer se je po skupnem soglasju iskalo točko kreacije, enoto nekega dela, neke dobe ali teme, oznako individualne originalnosti in neskončen zaklad zakopanih pomenov.

Dodal bom samo dve opazki. Prva zadeva zgodovino. Često štejemo sodobni zgodovini za zaslug, da je zavrgla privilegije, ki so jih nekoč prisojali posamičnim dogodkom, in da je odkrila dolgotrajne strukture. Gotovo. Vendar nisem prepričan, da se je delo zgodovinarjev odvijalo natančno v tej smeri. Ali bolje, ne mislim, da obstaja nekaka nasprotna logika med odkrivanjem dogodkov in analizo daljših obdobij. Nasprotno se zdi, da šele z izjemnim stiskanjem zrn dogodka, z napredovanjem zmožnosti presoje, ki jo zgodovinska analiza potiska do tržnih cenikov, notarskih spisov, župnijskih registrov, vratarskih arhivov, ki so jih vodili iz leta v leto, iz tedna v teden, da se šele s tem zariše pred nami polje onstran bitk, določb, dinastij ali skupščin, masivnih fenomenov s stoletnim ali več stoletnim dometom. Zgodovina, kot jo praticiramo danes, se ne odvraca od dogodkov; nasprotno, nezadržno jim širi polje; v tem odkriva vedno nove plasti, bolj umetne ali bolj globinske; pri tem neprestano izloča nove sklope, kjer so dogodki včasih številni, gosti in nezamenljivi, včasih redki in odločujoči: od skoraj vsakodnevnih sprememb cen gre do stoletnih inflacij. Toda pomembno je to, da zgodovina ne proučuje niti enega dogodka, ne da bi definirala serijo, kateri pripada, ne da bi precizirala način analize, ki ga ta odkriva, ne da bi si prizadevala spoznati pravilnost fenomenov in meje verjetnosti njihove ponovitve, ne da bi se vprašala o variacijah, upogibih in videzu krivulje, ne da bi določila pogoje, od katerih so ti odvisni. Seveda, zgodovina si že dolgo ne prizadeva več razumeti dogodkov prek igre vzrokov in učinkov v neoblikovani enoti velike prihodnosti, ki bi bila nejasno homogena ali strogo hierarhična; toda ne zato, da bi našla dogodka tuje in

sovražne strukture. Pač pa, da bi utrdila raznolike, prekrizane, pogosto divergentne, vendar ne avtonomne serije, ki omogočajo opisati »mesto« dogodka, robove njegove naključnosti in pogoje njegovega pojavljanja.

Temeljni pojmi, ki se vsiljujejo danes, niso več pojmi zavesti ali kontinuitete (s problemi svobode in kavzalnosti, ki so jim korelativni) niti tisti znaka ali strukture. To so pojmi dogodka, serije, z igro vseh ostalih, ki se nanju navezujejo; pravilnost, naključnost, diskontinuiteta, odvisnost, spreminjanje. S pomočjo takšnega skupa se artikulira ta analiza, na katero mislim, seveda pa nikakor ne na podlagi tradicionalne tematike, ki so jo včerajšnji filozofi šteli za »živo« zgodovino, ampak na podlagi dejanskega dela zgodovinarjev.

Toda tudi s te strani postavlja ta analiza filozofske ali teoretske probleme, ki so očitno zastrašujoči. Če diskurze obravnavamo najprej kot zbir diskurzivnih dogodkov, kateri status je treba dati temu pojmu dogodka, ki so ga filozofi tako redko pretresali? Seveda, dogodek ni ne substanca ne akcidenca, ne kvaliteta ne proces; dogodek ni iz reda teles. In vendar ni nikakor nematerialen; vedno učinkuje, je učinek na materialnem nivoju; ima svoje mesto in obstaja v relaciji, koeksistenci, razpršitvi, razdelitvi, kopičenju, selekciji materialnih elementov; ni ne dejanje ne lastnost telesa. Zgodi se kot učinek neke materialne razpršitve in v njej. Recimo da bi se morala filozofija dogodka pomikati v na prvi pogled paradoksn smeri nekega netelesnega materializma.

Z druge strani, če moramo dogodke obravnavati po homogenih serijah, ki so vendar diskontinuirane druga od druge, kakšen status naj damo tej diskontinuiteti? Ne gre, razumljivo, niti za zaporedje časovnih trenutkov niti za množstvo govorečih subjektov. Gre za cezure, ki razbijajo trenutek in razpršijo subjekt v množstvo možnih funkcij in pozicij. Takšna diskontinuiteta zadane in ohromi najmanjše enote, ki so jih tradicionalno priznavali ali vsaj najtežje spodbijali: trenutek in subjekt. In pod njima, neodvisno od njiju moramo zasnovati med temi diskontinuiranimi serijami odnose, ki ne pripadajo redu zaporedja (ali simultanosti) v eni ali več zavestih; izdelati moramo — zunaj filozofije subjekta in časa — neko teorijo diskontinuiranih sistematičnosti. In če je res, da ima vsaka teh diskurzivnih in diskontinuiranih serij med določenimi mejami svojo pravilnost, gotovo ni več mogoče, da bi med njihovimi konstitutivnimi elementi vstali vezi kavzalnosti ali idealne nujnosti. Sprejeti je treba uvedbo naključja kot kategorije v produkciji dogodkov. Tu znova občutimo odsotnost neke teorije, ki bi dovoljevala misliti odnose slučaja in mišljenja.

Na ta način ozek razmik, ki ga predlagamo v rabo zgodovini idej, in ki sestoji ne več iz obravnavanja predstav, ki bi morda tičale za diskurzi, ampak iz obravnavanja diskurzov, kot pravičnih in razločenih serij dogodkov, ta ozek razmik, bojim se, da v njem prepoznavam nekakšno malo (in morda grozno) mašinerijo, ki omogoča, da vpeljemo v sam koren mišljenja *slučaj*, *diskontinuiranost* in *materialnost*. To je trojna nevarnost, ki jo poskuša določena oblika zgodovine odgnati s tem, da pripoveduje kontinuiran razvoj, neke idealne nujnosti. To so trije pojmi, ki bi morali omogočiti, da se zgodovina sistemov mišljenja naveže na prakso zgodovinarjev. To so tri smeri, ki jim bo moralo slediti delo teoretske izdelave.

Analize, ki jih nameravam izvesti, se razvrščajo, če upoštevam te principe in se sklicujem na ta horizont, po dveh kriterijih. Na eni strani je to »kritični« sklop, ki uporablja princip obrata: poskuša zajeti oblike izključitve, omejitve, prilaščanja, o katerih sem ravnokar govoril; kaže, kako so se formirale, kakšnim potrebam so s tem odgovarjale, kako so se spreminjale in premeščale, katere prisile so dejansko opravile in v kakšni meri so bile izigrane. Na drugi strani je »genealoški« sklop, ki uporablja tri druge principe: proučuje, kako so se prek teh sistemov prisile, njim navkljub ali z njihovo podporo, formulirale serije diskur-

zov; kakšna je bila specifična norma vsakega od njih in kakšni so bili njihovi pojavi pojavljanja, rasti in variiranja.

Najprej kritični sklop. Prva skupina analiz bi se lahko nanašala na to, kar sem označil kot funkcije izključitve. Zgodilo se je nekoč, da sem preučeval eno od njih in to v neki določeni dobi: šlo je za razločevanje med norostjo in razumom v klasični dobi. Nato bi lahko poskusil analizirati sistem prepovedi jezika in sicer tistega, ki zadeva spolnost od 16. do 19. stol.; moral bi raziskati, ne kako se je postopoma in na srečo izbrisal, ampak kako se je premestil in ponovno artikuliral na podlagi neke izpovedne prakse, kjer so bila na najbolj ekspliciten način imenovana, razvrščena in hierarhizirana prepovedana obnašanja, vse do plašne in zakasnele pojavitve spolne tematike v medicini in psihiatriji 19. stoletja. Tu so seveda šele smernice, malo simbolične, vendar lahko že trdimo, da najbrž prelomi niso takšni, kot se misli in da se prepovedi ne pojavljajo vedno tam, kjer si domišljamo.

V kratkem pa bi se rad posvetil tretjemu sistemu izključitve. Obdelal ga bom na dva načina. Na eni strani bi rad poskusil izslediti, kako se je formirala, ponavljala, uvajala in premeščala ta izbira resnice, znotraj katere smo vpeti mi sami in jo sami nenehno prenavljamo. Najprej bi se postavil v dobo sofistike in njenih začetkov s Sokratom ali vsaj s platonsko filozofijo, da bi videl, kako se je učinkoviti diskurz, ritualni diskurz, diskurz napolnjen z močmi in nevarnostmi postopoma preuredil v razločevanje med resničnim in neresničnim diskurzom. Nato bi se postavil v obrat 16. in 17. stol., v dobo, ko se — še posebej v Angliji — pojavlja znanost pogleda, opazovanja, znanost trditve in neke določene naravne filozofije. Ta znanost je najbrž neločljiva od nastopa novih političnih struktur in tudi od religiozne ideologije: zagotovo je to nova oblika volje do vedenja. Tretje izhodišče bo nazadnje konec 19. stol. z velikimi ustanovnimi dejanji moderne znanosti, formacijo industrijske družbe in pozitivistične ideologije, ki to družbo spremlja. To so trije rezi v morfologijo naše volje do vedenja; tri etape našega barbarstva.

Isto vprašanje bi želel zastaviti tudi pod povsem drugačnim vidikom; želel bi namreč izmeriti učinek nekega diskurza z znanstvenimi pretenzijami — medicinskega, psihiatričnega, tudi sociološkega diskurza — na tem zbiru praks in diskurzov ki nekaj predpisujejo in ki sestavljajo kazenski sistem. Izhodišče in osnovni material tej analizi bo študija o psihiatričnih ekspertizah in njihovi vlogi v kazenskem sistemu.

V tej kritični perspektivi, toda na drugem nivoju, bi morali analizirati še postopke omejevanja diskurzov in to tiste postopke, med katerimi sem pravkar označil princip avtorja, komentarja in discipline. Lahko si zamislimo določeno število študij v tej perspektivi. Sam mislim npr. na analizo, ki bi zadevala zgodovino medicine od 16. do 19. stoletja; v njej ne bi šlo toliko za to, da izsledimo opravljena odkrivanja ali uporabljene koncepte, ampak za to, da razumemo, kako nastopajo pri konstrukciji medicinskega diskurza, in tudi pri vsaki instituciji, ki ga podpira, prenaša in krepi, principi avtorja, komentarja in discipline; da poskušamo zvedeti, kako se je izvrševal princip velikega avtorja: Hipokrata, Galena, toda tudi Paracelsa, Sydenhama ali Boerhaava. Poskušali bi izvedeti, kako se je izvrševala in to še pozno v 19. stoletje praksa aforizma in komentarja, kako ga je postopoma zamenjala praksa primera, zbiranja primerov in kliničnega proučevanja konkretnega primera; poskušali bi izvedeti, po katerem modelu se je medicina končno vzpostavila kot disciplina, opirajoč se pri tem na naravno zgodovino, nato na anatomijo in biologijo.

Pregledali bi lahko tudi, kako sta kritika in literarna zgodovina v 18. in 19. stol. vzpostavili osebnost avtorja in figuro dela s tem, da sta uporabljali, spreminjali in premeščali postopke religiozne eksegeze, biblične kritike, hagiografije, zgodovinskih in legendarnih »vitas«, avtobiografij in spominov. Treba bo nekoč tudi preučiti vlogo, ki jo ima Freud v psihoanalitičnem vedenju in ki je gotovo zelo različna od

Newtonove v fiziki (in do vseh vlog ustanoviteljev disciplin); zelo različna je tudi od vloge, ki jo lahko igra nek avtor v polju filozofskega diskurza (pa naj bo to Kant kot izvor drugačnega načina filozofiranja).

To so torej nekateri projekti za kritični vidik moje naloge, za analizo instanc diskurzivne kontrole. Kar zadeva genealoški vidik pa tole: on obravnava dejansko formacijo diskurzov bodisi znotraj meja kontrole bodisi zunaj njih, ali najpogosteje na obeh straneh razmejitve. Kritika analizira postopke redčenja, a tudi postopke zbiranja in poenotenja diskurzov; genealogija pa proučuje njihovo formiranje, ki je hkrati razpršeno, diskontirano in pravilno. Pravzaprav ne moremo nikoli popolnoma ločiti teh dveh vidikov; ne obstajajo namreč na eni strani oblike izvrženja, izključitve, zbiranja ali dodeljevanja; in nato na drugi strani, na nekem globljem nivoju, spontano vrenje diskurzov, ki si jih podvržeta selekcija in kontrola, brž ko se pojavijo ali še pred tem. Pravilno formiranje diskurza lahko v določenih pogojih in do določene mere vključi postopke kontrole (kar se npr. zgodi, ko neka disciplina prevzame obliko in status znanstvenega diskurza): in obratno, lahko se figure kontrole utelesijo znotraj nekega diskurzivnega formiranja (tako literarna kritika kot diskurz, ki vzpostavlja avtorja). Zato mora vsako kritično opravilo, ki postavlja pod vprašaj instance kontrole, istočasno dobro analizirati diskurzivne pravilnosti, prek katerih se te formirajo; in vsak genealoški opis mora upoštevati meje, ki delujejo v realnih formacijah. Razlika med kritičnim in genealoškim početjem ni razlika v predmetu ali domeni, ampak v mestu napada, mestu perspektive in razmejevanja.

Pravkar sem omenil neko možno študijo, namreč tisto o prepovedih, ki zadevajo diskurz spolnosti. Vsekakor bi bilo težko in abstraktno izpeljati to študijo, ne da bi istočasno analizirali sklope literarnih, religioznih ali etičnih, bioloških in medicinskih diskurzov, prav tako juridičnih, kjer teče beseda o spolnosti in kjer jo ti diskurzi imenujejo, opisujejo, označujejo v metaforah, razlagajo in presojujejo. Še zelo daleč smo od tega, da bi zgradili enoten in pravičen diskurz o spolnosti; morda ne bomo pri tem nikoli uspeli in morda sploh ne gremo v tej smeri. To ni važno. Prepovedi nimajo iste oblike in se ne uveljavljajo na isti način v literarnem ali medicinskem diskurzu, v psihiatričnem diskurzu ali diskurzu, ki usmerja zavest. In obratno, te različne diskurzivne pravilnosti ne krepijo, zaobjemajo ali premeščajo prepovedi na isti način. Študijo bomo potemtakem lahko izdelali le, če sledimo množtvom serij, kjer se uveljavljajo prepovedi, te pa so, vsaj v enem delu, v vsaki prepovedi drugačne.

Obravnavali bi lahko tudi serije diskurzov, ki so v 16. in 17. stol. obravnavale bogastvo in revščino, denar, produkcijo, trgovino. Tu imamo opraviti s skupom zelo heterogenih izjav, ki so jih formirali tako premožni kot revni tako protestantje kot katoliki, učeniki ali neuki, kraljevi oficirji, trgovci in moralisti. Vsak skup ima svojo obliko pravilnosti in svoje sisteme prisile. Nihče med njimi ne izoblikuje točno tiste oblike diskurzivne pravilnosti, ki bo prevzela videz discipline in ki se bo imenovala »analiza bogastev«, nato »politična ekonomija«. In vendar se je nova pravilnost izoblikovala na njihovi podlagi, tako da je določene izjave ali izključila ali prevzela, upravičila ali odstranila.

Pomislimo lahko tudi na študijo, ki bi obravnavala diskurze o dedovanju, kakršne je moč najti, razdeljene in razpršene, vse do začetka 20. stoletja po disciplinah, opazovanjih, tehnikah ali različnih receptih. Treba bi bilo torej pokazati, prek katere igre artikulacij so se končno te serije sestavile v epistemološko koherentno in institucionalno priznano figuro genetike. To je delo, ki ga je z nedosegljivim sijajem in znanostjo opravil Francois Jacob.

Tako se morajo izmenjavati, medsebojno podpirati in dopolnjevati kritični in genealoški opisi. Kritični del analize se drži sistemov, ki obdajajo diskurz; poskuša izslediti in obkrožiti te principe razvrščanja, izključitve ter redkosti diskurza. Recimo, če se poligramo z besedami, da prakticira pozorno sproščenost. genealoški del analize se v zameno drži serij dejanskega diskurzivnega formira-

nja: poskuša ga zajeti v njegovi moči zatrjevanja. Pod tem ne razumem neke moči, ki bi nasprotovala moči negiranja, ampak moč, ki vzpostavlja področja predmetov, v zvezi s katerimi bo šlo možno zatrditi ali negirati resnične ali napačne propozicije. Recimo, če se še drugič poigramo z besedami, da je v primerjavi s kritičnim stilom študijne sproščenosti genealoški značaj značaj nekega srečnega pozitivizma.

Na vsak način pa moramo poudariti vsaj eno stvar: tako pojmovana analiza diskurza ne razvija univerzalnosti nekega smisla, ampak izpostavlja igro vsiljene redkosti s temeljno močjo zatrjevanja. Redkost in zatrjevanje, redkost, končno, samega zatrjevanja in nikakor ne nepretrgana darežljivost smisla in nikakor monarhija označevalca.

In sedaj naj rečejo tisti s pomanjkljivim besednjakom — če jim to lepše zveni, kot jim govori — da je to tu strukturalizem.

Prevedel T. Erzar

Predavanje z naslovom *L'Ordre du discours*, s katerim je Foucault odprl svoj seminar na Collège de France decembra 1. 1970, je izšlo v popolni obliki naslednje leto pri pariški založbi Gallimard. Naš prevod je narejen po izdaji iste založbe iz l. 1976, manjkata mu uvod in zadnje poglavje. Kdor bo delo bral v celoti, bo sam preveril upravičenost takšne selekcije.

Korigiral M. Šimenc

Prejeto 15. 11. 1977. V prejšnjem številu so objavili nekaj besed o Foucaultu, ki so bile v bistvu povzetek njegovega predavanja z naslovom *L'Ordre du discours*, s katerim je Foucault odprl svoj seminar na Collège de France decembra 1. 1970, je izšlo v popolni obliki naslednje leto pri pariški založbi Gallimard. Naš prevod je narejen po izdaji iste založbe iz l. 1976, manjkata mu uvod in zadnje poglavje. Kdor bo delo bral v celoti, bo sam preveril upravičenost takšne selekcije.

Prejeto 15. 11. 1977. V prejšnjem številu so objavili nekaj besed o Foucaultu, ki so bile v bistvu povzetek njegovega predavanja z naslovom *L'Ordre du discours*, s katerim je Foucault odprl svoj seminar na Collège de France decembra 1. 1970, je izšlo v popolni obliki naslednje leto pri pariški založbi Gallimard. Naš prevod je narejen po izdaji iste založbe iz l. 1976, manjkata mu uvod in zadnje poglavje. Kdor bo delo bral v celoti, bo sam preveril upravičenost takšne selekcije.

Prejeto 15. 11. 1977. V prejšnjem številu so objavili nekaj besed o Foucaultu, ki so bile v bistvu povzetek njegovega predavanja z naslovom *L'Ordre du discours*, s katerim je Foucault odprl svoj seminar na Collège de France decembra 1. 1970, je izšlo v popolni obliki naslednje leto pri pariški založbi Gallimard. Naš prevod je narejen po izdaji iste založbe iz l. 1976, manjkata mu uvod in zadnje poglavje. Kdor bo delo bral v celoti, bo sam preveril upravičenost takšne selekcije.

Prejeto 15. 11. 1977. V prejšnjem številu so objavili nekaj besed o Foucaultu, ki so bile v bistvu povzetek njegovega predavanja z naslovom *L'Ordre du discours*, s katerim je Foucault odprl svoj seminar na Collège de France decembra 1. 1970, je izšlo v popolni obliki naslednje leto pri pariški založbi Gallimard. Naš prevod je narejen po izdaji iste založbe iz l. 1976, manjkata mu uvod in zadnje poglavje. Kdor bo delo bral v celoti, bo sam preveril upravičenost takšne selekcije.

Razmerje Enega in Mnogega v neoplatonizmu (predvsem pri Proklu in Dioniziju Areopagitu kot vrhuncema antičnega in patrističnega neoplatonizma)

UVOD

ANTIČNI NEOPLATONIZEM IN PROKLOS

Minilo je že več kot pol tisočletja od časa Platona in Aristotela, ko utemeljitelj neoplatonizma Ammonios Sakkas doživlja svoj *akmé* in ko po njegovi smrti njegov učenec Plotin leta 244 odpre v Rimu svojo šolo, in še nadaljnjih dvesto let je preteklo do časa, v katerem je deloval glavni predstavnik atenske šole in neoplatonizma nasploh — Proklos (18. februar 412—17. april 485), ki je podal prvi izdelani filozofski sistem neoplatonizma, pri čemer je upošteval vse pomembno dotedanje filozofiranje, predvsem pa Platona, Aristotela in Plotina. V neoplatonističnih šolah namreč »Aristotel in Platon nista bila v razkolu: De anima je predstavljala veljavno psihologijo, Timaj in Parmenides teologijo.«¹

Že pri Plotinu je pripisan velik pomen mistični praksi kot osebnemu vračanju k Enemu, kasneje temu dodajo vse mogoče okultne in magijske obrede, Proklos, ki je bil menda posvečen v vse misterije mnogoboštva, pa trdi, da je zanj teurgija pomembnejša od filozofije. Vsekakor pa beseda *mystérion* tedaj pomeni tudi spekulativno filozofijo.² Podobno pomeni *theologia* tako prvo filozofijo,³ kot tudi teologijo v današnjem pomenu besede, saj je Bog sinonim za Eno, Proklove henade pa so bogovi tradicionalne grške mitologije.⁴ Teologija se ukvarja z izhajanjem iz Enega (*próodos*), teurgija in mistika pa je vračanje (*epistrophé*).

Neoplatonistična filozofija se je ohranila v filozofski tradiciji preko krščanstva, medtem ko je neposredno poznavanje poganskih neoplatonikov absentno s filozofske scene še dolgo po zatonu antike. Ernst Bloch trdi celo naslednje: »Ne verjamem, da bi Descartes, Spinoza, Leibniz ali Kant poznali od Plotina kaj več kot ime. Šele Hegel zopet pokaže zanimanje za Plotina in za Prokla, zadnjega velikega neoplatonika, v zvezi z njegovo dialektiko, ki je prvič trodelna dialektika teze, antiteze in sinteze.«⁵

KRŠČANSKI NEOPLATONIZEM V PATRISTIKI IN DIONIZIJ AREOPAGIT

Patristična filozofija večidel gradi na platonizmu in kasneje neoplatonizmu. Najpomembnejši predstavnik starejše patristike Origenes je bil prav tako kot Plotin učenec Ammoniosa Sakkasa, močan vpliv neoplatonizma pa zasledimo tudi pri Kapadočanih in v t.i. areopagitskih spisih s konca 5. ali začetka 6. stoletja, ki kažejo odvisnost prav od Prokla. Dolgo je za avtorja teh spisov veljal Dionizij Areopagit, poganski filozof, ki se spreobrne in postane učenec apostola Pavla (Apd 17, 16—34). Ko je postalo očitno, da on ni mogel biti avtor, se je postavilo vprašanje, zakaj lažno pripisovanje avtorstva, ki je bilo na splošno v tem času

precej pogosto. Naj bo to goljufija (Dodds) ali posledica doktrine Halkedonskega koncila (leta 451), ki izrazi nezaupanje do novega ustvarjanja in zahteva avtoritete, ali pa izstop iz subjektivnosti kot približanje resnici⁶ — zanimivejša je simbolika izbranega psevdonima. Manj pomembno je, če naznačuje osebno spreobrnitev (*metánoia*) pisca iz poganstva v krščanstvo; gre pa za spreobrnitev neoplatonističnega sistema pogana in nasprotnika krščanstva Prokla, za spremembo glede na njegov *noûs*, in v tem je areopagitska *metánoia*.

I. DIALEKTIKA VZTRAJANJA, IZHAJANJA IN VRAČANJA

Osnovni problem platonizma, ki se pri Platonu pojavlja kot problem odnosa med idejami in pojavnim svetom (kako se ideje udeležujejo in kako jih spoznavamo), se v neoplatonizmu (tudi pod vplivom Platonovega Parmenida) zaostri v problem odnosa med Enim in Mnogim. Avrelij Avguštin pravi, da neoplatoniki v Bogu odkrivajo »et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi« (de civitate Dei, 8, 4). V tej luči lahko razmerje Enega in Mnogega gledamo iz treh aspektov:

— z metafizičnega (onto-teološkega) kot problem bivanja (kako iz Enega kot »vzroka obstajanja« nastane mnoštvo bivajočih in kako sta tu povezana vzrok in učinek);

— z gnoseološkega aspekta kot problem spoznavanja — v skrajni konsekvenci spoznavanja Enega, pri čemer je Eno »razlog spoznanja« na dva načina: kot *télos* spoznavanja in kot tisto, kar daje možnost spoznanja (tako bivajočih kot samega sebe);

— z etičnega (teurgično-mističnega) aspekta, kajti »...ne bi duša videla Lepega, če ne bi postala lepa« (Plotin, Enneades I. 6. 9. 31—32) in je torej »način življenja« in predpogoj spoznavanja in v končni fazi soteriološki problem, kajti le očiščenje (*kátharsis*) od Mnogega omogoča preko spoznanja dokončno odrešenje. Že Platon priporoča beg od smrtne narave in tega sveta, kar je »izenačenje z Bogom (*homioiosis theôi*), kolikor je le mogoče, izenačenje pa pomeni postati pravičen (*dikaïos*) in svet (*hósios*) z razsodnostjo.« (Theaitetos 176 b). Višja stopnja od podobnosti z Bogom je pobožanstvenje (*théosis*), poenjenje (*hénosis*), kar je tudi končni smoter.

Če gre pri spoznavanju za vračanje od Mnogega k Enemu, potem moramo problem razmerja Enega in Mnogega zastaviti kot problem hipostaz mnoštva bivajočih. Beseda *hypóstasis* je sestavljena iz *hypó* in *hístemi*, ter v prevodu pomeni podstava, podstavljeno. Za Platona so hipostaze bivajočih ideje. Njihovo razmerje razlaga na več načinov: ideja je vzorec (*parádeigma*) bivajočih, bivajoče je posnetek (*mimesis*) ideje, bivajoče ima deležnost na idejah (*métheksis*). Kot bomo videli kasneje, je Proklos govoril o deležnosti mnoštva na Enem. Plotinu je prva hipostaza (kar pomeni, da sama ne potrebuje podstave, je po sebi) Eno (*hén*), druga, ki je podstavljena s prvo, Um/Duh (*noûs*), kjer je mesto idej, tretja pa duša (*psyché*). Te tri hipostaze so bile tudi osnova vsem kasnejšim neoplatonikom. Prehajanje med hipostazami razloži Plotin z emanacijo (*éklampsis*, emanatio, izsevanje). Proces emanacije Enega in vračanje k Enemu pa natančneje opredeljuje šele kasneje.

Triadična formula vztrajanja, izhajanja in vračanja se pojavlja že pri Jamblihu, nekateri pa menijo, da celo v nekem izgubljenem delu Porfirija.⁷ Dokončno pa jo oblikuje Proklos. Proklos sam pravi (in Tim. II. 215. 5), da je Jamblih os imenoval monado vzrok identitete, diado uvajalko izhajanja in razlike, triado pa izvor vračanja. Poglejmo si izvor grških besed za to dialektično triado:

— 'vztrajanje', *moné*, izvira od glagola *méno*, kar pomeni ostajam, vztrajam, mirujem, ostanem nespremenjen. Doklerjev Grškoslovenski slovar navaja pred-

filozofski pomen besede *moné*: ostajanje, pomuda, prebivališče, stanovanje, prebivanje.

— 'izhajanje', *próodos*, etimološko je beseda sestavljena iz *pró* in *hodós*, torej 'pot naprej', po Doklerju pomikanje, odhod. To je Plotinova emanacija Enega.

— 'vračanje', *epistrophé*, pride od glagola *epistrépho*, ki pomeni: obračam se, vračam se. Doklerjevi osnovni pomeni besede *epistrophé* so: obračanje, vračanje, v Novi zavezi izpreobrnjenje. Vsi ti trije pomeni so vsebovani v neoplatonističnem razumevanju povratka k Enemu.

[Univerzalen proces teh treh momentov postane osnova Proklovega sistema. Pri tem je treba poudariti, da v principu tu ne gre za časoven, temveč metafizičen proces in logično razmerje, tako kot je prioriteta Enega metafizična in ne časovna.] Osebna *epistrophé* v času je le poseben primer univerzalne *epistrophé*, odražene v množtvu, ki biva v času. Metafizično je zato treba razumeti tudi besede Dionizija Areopagita, da »brez Enega ne bo množstva, brez množstva pa bo Eno« (DN 2, 1), čeprav krščanski filozofi večkrat tako branje Prve Mojzesove knjige (Genesis) »po duhu« mešajo z branjem »po črki«, ki navaja na časovno prioriteto Boga.

Eno kot čista *enérgeia* (vse kar izhaja in se vrača pa ima krožno udejanjanje, prim. Proklos, El. Th., prop. 33), kot udejanjenje brez bivajočnosti (*enérgeia áneu ousías*, Plotin, Enn. VI. 8. 20), predstavlja vztrajanje, identiteto s samim seboj, ki se v procesu ohranja.

Preko izhajanja producira razliko med seboj in množtvom, vzpostavlja Drugo. To je pot metafizičnega stvarjenja sveta (pri čemer pogsanske razlage zagovarjajo avtomatično emanacijo ob tem, ko Eno misli (*noei*), krščanske pa nagibajo k vnaprej premišljenemu stvarjanju (*prónoia*); Proklos je tu prej 'krščanski': »misli kot um, vnaprej misli kot bog«, El. Th., prop. 134), pot od boljšega k slabšemu (kajti Eno je tudi Dobro). Razlika pa ni absolutna (»Vsako množstvo je nekako deležno Enega.« Proklos, El. Th., prop. 1), kajti potem ne bi bilo ničesar več, kar bi povezovalo stvari in omogočalo vračanje. Ravno sličnost je tisto, kar omogoča dovršitev procesa, pa tudi ves njegov potek: »Vse izhajanje se izvršuje preko sličnosti drugih stvari glede na prve« in »preko te sličnosti imajo hipostazo« (El. Th., prop. 29). Razlika se s te strani zopet pokaže kot akcidentalna, kot iluzija, ki jo je treba vzpostaviti zaradi želje po spoznanju, govoru, bivanju, pa tudi ukiniti, če hočemo priti do bistvenega.

Eno kot *télos* je ravno preseganje razlike v *epistrophé*, obračanju nazaj k izvoru, težnji po povratku, kar je pot od slabšega k boljšemu in nazadnje odrešenje. Tudi to se vrši preko sličnosti (El. Th., prop. 32). Vračanje je obratna pot v procesu kot je izhajanje, je vračanje na izhodiščno hipostazo: »vse, kar od nečesa izhaja, se preko bivajočnosti vrača k onemu od česar izhaja« (El. Th., prop. 31).

Razmerje Enega in Mnogega ter višjega in nižjega v procesu izhajanja je opisljivo tudi kot razmerje vzroka in učinka. Eno je prvi vzrok in zato tudi vzrok vsega: »Vsa bivajoča izhajanja od enega vzroka, prvega« (El. Th., prop. 11). »Vsak učinek (*tò aitlatón*) in ostaja v svojem vzroku, (*aitia*) in izhaja iz njega in se vrača k njemu.« (El. Th., prop. 35). Značaj učinka obstaja že v vzroku oziroma značaj vzroka v učinku. Vzrok pa ne določa le obstoja svojih učinkov, temveč tudi vso nadaljnjo vzročno dejavnost teh učinkov. Z drugimi besedami: Eno opredeljuje nižjo stopnjo v procesu emanacije (izhajanja) in preko te naslednjo in tako vse, tako da je res vse deležno Enega. Eno kot finalni vzrok pa ravno tako opredeljuje pot nazaj k sebi.

To, kar izhaja iz Enega ni več samo Eno (*autóen*), ampak je — kot vse deležno Enega — in eno in ne-eno. Kot ne-eno je nekaj drugega poleg Enega in je presežno, je višek zraven Enega. Kot eno pa je tisto, kar je deležno Enega in ni pripeteno po lastni aktivnosti, temveč je učinkovano — je torej *tò henoménon*, poenjeno. (prim. El. Th., prop. 2)

Ves proces se odvija hkratno, gre torej za paradoks »izhajati« in hkrati »ostati v« . Kajti »vse, kar je od nečesa ustvarjeno, neposredno in ostaja v ustvarjajočem u

in izhaja iz njega», *pân to apo tinos paragómenon* (*parágo* pomeni po LSJ⁸ p. 1307, VI. produce, create) *amésos ménei te en tōi parágonti kai próeisin ap' autoū* (El. Th., prop. 30). Preko vztrajanja, 'ostajanja v' Eno stalno ohranja svojo samoidentiteto — enost, ki zaradi samoizhajanja in samovračanja ni okrnjena, čeprav ustvarja Drugo, ki je kot množstvo tudi »nekaj drugega poleg Enega« (El. Th., prop. 2). Za posameznosti, ki sestavljajo množstvo, pa pomeni biti nekaj drugega poleg Enega možnost vzpostavitve lastne individualitete.

Paradoks je tako razločljiv glede na različno pozicijo gledanja. To Proklos tudi zelo jasno pove: *heautois mèn proelélythe, ménei dè theois* (in Tim. I. 210. 2), »samim je v stanju prehajanja, bogovom pa ostaja nespremenjeno«. S stališča Enega gre torej za absolutno identiteto, ves proces pa se dogaja le s stališča Mnogega. Eno dejansko ostaja v samem sebi, množstvo pa je iluzija razlike za množstvo samo, ki je potrebna za obstoj tako Enega kot bivajočega kot vseh bivajočih (*tà ónta*) ter za vzrast narave (*phýsis*) in za vsako spoznavanje in rekanje. Eno kot Eno namreč ni bivajoče, je neizrekljivo in nespoznavno. Šele vzpostavitev razlike omogoča bivanje, spoznavanje in rekanje.

Spoznati Eno kot Eno je pozitivno nemogoče, to omogoča le mistično zedinjenje. Tu pa gre za molk in ne-vedenje, zato Dodds trdi, da gre pri Proklu za »*Wissenschaft des Nichtwissenswerten*«,⁹ za vedenje nevrednotenja vedenja. V končnem stanju pobožanstvenja tudi za mistika ne prehaja več, ampak vztraja.

Ta teorija je bila plodno uporabljena in dodelana v mistični teologiji Dionizija Areopagita (govori o preživljanju nevednosti v veri in ljubezni, ko pojmi spijo — niso le zanikane vse opredelitve, kot v apofatični teologiji, ki je prva faza mistične —, stopiti moramo v temo, da bi našli Boga) in preko njega v vsej krščanski mistiki. Kot pravi Hegel: »Kadar se v katoliški cerkvi, vse do kasnejšega časa, globoko mistično govori o Bogu, tedaj so to neoplatonistične predstave.«¹⁰

Razkrinkati prevaro množstva, ki onemogoča jasno, enoznačno spoznanje — to je problem, ki se že od vsega začetka pojavlja v filozofiji. To je *māyā* indijskih Upanišad, »tančica iluzije, ki pokriva oči smrtnikov in kaže svet, za katerega se ne da reči niti da je niti da ni, svet, ki je kakor sen ...«¹¹ to so sence v votlini iz Platonove Države, to je vse, kar se reka mnogovrstno (*légetai pollachôs*). Razrešiti ta problem za neoplatonizem pomeni pokazati, da je iluzija že govoriti o odnosu Enega in Mnogega.

II. STRUKTURA BIVAJOČEGA

Poglejmo najprej, kaj sploh je bivajoče. Rekli smo že, da samemu Enemu v njegovi neopredeljivosti ne moremo pripisati bivajočnosti. Znotraj množstva pa Proklos postavi razliko med bivajočimi (*tà ónta*) in nastajajočimi (*tà ginómena*). Nastajanje je poseben način bivanja: »to je v ne-biti bit imeti, kajti nastajajoče je to, kar nastaja, ne to, kar je; nastajanje je torej tako bivajoče« (El. Th., prop. 50). Kategorije bivajočih (po vrsti) so: (eno) Bivajoče (*tò ón*), življenje (*zoé*) in um/duh (*noûs*) kot osnovna triada druge hipostaze (*noûs*-a) ter duša (*psyché*) kot tretja hipostaza, kategorije nastajajočih (sfera telesnega — *sómata*) pa so: živa bitja (*zôia*), rastline (*phytá*), mrtva telesa ali tisto brezdušno (*nekrà sómata, ápsychon*) in snov (*hýle*) kot zadnje, Enega najmanj deležno.¹² Pri nastajajočih gre za časoven proces prehajanja iz v-možnosti (*dynámei*) v v-udejanjanju (*energeiai*).

Kategorije pomenijo stopnje enosti, stopnje izhajanja in vračanja. Kot bi rekel veliki fenomenolog množstva Heraklit — »pot navzgor in navzdol je ena in ista« (DK 22 B 60). Pot navzdol je dodajanje opredelitev, je katafatična, pot navzgor je odzemanje opredelitev, je apofatična. Ko so odzete vse opredelitve, je možna mistična združitev z Enim.

Najprej si bomo ogledali fenomenologijo vračanja in z njo strukturo bivajočih v hierarhijah Dionizija Areopagita, nato pa še metafizično izhajanje preko henad strukturiranih bivajočih pri Proklu.

Pri 'poti navzdol', izhajanju, uporablja Dionizij Areopagit iste opredelitve bivajočega, kot smo jih omenili pri Proklu, pravi pa jim »božja imena«. Kar je nižje izmed bivajočega, za to je lažje razumeti, da to ni Bog. Ker pa je treba »ne le spoznati, temveč doživeti božansko« (*ou mónon mathòn allà kai pathòn tà theía*, DN II. 9, 648 B 2—3), daje več poudarka na vračanje, 'pot navzgor', ki poteka v dveh fazah: apofatični in mistični.

Apofatična teologija je noetična negacija božanskih imen, ki se konča z negacijo trditve, da Bog je. Mistična teologija je nadaljevanje, ne trdi več niti da Bog je niti da ni, temveč transcendirata oboje — Bog je nadbivajočnost (*hyperoúsios*). Kot je gibalo izhajanja ekstatične ljubezni (*éros ekstatikós*) Boga, je gibalo povratka ekstatična ljubezen duše (DN IV. 13, 712 A 1).

Simbolna teologija hierarhij je fenomenologija faz vračanja, torej apofatično-mistične teologije, ki pa jo je potrebno ob doživljanju vračanja tudi zanikati. To je teofanija (*theopháneia*) glede na to, da so svete stvari podobne Bogu (prim. CH IV. 3, 180 C 3—13), kaže, kako se Bog razodeva v množstvu, je manifestacija simbolov Boga. Simboli kot »oblike tistega, ki nima oblike, kot podobe tistega, ki nima podobe« (CH 140 A) so osebne oznake, saj je tudi vračanje osebno. Hierarhija je »sveti red in znanost in udejanjenje k bogolikosti« (CH III. 1, 164 D) in je tudi kriterij za razporeditev mest v hierarhiji svetost, spoznanje, udejanjenost vračanja in podobnost Bogu — kar vse v končni fazi pomeni eno in isto. Metafizična struktura zapovrstnosti bivajočih postane tu povsem 'fizična' vladavina svetega (hierarhija, *hierarchia* = *hierós* — svet + *árcho* — vladam, obvladujem).

Po Dioniziju Areopagitu so tri hierarhije: zakonita (to so čutno zaznavne stvari), od nje preko očiščenja pridemo do cerkvene (svet ljudi, ki so čutni in noetični; po osnovni triadi te hierarhije si sledijo: preprosto ljudstvo, menihi in najvišji duhovnik; če smo prej rekli, da je merilo mesta v hierarhiji svetost, potem je ta razporeditev opis najstva, ne pa dejanskega stanja), od tu pa preko razsvetljenja do nebeške, ki je noetična (angeli).

Angeli so nesnovni in netelesni, njihova narava je misliva in miselna¹³. Nebeško hierarhijo sestavljajo tri triade, poimenovane z imeni iz Svetega pisma (tudi kadar gre za termine, ki jih poznamo iz poganske filozofije, so to angelske = noetične osebe). Prvo triado sestavljajo *Seraphím*, *Cheroubím* in *Thrónoi* (CH 7), drugo *Kyriótetes*, *Dynámeis* in *Eksousíai* (CH 8), tretjo pa *Archai*, *Archángeloi* (Nadangeli) in *Ángeloi* (Angeli, CH 9). Slednji so najnižji, najbližji cerkveni hierarhiji, in kot taki prenašalci sporočil, glasniki božje tišine (DN 696 B 13—14). Prva triada, ki ima nekako status Proklovih henad, pa je najbližja brezimnemu/vseimnemu Bogu. Preiti vse te faze pomeni izenačiti se z Bogom, ki je vseskozi nespoznaven, največ, kar lahko spoznamo, je prva triada. »Najbolj božansko spoznanje Boga pa je spoznano skozi nevedenje« (DN 872 A).

Dionizij Areopagit na dolgo opisuje, kaj predstavlja vsaka od angelskih oseb, vendar je ta simbolika danes tuja tudi krščanski teologiji. Nenazadnje so sveto-pisemske angelske osebe razvrščene po triadah večkrat tudi na silo, da ne govorimo o pripisanih jim pomenih, tako da so hierarhije gotovo najšibkejši del areopagitskih spisov kar se tiče uporabljene simbolike.

STRUKTURA BIVAJOČIH PRI PROKLU

Triadi vračanja čutnega sveta 'telo — živo bitje — duša' obratno sorazmerno ustreza triada noetičnega sveta 'bivajoče — življenje — duh/um'. Bivajoče je prvo izmed deležnega, telo zadnje (prim. El. Th., prop 138, 139). Tu se strukturira Eno in Mnogo v *noûs-u* kot 'eno mnogo' (*hèn pollá*), v duši kot eno in mnogo (*hèn kai pollá*) ter v telesu kot mnogo in eno (*pollà kai hén*).

Če naj Eno ostane Eno, hkrati pa naj bo po deležnosti v vseh bivajočih, ki so mnoštvo, mora kot po sebi nebivajoče prvo razliko vzpostaviti znotraj sebe. Le Eno kot bivajoče bo lahko produciralo bivajoča, kajti narava učinka mora biti predvsebovana v vzroku. Ta razlika pa ne sme ogroziti enosti Enega, njegove pozicije prve hipostaze — Eno je namreč nedeležno (*amethektós*), je enostavno Eno, samo Eno.

Iluzorno razliko (torej razliko s stališča Mnogega) znotraj Enega predstavljajo henade (*henádes*), ki jih Proklos imenuje tudi bogovi: »Vsak bog je samozadostna henada in vsaka samozadostna henada je bog« (El. Th., prop. 114). Henade so prve deležne Enega, kajti »vsak bog je deležen (*methektós*), razen Enega« (El. Th., prop. 116), so torej prvo poenjeno. Nato dajejo deležnost Enega (poenjenost) vsem bivajočim, saj je »vsak bog mera bivajočih« (El. Th., prop. 117), še več, »kolikor je henad, ki dajejo deležnost, toliko je tudi deležnih rodov bivajočega (*géne tôn ónton*; El. Th., prop. 149), s tem da je število henad omejeno (prop. 149) in so torej številčno omejeni tudi rodovi bivajočega. Ko govori Proklos o rodovih bivajočega, moramo vedeti, da gre tu za hipostaze oziroma tri aspekte ene hipostaze (triado).

Proklos deli henade na naslednje vrste:

— *noetai henádes*, mislive henade, tiste, ki so lahko predmet mišljenja, ki se morejo *noein*;

— *noetai kai háma noeraí henádes*, mislive in hkrati miselne henade (ta vrsta henad in njej ustrezajoč rod bivajočega se še ne vključuje v sistem Elementov teologije, ki so verjetno Proklovo zgodnejše delo, pojavlja pa se v ostalih njegovih delih — Platonovi teologiji in komentarjih);

— *noeraí henádes*, miselne henade, tiste, ki se tičejo *noús*-a;

— *hyperkósmioi henádes*, nadkozmične henade, nadkozmične zato, ker gre tu za negiben vzrok (*tò aítion akineton*, prim. El. Th., prop. 207);

— *enkósmioi henádes*, kozmične henade, tiste, ki dajejo deležnost kozmičnemu tistemu v kozmosu.

Prva hipostaza, samo Eno, kot nebivajoče ne spada v noben rod bivajočega, kot tisto, kar daje deležnost vsemu, pa v vse rodove bivajočega. Takole rodovi bivajočih dobivajo deležnost preko henad, katere jih producirajo:

Drugo hipostazo (*noús*), ki izhaja iz triade 'mislive henade — mislive in hkrati miselne henade — miselne henade', sestavljajo henadam odgovarjajoči trije rodovi bivajočega — bivajoče (*ón*), življenje (*zoé*) in duh/um (*noús*), oziroma bivajoče kot bivajoče ali resnično bivajoče (*óntos ón*), ki še ni življenje niti *noús*, bivajoče kot življenje, ki še ni *noús* in bivajoče kot *noús* —, ki izražajo tri aspekte vsakega noetično-noeričnega, kako bivajoče preko življenja pride do mišljenja.

Ko Eno postane bivajoče, je resnično bivajoče, božansko bivajoče, ki je in misljivo (*noetón*), kajti izvira iz misljivih henad, in nedeležno (*améthehton*), kajti Eno tudi kot bivajoče ne more biti deležno, oziroma če je preko misljivih henad, ki mu dajejo bivajočnost, deležno, je zopet deležno samega sebe, kar je isto, kot da sploh ni deležno. Resnično bivajoče je prvo bivajoče in so zato vsa ostala bivajoča deležna (*methéktos*) tega prvega, ki je kot nekakšen pralik bivajočih nasplah, čisto bivajoče. Je tudi prvo misljivo bivajoče, torej je to Eno kot misljivo.

»Za vse stvari, ki jim je dana deležnost *noús*-a, je prvi nedeleşen *noús*, in za tiste, ki jim je dana deležnost življenja, nedeleşno življenje, in za tiste, ki jim je dana deležnost bivajočega, nedeleşno bivajoče. Izmed teh je bivajoče pred življenjem, življenje pred *noús*-om.« (El. Th., prop. 101). Torej so tudi iz misljivih in hkrati miselnih henad izvirajoča življenja deležna po prvem, božanskem življenju, življenju Enega, poleg tega pa še po tem, ker so deležno bivajoča. Miselne henade izsevajo um/duh, nedeleşen je božanski um, ki je prvo miselno, prvo, kar se tiče uma — um sam, ki se torej najbolj tiče sam sebe, in tudi vsakega deležnega uma, kajti tu gre za mišljenje Enega kot umnega. »Ves božanski um je 'enolik' (*henoeidés*, podoben Enemu) in dovršen (*téleios*) in prvi um, ki iz sebe

proizvaja tudi ostale ume (El. Th., prop. 160). Prvi je zato, ker *noei* samega sebe (prop. 167).» *Noûs* predstavlja udejanjeno pluraliteto idej (*pléroma eidôn*, prop. 177), kot jo je tudi že pri Plotinu.

Tisto nadkozmično je kot nedeležno tretja hipostaza — božanska duša, katere so deležne vse posamezne duše. »Vsaka deležna duša ima večno bivajočnost, pa časovno udejanjenje« (prop. 191).

Kozmično nedeležno je božansko telo, vsako drugo telo pa je kot čutno-zaznavno telo (*aisthetòn sôma*) deležno po njem. S čutnimi telesi pa smo že prešli iz sfere bivajočih v sfero nastajajočih, ki se v času gibljejo v kozmosu.

Kaže, da poteka deležnost dvosmerno: po eni strani je vsak rod bivajočih deležen Enega po henadah, ki so same deležne po Enem, po drugi strani pa po svojem praliku — vse bivajoče po resnično bivajočemu, vsako življenje po božanskemu življenju itd. Če so resnično bivajoče in božansko življenje, um, duša ter telo nedeležni, to pomeni, da gre le za manifestacijo samega Enega, saj je le Eno lahko nedeležno samega sebe. Hkrati pa so to prvi produkti odgovarjajočih henad, tako da je ta dvosmernost le navidezna, gre le za dva aspekta istega. Toda če so produkti henad, potem deležno producira nedeležno — torej samo Eno, kar bi pomenilo, da je metafizično drugo pred metafizično prvim. Poleg tega manifestacije Enega sploh ne morejo biti nikakršni produkti. Torej je edina možna rešitev, da so henade in manifestacije Enega eno in isto, na kar navaja tudi to, da se številčno in vsebinsko skladajo. Henade so Eno, ki je sebe deležno, kar vsekakor drži, saj se je deležno nekako že s tem, da je po sebi. Manifestacije pa so nedeležno Eno, kar tudi drži, kajtiče rečemo, da je Eno po sebi deležno sebe, je to le tautologija. Na nek način bi torej lahko rekli, da je Eno pravzaprav naddeležnostno, oziroma da je samo za sebe onkraj deležnosti. Deležnost zahteva šele razmerje z Mnogim.

Proklova triada deležnosti opisuje tri možne pozicije v tem procesu, ki razlaga trditev, da je »vse deležno Enega« (prop. 1):

— *améthekton* (nedeležno) — to je celota sama, brez zunanje diferenciacije, čisto udejanjenje, ki pa vsebuje možnost diferenciacije; to je samo Eno, ki je nedeležno glede na vzrok (*kot' aitian*) in je prvo implicitno;

— *metechómena* (deležnost dajajoče) — to je celota iz delov, ki omogoča različne tipe individualnega udejanjenja posameznega iz enotne celote; to je noerična pluraliteta idej, izmed katerih vsaka producira mnoge posamezne; deležnost daje po predikativnosti (*kath' hyparksin*) in je prvo eksplicitno;

— *metéchonta* (deležno) — to je celota, vsebovana v delih, posameznosti, ki so deležne celotnosti, stvar, ki je deležna svoje ideje, Mnogo, ki je deležno Enega, pojavnost, ki je po deležnosti (*kata métheksin*).¹⁴

Čim večkrat je neko bivajoče deležno, tem bolj se oddaljuje od Enega, tem manj je poenjeno, tem slabše je. Neka duša je tako npr. deležna Enega preko božanske duše / nadkozmične henade, uma (ki je spet sam deležen po višjemu), življenja (ki je tudi samo že deležno po višjemu), bivajočega (ki deležno po resnično bivajočemu) ter šele nato po samem Enem. Razlika med Enim in Mnogim je tem večja, čim bolj je določeno bivajoče posredovano v izhajanju, in seveda tem manjša, čim bolj je posredovano (negativno) v vračanju.

III. HENADOLOGIJA

Henada je tisto, kar pri Proklu rešuje na začetku omenjeno osnovno vprašanje platonizma v neoplatonistični radikalizaciji: odnos Enega in Mnogega, vzpostavitve razlike, ki naj omogoča različnost bivajočih.

Termin 'henada', grško *henás* (množinska oblika *henádes*) je filozofska skovanka iz besede *hén* (eno). Prvič se pojavlja pri Platonu v dialogu *Filebos*, ko Sokrat pravi, da ne šteje k Enemu tega, kar se rojeva in propada, in če skuša kdo jemati kot Eno in človeka in govedo in Lepo in Dobro, potem veliko truda okoli

teh in takšnih henad pelje v razhajanje/razkol/prepir (Platon, Filebos, 15 a).¹⁵ Tu pomeni henada neko enoto, vse kar je eno, ne glede na to, kakšno zvezo ima s samim Enim. V neoplatonizmu pridejo henade preko neopitagorejske tradicije, kjer pomenijo številčno enoto, izmed katerih je nazpomembnejša 'eno', kot princip idej.

Pri neoplatonikih so henade značilne za atensko šolo, kjer jih kot prvi privzema Syrianos in jih imenuje bogovi, kot tudi kasneje Proklos (prim. El. Th., prop. 114). Tu henade ne pomenijo več vsakršne enote, temveč le izvirne enote, tiste, iz katerih vse izvira. Henada lahko pomeni tudi isto kot monada (*monás*), pri Proklu pa je postavljena naslednja razlika: monade so ideje pripadajoče svetu bivajočih, henade so transcendentne enote, pripadajoče svetu Enega. Leibnizovo pojmovanje monad je bližje Proklovemu pojmovanju henad: »Monada je enostavna substanca, brez delov.«¹⁶ »Samo Bog je Izvirna Enota ali izvirna enostavna substanca, iz katere izhajajo vse ustvarjene ali izvedene substance kot njegovi proizvodi.«¹⁷

Prva razlika (glede na enotnost Enega) se za Plotina konstituira šele v *noûs-u* kot dvojnost (*dýas*) mislečega in mišljenega, subjekta in objekta, ki sta identična le, če um misli sebe, kar pa je božanski um. Rezultat te dvojnosti je množstvo mišljenega — idej, ki so vsebina *noûs-a*, katero duša sprejema in po njenem vzoru oblikuje svet čutnosti.

V kasnejšem neoplatonizmu pride do razlikovanja znotraj enotnosti («unity-in-distinction», Dodds), kar je bilo kasneje v krščanstvu uporabljeno za razlago razmerja enotnosti Boga in svete trojice (Dionizij Areopagit, Psellos, Nikolaj Kuzanski). Kot pravi Hegel: »... Bog se v samem sebi razdvaja, torej on sam v sebi postavlja različne določitve. To razlikovanje v njemu samemu predstavlja tisto točko, v kateri na- in po-sebi bivaajoče stoji v zvezi s človekom, s svetovnim.«¹⁸

Atenska šola torej — zavedajoč se prevelike diereze med absolutno samoidentiteto Enega in množtvom idej *noûs-a*, da bi bila razločljiva — postavi doktrino henad, ki predstavljajo notranjo razliko v okviru Enega, ki pa ravno zaradi popolne enosti teh henad kljub temu ohrani svojo istovetnost. Poleg tega, da so henade »transcendentni material množstva« (Dodds) — ali pa ravno zato — omogočajo tudi spoznavo in rekanje o sicer (noetično) nespoznavnemu in neizrekljivemu Enemu, tako da Proklu ni več potrebno (kot je bilo še Jamblihu) nad Eno postavljati še neko posebno Neizrekljivo, da bi lahko Najvišje postavil kot neizrekljivo, hkrati pa o njem govoril.

Postavlja se vprašanje, v katero hipostazo spadajo henade. Mislive benade so, na primer, skrito, ker so skupaj z Enim eno, pa tudi mislivo, ker so tiste, ki dajejo deležnost bivaajočemu (El. Th., prop. 162), in glede na prvo spadajo v prvo hipostazo, glede na drugo pa v drugo. V drugo pa henade ne morejo soditi, saj so nadbivaajočnostne (*hyperoúsios*), nadživljenjskostne (*hypérzoos*) in nadmiselne (*hypérnous*; prim. El. Th., prop. 115), poleg tega pa je nekakšna henada tudi Eno, toda to je nadenostna henada (*hyperenoméne henós*). Razprave o tem vprašanju dokazujejo eno in drugo hipotezo,¹⁹ vendar pa je že tako zastavljeno vprašanje nesmiselno, če upoštevamo, da je že postavitev henad osnovana na iluzornost, ki jo prinaša gledišče množstva.

Eno po sebi je — kot že rečeno — nebivaajoče, neživeče, neetično nespoznavno (vendar pa mistično-ekstatično doživljivo) in neizrekljivo. Henade so iluzija razlike, ki Eno naredi najprej bivaajoče, potem živeče, potem misleče. To omogoča reči: Eno/Bog je in živi in misli. Misli samega sebe kot tisto, ki živi, kot tisto, ki je (čeprav je po sebi onkraj bivaajočnosti/nebivaajočnosti, življenja/neživljenja), ki je kot resnično bivaajoče, božansko življenje, božanski um. To misliti je tudi skrajni doseg vsakega uma. Ko Eno prvič stopi na pot izhajanja (*próodos*), se razkrije kot bivaajoče, Bog se razodene, da je. Kot bivaajoče preko življenja producira um in ta bo dojel Eno kot bivaajoče. Le Eno, ki najprej samo je, bo lahko ustvarilo svet — ostala bivaajoča, le Eno, ki živi, misli, je duša, je telo, bo lahko vzrok vsem življenjem, mislim, dušam, telesom, saj mora biti učinek že prej nekako prisot-

ten v vzroku. Tako Eno pa ni več čista enost, ampak tudi dvojnost. Enost kot samo Eno in dvojnost, ki je potrebna za iluzijo obstoja Mnogega.

To je skrajna konsekvence neoplatonizma, ki sicer ni bila nikoli izražena, čeprav se je neoplatonizem vedno gibal na njenem robu. Druga tendenca pa je bila v tem, da se pokaže zgolj metodični značaj opisovanja izhajanja, postavljanja razlike in s tem tudi henadologije. Kajti treba je »...ne startati od enosti, da bi se prešlo na dvojnost, temveč oboje dojeti kot eno«, ²⁰ dojeti kot 'vse skupaj'.

Vse skupaj, *totum simul*, pa je večnost: »Vse večno je hkrati celota« (El. Th., prop. 52). Tako pojmovanje časa zasledimo že pri Parmenidu: »niti je kdaj bilo niti bo, ker zdaj je vse skupaj« (DK 28 B 8, v. 5), kasneje pa ga sprejme Avrelij Avguštin: »v večnosti nič ne preteče, ampak je vse sedanjost« (*non praeterite quicquam in aeterno, sed totum esse praesens*; Confessiones XI, 11).

Kot so henade mera bivajočih (prim. El. Th., prop. 117), sta čas in večnost »edini meri v bivajočnostih življenja in gibanja« (prop. 54), torej pri udejanjanju bivajočih. Za Plotina pa je že Eno neskončno v možnostih. Lahko bi torej rekli, da je znotraj Enega kot čistega udejanjanja (*enérgeia*) ravno s henadami nakazana ta neskončna možnost (*dýnamis*). Za udejanjanje bivajočih iz možnosti v henadah pa je mera razmerje čas — večnost. Tako se da razumeti tudi to Proklovo trditev: »Vse bivajoče-v-možnosti napreduje/izhaja iz bivajočega-glede-na-udejanjenje tega, kar je to v možnosti«, torej iz henad, »k tistemu v udejanjenju.« (El. Th., prop. 77). Henada je torej možnost glede na udejanjanje, usmerjena možnost, ki se realizira v času, gledano skozi '*totum simul*' pa v večnosti.

Razmerje časnost — večnosti pa lahko splošneje izrazimo tudi kot razmerje omejenost — neomejenost. Henade same so kot 'skupaj z Enim eno' (*synemménon*) neomejene, tako kot samo Eno, kot poenjeno (*henoménon*) pa so omejene, tako kot vse deležno. Tako lahko Proklos pravi, da »ves božji red izhaja iz prvih principov, meje in neomejenosti«, nekatere stvari bolj iz vzroka meje, druge pa tistega neomejenosti (El. Th., prop. 159). To je misel, ki se pojavlja že v Platonovem Filebu: »Rekli smo, da je Bog pokazal nekatere izmed bivajočih kot neomejeno (*tò ápeiron*), druge pa kot omejeno (*tò péras*)?« (Platon, Filebos, 20 c). Malo naprej pa govori tudi o tretji, iz teh dveh sestavljeni, vrsti: o tistem, ki je zmešano skupaj (*symmísgómenon*). Proklos za to zmes uporablja izraz *miktón*. Zmes kot sinteza meje in neomejenosti je bivajoče. Če je ta zmes bivajoče kot tako, potem gre za predikativno eksistenco bivajočega, če je življenje, gre za možnost bivajočega, če pa je ta zmes *noûs*, potem je to udejanjenje bivajočega.

Tisto, kar je misljivo kot Eno, se pojavlja v življenju kot Drugo (*tò héteron*), za *noûs* pa je to Bivajoče (*tò ón*). Razlika, ki je misljiva kot razlika Enega in Mnogega se predstavlja v življenju kot razlika celote in dela, za *noûs* pa je to razlika meje in neomejenosti. Ker je princip (*arché*) kategorija *noûs*-a, ne pa kategorija bivajočega kot takega, je torej nujno, da kot *archai* nastopa dvojica meja — neomejenost in ne dvojica bivajočega kot takega: Eno — Mnogo.

Ker pa je tudi po Proklu treba »oboje dojeti kot eno«, — kot Eno?! —, namreč kot zmes, kot *totum simul*, potem lahko rečemo, da je tudi zanj najresničnejše (*alethéstata*) to, kar zapiše Platon na koncu dialoga Parmenides, čeprav se strinjamo z Blochom, ko pravi, da ni pri neoplatonikih »razumevanje Platona nič več kot produktiven nesporazum« (das Verständnis Platons nicht mehr als ein produktives Mißverständnis)²¹:

»Ali ne bi torej pravilno trdili, če bi — na kratko povzeto — rekli: če ni Enega, ni ničesar? Vsekakor.« [Kajti Eno mora prvo samo biti, mora najprej samo privzeti bivajočnost, da so je po njem lahko deležna tudi ostala bivajoča.] »Naj bo torej rečeno to, in da — kot izgleda — Eno ali je« (kot resnično bivajoče) »ali ni« (samo po sebi), »in da vse vseskozi in je in ni in se kaže in se ne kaže in samo in drugo in glede na sebe in glede na drugo. To je najresničnejše.« (Platon, Parmenides, 166 c). Vse to pa je možno zato, ker Eno in ohranja v sebi identiteto Enega (vztraja) in se hkrati daje v bivanje (izhaja) ter preko ostalih

henad producira množstvo različnih bivajočih. To je množstvo Drugega, ki obstaja kot Mnogo, pa zopet ne obstaja kot Mnogo, saj obstaja le, kolikor obstaja po Enem, in je tako to Mnogo na nek način — kolikor je resnično — tudi Eno, saj izvira iz henad, ki so različne spet le po iluziji Drugega, ki želi biti, živeti in spoznavati, ne pa po sebi, ker po sebi sploh ne obstajajo, ampak so Eno. Vračanje pomeni ravno zopet dojeti vse kot eno/Eno.

MESTO NEOPLATONIZMA V ZGODOVINI FILOZOFIJE

Neoplatonike kljub spoštovanju, če ne kar oboževanju Platona ne moremo imenovati Platonove epigone: »Novokantovci so epigoni, oni so vedeli, da so epigoni. ... neoplatoniki pa niso nobeni Platonovi epigoni.« Ime, ki ga nosijo, je »... pozna etiketa, katero so jim dali profesorji in doktorji filozofije.«²² Res je da izhajajo iz platonistične tradicije, vendar to ni nikakršno ponavljanje Platona in tudi če sam Proklos pravi, da le razlaga Platona, je v tej razlagi vnešenih precej novih elementov, ne nazadnje aristoteličnih. Predvsem je naoplatonizem bolj kot nek nov platonizem — *metaplatonizem*. To kaže že postavitev tako imenovanega 'osnovnega problema platonizma': v platonizmu gre za odnos ideje neke stvari do tiste stvari, v neoplatonizmu gre generalno za odnos Enega in Mnogega. Lahko bi tudi rekli, da je neoplatonizem logika platonizma. Preveč pogumna pa je Blochova trditev, da ideje pri Platonu še niso duhovne in da so postale take šele pri Plotinu.²³ Za tako velik nesporazum pri neoplatonističnemu razumevanju Platona vseeno verjetno ne gre.

Po Heglu pri neoplatonikih »čutni svet izgine in celota je dvignjena v duh, ta celota označuje Boga in njegovo življenje v njej ... Tisto absolutno je spoznano kot konkretno ... Ideja v popolnoma konkretni določitvi je spoznana kot troednost, trojnost trojice.«²⁴ To je konkretna totaliteta na sebi, dojeta je narava duha, ne začnejo pa z globino neskončne subjektivitete in absolutne svobode, Jaza, ne jemljejo kot neskončne vrednosti subjekta.²⁵

Če ni neskončne subjektivitete, pa se kot novo v neoplatonizmu (pri Plotinu, po Blochovi oceni) pojavi subjektivni faktor pri spoznavanju in v mističnem zedinjenju, sintetična funkcija je aktivnost subjekta.²⁶ Vračanje dejansko je stvar subjekta oz. je za subjekt stvar subjekta, čeprav poteka tudi objektivno. Gre za to, da se s filozofsko terminologijo pove preživete etape približevanja k Enemu. Kot pravi Plotin — brez vrline je Bog ime. Stopnje objektivnega procesa sovpadajo s stopnjami procesa v subjektu, kategorije imajo tako objektivni kot subjektiven pomen. Res pa je, da se vse začne in konča z nasebnostjo Enega. Kolikor je že Proklova dialektike podobna Heglovi, vsekakor ne moremo mimo dejstva, da je subjektova aktivnost v procesu pojmovana vse prej kot aktivnost absolutne svobode, kot neskončna subjektiviteta.

Je pa mistična združitev z Enim odrešitev shizofrenosti Mnogega. Bloch sploh smatra *poenostavljenje* (*háplosis*), kar je isto kot poenjenje, pobožanstvenje, za osnoven element filozofske mistike, pri čemer je treba vedeti, da je zanj neoplatonizem »... filozofska mistika zelo visokega ranga, in sicer mistika uma.«²⁷ Popraviti ga je treba le v tem, da je v končni fazi ta mistika hipernoetična, saj seže poenostavljenje do ukinitve umnega.

Proklos je »tip sholastičnega misleca z izredno subtilnostjo in formalno natančnostjo«,²⁸ pa tudi pikolovski v razlikovanjih in prepirljiv.²⁹ Vse kategorije opredeli do potankosti, razjasnjuje jih do nejasnosti. Marsikaj pove tudi podatek, da njegov komentar k Timaju obsega 1100 strani. Isto bi lahko rekli tudi za Dionizija Areopagita, dodali pa še izjavo Tomaža Akvinskega, ki ji bo pritrdil vsak, ki je poskusil brati areopagitske spise: »Toda velja pripomniti, da blaženi Dionizij v svojih knjigah uporablja nejasen način pisanja. Tega ne počne iz nespretnosti, ampak namenoma, da bi svete in božanske dogme s skrivnostnostjo zaščitil pred posmehom nevernikov.«³⁰

Patristična filozofija hoče dokazati, da krščansko razodetje ni v nasprotju s tistim, kar se je v zgodovini že prej dogajalo kot delno stalno razodevanje. Krščanstvu so po duhu najbližji ravno neoplatoniki, čeprav so bili prepričani politeisti, pa tudi nastopali so proti krščanstvu. Njihovo filozofijo pa je bilo treba v nekaterih stvareh prilagoditi krščanstvu, morda samo nekaterim kategorijam dati drugačne poudarke.

Bistvena razlika pa se pojavi na točki 'neskončne subjektivitete', 'absolutne svobode' — pri pojmovanju Enega/Boga. V neoplatonizmu iz Enega izhaja nujna emanacija, pri čemer ni odločilno, ali je stvarjenje nehoten produkt mišljenja Enega, ali pa gre za predvideno stvarjenje (Proklos nagiba k slednji varianti, o predvidevanju/previdnosti je napisal manjše delo Deset aporij o previdnosti), za božjo previdnost (*pronoia*). To tudi izhaja iz tega, da je Bog za Prokla pred *noûs-om*, torej tudi *pronoëi*. V nujni emanaciji so nujne tudi vse njene faze, vse gibanje je objektivno. Krščanski Bog pa ustvari svet po svobodni volji in modrosti, božji previdnosti. Tu je Bog neskončna subjektiviteta, ki se absolutno svobodno odloči za stvarjanje sveta.

Če je po teoriji deležnosti vse deležno Enega/Boga ter je narava učinka predvsebovana v vzroku, prvi vzrok vsega pa je Eno/Bog, potem iz tega izhaja, da je v poganskem neoplatonizmu vse deležno objektivne nujnosti Enega, v krščanstvu pa subjektivne svobode Boga. Biti svobodni pa daje tudi možnost odločiti se za nujnost...

Franci Zore

To je nekoliko skrajšano in prirejeno diplomsko delo, ki sem ga napisal spomladi 1986 pod mentorstvom dr. Valentina Kalana na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani, obranil pa junija 1986 pred komisijo, katero sta poleg mentorja sestavljala še dr. Božidar Debenjak in dr. Andrej Ule.

¹ A. C. Lloyd, *The Later Neoplatonists*, v: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge 1967, p. 302

² prim. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II* (Suhrkamp Verlag, Werke 18—20), Frankfurt am Main 1971, S. 467 (srhrv. prevod: III/str. 73)

³ prim. E. R. Dodds, *Commentary k: Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 2 1963, p. 187

⁴ prim. id., p. 259

⁵ Ernst Bloch, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Bd. I — Antike Philosophie*, Frankfurt am Main 1985, S. 496

⁶ prim. G. G. Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Beograd 1982, str. 14

⁷ prim. Dodds, *Commentary*, p. 344

⁸ Liddell — Scott — Jones, *A Greek — English Lexicon*, Oxford

⁹ Dodds, *Introduction*, v: idem, p. xi

¹⁰ Hegel, id. S. 487 (str. 73)

¹¹ Arthur Schopenhauer, *Svet kao volja in predstava I/1*, Beograd 1981, str. 41

¹² prim. Dodds, *Commentary*, p. 232 (shema po Proklovi »Platonovi teologiji«)

¹³ prim. R. Roques, *Introduction k: Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste*, Paris 2 1970, p. LXXI

¹⁴ prim. Dodds, *Commentary*, p. 236—237

¹⁵ Platon, *Fileb i Teetet*, Zagreb 1979, str. 118

¹⁶ G. W. Leibniz, *Principi filozofije ali monadologija 1* (v: *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1979)

¹⁷ id., 48

¹⁸ Hegel, id., S. 416 (str. 17)

¹⁹ o tem: Dodds, *Commentary*, p. 261

²⁰ Hegel, *Istorija filozofije III*, Beograd 1975, str. 44, op. 3 — tekst po 2. izdaji

²¹ E. Bloch, id., S. 494

²² E. Bloch, id., S. 493—494

²³ prim. E. Bloch, id., S. 520

²⁴ Hegel, id., S. 487 (str. 74—75)

²⁵ prim. Hegel, id., S. 489 (str. 75)

²⁶ prim. Bloch, id., S. 503—504

²⁷ Bloch, id., S. 493

²⁸ Bloch, id., S. 533

²⁹ prim. Bloch, id., S. 498

³⁰ Tomaž Akvinski, *In librum beati Dionysii »De divinis nominibus« expositio*, v: *Tomaž Akvinski, Izabrano djelo*, Zagreb 1981, str. 365

Bog in načrt *Etike*

B. de Spinoze

I.

Etika je osrednje delo Spinoze. To je prav tako gotovo, kot je gotova trditev, da je Bog njen osrednji pojem. O tej ugotovitvi so si interpreti povsem enotni, toda njena splošnost samo prikriva dejstvo, da vsako dodatno določanje mesta in vloge Boga v pojmovnem aparatu *Etike* razkriva njegova nesoglasja. Vprašanje, kako pojmovati osrednje mesto Boga v *Etiki*, namreč že generira razhajanja, ki se pogosto razrešijo v disparatnih ocenah samih osnovnih koordinat Spinozove misli.

Nelagodje soočenja s Spinozo je razvidno že iz zbirke imen, s katerimi so interpreti skušali označiti bistvo njegove misli. Za časa svojega življenja in neposredno po njem je bil Spinoza — predvsem po zaslugi objave *Teološko — političnega traktata*, odkrito polemično zasnovanega dela, v katerem Spinoza na osnovi začetne redakcije *Etike* razpravlja o odnosu med politično sfero in zgodovinskimi religijami — predmet ostre polarizacije mnenj. Obsodbi ogorčenih uradnih teologov vseh usmeritev, ki so obvladovali pisano in govorjeno javno besedo, se je zoperstavljal zavzeto sprejemanje Spinozove misli v ozkem krogu somišljenikov, predvsem iz vrst nastajajoče nizozemske buržoazije in svobodomiselnih naravoslovcev, tudi tistih onkraj meja nizozemske države, ki so z mrežo medsebojnih pisemskih izmenjav tvorili nekakšno epistolarno javnost.

Sumaren pogled na kasnejšo recepcijo Spinoze kaže popolnoma drugačno podobo. Začetno nazorsko opozicijo so nadomestile bolj diferencirane ocene. Vzvrtni pogled poznejših mislecev je Spinozo opredelil z bolj ali manj izvirnimi oznakami, ki so se izognile nazorski delitvi filozofskih sistemov na materialistične in idealistične. Namesto udobne uvrstitve na eno ali drugo stran, je Spinoza mnoge spodbudil, da so proizvedli različne oznake za njegovo filozofijo, ki merijo na mesto Boga v njej. Pozornost, ki jo je doživel pojem Boga, ni vselej vodila k neproblematičnemu istovetenju spinozizma z idealizmom — poteza, ki je nedvomno vredna premisleka. Prav nasprotno, v bogastvu oznak, s katerimi so v zgodovini poimenovali spinozizem, lahko zasledujemo oblikovanje zavesti o upiranju predmeta preprosti nazorski razvrstitvi. Tako je Spinozovo delo opredeljeno kot npr. ateizem, panteizem (vse je v Bogu), panteizem (Bog je vse), akozmizem (Boga), paralelizem (substancialnih atributov Boga), monizem, imanentizem, misticizem, genetizem, itn. Ta kratek seznam različnih določil, ki zadevajo mesto Boga v spinozizmu lahko seveda le naznači bogastvo njegovih razlag, ne more pa ga izčrpati.¹

V boju različnih miselnih tradicij za prisvojitev Spinoze zavzema posebno mesto določitev njegove filozofije kot genetizma. Termin nam omogoča, da razmejimo dve ravnini, na kateri se nanaša, s tem pa lahko sprevidimo netematizirani kratki stik, ki zaznamuje velik del uveljavljenih razlag *Etike*. Če je namreč funkcija genetizma, da opiše temeljno razmerje Boga (neustvarjene in ustvarjajoče narave) do ustvarjene narave, pa ta določitev ustrezneje opredeljuje specifično diskurzivnost, ki razgrinja pojem Boga v *Etiki*.

Splošno znano dejstvo je, da se je pri pisanju *Etike* Spinoza zgledoval po modelu evklidske geometrije. Na začetek je postavil sklop avtonomnih, nujno resničnih trditev, ki v procesu medsebojnega križanja sintetizirajo nove trditve, katerih

nujna resničnost je zagotovljena z vzvratnim dokazom njihove izvedljivosti iz začetnega sklopa. Trditve, opremljene z dokazom, se v statusu izenačijo z začetnimi in postanejo enakovredna osnova nadaljnega razvijanja misli.

Dvojno nanašanje genetizma odkriva analogijo med obema ravnema, med ontološko vsebino izjav in njihovo formo, pri čemer pa punktualnost analoškega razmerja deluje proti ohranitvi razcepa in bralca izpostavlja nenehni nevarnosti nepertinentnega preskakovanja, stopitve obeh ravnin v nerazlikovano enotnost. Vztrajanje na njunem razlikovanju omogoča razmejitev dveh pristopov k interpretaciji *Etike*. Branje, ki zapostavi pomen diskurzivnosti na račun njene vsebine, podreja dokazovanje na način geometrov razrešitvi spleta odnosov osnovnih pojmov *Etike*. Tak pristop pojme razlaga kot kategorije in se izteče v realistično ontologijo, ki izraža prevlado od človeka neodvisne biti. Metoda je v tem primeru zvedena na zunanji privesek intimne problematike Spinozovega projekta. Drugi pristop ločuje Boga ante rem od Boga, koncepta neskončnosti, ki nastaja kot učinek označevalne prakse *Etike*. Rezultat, do katerega privede ta pristop, ni nujno diametralno nasproten predhodnemu, razločevalna poteza nove optike je ohranitev avtonomije označevalne prakse, ki pa zaradi tega ni nevtravno zunanja svojemu predmetu, ampak z njim vzdržuje konstitutivno razmerje.

Produktivno branje *Etike* se v nasprotju z razširjenim mnenjem ne začenja z neposredno istovetnostjo Boga na sebi z njegovim pojmom, ki naj bi bil dan na začetku *Etike*. Prav nasprotno: na tem mestu naletimo na razhodišče dveh pobočij, ki ga spregledamo le zaradi njegove prozornosti.

Zastavlja se paradoks substance. Po definiciji je substanca neodvisna entiteta, »katere pojem ne potrebuje pojma druge stvari od katere bi moral biti oblikovan.« (E, I, def. 3) Brž ko razmaknemo neposrednost spoja označevalca in njegovega pomena, označevalec pa vključimo v mrežo diferencialnih relacij z drugimi označevalci, ki nastopajo v *Etiki*, smo odstranili podlago neproblematično realističnega razumevanja substance pri Spinozi. Ontološko prvenstvo substance, ki ga izraža njena definicija, je postavljeno v oklepaj posredovanj z ostalimi termini *Etike*.

II.

Tri stoletja trajajoča razlagalna tradicija spinozizma, katere ključna postaja je Hegel, je posvetila daleč največ pozornosti branju prvega dela *Etike*, zanemarila pa je vsebino njenih preostalih štirih delov. Zdi se, da je taka usoda interpretacij utemeljena v samem ustroju *Etike* in da se sklada s hotenji njenega avtorja. Poglavitni razlog prevlade prvega dela nad ostalim besedilom *Etike* nam razkrije že njegov naslov: »O Bogu«. Bog je enotnost miselnega in razsežnega, dveh aspektov, na katera razpade realnost v človeškem umevanju, obenem pa je tudi vzrok bivanja vseh stvari, pri čemer »stvar« pri Spinozi označuje tudi pojem mišljenja. Vendar izpostavitev dvojne, ontološke in epistemološke funkcije Boga ne zadostuje za popolno razlago eminentnega statusa, ki so ga razlagalci podelili prvemu delu. Navedenim vsebinskim razlogom prevlade je potrebno pridružiti še formalni razlog: podmeno diskurzivnega načrta *Etike*, ki predpostavlja vključenost zaključnih teoremov v začetne.

Hegel je, na primer, *Etiki* priznal novo spekulativno vsebino njenih pojmov, hkrati pa je ostro kritiziral način njihove predstavitev, ki mu je očital arbitraren, zunanji status glede na vsebino. Model matematične dedukcije, ki se opira na zakone formalne logike, po Heglu v osnovi ni zmožen zajeti protislovja biti. Izvirni greh Spinozovega matematičnega modela je, da arbitrarno uvaja Absolut takoj na začetku filozofije, tam torej, kjer bi se morala izoblikovati mreža posredovanj, ki bi v Absolutu dosegla svoj povzetek. Hegel je osnovno objektivno ontološko naravnost *Etike* visoko cenil, nezadostnost spinozizma pa je videl v metodi izpeljevanja, ki je toga, statična in ne dosega logike samorazvoja biti.

Značilno za Heglov prikaz Spinoze v *Zgodovini filozofije* je ločeno razpravljanje o vprašanju metode razvijanja *Etike* in o vsebini njenih temeljnih pojmov. Hegel prikaže, skladno z opravljeno diarezo forme in vsebine Spinozovo filozofijo tako, da komentira posamezne definicije in aksiome, postavljene na začetku *Etike*: v spinozizmu ni razvoja, kolikor pa lahko govorimo o razvoju, je to le negativen razvoj, deevolucija, ki ima svojo dovršeno obliko dano že na začetku. Čeprav se Hegel odreče možnosti enotnega branja *Etike*, ga sam njegov postopek privede do roba prevrata njegove teze o heteronomni naravi metode in vsebine: tezo, da je vsa modrost *Etike* že vsebovana v bazi izpeljevanja njenega prvega dela, lahko beremo kot parafrazo Spinozovega stavka: »Vse kar je, je v Bogu in brez Boga ne more ne biti ne pojmovati se.« (E, I, p. 15)

Parafraza ponovno kaže na določeno vzporednost med Bogom, ontološko kategorijo in geometrijskim načinom dokazovanja kot deduktivnim sistemom. Postavlja se možnost primerjave razcepa med Bogom in njegovimi učinki ter na drugi strani, med sklopom apodiktčnih trditev na začetku *Etike* in izpeljavami, ki iz njega nujno izhajajo. Na tej točki se že kaže, kako pomembna je vmestitev vzporednosti prikazovanja idej z nujnim redom samih idej, ki je isti kot red stvari, predmetov teh idej; ali, kot se glasi slovita propozicija drugega dela, ki tvori osnovo razpravi o spoznavnih močeh človeškega duha: »Red in zveza idej je ista kot red in zveza stvari.« (E, II, p. 7)

Glede na specifično naravo eksplikativne poti *Etike* lahko iz prve redukcije celote teksta na njegov prvi del nedvomno bolj legitimno izhaja še drugostopenjska redukcija, ki prvi del zvede na sklop definicij in aksiomov postavljenih na njegovem začetku. Dvem korakom bi lahko priključili še tretjega: zgostitev bistva spinozizma na absolutno prvi stavek njegove filozofije, na definicijo *causae sui*, ki zavzema izjemno mesto med uvodnimi definicijami, kolikor edina med njimi — tudi substanci namreč to ni neposredno dano — opredeljuje nekaj nereduktibilnega: samopovzročanje lastno nujno bivajočemu, ki bo šele kasneje postalo bistveno določilo substance in Boga.

Gibanje tranzitivne redukcije k limiti, obrat sintetičnega napredovanja *Etike*, se izpostavlja spinozističnemu preverjanju svoje veljavnosti: veljavnost rezultata niza deduktivnih korakov je odvisna od vsakega posameznega člena; ker gre za tranzitivno gibanje, pa je zanj najpomembnejši prvi člen verige, ki »De Deo« razume kot *pars pro toto Etike*.

Za zavrnitev interpretativnega stališča, ki *Etiko* zgošča na njen prvi del, zadošča že groba formalna analiza diskurzivnosti, ki razprostrta njene teze. Predpostavljene linearnosti dedukcije nasprotuje že golo dejstvo, da *Etike* ne tvori en sam deduktivni sklop, marveč je sklopov izpeljave vsaj toliko kot je delov *Etike*. Vsak izmed petih delov, kolikor jih sestavlja besedilo *Etike*, uvaja namreč sklop definicij in aksiomov, ki so neodvisni glede na predhodne. Kontinuiteta izpeljevanja se zato na koncu vsakega dela prekine in prepusti prostor novemu sklopu, ki ga ni mogoče izpeljati iz predhodnih. Vsak nov sklop ponavlja utemeljuječo potezo definicij in aksiomov, ki uvajajo prvi del in je v enaki meri iracionalen, vendar je enakost preostalih štirih sklopov s prvim zamejena z neproduktivno inertnostjo medsebojne ločenosti; brž ko se sproži deduktivni proces, ki sintetizira medsebojno neodvisne premise v propozicije in dokaze, se sproži tudi proces vzvratne navezave na predhodne dele. S tem da se vsebine predhodnih delov vključi v oblikovanje novih propozicij in dokazov so premoščene vrzeli v kontinuiteti izpeljave, ki nastopajo med posameznimi deli. Iracionalnost vmestitve začetka novih delov glede na predhodne je formalni vzrok za preformulacijo dotedanje vsebine in preusmeritev dokaznega toka. Incidenčna narava novih deduktivnih sklopov je formalni okvir bogastva vedno novih določitev in zvez istega pojma, ponavljanje nalaganja deduktivnih sklopov drug na drugega pa razveljavlja tezo, po kateri so vsi učinki *Etike* dani že na njenem začetku.

Čeprav narava diskurzivnega načrta *Etike* res ni zvedljiva na model linearnega deduktivnega sistema, pa njegova sestava zaradi tega še ne razveljavlja načelne kritike rabe aksiomatskega sistema v vprašanih ontologije. Prav nasprotno, glavni adut kritike, arbitrarnost uvodnih sklopov izpeljevanja, ki pod krinko apodiktčnih formulacij kakor s »strelji iz samokresa«, kot se Hegel nekje slikovito izrazi o Spinozovi metodi, absolutistično uvaja temeljne kategorije, z njimi pa tudi sam Absolut, se s tem lahko samo še okrepi.

III.

Kljub razvejanosti spinozističnih študij in izjemne pozornosti, ki so jo posvečale prvemu delu *Etike*, so šele nedavne raziskave (npr. Gueroult, Deleuze) odločno pokazale na vozlišče razmerij, ki ločuje definicijo Boga, dano skupaj z ostalimi definicijami na začetku »De Deo«, od dokaza božjega bivanja, ki nastopi za 11. propozicijo istega dela. Opraviti imamo torej z dvojim: na eni strani z neposredno danostjo definicije Boga, ki adekvatno izraža njegovo bistvo, na drugi strani pa z dokazom bivanja Boga. Besedilo dokazane propozicije se od besedila definicije le malenkostno razlikuje: odpravlja performativno figuro definicije »z Bogom mislim substanco« in jo nadomešča z inkluzivno obliko »Bog ali substanca«, dalje odpravlja prvo figuro bistva Boga kot »absolutno neskončnega bitja« in dodaja odrezavi »nujno biva«. Končno besedilo propozicije se tako glasi: »Bog ali substanca, sestojeca iz neskončno mnogih atributov, katerih sleherni izraža večno in neskončno bistvo, nujno biva.« (E, I, p. 11)

Razmiku med definicijo in dokazom bivanja Boga daje težo dejstvo, da omenjena definicija ne nastopa v dokazih prvih desetih propozicij, ki pripravljajo neposredno razvidnost dokaza 11. propozicije. Široko razširjeno mnenje, da Spinoza začenja svojo filozofijo neposredno z uvedbo Absoluta, moramo torej sprejeti z zadržkom. Ni namreč neposredno razvidno, da definiciji Boga dejansko ustreza bivanje bitja, ki bi vsebovalo, kar mu definicija pripisuje, saj bi sicer le težko razložili dvojno izjemo pri Spinozi: 1) definicija Boga, z dodatkom nujnosti njegovega bivanja je predmet dokaza, medtem ko so vse ostale definicije v *Etiki* samo vir za sklicevanje dokazov. 2) Spinoza dokaže, da vsebina pojma, ki ga vzpostavlja definicija, biva, ne da bi jo uporabil. Potrditev izjemnega razmerja med pojmom Boga in dokazom njegovega bivanja je v tem, da je definicija kot osnova, na katero se dokazi lahko sklicujejo, vključena v dokazovanje kmalu zatem, ko je bivanje dokazano. Z dokazom bivanja Boga postaneta propozicija in definicija zamenljivi vir za sklicevanje dokazov.

Takšna razlaga sproža nadaljnja vprašanja. Če namreč drži, da šele dokaz 11. propozicije uvaja bivanje Boga, če je torej Bog v svoji dvojni funkciji načela in temelja (principum et fundamentum) vzpostavljen kot proizvod demonstrativnega gibanja propozicij in dokazov, ki so izpeljivi »ordine geometrico«, kot temu pravi Spinoza v podnaslovu *Etike*, iz začetnega sklopa definicij in aksiomov, potem se postavlja vprašanje o statusu 6. definicije in z njim vprašanje o utemeljenosti izenačitve geometrijskega reda napredovanja vednosti *Etike* z deduktivnim sistemom. Predpostavka deduktivnega sistema je, da so vse manifestacije, ki jih je mogoče iz njega izpeljati, vsebovane v osnovi izpeljevanja, in sicer v zastrti, še nerazviti obliki. Če razumemo *Etiko* kot deduktivni sistem, lahko ugotovimo, da je uvrstil Spinoza v osnovo izpeljevanja neki »odvečni teorem«. Ta poteza pomeni odmik od specifičnega deduktivističnega ideala, ki — upoštevajoč »ilegitimno« zahtevo po arbitrarnem izhodišču — teži k skrajni, »nemogoči« omejitvi števila neizpeljivih teoremov. Če k temu še dodamo — kot da enakovredna priključitev definicije Boga dokazovanju po potrditvi bivanja Boga ne bi bila dovolj zgovorna —, da je Spinoza predeloval *Etiko* celih 15 let, ne moremo več dvomiti o naključnosti takšnega začetka *Etike*.

Za vodilo branja *Etike* lahko torej že sedaj postavimo domnevo, da razširitev dokazne metode geometrov na vprašanja metafizike v *Etiki* ni omejena na strogost modela, ki ga ponuja deduktivni sistem. Drznejša različica takega razmišljanja bo naredila še korak naprej v sklepanju: kot edino načelo za branje *Etike* bo postavila njej imanentno kritiko, ki lahko Etiko utemeljuje v definiciji substance, kot je podana na začetku »De Deo« — z načrtom diskurzivnosti *Etike* »mislim tisto, kar je v sebi in se pojmuje po sebi, se pravi tisto, česar pojem ne potrebuje pojma druge stvari od katerega bi moral biti oblikovan.« (E, I, def. 3)

IV.

Definicija substance eksplicitno ne določa nujnosti njenega bivanja. Kot smo že dejali, je edino mesto, kjer med uvodnimi definicijami *Etike* naletimo na prešiv pojma z bivanjem tistega, česar bistvo je zaobseženo v pojmu, njen prvi stavek, definicija pojma *causae sui*: »Z vzrokom samega sebe mislim tisto, česar bistvo vsebuje bivanje, ali tisto, česar narava se lahko pojmuje samo kot bivajoča.« (E, I, def. 1) Izgrajevanje dokaza za bivanje Boga, ki se začene z odpravljanjem nezadostnosti bistva substance — manjkavosti njenega bivanja —, združi pojem substance s pojmom vzroka samega sebe. Ker pojem substance ne potrebuje pojma druge stvari, od katerega bi moral biti oblikovan, je substanca nujno vzrok same sebe in zato vsebuje bivanje.

Vendar se termin »substanca«, ki se pojavlja v besedilu pred dokazom 11. propozicije, ne prekriva z »Bogom ali substanco, ki jo sestavlja neskončno mnogo atributov«. »Biva le ena substanca istega atributa« (non nisi unica substantia unius attributi existit, E, I, dem. p. 8), pravi Spinoza in v 2. sholiji iste propozicije zapiše termin »substanca« tudi v množinski obliki, čeprav dokaz bivanja Boga, ki nastopi zatem, zanika možnost njihovega obstoja. Tik pred dokazom bivanja ene same substance mnogih atributov proizvede dokazno gibanje množstvo od atributa neločljivih substanc. V procesu graditve dokaza o bivanju Boga pride do zamenjave tradicionalno določenih vlog atributa in substance. V tej fazi se atribut dejansko ne izreka glede na pričujočo substanco, ampak je, nasprotno, substancialnost določitev atributa, njegov obči predikat, ki vsak posamezni atribut konstituira neodvisno od vseh ostalih atributov in vsem podeli enak formalni status. Za trenutek je substancialnost njihova edina določitev, njihove notranje razlike niso pojasnjene, in kar je najvažnejše, ni znan objekt, katerega atributi so. Rešitev prinese naslednja, 9. propozicija, ki vpelje sorazmerje med realnostjo ali bitjo vsake stvari in množstvom atributov, ki pripada stvari. Več ko je realnosti v neki stvari, več atributov bo to realnost izrazilo. Medtem ko je bila prej vsa realnost v substancialnih atributih, izven katerih ni bilo ničesar, vpelje 9. propozicija realnost, ki jo atributi le izražajo in je atributom zunanja. Ta realnost je os, ki omogoča spekulativni obrat, konverzijo vseh substancialnih atributov v substanco neskončno mnogih atributov.

Kolikor realnost deluje kot oprijemališče, transcendirata avtonomijo atributov in pogojuje nesomernost med substancialno naravo atributa in substanco-Absolutom. Imanenca atributa postane izraz transcendentne realnosti. Formalna samozadostnost atributov odkrije svoj protipol v realnosti, ki je zunanja atributom. Enako kot substancialnost je tudi zunanja realnost obče določilo vseh atributov. Bivanje Boga uvede obrat perspektive, ki odpravi razcep v realnosti. Atributom zunanja realnost se substantivira kot absolutna realnost, ki je temelj bivanja in načelo pojmovanja vseh stvari, ki nujno izhajajo iz samega bivanja Boga.

Povzemimo. Koraki v graditvi bivanja Boga izostrijo osnovni podobi spinozizma, ki jih je proizvedla kritika. Hipostaziranje razmerij po obratu perspektive dokaznega gibanja *Etike* vodi v ontologistično koncepcijo spinozizma, ki daje prvenstvo biti, neodvisni od pristopa spoznavnega subjekta. Takšno gledišče spaja deduktivni sklop na začetku neposredno z 11. propozicijo, svoj postopek pa upra-

vičuje z identiteto vsebin na obeh mestih. Dodatek bivanja v tem primeru ne zaveda bistva: skladno z njegovo ontološko in epistemološko funkcijo ostaja Bog slej ko prej izhodišče *Etike*. Kar ontologizirajoča razlaga *Etike* nujno zapostavlja, je razvoj dokaznega toka med 1. in 11. propozicijo, ki razmakne istovetnost določitve Boga v 6. definiciji in 11. propoziciji ter preko opozicije notranjost/zunanost realnosti in z njeno razrešitvijo opozarja predvsem na samega sebe, na svojo procesualno naravo. Niz propozicij opisuje sestop k Bogu, ki se zasnavlja v obliki formalnega izpeljevanja — razvidnost tega v *Etiki* se pokaže šele naknadno — znotraj mišljenja, enega od obeh atributov Boga, ki ju med neskončno mnogimi človek lahko adekvatno pojmuje, kolikor tvorita njegovo naravo. Zato drugi pristop razdvaja formalno enotni potek dokazovanja na dva dela: glede na bit je del pred dokazom bivanja Boga analitični, del po dokazu pa genetični. V tej optiki ne le, da Bog ni izhodišče, postavlja se kot rezultat, proizvod srečanja nujnosti, s katero se udejanjajo zakoni formalne logike in realnosti stvari.

V.

Formalna osnova za ekvivokacijo atributa in substance, ki je podlaga ekvivokacije substance enega atributa s substancno neskončno mnogih atributov, je podana v definiciji atributa, ki prinaša drugo, daljnosežnejšo kršitev stroge ločitve neizpeljivih teoremov in njihovih izpeljav: »Z atributom mislim tisto, kar zaznava (percipit) um na substanci kot to, s čimer se vzpostavlja (constituens) njeno bistvo.« (E, I, def. 4)

Kar bega in rojeva kontroverzne razlage, je relacijska določitev atributa kot »zaznave uma«. ³ Ni namreč jasno, ali je z umom v definiciji mišljen neskončni um Boga ali gre za končni, človeški um, ki je del neskončnega uma in ki — kot bralec zve šele v 2. delu *Etike*! — sicer vsebuje možnost adekvatnega pojmovanja bistva Boga, vendar za razliko od neskončnega uma, ki vsebuje adekvatno idejo bistva vseh atributov Boga, lahko adekvatno spozna le dva izmed njih: mišljenje in telesnost ali razsežnost, kolikor ta atributa izražata naravo človeka.

Ne glede na to, kako odgovorimo na prvo vprašanje, pa lahko ugotovimo, da je s prisotnostjo uma v ključni definiciji za dokaz bivanja absolutno neskončnega bitja vsekakor uvedeno neko gledišče, ki je del ustvarjene narave (natura naturata) in ni del produktivnega bistva Boga, od katerega je odvisno vsako bivanje in vsako pojmovanje stvari. Drugače rečeno, um, ne glede na njegovo določitev, ni del bistva Boga in je zato logično posterioren glede na dokaz o njegovem bivanju. Samo zato, ker je samopovzročajoče, je bistvo Boga tudi učinkujoče in mu pripada ime »ustvarjajoča narava« (natura naturans), ime ustvarjena narava pa je prihranjeno za vse tisto, »kar sledi iz nujnosti božje narave ali slehernega izmed atributov Boga« (E, I, sc.p. 29) in je adekvatno dojet samo, če je adekvatno dojet njen vzrok.

Opredelitev atributa kot »zaznave uma« zahteva pojem uma. Poleg težav, ki izvirajo iz anticipacije nečesa, česar pomen še nima temeljev, na katerih bi bil lahko zgrajen, je s tem kršen, kot se zdi, tudi eden izmed pogojev resničnosti definicije, po katerem »resnična definicija katerekoli stvari ne izraža ničesar razen narave definirane stvari«. (E, I, sc.p. 8) Racionalna uskladitev vsebine 4. definicije s splošnim pravilom postavljanja definicij je v priznavanju njene eliptične oblike, ki premesti težišče določitve iz atributa v um: v resnici ne gre toliko za definicijo atributa kot za prikrito določitev uma, ki govori o njegovi tihi zvezi s pojmom substance.

Posledica takega sklepa mora biti temeljito preoblikovanje okvira, v katerem je razumljena spinozistična znanost: »naivni dedukcionizem« ne more več imeti vloge referenčne paradigme diskurzivnosti *Etike*. Vključitev uma v vidno polje bralca pred ontološko utemeljitvijo njegovega nastopa že izpodbija stali-

šče, ki v Bogu vidi izhodiščni pojem *Etike* in eksplicitno poudari to, kar je evidentno zdravorazumski presoji: postavitve začetnih definicij in aksiomov še zdaleč ne potrebuje teze, ki pravi, da je *Etika* pisana »s stališča substance«, ampak je mnogo bližje stališču, po katerem je njena zastavitev najprej predmet uma. Prevrta naivno ontologističnega branja *Etike*, ki ga vsebuje niz um-atribut-substanca v 4. definiciji nas obenem odvrta od neproblematičnega uveljavljanja vzporedne teze na ravni formalne analize. Um kot točka pasivne zaznave Absoluta poruši tudi predstavo o linearnosti dokaznega postopka in namesto njega zahteva pristop, ki upošteva krožno, ali bolje, eliptično organizacijo teoremov *Etike*. Um v »glavi« *Etike* zastopa njeno »telo«, ki postane tako naddoločujoča instanca njenih prvih principov. Zato bi ne bilo presenetljivo, če bi se ključ za rešitev velikih spekulativnih vprašanj spinozizma pokazal na ontološko podrejeni ravni antropologije.

VI.

Poleg židovske in krščanske teološke tradicije je Descartes nedvomno drugi vogelni kamen Spinozove filozofije. Descartes je za Spinozo stalna referenčna točka, bodisi kot vir bodisi kot objekt kritike. Spinozova pripadnost kartezijanskemu kozmosu je razvidna že iz njunega pojmovanja znanstvene metodologije in enotnosti osnovnih pojmov njune znanosti. Tako za Descartesa kot za Spinozo je kavzalnost in dvojica vzrok-učinek osnovna paradigma pojmovanja bivačnega. Vendar se v svojem pristopu k odnosu vzroka in učinka bistveno razlikujeta. V *Meditacijah* je za Descartesa izhodišče spoznavnega procesa neposrednost občutka, ki ga proizvedejo čuti. Ti se izkažejo za negotove: vizualne napake odkrijejo, kako nezadostni so čuti v vlogi kriterija za jasno in razločno spoznanje in napolnijo zavest v iskanje nove osnove za izgradnjo stavbe vednosti, ki mora razložiti nezadostnosti predhodnih osnov pojmovanja.

Logika Descartesovih operacij je analitična. Prvotna neposredna vednost se izkaže za učinek, kar sproži nove analitične korake, ki se ponovijo vse dokler spoznavajoča zavest ne naleti na spoznanje, ki zadosti zadanemu kriteriju resnice. Medtem ko gre red nastajanja narave (*ordo essendi*) po definiciji od vzrokov k učinkom, je red spoznavanja (*ordo cognoscendi*) pri Descartesu usmerjen v nasprotno smer, v analizo možnosti oporekanja veljavnosti tistega, kar je bilo hipotetično privzeto kot veljavna osnova vednosti.

Če zapustimo tla interpretacije, ki trdi, da vednost *Etike* že ob svojem nastopu trči na polnost biti in tega zaviranja vrednega položaja ne zapusti, dokler ne poda izčrpnega poročila o vzrokih vsega, kar se dogaja, in če pristanemo na tezo, da pride do temeljnega spoja vednosti in realnosti v dokazu 11. propozicije, potem moramo v istem mahu ugovarjati sami sebi. Ne samo, da v osnovi izpeljevanja nastopa tudi definicija Boga, ki je izključena iz začetka dokaznega gibanja, pomembneje je, da je dokaz 11. propozicije lahko le pokazal na nekaj, kar je krožilo že v razmerjih začetnih definicij in aksiomov.

Spinoza je, še preden je začel pisati *Etiko* »ordine geometrico«, glede znanstvene metodologije že stal na stališču, ki je nasprotno Descartesovemu. Že v *Traktatu o izboljšanju uma* (*Tractatus de intellectus emendatione*), tekstu, ki se ne opira na metodo geometrov in v katerem se geometrija pojavlja le v obliki primerov in zgledov, lahko beremo: »Resnična znanost gre od vzrokov k učinkom.« (TIE, § 85) V *Etiki* je model genetične znanosti povzdignjen na raven aksioma, večne resnice, ki je znana po sebi: »Spoznavanje učinka je odvisna od spoznavanja vzroka in jo vsebuje.« (E, I, Ax. 4) Aksiom uzakonja istovetnost med pojmom prvega vzroka in Bogom, ki s tem postane norma vseh stvari. Preformulacija absolutne neskončnosti v določujoči člen vzročnega razmerja med stvarmi je posledica aksioma, ki jo razberemo na ravni vsebine. Isti aksiom pa je tudi drugače, neposredno učinkovit. Čeprav samonanašanje vzročnosti, ki substanco

razločuje od povzročenih stvari, Boga vzpostavi kot prvi vzrok bistva in bivanja vseh stvari, lahko z enako mero upravičenosti trdimo, da je pojem prvega vzroka formalno samo učinek udejanjanja teoremov, med njimi tudi omenjenega aksioma, ki se sklicujejo na um in — v zadnji instanci — na njegove formulacije. Naslonitev na geometrijski način dokazovanja je dejansko razlog različnega učinka iste teze v *Razpravi o izboljšanju uma* in v *Etiki*. Medtem ko v *Razpravi o izboljšanju uma* teza o epistemološkem primatu vzroka strogo vzeto ostaja ne-realizirana zahteva po enotnosti izhodiščnega objekta znanosti in prvega vzroka realnosti, v *Etiki*, zaradi specifične diskurzivnosti, ki jo poganja, ista teza izgubi značaj zahtevka, ki bi za svojo realizacijo potreboval transcendentni princip. Preoblikovanje teze v aksiom in njegova vključitev v bazo izpeljevanja jo naredi za neposredno učinkujočo; njeno udejanjanje, osvobodeno odvisnosti od transcendentnega pogoja, postane imanentna določitev, vir, ki uzakonja lastno generiranje izpeljav iz začetnih definicij. V primerjavi z *Razpravo o izboljšanju uma*, kjer ostaja le desideratum, dodaja členitev *Etike* isti tezi novo razsežnost, ki bi jo v *Razpravi* zaman iskali: njeno nanašanje na samo organizacijo teksta.

Igor *Etiki* uspe to, kar *Razpravi* spodleti: konverzija misli v samonanašajoč pojem realnosti. Konstituira se raven, ki se pridružuje vzporednima nizoma »reda in zveze stvari« ter »reda in zveze idej«, namreč ekvivokna realnost samega besedila *Etike*.

Ta realnost je absolutni antecedens zunanji realnosti v 9. propoziciji, preko katere se dokazno gibanje zavihti do pojma Boga.

Igor Pribac

Opombe:

¹ Kot primer ene izmed teh razlag, ki ni zaobsežena v navedenih oznakah, lahko opozorimo na »heretično« branje Spinoze v Althusserjevih tekstih. Althusser je opustil koncept Boga, edinega mesta v *Etiki*, ki utemeljuje enotnost miselnega in »zunaj misli« obstoječega sveta, hkrati pa je premestil osnovno postavko spinozistične epistemologije (avtonomijo miselnega, ki v samem sebi proizvede merila svoje resničnosti) iz antropološke problematike odnosa med telesnim in miselnim na njej tuj predmet, se pravi, na (re)produkcijo družbenih razmerij. Ta premik je Althusserju onemogočil, da bi mislil tisti tip odvisnosti, značilen za *Etiko*, ki misel veže na njeno zunanost. Na ta način lahko spinozistično razložimo Althusserjeve težave v opredeljevanju statusa subjektivnega, ki v registru doživetega enoti mišljenje in »realnost zunaj misli« v neko realnost sui generis, nezvedljivo tako na mehansko pojmovano telesnost kot na spinozistični pojem mišljenja. Izogibanje teološkemu privesku spinozizma², če naj uporabimo izraz, ki ga Plehanov povzema po Feuerbachu, Althusser plača s postavitvijo ideala imanentno utemeljene absolutne vednosti (cf. Uvod k »Lire le Capital«), ki naj z mrežo svojih pojmov prekrije realnost, ne da bi pri tem lahko pokazal na nujnost razmerja med sicer avtonomnima zasnovanima realnostima.

Ni naključje, da se Althusser v *Elementih samokritike*, ko poda apologijo svoje spinozistične devijacije, bolj kot na *Etiko* sklicuje na *Razpravo o izboljšanju uma*, kjer Bog še ni jasno izpostavljen v enotnosti ontološke in epistemološke funkcije, zato pa je toliko bolj v ospredju različnost »kroga in ideje kroga«, na katero se Althusser sklicuje.

Spinozistični interes Althusserjevega branja Spinoze je v analizi težav izvirajočih iz radikalnosti njegovega projekta. Čeprav se elementi spinozizma pri Althusserju omejujejo na optiko, s katero je mogoče osvetliti predmet Marxovega *Kapitala*, pa njegove težave v pojmovanju subjekta, učinki njegovega koraka v dualizem, obdržijo svojo spinozistično pertinenco, kolikor vzvratno opozarjajo na v osnovi dvoumen status Boga v *Etiki*.

² V drugonavedenem pomenu srečamo opredelitev med drugim v M. Guaroult: Spinoza, Dieu (Ethique 1), Pariz 1968

³ Glagol »zaznavati« (percipere) sproža dodatne težave. Spinoza termin »zaznava« zoperstavlja terminu »pojem«. Ko na začetku 2. dela *Etike* definira ideje kot pojem duha, svojo izbiro tudi obrazloži: »Raje pravim pojem kot zaznava, ker se zdi, da kaže beseda zaznava na pasivnost duha glede objekta, medtem ko se zdi, da izraža pojem dejavnost duha.« (E, II, Ex. def. 3) Opozicijska raba »zaznave« in »pojma« napoteva na pasivno držo uma, ko substanci atribuirajo njeno bistvo, kar nasprotuje substancialni naravi atributa mišljenja znotraj katerega pojmujejo um.

O nekaterih motivih pri Heglu

VNAPREJŠNJA OPOMBA

S Spisom o razliki Hegel v enem kosu stopi pred filozofsko javnost. Prvi objavljeni spis in že je na nek način vse že tu; seveda ne v razviti obliki, temveč v načinu postopanja, v drobnih izpeljavah, ki spremljajo opredelitve kalibra: naloga filozofije je, absolut je ... Za ta programski spis morebiti še najbolj velja trditev: novo je staro! Spis o razliki je res nekakšen Heglov Anti-Dühring; že v naslovu¹ so tri imena, proti katerim, kot popravek katerih ali pa celo v obrambo katerih je spis napisan. Hegel se spušča na tuj teren, podrobno bere in pojasnjuje, vendar pa se ta tuj teren neopazno prevesi v teritorij, ki ga prepoznamo za Heglovega in ni več jasno, koga Hegel še zagovarja in omejitve katerega je že uvidel.

Spis je zavrnitev izbire; Fichtejeva pozicija izbire že govori za nazaj, s konca poti, ki edina izbiro lahko vidi — sama pozicija izbire je možna le naknadno. Izbiramo lahko šele, ko smo že izbrali.

»Glede običajnih refleksij, s katerimi ta spis začena, o potrebi, predpostavki, načelih itd. filozofije, je njihova napaka v tem, da so obče refleksije, povod pa v tem, da se v formah kot so predpostavka, načela itd. še vedno zamotava in skriva vstop v filozofijo; zato se je v določeni meri, dokler enkrat ne bo govora le o filozofiji, v to potrebno spustiti.«²

Že takoj na začetku je potrebno opozoriti na zadržke, ki ga ima avtor do celega drugega razdelka, ki je — temu primerno — tudi najzanimivejši in najbolj komentirani del. Te zadržke kaže všteti v Heglovo običajno začetno spodbijanje izjavljanja z izjavo, ki je v Spisu o razliki motivirana s praktičnimi razlogi. Pojasniti je namreč potrebno nekatere nesporazume in razpršiti zablode, ki skrivajo vstop v filozofijo. Hegel sam že ve, kako stoje stvari, na jasnem si je, kaj in kje vstop v filozofijo v resnici je, zdaj pa hoče, da to spoznanje prodre v javnost. To pa je mogoče le tako, da še on, ki je že spregledal, kot zadnji vstopi skozi ta vrata, zavestno ponovi napako in jo s tem odpravi. Napaka je predvidena in hotena, napako zahteva stvar sama.

Heglova logika je logika simbolnega. V tej trditvi so zgoščeni nekateri najplodnejši napor preinterpretacije Heglovega izkustva. Prav ob branju Spisa o razliki to razvije Marcuse in tako anticipira kasnejše izpeljave; to pa stori nevede in spregleda domet svojih trditev. »No, pri globljem preučevanju se ta svet čvrstosti in enoznačnosti poruši. Vsako bitje je nekaj pozitivnega, tj. nekaj postavljenega. Ko je postavljeno to in to bitje, je istočasno postavljeno okrožje bitij, ki niso to bitje, in to tako, da to, »kar ni bitje«, negativno, pripada smislu samega pozitivnega, njegovo negativno je tisto, kar šele omogoča to in to bitje kot pozitivno. (Stol je kot stol tisto, kar je, le, ko obstoji miza, kar on ni, — ali pa vzemimo primer, ki ga enkrat uporablja sam Hegel: livada je livada le v postavljenosti nasproti gozdu, naselju.«³ In mesto, kjer sta prisotnost in odsotnost postavljeni na isti nivo, kjer pes reagira čudno tako, da ne dela nič posebnega, to je red simbolnega.

Obenem pa je Hegel za filozofe prav izkustvo realnega: bodisi v njegovi nesimbolizabilnosti: Adornova opazka: »Hegel je v območju velike filozofije edini, pri katerem se včasih dobesedno ne ve in se ne da prepričljivo odločiti, o čem

je zares govora in pri katerem niti možnost take odločitve ni pismeno potrjena.«⁴ Haeringova: »...javna tajna je, da nihče izmed interpretov ni sposoben razložiti, besedo za besedo, ene same strani njegovih spisov.«⁵ Stirlingova »Heglova skrivnost« ... — bodisi v opoziciji z realnostjo: Heglova filozofija odstopa od realnosti in na njeno mesto postavlja »sanjski svet.«⁶

Duh Kantove filozofije, ki ga Fichte loči od črke, je princip dedukcije kategorij, ki je pravo načelo spekulacije in zato identiteta subjekta in objekta. Vendar pa je pri Kantu identiteta omejena na devet kategorij (v modalnosti ni zatrjena), izven nje pa ostaja prostrano območje empirije, čutnosti in percepcije. Stvar na sebi je hipostazirana in postavljena kot absolutna objektivnost, kategorije pa razpadejo deloma na mrtve predalčke inteligence, deloma pa v najvišje principe, s katerimi negativno rezoniranje ponudi nezaupnico vsem izrazom, ki hočejo izrekat absolut. Vsa teža senčnih plati pa ni plod načela identitete subjekta in objekta, ki je tisto veliko pri Kantu, temveč tega, da Kant dojame to načelo nepopolno. Zdravilo proti pomanjkljivostim je: še več identitete.

Fichte, ki rad poudarja, da je sistem, ki ga razvija, prav Kantov sistem, smelo izreče pravi princip spekulacije. Načelo njegove filozofije je čisto mišljenje samega sebe, identiteta subjekta in objekta v formi jaz = jaz. To izhodišče je pravo načelo spekulacije, na njegovi strani je um in neskončnost, vendar pa se brž, ko se skuša razširiti v sistem, opoteče in zdrsne v razum in v verigo končne zavesti. Transcendentalni zor, na katerem Fichte gradi, se znajde postavljen nasproti iz njega deducirani različnosti. Razlika, ki se poizkuša premostiti z vzročnostjo, vztraja in preči celotno Fichtejevo delo. Sinteza ostaja zgolj postulirana, subjekt-objekt pa zgolj subjektivni, nedejanski subjekt-objekt. Izhodiščni jaz = jaz se preobrazi in pristane v »jaz naj postane jaz«. Ker Fichte vztraja na jazu, namesto da bi oba, jaz in ne-jaz združil v nečem višjem, v sintezi, se mu ta ves čas izmika, razcep med čisto in empirično zavestjo pa vleče skozi celotni sistem. Identiteta se izmika in prelaga, identiteta je le v izmikanju.

Potrebna je filozofija, v kateri se narava opomore od zlorabe, ki jo trpi v Kantovi in Fichtejevi filozofiji. V njej se bo um iz sebe oblikoval v naravo tako, da bo v njej pri sebi. Narava bo umna in um bo naraven.

V Schellingovi filozofiji se Fichtejevi »subjektivni subjektivnosti« postavlja nasproti objektivni subjekt-objekt v filozofiji narave, oba pa sta zedinjena v nečem višjem, kot je subjekt. (str. 9) To analizo ponovi Marx v Sveti družini: »V Heglu so trije elementi, spinozistična substanca, Fichtejevo samozavedanje, Heglova nujno protislovna enotnost obojega, absolutni duh« (MEID 1, str. 526), le da Marx, kot je iz citata razvidno, te elemente pripiše Heglu. Logika pa je ista; Schelling je Fichte + njegovo nasprotje + sinteza obeh, Marx pa sklepanje še zaostri; Hegel = Fichte + Spinoza + Hegel. Vsota tako naleti med svojimi sumandimi na samo sebe ... Marx ravna najbolj hegllovsko, ko misli, da gre proti ali pa mimo Hegla.

ZGODOVINSKO VIDENJE FILOZOFSKIH SISTEMOV

Mnoštvo filozofskih sistemov se postavlja kot problem, ki ga je potrebno razrešiti. Je množica odgovorov zadosten alibi za diskvalifikacijo vseh? Ali množica resnic zniči samo vprašanje? Če obstoji več resnic, je potem še smiselno govoriti o resnici? Hegel riše odgovor individualnosti, ki skuša opraviti menjavo. V svoji okostenelosti, ki je zavetrje, odmaknjeno od življenja, si skuša preko »imeti« priskrbeti privid tistega, kar ona ni. Lastnina naj zapolni manko biti, imaginarni privid naj zamaši, kar je odprl strah pred življenjem. Znanost je tako postala poznavanje, individualnost se filozofiji odreče in jo drži na razdalji, ki je le drugo ime za objektivnost. Objektivnost je prav ta prazen prostor, ločitev; objektivnost predpostavlja podvojitvo na subjekt in objekt. Z objektivnostjo si individualnost kupi samostojnost — zdaj lahko vztraja v svoji posebnosti. Za raz-

merje med individualnostjo in znanostjo je značilen postopek imenovanja; ta enostranost se veže na udomačitev in je vladanje s pomočjo imena. Ko filozofija zadobi ime, je ukročena. Ti si moj služabnik in diskurz gospodarja, je tu iskana referenca.

Poznavanje zadeva tuje objekte in se giblje na terenu mrtvega mnenja. Na strani individualnosti — samo to ime ji Hegel pokloni — je ravnodušnost in posebnost; samostojna je, a slepa za resnico. Še tega ne ve, da resnica obstaja. Na nivoju poznavanja filozofije služijo le povečanju kolekcije mumij in občih slučajnosti.

Vendar pa je absolut in um, v katerem se absolut pojavlja, večni, zato je vsak um, ki je sebe spoznal, proizvedel resnično filozofijo in rešil nalogo, ki je, tako kot rešitev, ista za vse čase. Filozofije niso asimptotično približevanje končnemu cilju, h kateremu vse konvergira in v imenu katerega bi se vsem poprejšnjim filozofijam izreklo nezaupnico in sebe postavilo v zapik. V filozofiji um spoznava samega sebe in v njej leže vse njegovo delo kot tudi vsa dejavnost. Vsaka filozofija je v sebi zaključena in ima, tako kot umetniško delo, totaliteto v sebi.

V filozofiji ni prostora za posebno. Um, ki najde zavest zapleteno v posebnosti, postane filozofska spekulacija le, če vzame absolut za predmet. Naloga uma je prav konstrukcija absoluta v zavesti. Zavest je privilegirana, je sedež najsvetejšega. V njej se mora absolut dogoditi. Zavest ni le mesto posebnosti in omejenosti, zavest je tam, kjer absolut mora biti.

POTREBA PO FILOZOFIJI

Razcep je izvor potrebe po filozofiji. Filozofija je zapisana času na dveh koncih; določa jo splošni duh časa in pa posebna oblikovanost omike. V izoblikovanosti (omiki) se je pojav ločil od absoluta in se fiksiral kot samostojen. Vendar pa pojav ne more skriti svojega izvora, ki je v vseobsegajočem absolutu, in konča s tem, da vzpostavi raznolikost svojih omejitev kot celoto. Na to se naveže razum, ki to zgradbo postavi med človeka in absolut. Nanjo naveže vse, kar je človeku vredno in sveto, in jo širi v neskončnost. Tu se najde cela totaliteta omejitev, ne pa absolut sam. Ta je izgubljen v delih. Razum ga išče v posameznih opredelitvah in se s temi brezplodnimi napori daje v zasmeh. Prava pot do absoluta je um, ki v obliki življenja izstopi iz tega delnega bitja in s tem uniči totaliteto omejitev. Ta je z izničenjem pripeljana v odnos z absolutom in je s tem pojmljena in postavljena kot gola pojava; s tem pa izgine razcep med njo in absolutom.

Življenje je tako ukinitve razcepa, vendar pa samo predpostavlja razcep in ga brez razcepa ni.

Med razumom in umom pa je prehod — umno postavljeno z razumom. Neskončno, v kolikor se zoperstavlja končnemu, je njegov primer. V podobnih nasproti si postavljenih faktorjih, s katerimi se je razum šemil v um, je poizkušala omika različnih časov pojmiti razcep. Duh-materija, duša-telo, verovanje-razum, svoboda-nujnost, bit-nebit, pojem-bit, končno-neskončno; te nasprotnosti pa se konkretizirajo v zgodovinskih situacijah v razum-čutnost, inteligenca-narava, subjektivnost-objektivnost.

Edini interes uma je ukiniti otrdele nasprotnosti. Vendar je razcep nujen: je le en faktor življenja in totaliteta v največji živosti je možna le preko njega. Razcep je nujen, ni proizveden, vedno je že tu, čeprav ni bil vedno opažen: »Ko je moč zedinjevanja izginila iz življenja ljudi in so nasprotnosti izgubile svoj živi odnos in postale samostojne, takrat nastane potreba po filozofiji.« (str. 15) Filozofija odgovarja na zgodovinsko nastalo potrebo. Nadomesti naj moč zedinjevanja, ki je izginila iz življenja ljudi in za seboj pustila razcep brez povezave.

Večja je omika, večje je povnanjanje življenja, večja je moč razcepa. Poskusi življenja, da se prenovi v harmonijo, so obeležili religijo in umetnost. V umetnosti je sled tega izgubljeni pojem vseobsegajoče povezanosti, v religiji pa se človek dvigne nad razcep, ko v carstvu milosti izgine svoboda subjekta in nujnost objekta.

Potrebo po filozofiji lahko izrazimo kot predpostavko, predpovprečje filozofije. Vendar pa predpostavka ni nič drugega kot izjavljena potreba. Ker pa je potreba s tem postavljena z refleksijo, sta tu že dve predpostavki:

— prva je absolut sam; je cilj, ki se ga išče in je že prisoten — kako bi ga drugače lahko iskali. Um ga proizvede z osvoboditvijo zavesti od omejenosti; ukinitve omejenosti je torej pogojena s predpostavljeno neomejenostjo, ki naj bo šele proizvedena. Iskano je že tu, potrebna je le druga optika, pa ga ugledamo.

— druga predpostavka pa je izstop zavesti iz totalitete. Za stališče razcepa, za zavest (Hegel pogosto uporablja določitev kot: za stališče ..., prejme položaj ..., ki opozarja na določen modus simbolizacije) je sinteza nekaj onostranskega, nedoločenega, postavljena je nasproti določenostim razcepa in je kot taka za razcep zgolj prazen prostor, čisti nekaj brez vsebine. Filozofija mora pokazati, da je že sam razcep absolut; združiti mora bit in nebit v postajanje, absolut mora sprejeti razcep za svoje pojavljanje, končno je neskončno — kot življenje.

Umno postavljeno z razumom se zdaj znebi razumskega postavljanja. Zapustilo je področje razuma in se vstopilo na teritoriji umnega.

Če izrazimo potrebo po filozofiji v obliki predpostavke filozofije, potreba dobi obliko refleksije in se izrazi kot trditev. Trditev pa zahteva utemeljitev; s tem pa pridemo do utemeljevanja pred in izven filozofije. Filozofiramo, še preden smo se prebili do kopne zemlje filozofije. Predpostavke imajo s filozofijo skupni presek, vendar jim je prostor pripravljen šele z njihovimi posledicami, ki za nazaj povzročijo svoj vzrok. Zunanost je že vpotegnjena v filozofijo in tako na nek način ne obstaja. Filozofija si za nazaj skonstruira svoje predpostavke, filozofija si sama postavlja svoje pogoje. Predpostavke filozofije so delo filozofije same.

REFLEKSIJA KOT INSTRUMENT FILOZOFIJE

Vse se pleče okrog vprašanja, v kolikšni meri je absolut refleksiji dostopen. Naloga filozofije je konstrukcija absolutna za zavest. To je teza.

Proizvodi refleksije so omejeni. Imamo protislovje.

Posredovanje tega protislovja je filozofska refleksija, ki naj pokaže, v kakšni meri je refleksija sposobna zajeti absolut. Imamo tezo, ki spodleti, saj je, če jo dobro pogledamo, sama najboljši contra, sama je najboljši ugovor zoper sebe. Dialektika ne gre naprej, miselno gibanje ne dodaja nič novega. Novo je staro, kot pravi Adorno: pojem se tako dolgo obrača sem in tja, dokler se ne dokaže, da je več kot je. Teza je že svoja lastna antiteza. Teza je notranje protislovna, spodbija samo sebe. Sinteza pa je ravno spodletelost kot taka. Sinteza je ravno teza dojeta v svoji neuspešnosti. Heglovo izpeljevanje ureja dialoška logika:

— Naloga filozofije je konstrukcija absolutna za zavest.

— To je nemogoče!

Na to pa Rabinovič⁷ odvrne:

— Saj to pa je prava naloga filozofije. Naloga filozofije je prav posredovanje tega protislovja. Imamo tezo naravne zavesti. Sinteza je res na drugem, višjem nivoju kot teza in antiteza, toda ta nivo je postal možen šele s tezo in antitezo. Teza je na strani razuma, sinteza pa je um. Um je prav ta razdalja do razuma. Filozofska refleksija je refleksija spodletelosti refleksije. Refleksija se vrne nase in vzame sebe za predmet takrat, ko doživi neuspeh. Neuspeh je predpogoj uspeha, neuspeh je uspehu notranji. Neuspeh je ime poti k resnici.

Izolirana refleksija, ki je postavljanje nasproti si postavljenih faktorjev, je ukinjanje absolutna. Um pa uniči tako absolut kot tudi nasproti postavljene faktorje.

Refleksija kot um je v odnosu z absolutom in je um le prek tega odnosa — um je ta odnos sam.

Refleksija uniči samo sebe in vsako bit s tem, da jo pripelje v odnos z absolutom. Um se kaže kot sila negativnega absoluta, kot absolutna negacija.

Vsaka bit je, ker je postavljena, nekaj omejenega in postavljenega nasproti, nekaj omejenega in omejujočega. Vsaka določena bit ima nedoločeno pred in za sabo. Razum tako postavlja določila v neskončnost, a za hrbtom mu ves čas vztraja nedoločeno, ki se ga ne da iztrebiti. Napaka razuma je, da nasproti postavljene faktorje pušča enega ob drugem, nezedinjene. Ko pa se končno postavi nasproti neskončnemu, se razume uniči, ker če obstoji eden, drugi ne obstoji. Razum ne vidi te nezdružljivosti, ko pa mu je postavljena pred oči, kloni pod njeno težo. Na njegovo mesto stopi um, ki faktorja združi in s tem uniči. Zavestna identiteta končnega in neskončnega, združitev čutnega in intelektualnega, nujnega in svobodnega, pa je vednost.

Le če ima refleksija odnos z absolutom, je umna in je njeno dejanje vednost. Odnos presega produkt, odnos je edina realnost spoznanja. Le kolikor je refleksija v odnosu z absolutom, v toliko je udeležena na resnici. Spoznavanje je udeleženo, ni pa vsa resnica. Identiteta je v spoznavanju le delna; gre za empirično, ne-znanstveno vednost, za omejeno = relativno identiteto. Ko pa se absolut s filozofsko refleksijo proizvaja za zavest, postaja »objektivna totaliteta, celota vednosti, organizacija spoznanj. V tej organizaciji je vsak del istočasno celota, ker obstoji kot odnos do absoluta. Kot del, ki ima druge dele izven sebe, je omejen in obstoji le preko drugih; izoliran kot omejenost je pomanjkljiv, smisel in pomen ima le preko svoje povezanosti s celoto.« (DS, str. 21) Tej Heglovi opredelitvi lahko ob bok postavimo Saussirjevo: v jeziku so le razlike; ta zavrnitev substancialističnega pojmovanja jezika je lingvistična oblika prehoda od substance k subjektu. Del je celota, del je le odnos do absoluta: del ima status simbolnega. Deli, »sestavine« absoluta niso več substancialno vezani, smisel in pomen imajo zgolj preko celote. O smislu in pomenu govori nek Fregejev spis; pravzaprav je to njegov naslov, govori pa o besedah in stavkih, ki so edini nosilci smisla in pomena, govori o simbolnem redu.

PRINCIP FILOZOFIJE V FORMI ABSOLUTNEGA NAČELA

Heglovim korekcijam zmot je skupna prav dihotomija razum-um, ki se spet in spet ponavlja in jo Hegel vsakič znova opredeljuje. Še zadnjič: »Filozofija kot z refleksijo proizvedena totaliteta postane sistem, organska celota o pojmih, katerih najvišji zakon ni razum temveč um; prvi mora natančno pokazati nasproti postavljene faktorje po njem postavljenega, njegove meje, temelj in pogoj, um pa zedini te protislovnosti tako, da obenem obe postavlja in obe ukinja.« (DS, str. 25) Sumirajmo; razum ne sega do absoluta, išče ga v posameznih opredelitvah in se daje v zasmeh, le postavlja faktorje, a ne vidi protislovnosti, išče absolut, pa naleti le na omejeno... To je zvižčnost uma: razumu spodleti, um pa je prav razum, ki sprevidi, da absolut ni onstran, da ni potrebno proizvesti nekaj novega, da bi se ga našlo, niso potrebna nova določila; um je razum kot razum. Sprevid pa je potreben, saj so potrebna določila, ki jih razum proizvede, če bi ne bilo reason's labour lost, bi mu ne imel česa ukinjati. Vendar pa mu razumu nekaj le doda; Hegel namreč ves čas poudarja, da ima um opravlka le s sabo. Samonanašanje je tisto, kar razumu manjka. Um izstopi iz totalitete omejitev in vpelje distanco; to je ena stran. Um ima ves čas opravlka le s sabo; to je druga plat, ki pa sovпада s prvo, saj je samozavedanje prav notranja distanca, prav droben nič. Razumu manjka prav odskok, notranja distanca. Spodleti mu, ker se skuša izogniti razcep, namesto da bi ga vzel nase. Razcep, ki je prenešen v notranjost, to pa je samonanašanje, v katerem subjekt razpade na subjekt in objekt.

Zahtevi, da naj bo absolut, ki leži v osnovi sistema, izražen v obliki absolutnega načela, se lahko postavi ugovor na dveh ravneh. Vse, kar je postavljeno z refleksijo, je omejeno in zahteva nadaljnje utemeljevanje; tako prva trditev zahteva drugo, druga tretjo in tako naprej v slabo neskončnost. Hegel se ne zadovolji z držo, ki jo lahko obesimo Aristotelu: prvi principi ne potrebujejo utemeljitve. Drugi argument pa je: v načelu $A = A$ je postavljena gola enakost forme in je s tem že izključena neenakost. Načelo je zato z njo pogojeno in postane razumski pojem, ki temelji na abstrakciji. Če pa je postavljeno oboje, enakost in neenakost forme in materije, potem je trditev hkrati sintetična in analitična; kot taka pa je antinomija, ki oporeka sama sebi in se ukinja.

Če naj se princip filozofije izreče v obliki formalnih trditev, potem princip razpade v dve trditvi; v prvi se zatrdi sintezo: $A = A$, v drugi pa razcep: $A = B$, kajti razum ni sposoben izreči principa na en mah.

Logika drugega argumenta pa ni v tem, da bi na začetku bila prisotna tako sinteza, kot tudi razcep in bi zato izbira enega že pomenila pozabo drugega. Že sama identiteta, že $a = a$ vsebuje, če ga natančno pogledamo, neenakost; a nastopa enkrat kot subjekt, drugič pa kot predikat; in a , ki je spremenil svoje mesto, ni več isti a . Prva trditev, $a = a$, je že sama druga, $a = b$, je že sama drugi pol. »Prva trditev je pogojena, v kolikor obstaja preko abstrakcije od neenakosti, ko jo vsebuje druga trditev, druga, v kolikor potrebuje odnos, da bi bila trditev.« (DS, str. 27)

Drugo trditev lahko pojмимо kot razlog; da a ima vzrok pomeni, da dobiva bit od drugega. Vzrok pomeni, da je a nekaj postavljenega, nekaj sebi neenakega. Vzročnost lahko formalno izrazimo le z antinomijo, ki je samo sebe ukinjajoče protislovje, najvišji formalni izraz vednosti in resnice.

Razmerje prve in druge trditve lahko dojamemo še na tretji način: kot razmerje med mišljenim in nemišljenim. Nemišljeno — izraža ga druga trditev — ni tisto, čemer se mišljenje asimptotično približuje in ga bo, če bo dovolj vztrajno in marljivo, počasi pogoltnilo. Druga trditev je pogoj prve, nemišljeno je mišljenemu notranje: kot njegov pogoj, kot njegova slepa pega.

V središču vpraševanja že omenjenega Fregejevega spisa Über Sinn und Bedeutung je prav tako identiteta; spis se začne z vprašanjem: »Je identiteta odnos? Je to odnos med predmeti? Ali pa mogoče med imeni in znaki za predmete?«⁸ Frege si — tako kot Hegel — ogleduje odnos med $a = a$ in $a = b$ in spet tako kot Hegel razreši identiteto v neidentiteto. V sodbo Večernica je Večernica vpelje razliko med imenom, smislom in pomenom. To razlikovanje pa je tudi pravi vzrok za pritegnitev Fregeja.

Hegel namreč v polemiki z Reinholdom, ki pojmuje mišljenje kot neskončno ponovljivost a -ja, pokaže, da se v a -ju skrivajo tri ravni. Imamo mišljenje kot neskončno postavljanje a -ja, nato »Tisto, kar je postavljeno mišljenju nasproti«, in »je s svojim odnosom do mišljenja določeno kot nekaj mišljenega« in ima »drugo določitev = b , ki so povsem neodvisna od biti-določen skozi čisto mišljenje«. Tretji nivo je izoliran v: »Toda tudi za samo ponavljanje ona potrebuje b , c itd., v katerih se lahko postavi ponovljeno a ; ti b , c , d itd. so zaradi možnosti ponavljanja a nekaj raznolikega, sebi postavljenega nasproti — vsako od njih ima različna določila, ki niso postavljena skozi a , — to pa pomeni absolutno raznoličen material, katerega b , c , d itd. se mora spojiti z a ...« (DS, str. 28)

Razčlenjene so torej tri ravni:

- a , ki se ponavlja v mišljenju in sam pripada mišljenju
- b , ki je neodvisen od golega biti določen preko mišljenja, obenem pa je tisto, kar mislimo z a
- c , ki je prav tako neodvisen od a ; je pa mesto, v katerem se a ponovi, če se spoji z njegovim materialom

Imena za te tri ravni pa si bomo začasno sposodili pri Fregeju: »Lastno ime (beseda, znak, znakovna zveza, izraz) izraža svoj smisel in pomeni ali označuje

svoj pomen. Z znakom torej izrazimo njegov smisel in označimo njegov pomen.«⁹ Imamo torej besedo (Eigennamen, Wort...), njen pomen (die Bedeutung) in pa smisel (der Sinn), prek katerega je ime povezano s pomenom. V smislu je vsebovan način predstavitve (die Art des Gegebenseins) predmeta.

Trije redi so: smisel, pomen in sam znak. Hegel to razvije mimogrede, a argumentacija ustreza Fregejevi: nekaj zgolj mišljenega, imaginarnega, potem drugo, od mišljenja neodvisno, realno, in tretje, material, s katerim se mišljenje spoji in se v njem postavlja: simbolno, ki je materialne narave in na katerega se obeša imaginarni smisel.

TRANSCEDENTALNI ZOR

Brez transcendentnega zora ni mogoče filozofirati, je trditev, ki jo Hegel preverja. Filozofiranje brez njega je razum, ki se izgublja v končnostih in ne zmore prehoda od biti k pojmu in obratno. V spekulaciji, ki je produkcija absolutna za zavest, pa je, tako kot v absolutu, idealno in realno eno; zato ta neogibni in zloglasni transcendentni zor ni nihče drug kot spekulacija sama.

»Za spekulacijo so končnosti žarki neskončnega fokusa, ki jih emitira in je obenem po njih oblikovan, fokus je postavljen v njih in one v fokusu.« (DS, str. 30) Še en primer Heglovega vztrajnega dokazovanja, ki je razsuto po vsem tekstu. Osrednji motiv je razdrobljen v mnoštvo fragmentarnih poudarkov, vsi pa zatrjujejo eno in isto: nadčutno je pojav kot pojav, neskončno ni izven končnega, temveč je v njem in končno je v neskončnem. Tisoč dokazov torej za znano absolutizacijo občega.

PRIKAZ FICHTEJEVEGA SISTEMA

Naloga zgodovine filozofije je, da oceni filozofijo na dveh ravneh: prva je raven spekulacije, uničenja nasproti-postavljenosti, druga pa raven sistema, ki oceni uspešnost sinteze. Pri Fichteju je ponesrečen prav sistemski del. Spekulaciji ne uspe vzpostaviti sistema; ko se absolut pojavlja, zdrсне v nasproti-postavljenost. Absolut se mora postaviti v pojav; ne sme ga uničiti temveč mora vzpostaviti identiteto.

Vzročni odnos absolutna in pojava pa ni prava pot k njej. Temelji namreč na absolutni postavljenosti nasproti, ki ni prekoračljiva. Zedinjenje je tako nasilje, v katerem se en faktor podredi drugemu. Sistem tako postane dogmatizem; ali realizem, ki na absolutni način postavlja objektivnost, ali pa idealizem, ki priviligira subjektivnost.

Načrt prikaza je preprost: »V sledečem prikazu Fichtejevega sistema je potrebno poskusiti pokazati, da je čista zavest (identiteta subjekta in objekta, ki je v sistemu postavljena kot absolutna) subjektivni subjekt objekt.« (DS, str. 35) Princip sistema se bo izkazal za neuspelega na pet načinov:

Neposredno (ob neuspehi utemeljitvi empirične zavesti v čisti), ob Fichtejevi dedukciji narave (Fichte je ne uspe razviti, temveč jo preprosto deducira. Čista zavest je manjkava, zato potrebuje naravo, ki krpa njene luknje; narava je le meja in nima samostojnosti), v posebnih znanostih morala in prava in v odnosu sistema do estetskega. Skozi celoten sistem se vleče neuspeh identitete, zato ga ni težko povsod najti. Celotno poglavje je poglavje o neuspehi identiteti, o slabi identiteti, o napačnem pojmu identitete. To označbo bi lahko razširili tudi na ostale razdelke.

Fichte povzdigne subjektivno in uniči objektivno. Identiteta, v kateri morata biti subjekt in objekt postavljena in ukinjena, pa je zreducirana v občem pojmu dejavnosti. In sklep:

»Pokazano je, da je osnovni karakter Fichtejeve filozofije: da S + O izstopa iz identitete in je ni sposoben ponovno vzpostaviti, ker je tisto različno preneseno

v odnos vzročnosti. Princip identitete ne postane princip sistema; brž ko se sistem začne oblikovati, že ukine identiteto.» (DS, str. 68)

Schellingu uspe tam, kjer je Fichteju spodletelo: »Princip identitete je absolutni princip celotnega sistema; filozofija in sistem se poudarjata; identiteta se ne izgublja v delih, še manj pa v rezultatih.« (DS, str. 68)

Ta še manj implicira »še preveč«; ne izgublja se identiteta v delih, pač pa se deli zgubljajo v identiteti.

Marjan Šimenc

¹ Celoten naslov se glasi: Razlika med Fichtejevim in Schellingovim sistemom filozofije z ozirom na Reinholdove Prispevke za lažji pregled stanja filozofije na začetku devetnajstega stoletja, prvi zvezek, od Georga Friedricha Hegla, doktorja svetovne modrosti.

² *Spis o razliki*, Jenski spisi, Veselin Masleša, Sarajevo 1983/DS/

³ Herbert Marcuse: *Heglova ontologija i teorija povijesnosti*, Veselin Masleša, Sarajevo 1981, str. 18

⁴ Theodor W. Adorno: *Tri studije o Heglu*, Veselin Masleša 1972, str. 85

⁵ povzeto po Alexandre Koyré: *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard 1981, str. 151

⁶ citiram po Joachim Ritter: *Hegel i francuska revolucija*, Veselin Masleša 1967, str. 56

⁷ Gre seveda za šalo, ki jo S. Žižek večkrat tematizira. Na primer: *Filozofija skozi psihoanalizo*, str. 100

⁸ Gotlob Frege: *Über Sinn und Bedeutung*, v Frege G.: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Vandenhoeck/Ruprecht, Göttingen 1966, str. 46

Poskus kontekstualizacije Marxovih tez o Feuerbachu

V sodobnem sklicevanju na Marxa v tisti liniji (oziroma tistih linijah), ki se opira(jo) na rezultate antropološkega filozofskega branja izpred dveh, treh desetletij, imajo Marxove *Teze o Feuerbachu* posebej izpostavljeno mesto. Pri nekaterih avtorjih so izpostavljene s takšno vlogo vrhovne teoretske instance, kot so jo v interpretativni praksi druge in tretje internacionale imele teze »občega rezultata« iz *Predgovora H kritiki politične ekonomije* (1859)¹. Blochova refilozofikacija marksizma iz *Principa upanja* je takšni postavitvi prispevala svoje: Bloch je v 19. poglavju svoje knjige² obdelal in interpretiral Marxove teze pod naslovom »Sprememba sveta ali Enajst Marxovih tez o Feuerbachu«, in to poglavje je bilo v množični nakladi izdano separatno tudi v srbohrvaščini. Pomembnost *Tez o Feuerbachu* je več kot evidentna. Vendar pa že njihov fragmentarni karakter kaže, da gre za neko skico, katere izpeljavo v širšem kontekstu je Marx ravno načrtoval. Avtentično razumevanje te skice ravno predpostavlja, da si bralec ta kontekst skuša vzpostaviti sam. Pri tem je izhodišče zagotovo to, da se v teh tezah Marx prvič decidirano razmeji nasproti vsej misli starega materializma, vključno s Feuerbachovo, medtem ko je še *Sveta družina* pol leta pred tem polna hvalnic Feuerbachu in tudi zgodovino materializma vidi v nekoliko drugi luči ali vsaj slika z bistveno drugačnimi poudarki. Mesto in vloga *Tez* sta zagotovo bistvena za presojo o Marxovem stališču do celotne nemške klasične filozofije, vključno z njenim »iztekom« v filozofiji Ludwiga Feuerbacha³.

1.

Naslov Marxove skice se tradicionalno navaja po prvi objavi (Engels v dodatku knjižni izdaji svojega *Ludwiga Feuerbacha* — 1888). Prav tako se po tej prvi objavi povzema ločitev enajstih tez od drugih fragmentov iz iste beležnice, izjemo pri tem predstavljajo MEGA¹ in nekatere ambicioznejše študijske izdaje, med njimi tudi MEID II v slovenščini. V takšnih izdajah se tudi tiskata obe verziji *Tez*: tista iz Marxove beležnice in tista iz Engelsovega prvotiska; manj ambiciozne izdaje se preprosto odločajo za eno od obeh verzij. Toda za količkaj zahtevnejše ukvarjanje s tekstom je to premalo, za znanstveno analizo pa je vzporeditev obeh verzij *conditio sine qua non*. Oglejmo si torej najprej generalije.

Marxov rokopis ima naslov *I. ad Feuerbach* in je zapisan na straneh 51—55 Marxove beležnice iz let 1844—47. Neposredno pred njim na strani 51 so še štiri kratke teze, ki se nanašajo skoraj bolj na Stirnerja kot na Feuerbacha⁴. Beležnica vsebuje še nekatera druga besedila v kontekstualni zvezi bodisi s *Sveto družino*, bodisi z *Nemško ideologijo*, bodisi z *Bedo filozofije*⁵, in več bibliografskih zapiskov. Faksimile in dešifracija Marxovega rokopisa *Tez* sta bila prvič objavljena 1926 v *Marx-Engels-Archivu* I, nato v MEGA¹ I, 5. Odtlej je mogoča primerjava z Engelsovo

verzijo iz leta 1888⁶. Engels je takole označil pomen in značaj Tez: »...v nekem starem Marxovem zvezsu (sem) našel enajst tez o Feuerbachu, ki so natisnjene v dodatku. To so zapiski za kasnejšo obdelavo, na hitro zapisani, nikakor ne namenjeni za tisk, toda neprecenljivi kot prvi dokument, v katerem je zabeležena genialna kal novega pogleda na svet.«⁷ Iz ugotovitve, da so to »zapiski za kasnejšo obdelavo, na hitro zapisani, nikakor ne namenjeni za tisk«, je Engels potegnil sklep, da so nujno potrebni vsaj nekateri redakcijski posegi, in je te redakcijske posege tudi opravil. Redakcijski posegi Engelsove roke so bili večvrstni: segali so od prilagoditev jezikovni normi prek razvezav sintaktično težkih stavkov do pojasnilnih dodatkov in terminoloških zamenjav, v enem primeru pa je izpadla (ob prepisovanju?) cela sintagma. Naj naštejemo te posege po gornjih kategorijah: 1. Prilagoditev jezikovni normi: es kömmt drauf an — es kommt *aber* darauf an — gre (pa) za to. Če odštejemo dodani »aber« — »pa« — sta narejeni dve spremembi lektorskega značaja.

2. Razvezava sintaktično težkih stavkov in sintagem: čutno človeška dejavnost — človeška čutna dejavnost (1. teza); Zato dejavno stran abstraktno v nasprotju z materializmom razvije idealizem — ki seveda dejanske, čutne dejavnosti kot take ne pozna — Zato *se je zgodilo, da je* dejavno stran, v nasprotju z materializmom, razvil idealizem — *toda le* abstraktno, *ker* idealizem seveda ne pozna dejanske, čutne dejavnosti kot take (1. teza). Ampak da se posvetna osnova odpne od same sebe in se fiksira samostojno kraljestvo v oblakih, je razložljivo le iz samoraztrganosti in oporekanja-sebi-sami te posvetne osnove — *Spregleduje, da je potem, ko je ta posel opravljen, treba šele narediti tisto glavno. Dejstvo namreč, da se posvetna osnova odpne od same sebe in se kot samostojno kraljestvo fiksira v oblakih, je ravno mogoče razložiti le iz samoraztrganosti in oporekanja-sebi-sami te posvetne osnove* (4. teza). To samo je treba torej tako razumeti v njenem protislovju kot praktično revolucionirati — To samo je treba torej *najprej* razumeti v njenem protislovju *in nato z odstranitvijo protislovja* praktično revolucionirati (4. teza — razvezava že prehaja v pojasnilni dodatek). Pojasnilna razvezava je tudi dodani »zgolj« na koncu 6. teze. 3. Pojasnilni dodatki: Prvi odstavek 3. teze: Materialistični nauk o spremembi okoliščin in vzgoje — Materialistični nauk, *da so ljudje produkti okoliščin in vzgoje, spremenjeni ljudje torej produkti drugih okoliščin in predrugečene vzgoje* (...) Zato mora družbo razdeliti na dva dela — od katerih je eden vzvišen nad njo — Zato *pripelje nujno do tega, da razdeli družbo na dva dela, od katerih je eden vzvišen nad družbo.* (Npr. pri Robertu Owenu).

4. Terminološke zamenjave: revolucionarno prakso — prevratno prakso (3. teza); mora (pozemska družina) zdaj sama biti teoretsko in praktično uničena — mora sama biti teoretično kritizirana in praktično revolucionirana (4. teza); človeška družba ali družbeno človeštvo — človeška družba ali udružbljeno človeštvo (10. teza).

5. Izpad: Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti (ali samo-spreminjanje) (3. teza) — napaka pri prepisovanju? Napaka v dešifriranju: der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft — ... *in der bürgerlichen Gesellschaft, torej namesto »in občanske/meščanske družbe« »v občanski/meščanski družbi«* (9. teza).

Intencija vseh naštetih posegov je očitna: olajšati bralnost teksta, razvezati enigmatske skrajšave, obenem pa odstraniti nezaželene asociacije (najbolj izrazito pri »uničenju družine«). Iz današnje časovne oddaljenosti se zde mnogi od teh posegov odveč, med drugim tudi zato, ker je celota Marxove misli današnjemu bralcu že toliko prezentna, da se ne zgrozi več ob radikalnih zahtevah. Del Engelsovih posegov štejem lahko za komentar, za možno branje teksta. Najizrazitejši tak primer je vstavek o Robertu Owenu v 3. tezi, ki temelji na Engelsovi temeljiti seznanjenosti z Owenovim naukom. Owen je namreč pričakoval načrt za preobrazbo družbe od iniciative »najmodrejših, najbolj izurjenih, najbolj izkušenih«

v štirih temeljnih panogah človeškega življenja: v produkciji, distribuciji, vzgoji in politiki. Taka preobrazba bi bila torej intervencija od zgoraj. Pravilno torej pripominja Mario Rossi, da se s to konkretizacijo zožuje širina Marxove zastavitve⁸; ni pa se mogoče strinjati z razlago, ki jo ponuja, češ da Marx tu misli na »delitev družbe na razrede«. A na to se povrnemo v drugem kontekstu.

Rezultat našega pogleda na Engelsovo redakcijo je torej: Uporabna je predvsem kot komentar k originalni verziji, ki marsikdaj olajšuje branje in razumevanje. Ni pa zamenjava za originalno verzijo, četudi je ta res zapis za avtorjevo lastno rabo in zato včasih težko berljiva.

II.

Naslednje vprašanje, ki ga je treba razrešiti, je zastavil Bloch: ali naj bemo teze po njihovi oštevilčeni razvrstitvi ali naj jih »grupiramo«. Preden si zastavimo vprašanje, ali se teze res dele na »spoznavnoteoretsko skupino«, »antropološko-historično skupino«, »skupino teorija-praksa« in naposled »geslo«, torej 11. tezo, — preden si sploh tako zastavimo vprašanje, se je bolje vprašati, ali niso teze še na druge načine sprepletene in ali ni nekaj povezujočih temeljnih pojmov, ki segajo skozi več tez, denimo »praksa«, »revolucija«, »sprememba«, in ki že s tem samim vzpostavljajo prečne povezave med tezami. Blochova interpretacija tez se s tem izkaže za eno od možnih interpretacij, po svoji vloženosti v *Princip upanje* pa je s tem samim obenem deklarirana za ogelni kamen Blochove interpretacije in Blochove lastne misli. Če naj izluščimo temeljne točke tez, torej ne smemo slediti tej uhojeni poti, temveč moramo ravno iti od teze do teze. Blochovo grupiranje, ki npr. 3. tezo podredi »spoznavnoteoretskemu« problemu, izgubi s tem njen politični naboj; vsaka taka konkretizacija je dejansko že zoževanje in reduciranje. Izolacija 11. teze v »geslo« je prav tako problematična. Z izolacijo teze se še posebej potencira vprašanje, ali je vse, kar je v njej povedano, Marx zdaj povedal prvič, in ali ni morda celo v podobni ubeseditvi bila misel že kdaj prej povedana, denimo v Marxovih pariških rokopisih 1844. To nas napeljuje na splošno vprašanje, h kateremu se povrnemo kasneje, namreč: ali so za Marxa vse misli tez nove, ali pa so vsaj nekatere med njimi povzetek, seveda v novem kontekstu, spoznanj, ki so bila formulirana že pred tem, morda celo v direktnem sklopu kritike Feuerbacha.

Vsi ti razmisleki torej izrecno odsvetujejo, da bi se vezali vnaprej na kakršnokoli »grupiranje«. Za ugotavljanje notranje povezanosti tez torej ni drugega sredstva kot njihov pretres po vrsti.

Prav tako mora interpretacija tez že od samega začetka biti intencionirana na njihovo postavitve v kontekst, se pravi, na celoto Marxovega teoretskega prispevka, na prejšnje in na poznejše tekste, medtem ko je izolacija, ki jo teze doživljajo v Blochovih rokah, ravno pot v njihovo absolutizacijo kot kanona. Nezadovoljstvo s takšno postavitvijo je nagnalo Maria Rossija, da je tezam odmeril mesto nekakšnega epiloga k *Nemški ideologiji*⁹; ta kronološko in miselnorazvojno nevzdržna postavitev je razumljiva le kot polemika z absolutizacijami; dasitudi ne meri direktno in poimensko na Blocha, je objektivno postavljena tudi zoper njega. Rossi pravilno pripominja, da so vse misli *Tez* tako ali drugače ponovno povedane v *Nemški ideologiji*, kar ni nič nenavadnega, če pomislimo, da so *Teze* ena od pripravljalnih skic za to delo; toda njihovo časovno lociranje pred *Nemško ideologijo* ravno ne dopušča njihove obravnave kot nekakšnega izteka in epiloga *Nemške ideologije*. V svoji obravnavi *Tez* pa se Rossi potem drži njihovega izvirnega sledja.

Prva teza o Feuerbachu ni samo najobsežnejša, temveč je kot prva obenem izhodišče za specialne obravnave v naslednjih tezah. Razpored tez kaže, da se v njih vsaka nova tema načenja bodisi z navezavo na predhodno tezo, bodisi kot

vrnitev k 1. tezi in nadaljevanje od nje. Zato je nujno začeti z nadrobnejšo analizo prve teze.

1. »Glavna pomanjkljivost vsega dosedanjega materializma (vštevši Feuerbachovega) je, da je predmet, dejanskost, čutnost pojmovana le v obliki *objekta ali zora*; ne pa kot *čutno človeška dejavnost, praksa*; ne subjektivno.«

2. »Zato *dejavno* stran abstraktno v nasprotju z materializmom razvije idealizem — ki seveda dejanske, čutne dejavnosti kot take ne pozna.«

3. »Feuerbach hoče čutne — od miselnih objektov dejansko razločevane objekte: toda človeške dejavnosti same ne dojema kot *predmetno* dejavnost.«

4. »Zato obravnava v *Bistvu krščanstva* le teoretsko obnašanje kot pristno človeško, medtem ko je praksa dojeta in fiksirana le v svoji umazano-židovski pojavnosti.«

5. »Zato ne zapopade pomena 'revolucionarne', 'praktično-kritične' dejavnosti.«

Glavna pomanjkljivost (Mangel) »vsega dosedanjega materializma« (ki bo v 10. tezi dobil ime »stari materializem« je redukcija *predmeta* »le v oblik(o) objekta«, čutnosti le v receptivni *zor*, Anschauung, contemplatio. Ta redukcija, v kateri je subjekt sprejel docela receptivno držo »pobožne zbranosti«, da bi mu skozi čute dotekali karseda nepotvorjeni »vtisi« predmetnosti, je ravno redukcija subjektivnosti, se pravi, aktivnosti subjekta, katerega predmetna dejavnost ravno iz reči dela predmete. Za staromaterialistični pasivni receptivizem je ravno razlika med rečmi in predmeti irelevantna, ker so mu reči že kar predmeti. Pozabljena je celo značilnost subjekta, da je njegovo še tako pasivistično motrenje predmetov vendarle intencionirano, da še malo nismo Diderotovi »klavirji, na katerih tipke udarja zunanji svet«¹⁰, temveč da v spoznavanju subjekt obrača žaromet na predmetnost. Še tem bolj pa je pozabljeno v vsem starem materializmu, da čutno človeška dejavnost ravno producira predmete, in sicer ne le v pomenu, da jih iz sveta možnosti pro-izvede pred subjekt-producenta in vse druge subjekte in s tem šele omogoči njegovo spoznatnost, temveč še v drugem pomenu glagola producere: da predmet popelje naprej¹¹, mu da višjo in razvitejšo formo. Tako je »češnja ... šele trgovina presadila v naš podnebni pas« in jo izročila »Feuerbachovi 'čutni gotovosti'«¹² in šele sadjarsko izpopolnjevanje je to »čutno gotovost« obogatilo za današnji izbor sort češenj.

Produkcija torej v obeh pomenih pro-ducira predmete, jih predmeče pred subjekt (jih »meče nasproti« subjektu — ob-iacio, ob-iectum, jih »postavlja nasproti« — Gegen-stand): jih pred-vaja subjektu v njihovem dastvu (quodditas, Daßsein) in kajstvu (quidditas, Washeit, Sosein) obenem pa jih v njihovem kajstvu pelje naprej v nove, dotlej še ne eksistentne forme, se pravi, pelje naprej v novo kajstvo. Da pa ne bi padli v mreže meščanskega progresizma, ki v »novem« avtomatično vidi »boljše« in v tistem »naprej« ali »napredku« perfektibilnost in absolutno vrednoto, nas Marx v *Nemški ideologiji* brž spomni na dvoreznost »novega«: ne le da »Feuerbach vidi, recimo, v Manchesteru le tovarne in stroje, kjer je bilo pred sto leti videti le kolovrate in statve«, temveč obenem, da »v rimski Campagni odkrije le pašnike in močvirja, kjer bi v Avgustovih časih ne našel drugega kot vinograde in vile rimskih kapitalistov«¹³; primer z rimsko Campagno danes izziva, da se spomnimo, kateri režim je ta močvirja izsušil v našem stoletju: namreč fašistična vladavina. Če bi torej današnji »Feuerbach« na tem mestu ne našel več močvirij, to ni le triumf človeške kreativnosti, temveč obenem zmagoslavni spomin fašizma, torej barbarske alternative. Že avtorja *Nemške ideologije* sta obenem vedela tudi, da je prenekatera »reka postala podložna industriji, onesnažena z barvili in drugimi izplakami«¹⁴, da torej zamenjava »kolovratov in statev« s »tovarnami in stroji« ni samo korak naprej, temveč je obenem tudi zaostritev sovražnega razmerja z zunanjo naravo. Iz tega pa seveda ne tedaj ne kasneje nista izpeljevala kakega kulturnega pesimizma, temveč vsebino revolucionarnega programa.

Zahteva, ki jo vsebuje gornja kritika »vsega dosedanjega materializma (vštevši Feuerbachovega)«, je, da je treba vzpostaviti polnost zapopadenja »predmeta«: ga

pojmovati »subjektivno«, izhajajoč iz realnega — historičnega, družbenega — subjekta kot gnoseološkega in ontološkega sotvorca predmetov. Sintagma »čutno človeška dejavnost, praksa« tu meri na ljudi v njihovem vzajemno povezanem delovanju in na človeka-individuum qua individualno pojavnost te družbenosti.

Drugi stavek teze, ki idealizmu priznava zaslugo za »abstraktno razvijanje dejavne strani v nasprotju z materializmom«, meri na ves idealizem od Kanta do Hegla. Že Kantovo abstraktno gnoseološko postavljanje polja izkustva med dvema mejnima točkama: jaz-mislim (Ich denke) in reč-na-sebi (Ding an sich) ustreza enemu delu Marxove ocene: *predmet* je ravno konstituiran od obeh mejnikov, je rezultat aficiranosti aktivnega subjekta od reči-na-sebi. Vsa logika »kopernikanskega obrata« je ravno v tem, da se je Kant odvrnil od staromaterialistične tradicije receptivno-pasivnega subjekta, postavil na njegovo mesto aktivni subjekt in via facti vpeljal ostro razlikovanje med poljem »reči« in poljem »predmeta«. »Predmet« mu je tu spoznavno proizveden od subjekta, ki ga je »aficirala« reč. Tembolj velja gornje priznanje za Fichteja, ki je ves problem predmetnosti zastavil skozi »ne-Jaz«, razmerje med »Jazom« in »ne-Jazom« pa opredelil s kategorijami »postavljanja«, »opredeljevanja/določanja (Bestimmen)«, realnosti, negacije in limitacije. Za Fichtejevo filozofijo je najbolj značilna ravno preponderanca »prakse«, vzete abstraktno, prakse, pojmovane kot »dejava (Tathandlung)« namesto »dejstva (Tatsache)«, kot »postavljanje ne-Jaza«, skratka vse tisto, zaradi česar je Hegel Fichteju priznal premik na stališče subjekt-objekta — »toda subjektivnega subjekt-objekta«. Temelj Kantovega in Fichtejevega postavljanja vprašanja pa je še vedno nediferencirano razmerje med individualnim samozavednim subjektom in generičnim subjektom. Ta generični subjekt je v Kantovi filozofiji subsumiran v transcendentalnih jamstvih za »veljavo« izkustva in spoznanja in pa v kategorični »veljavi« individualne etične odločitve, v obeh primerih nadzgodovinsko-večnostno, zunajčasno. Pri Fichteju se v podobni funkciji pojavlja transcendentalnost »Jaza absolutno«. Pri obeh pa temeljna notranja ovira za pripoznanje subjekt-objekta v polnem pomenu tiči v abstraktnem liku zunanjega substrata človeške dejavnosti: je tu kot reč-na-sebi, ki le »aficira«, je kot ne-Jaz, ki »negira«, je zunanja nediferencirana limitacija, ki vso vsebino dobiva od subjekta. S premikom v objektivni idealizem, s Schellingovo »neupravičeno dinamizacijo spinozistične substance« (Hegel), pa je obenem objektni pendant subjekta dobil večji pomen in lastno dinamiko, objektna stran v subjekt-objektu je dobila prav takó duhovno vsebino, kot jo ima subjekt. V Heglovi filozofiji naposled je na abstrakten način uveljavljeno delo — kot delo duha — in skozi duha je navzoča obenem zgodovinskost in generičnost. Premik k materializmu torej terja takšno preseženje Hegla, v katerem bo ohranjena — na materialističen način — ta temeljna pridobitev: praktično-dejavna misel, ki upošteva zgodovinskost, generičnost (spoj, enotnost individualnega in družbenega).

Prvi in drugi stavek teze skupaj predstavljata torej Marxovo videnje ontološko-gnoseološke omejenosti starega materializma in načrtanje tistega, kar bi moral materializem nujno dedovati skozi negacijo od idealizma.

Tretji stavek naobrne to kritiko na samega Feuerbacha. Ob vprašanju, kako se dokopati do takšnih objektov, ki bi jih bilo mogoče dejansko razločevati od miselnih objektov (Gedankenobjekte), Feuerbach ne ve druge poti kot sklicevanje na »čutnost«. Vprašanje »veljave« se mu tu pokaže na klasičen senzualističen način — ravno zato, ker je izgubil družbenost, zgodovinskost, in je zatorej ponovno soočen s spoznavajočim individuum-Robinzonom. Da bi v robinzonski osami lahko razločevali med mišljenjinami (Gedankendinge) in njihovim poobjektenjem — miselnimi objekti (Gedankenobjekte) na eni strani in pa realno obstoječimi rečmi in predmeti na drugi strani, za to res ni drugega sredstva kot zanašanje na svojih pet čutov. Ostaja mu torej skrito, da tudi teh pet čutov ni neposredni »dar narave«, temveč da so posredovani z vso svetovno zgodovino¹⁵, z vso totaliteto človeške dejavnosti. In ker te »človeške dejavnosti same ne dojema kot *predmetno* dejav-

nost», je pomanjkljiv že njegov odgovor na gnoseološko-ontološki problem predmetnosti.

Tretji stavek pa je obenem prelomnica k drugemu delu teze, ki se od gnoseološko-ontološkega vprašanja obrača k teoretsko-praktičnemu. Sodba, da Feuerbach »človeške dejavnosti same ne dojema kot *predmetno* dejavnost«, torej da ne razume produktivnega, upredmetovalnega značaja človeške dejavnosti, se v naslednjem stavku izkaže kot izvor nerazumevanja prakse, njenega reduciranja le na »umazano židovsko pojavnost« — sintagma, ki je dovolj razumljiva, če jo raztolmačimo skozi *Prispevek k židovskemu vprašanju*: Feuerbach vidi družbeno prakso negativno, gleda nanjo skozi vsakdanjik kapitalističnega mešetarjenja, ki ga Marx imenuje »židovstvo« kot temeljno značilnost občanske družbe; sfera etičnosti, ki se boči nad njo kot »krščanstvo« države, je le njena »praktično-idealistična zrcalna slika«¹⁶. In sintagme »umazano židovska pojavnost« ni mogoče po Blochovem zgledu¹⁷ reducirati na stavek »Praktični nazor je umazan, od egoizma omadeževan nazor«, ki ga Bloch navaja po prvi izdaji Feuerbachovega *Bistva krščanstva*, temveč jo moramo vezati na celoto 12. poglavje z naslovom *Pomen kreacije v judovstvu*: Feuerbach tam povečuje poganski in posebej grški teoretski odnos do narave v nasprotju z »judovskim utilizmom«. S tem pa pravzaprav obnavlja tisti prezir do vsake neduhovne dejavnosti, na katerega opozarja Bloch v drugi zvezi¹⁸, in pripisuje posebno vzvišenost teoretskemu obnašanju naravoslovja: naravoslovce »pade pred naravo na kolena«, »študij narave je služba naravi, služba malikom v smislu izraelitskega in krščanskega Boga« ... »Hebrejci ... so se vzdignili nad teoretski zor narave ... k čisto praktičnemu zoru, ki naravo podvrže le smotrom egoizma.«¹⁹ V luči tega poglavja je Marxov *Prispevek k židovskemu vprašanju* očitno premik problema od religije k družbenemu življenju, od kritičnega slikanja izraelitov k načinu življenja izraelitov in neizraelitov v kapitalistični občanski družbi. To vsakdanjo prakso — ki jo tudi sam živi — pa Feuerbach odmišlja in zaničuje, nasproti njej pa glorificira »teoretsko obnašanje« kot nekaj zunaj te prakse. »Pobožnost« naravoslovca, ki »kleči na kolenih pred naravo«, lahko Feuerbach seveda opaza samo pri nemških naravoslovcih predmarčne dobe, medtem ko se naravoslovje v Angliji krepko udeležuje industrijske revolucije, o čemer je dovolj pričevanj tudi v zgodnjih Engelsovih spisih o Angliji. Kavzalna navezava zadnjega, petega stavka teze na predhodnega še posebej poudarja, da je Feuerbachovo nerazumevanje pomena »'revolucionarne', praktično-kritične' dejavnosti« nujen nasledek njegovega moralizirajočega obravnavanja družbe, pavšalne obsodbe »utilizma« in glorifikacije teoretskega pristopa. Družba in njena podlaga — produkcija kot njen most do narave — ostane s tem knjiga s sedmimi pečati; namesto da bi se kritična misel obrnila v preobrazbo produkcijskega načina, ki »človeku odtuja naravo«, vtem ko odtuja vse elemente produkcije med seboj²⁰, in vspostavitve novega načina produkcije,²¹ se spopada z »utilizmom«, kateremu tudi Feuerbach sam v svoji življenjski praksi iz dneva v dan nenehoma streže in se ga poslužuje. Ne izkoplje se iz ideološke duplicitete, da na eni strani obsoja izraelite, češ da »so odprli naravi le gastrične čute«, medtem ko da so »Grki opazovali naravo s teoretskimi čuti«; po drugi strani pa je komaj mogoče pričakovati, da se Feuerbach sam ne predaja »gastričnim« užitkom v zakurjeni sobi, v katere peči gorijo polena; torej piše hvalnico »teoriji« v »utilistično« spostavljenem udobju.

Pogled na sestavine 1. teze nam je torej pokazal, da sta v njih nastavljena dva velika sklopa: ontološko-gnoseološki in pa praktično-kritični. V tem drugem se potencira vprašanje kritike ideologije.

IV.

Druga teza o Feuerbachu je često tolmačena kot opozorilo na nujnost praktičnega preizkusa, posebej eksperimenta. Blochu pripada zasluga, da je v svojem

»grupiranje« to tezo povezal z osmo pod zaglavjem »teorija in praksa«, s čimer jo je prenesel v novo polje razumevanja. Vendar pa povezava z osmo tezo ni brez ostanka, ker govori vsaka od obeh tez o drugem aspektu vprašanja.

»Vprašanje, ali človeškemu mišljenju pripada predmetna resnica — sploh ni vprašanje teorije, temveč *praktično* vprašanje.

V praksi mora človek dokazati resnico, to je, dejanskost in moč, tostranskost svojega mišljenja.

Spor o dejanskosti ali nedejanskosti mišljenja — ko je izolirano od prakse — je čisto *sholastično* vprašanje.

Že besednjak te teze je preveč patetičen in težak, da bi se lahko nanašal predvsem na vprašanje eksperimentalnega preverjanja, preskusa v praksi eksperimenta. Že beseda »resnica« je močno emfatična, če naj gre za takšna dejanstva, kot npr., ali »res« voda zavre pri 100° C, pa celo, ali je res potrebna »kritična masa« plutonija za atomsko eksplozijo. Dejanskost in moč mišljenja bi utegnili biti za take primere ustrezni kategoriji; sintagma »tostranskost mišljenja« pa je preveč emfatična, da bi jo bilo mogoče uporabiti v takih primerih. Zato ni drugega stavka teze mogoče razumeti v smislu, češ da moramo instrumentalno mišljenje preskusiti z eksperimenti, temveč je ključ za njegovo razumevanje ravno pojem »tostranskosti«. Ali ustreza idejam iz Feuerbachovih *Tez za reformo filozofije* »predmetna resnica«? Ravno v praksi — se pravi, v njihovem udejanjenju — se izkaže, katera dejanskost jim ustreza, ali morda niso le ideološki pendant neki že obstoječi praksi, tako kot se je grmenje zoper »utilizem« dobro ujelo s prakso, katere iluzorični podaljšek in dopolnilo je bilo. Ali ustreza ideji Zveze pravičnih, izraženi v njenem geslu »Vsi ljudje so bratje«, predmetna resnica, »sploh ni vprašanje teorije, temveč *praktično* vprašanje«; njegova resničnost se dokazuje *praktično*. Njegov onstranskoabstraktni značaj kot neposrednega gesla bo postal kmalu evidenten, bratstvo vseh ljudi, ki je prevzeto iz krščanske tradicije, pa se oddalji s tem v prihodnost. Na enakem preskusu je ideja o enakosti. V praksi spreminjanja sveta se izkazuje »tostranskost« oziroma »onstranskost« idej. Izkazuje se, da revolucionarna praksa terja nenehno prespraševanje samega subjekta in spodvpraševanje vseh idej. S tem se druga teza bliža vsebini tretje, kot obenem sloni na koncu prve teze.

Sklepni stavek teze, ki meri na »sholastičnost« sporov o dejanskosti ali nedejanskosti mišljenja, izoliranih od prakse, je mogoče razumeti v dvojnem smislu. Prvi je pri roki znani zgled za sholastične dispute, »koliko angelov lahko pleše na noževih konici«. Vprašanje je toliko časa docela legitimno, dokler tacite predpostavljamo obstoj angelov; disput o dimenzijah angelov, ali namreč zavzemajo neki kvantum prostora, ali jim torej pripada *extensio* in če, v koliki meri, je ob predpostavki obstoja angelov docela upravičen. Ko pa mu z dvomom o angelih pade osnova, se spor izkaže za odvračen, kot je bil prej ves čas nerešljiv. Tega tipa »sholastični« spori so daleč preživeli dobo sholastike; tipičen primer je bila v petdesetih in šestdesetih letih ob razpadu paradigem III. internacionale debata o »razmerju med historičnim materializmom in marksistično občo sociologijo«, v kateri je bilo tacite »narsikaj« predpostavljeno, ki pa je izginila z odra, brž ko so ji z dvomom padle osnove. Toda mogoče in tudi potrebno je še drugo razumevanje. Danes, ko je moderna logika šla v formalizacijo izredno daleč, se je nujno postavilo vprašanje, koliko je sholastična logika že bila na sledi zapletenim logičnim računom za verifikacijo in falsifikacijo, ki jih je postavila logika danes. Odgovor je, da v zelo veliki meri. Zamenjava besednih šablon sholastične logike z logičnimi simboli današnje logike dokazuje minucioznost one prve. Razlika med današnjo in nekdanjo logiko pa sestoji v tem, da se današnja ukvarja s prepisom stavkov večinoma z instrumentalnimi razlogi in da ima pri tem za rezultat marsikdaj neposreden hasek — možnost programirane obdelave besedila; ona srednjeveška pa je nastajala predvsem kot poskus, da bi se izkopal iz lažnega in zmotnega in z

logičnim preizkusom razkrili med sodbami tisto resnično. V tem drugem pomenu je predvsem razumeti kvalifikativ »sholastičen«: do *resnice* ta pot pač ne vodi, temveč le do *pravičnosti* izvajanja; ali pa drži teza, ali ji pripada predmetna resnica, tega ni mogoče dognati s sredstvi, ki jih daje še tako minuciozna analiza poti izpeljave.

V.

Tretjo tezo o Feuerbachu je Bloch uvrstil med »spoznavnoteoretske« in v njej vidi predvsem kritiko predstav o vlogi okoliščin in okolja. Toda njen temeljni pomen je prej iskati v utemeljitvi razmerja med teorijo revolucionarne prakse in pa materialistično teorijo utopičnih spreminjevalcev družbe.

»Materialistični nauk o spremembi okoliščin in vzgoje pozablja, da okoliščine spreminjajo ljudje in da mora vzgojitelj sam biti vzgajan. Zato mora družbo razdeliti na dva dela — od katerih je eden vzvišen nad njo.

Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti ali samospreminjanje je moči dojeti in racionalno razumeti le kot *revolucionarno prakso*.

Vsi socialistični nauki, ki so hoteli proizvesti »novega Adama« s spremembo okoliščin in vzgoje, so torej po Marxovih besedah pozabili na nekaj bistvenega: na vpletenost sebe kot subjektov. Vtem ko so se izvzeli iz družbenega procesa, so se avtomatsko postavili nadenj: vsa družba, vsi posamezniki naj bodo vzgajani od spreminjenih okoliščin, a načrt za nove okoliščine in za pot do njih je gotov ko Atena iz Zeusove glave padel iz njihovih glav, njim samim se ni nič spremeniti in se prevzgojiti. Ne le Robert Owen, na katerega je Engels s svojim opozorilom posebej naobrnil to tezo, temveč prav vsi utopični socialisti in komunisti in vsi revolucionarni zarotniki so zajeti z njo. Teza meri tudi na Blanquija, ki je z napadom na pariško županstvo leta 1839 hotel vzpostaviti revolucionarno »diktaturo proletariata« — družbo, v kateri bi vzgojna diktatura prevzgojila vse člane v novi humanizem. Obrisi nove družbe z izgotovljenimi institucijami so za vse te zgodnje socialiste in komuniste pravzaprav začetna duhovna investicija, brez katere se sploh niso lotili dela. Fourier, čigar phalanstère je zgrajen na predpostavki o distribuiranosti naravnih zmožnosti in njihove racionalne izrabe v poklicih, ima potemtakem za »prihodnjo družbo« že zgrajen popoln, vseobsegajoč načrt, posameznik pa je v tem načrtu podrejen totalnemu poklicnemu utirjanju in uvrščanju v numerične fiksirane podskupine, v katerih se po strogem družbenem načrtu razporejajo tako izoblikovani »naravni« poklici. Vsi zgodnjiesocialistični in zgodnjekomunistični modeli predpostavljajo bolj ali manj trdo vzgojno roko skupnosti, ki se ravna po naprej postavljenem »racionalnem« modelu. Razlikujejo se predvsem po tem, ali v te racionalne, vnaprej vzpostavljene modele posamezniki prostovoljno vstopajo oziroma iz njih izstopajo, ali pa so ti modeli vzpostavljeni kot univerzalna dolžnost in prisila in pelje iz njih le naravna ali nasilna smrt (kot že pri Campanelli). V vsem poznejšem opusu Marxa in Engelsa imamo ostre kritike takšnega modeliranja prihodnosti in niso redke decidirane izjave, v katerih se zavestno razmejujeta nasproti slikanju prihodnosti (denimo v kritiki Dühringa, pa tudi v sodbi, da »sliko prihodnje družbe« od socialistične teorije »zahteva filister«²²). Prvi odstavek 3. teze pa je prva sintetična kritika utopizma z opozorilom, da je njegova nujna konsekvence delitev družbe na »vzgojitelje« in »vzgajane«.

Zveza te teze s kritiko Feuerbacha ni neposredna, temveč gre v tezi za izpeljavo sklepne misli prve teze (o »pomenu 'revolucionarne', 'praktično-kritične' dejavnosti«), kot se nadaljuje skozi drugo tezo — o dokazovanju »tostranskosti svojega mišljenja« v praksi. S tem zavračamo tako Blochovo razbijanje vrstnega reda tez kot Rossijevo prehitro spajanje problema 3. teze z razredno delitvijo²³. Šele posredno, posredovano skozi dictum 10. teze o značaju starega materializma, ki ne preseže meščansko/občanskega horizonta, je mogoče o tej tezi govoriti kot

o ostajanju na ravni razredne delitve. Toda teza sama govori ravno o drži starega materializma in na njem zgrajenih predlogov za preobrazbo družbe.

Drugi odstavek teze — z opozorilom na »samospreminjanje«, torej preobrazbo ljudi samih v lastni dejavnosti in od lastne dejavnosti — pa vnaša v diskusijo s starim materializmom in s Feuerbachom in njegovimi socialističnimi učenci svojevrstno transformacijo Heglove teze, da je pot do resnice že resnica sama, oziroma Heglovega spoznanja, izraženega skozi zgradbo *Fenomenologije duha*, da subjekt »preživlja dialektiko na samem sebi«. Instanca »revolucionarne prakse«, ki je opredeljena tu kot »sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti ali samospreminjanje«, je s tem opredeljena tako, da v nadaljnji izpeljavi po letu 1848 lahko nosi tudi izkušnjo težkih vmesnih porazov. Povsem v skladu s tem, kar trdi 3. teza, lahko Marx v razkolu *Zveze komunistov 1850* oponese manjšini (frakciji Schapper-Willich): »Medtem ko mi pravimo delavcem: 15, 20, 50 let državljanskih vojn in vojn med narodi boste morali prestati, ne le, da bi spremenili razmere, temveč da bi spremenili sebe same in se usposobili za oblsat, vi nasprotno pravite: Takoj moramo priti na oblast ali pa lahko gremo spat.«²⁴ Tudi v tej tezi o spremembi razmer (Verhältnisse) gre — enako kot v spremembi okoliščin (Umstände) iz 3. teze — za revolucionarno prakso kot samospreminjanje subjekta revolucije. Med »okoliščinami« in »razmerami/razmerji« je razloček, ki nikakor ni nepomemben. Razmere in razmerja sta besedi, ki pokrivata dva pola nemških Verhältnisse, a v obeh so očitno vsebovani tudi ljudje sami. Beseda »okoliščine« — Umstände, circumstantiae — pa v svoji etimološki sestavi, ki jo dobro povzema stari slovenski prevod »okulstave«, označuje samo tisto, kar je neodvisno od individuov, »stoji okoli« njih (steht um, circum stat). Ko Marx kritizira stari materializem, je naravno, da vzame pri tem njegov priljubljeni izraz. Ko pa razvija svojo lastno misel, so tisto, kar ljudje ustvarjajo in spreminjajo in kar njih same določa, razmere, v katerih so jedro njihova lastna razmerja med seboj in do »zunanjih« pogojev človeškega delovanja.

V kali torej ravno 3. teza vsebuje vso dialektiko revolucionarne prakse vpletenosti in prizadetosti samega revolucionarnega subjekta, ki mora to dialektiko prestajati na sebi. »Zdajnji rod je enak Judom, ki jih Mojzes pelje skozi puščavo. Ne le da ima osvojiti nov svet, propasti mora, da bi naredil prostor ljudem, ki bodo kos novemu svetu.«²⁵ Te besede iz istega leta 1850 opozarjajo na muke, ki jih sprememba razmer pomeni za sam subjekt, pa čeprav so tudi z maksimalno številko iz prejšnjega citata — »50 let« — še vedno preoptimistične. Rodovi, ki so medtem že propadli, ne da bi se rodila generacija, ki bi bila »novemu svetu kos«, sicer nikakor ne pričajo, da bi bil boj zaman; vse nabrane izkušnje zmag in porazov so obenem izkušnje subjekta, ki se mu skozi odpiranje pogled na »novi svet«, ne samo potrjuje trdovratnost »starega sveta«, katerega otroci in otrok otroci so vsi vmesni rodovi.

Toda v tem vmesnem času je ravno Marxov nauk iz 3. teze prenekaterikrat padel v pozabo. V specifičnih okoliščinah druge internacionale se je v delavskem gibanju empirično izvršila »delitev družbe na dva dela, od katerih je eden vzvišen nad njo«: specifične okoliščine razrednega boja v razmerah prosperitete monopolnega kapitalizma so potisnile razred sam v drugi plan, v ospredje pa potegnile njegove strankarske in sindikalne predstavnike. Specifična situacija razrednih konfliktov v času, ko je kapital zaradi dobro idočih poslov pripravljen na kompromise (seveda pa ne na izgubo substance in na radikalno preobrazbo), je konstituirala tudi politične in sindikalne strukture, ki so nastopale v imenu »dela« proti »kapitalu«.²⁶ Iz takega specifičnega položaja, ki je stranko in sindikat izoliral iz razreda in ju osamosvojena dvignil nad razred, se poraja reideologizacija teorije, ki je v enaki meri značilna za »ortodoksni marksizem« kot za »revizionizem«.²⁷ Ideološkičnost obeh glavnih smeri marksizma II. internacionale se kaže v tem, da obnavljata paradigme predmarksovskega (in predheglovskega) mišljenja. Obe smeri sta kritiko politične ekonomije zamenjali s politično ekonomijo, se pravi, s snopom »te-

orij» znotraj politične ekonomije. Obe smeri sta destruirali filozofsko razsežnost Marxove kritike, pri čemer je ortodoksija obnovila filozofsko paradigmo starega materializma z njegovim zatekanjem k »zakonom kozmosa« kot zadnji instanci in na tem utemeljevala celó neodvisnost marksizma od proletariata²⁸ v isti funkciji so v revizionizmu figurirali večni in nadzgodovinski zakoni morale.

Revolucionarni marksizem je zato moral razbiti ne le revizionizem, temveč še prav posebej paradigmo »ortodoksnega marksizma«, v kateri je v čisto ideološki funkciji še vedno figurirala kategorija revolucija; da v ideološki funkciji, je bilo očitno iz prakse, ampak obenem tudi iz konteksta, v katerem je kategorija »revolucija« figurirala: kot neke vrste naravnonujno dogajanje, ki ga socialna demokracija ne more niti priklicati niti preprečiti, temveč se ga bo lepega dne, ko bo nastopilo, pač udeležila (Kautsky 1893²⁹). Toda že leta 1924 je v Kominterni začel prevladovati drug duh; obsodba dveh velikih tekstov revolucionarnega marksizma (Lukácseve *Zgodovine in razredne zavesti* in Korschevega *Marksizma in filozofije*) na V. kongresu se dogaja v kontekstu slovesa od revolucionarne situacije, neuspeha boljševiške revolucije v njeni »brezpogojno pravilni stavi na svetovno revolucijo« (Lenin 1920) in iskanja vzrokov tega neuspeha v »neboljševiškem« značaju delavskega gibanja v svetu. Potiskanje delavskega gibanja v ilegalo v mnogih deželah in napredovanje fašizma v Evropi povzročata, da se komunistično krilo delavskega gibanja v svetu reorganizira tako, kot to terjá ilegalno delo, obenem pa v vseh ozirih nasloni na Sovjetsko zvezo. Oblast, ki je tem izrasla iz oktobrske revolucije, ima sicer široko množično podporo, toda maloštevilnost subjektivnih nosilcev revolucije jih potisne v pozicijo, ko maksimalno izrabljajo vzvode državnega dekretiranja, ko torej od zgoraj urejajo družbo. Potem ko so tako realno »vzvišeni nad družbo« (naj so to hoteli ali ne), se tudi pri njih nujno zgodi reideologizacija marksizma in ožive ideološke paradigme ortodoksije II. internacionale, zlasti njene plehanovske verzije. Ne samo da je zadnja instanca »svetovnega nazora marksistično-leninistične partije« (Stalin 1938) zdaj »pojmovanje narave«³⁰, temveč je tudi pojmovanje avantgarde bistveno drugačno od tistega, ki ga Marx in Engels v *Komunističnem manifestu* formulirata docela v skladu z intencijami 3. teze o Feuerbachu: da komunisti »ne postavljajo nobenih posebnih principov, po katerih bi hoteli modelirati proletarsko gibanje«, temveč da »podčrtavajo skupne interese vsega proletariata«, »vedno zastopajo interes celotnega gibanja«, so »praktično najodločnejši del delavskih strank« in pa da »v sedanjem gibanju predstavljajo hkrati prihodnost gibanja«³¹. To misel je Roza Luxemburg povzela v programu spartakistov takole: »Zmaga Spartakove zveze ni na začetku, temveč na koncu revolucije; ujema se z zmago velikih milijonskih množic socialističnega proletariata.«³² Nasprotno pa je koncepcija avantgarde, ki prevlada v Kominterni, ravno avantgar-da, ki ravno hoče po »posebnih principih modelirati proletarsko gibanje«, kar dokazujejo kampanje za »boljševizacijo«, proti »luksemburgizmu« in za kopiranje ruskih modelov. Specifični model marksizma III. internacionale je in philosophicus predstavljal le posebno izpeljavo paradigme II. internacionale in njene ortodoksije, kot je in oeconomicis pomenil nihanje med priznavanjem »naravnonujnih« zakonov ekonomije in njihovim subjektivističnim zanikanjem, in politicus pa je izhajal iz iste koncepcije »diktature proletariata« kot vzgojne diktature, ki sta jo v *ABC komunizma* skupaj formulirala poznejša oponenta Buharin in Preobraženski: kot nekajdesetletnega suspendiranja demokratičnih form, da bi s tem dokončno uničili moč starih razrednih struktur.

Pogled na aktualnost 3. teze o Feuerbachu nam je torej pokazal, da se je v delavskemu gibanju dvakrat izvršila ideologizacija marksizma v nasprotju z dictumom 3. teze, da torej pogled na zgodovino delavskega gibanja na poseben način potrjuje Marxovo ugotovitev o soodvisnosti med koncepcijo »starega materializma« in »delitvijo družbe na dva dela — od katerih je eden vzvišen nad njo«. Marx je v 3. tezi opozarjal predvsem na eno smer: da teoretska napaka (»pozaba«) po-

raja napačno praktično konsekvenco. Zgodovinski razvoj pa je pokazal še drugo smer: da napačna praksa (najsí še tako porojena iz objektivnih razmer in njihova adekvatna preslikava v dejavnost političnih subjektov gibanja) poraja teoretsko napako. Subjekti gibanja so bili teoretsko nesposobni sprevideti napačnost objektivnih razmer, napačno perspektivo, ki je izhajala iz specifičnih razmer (enkrat modalitet razrednega boja v pogojih prosperitete monopolnega kapitalizma, drugič specifične položaja oblasti »v imenu delavskega razreda« v pogojih objektivne šibkosti in maloštevilnosti tega razreda in kompenziranja te šibkosti z zatekanjem k aparatu prisile). V obeh primerih je morala iti v izgubo ravno tista razsežnost samoizkustva subjekta, ki je dediščina tudi Heglove *Fenomenologije duha* in ki jo Marx tu sooča s staromaterialističnimi utemeljitvami socializma in posredno s Feuerbachom.

VI.

S četrto tezo se Marx neposredno vrača k Feuerbachu, in sicer k eni njegovih osnovnih tem: kritiki religije. Tej problematiki so potem posvečene še naslednje teze (5—7), pri čemer peta navidezno ponavlja del prve teze. V osmi tezi pa se vprašanje nadaljuje kot generalno vprašanje prakse.

Četrta teza se v Marxovi izvorni verziji glasi:

1. »Feuerbach izhaja iz fakta religiozne samoodtujitve, podvojitve sveta na religioznega in posvetnega. Njegovo delo je v tem, da razreši religiozni svet v njegovo posvetno osnovo.«

2. »Ampak da se posvetna osnova odpne od same sebe in se fiksira samostojno kraljestvo v oblakih, je razložljivo le iz samoraztrganosti in oporekanja-sebi-sami te posvetne osnove.«

3. »To samo je treba torej v njej sami tako razumeti v njenem protislovju kot praktično revolucionirati.«

4. »Torej potem ko je npr. pozemska družina odkrita kot skrivnost svete družine, mora zdaj prva sama biti teoretsko in praktično uničena.«

Engels je tezo razvezal: v prvem stavku je namesto »religioznega in posvetnega« postavil »religiozen, umišljen in na dejanski svet«. Namesto lapidarnega »ampak«, s katerim se začena drugi stav (tretji stavek), je vnesel nov stavek in začetek se zdaj glasi: »Spregleduje, da je potem, ko je ta posel opravljen, treba šele narediti tisto glavno. Dejstvo namreč, da (...)«; dalje »se fiksira kot samostojno kraljestvo«, kar je »ravno mogoče razložiti le« itd. Še pomembnejša je redakcija 3. stava: »To samo je treba torej *najprej* razumeti v njenem protislovju in nato z odstranitvijo protislovja praktično revolucionirati.« Vprašanjem, kaj pomeni »teoretsko in praktično uničenje pozemske družine«, se je Engels odtegnil z zahtevo po »teoretičnem kritiziranju in praktičnem revolucioniranju«.

Prvi stav je referiranje Feuerbacha. Po vsebini je podoben referiranju na začetku *Kritike Heglove pravne filozofije*. Uvod: »Za Nemčijo je kritika religije v bistvu končana, kritika religije pa je predpostavka vsake kritike. Profana eksistenca zablode je kompromitirana, odkar je ovržena njena *nebeška* oratio pro aris et focis. Človek, ki je v fantastični dejanskosti nebes, kjer je iskal nadčloveka, našel le odsev samega sebe, se tam, kjer išče in mora iskati svojo pravo dejanskost, ne bo zadovoljil več s tem, da najde le videz samega sebe, le nečloveka. Temelj ireligiozne kritike je: Človek ustvarja religijo, religija ne ustvarja človeka. In sicer je religija samozavedanje in samoobčutje človeka, ki se ali še ni pridobil ali pa se je že zopet izgubil.«³³ Tudi v *Prispevku k židovskemu vprašanju* je najti podobno temeljno stališče, saj je Feuerbachova koncepcija religiozne odtujitve vzeta za temelj tamkajšnje politične analize. Oba teksta skupaj pa sta obenem tudi že diskusija s Feuerbachom, ki konsekvenc iz teh, za Marxa sprejemljivih, tez ni potegnil v smeri, v kateri jih izpeljuje Marx. In tako se že v *Kritiki Heglove pravne filozofije*. Uvod takšno referiranje prelomi čez veznik »aber« — »ampak/toda«: »Am-

pak človek, to ni nikakršno abstraktno, zunaj sveta ždeče bitje. Človek, to je svet človeka, država, societeta. Ta država, ta societeta producirata religijo. *sprevrnjeno zavest sveta* zato, ker sta *sprevrnjen svet*.« Tadva stavka in njuno nadaljevanje sta še po vsebini isto kot drugi stav 4. teze. Tu je sicer beseda še o »človeku«, kjer bo v *Nemški ideologiji* dosledno beseda o »ljudeh«; v samih *Tezah* pa najdemo oboje: v 2. tezi je moral »človek dokazati resnico«, v tezah 6—10 pa teče beseda o »družbi« in »individuuih«; četrta teza pa sploh nima teh konkretizacij »posvetnega sveta«. Od gornje formulacije je bila v tezo prevzeta le osnovna ideja, da sprevrnjeni (»samoraztrgani in sebi-samemu-oporekajoči«) človeški svet zaradi te sprevrnjenosti producira iz sebe religiozni svet. Drugo vsebino bomo našli v 6. tezi.

Vsebina tretjega stava prav tako ni nova. Njeno prejšnjo formulacijo prav tako lahko najdemo m. dr. v prej omenjenem tekstu: »Je torej *naloga zgodovine*, odkar je izginilo *onstranstvo resnice*, da vzpostavi *resnico tostranstva*. Zdaj ko je razkrinkana *svetniška podoba* človeške samoodtujitve, je prva *naloga filozofije*, ki je v službi zgodovine, da razkrinka samoodtujitev v njenih *nesvetniških podobah*. Kritika nebes se s tem spremeni v kritiko zemlje, *kritika religije* v *kritiko prava*, *kritika teologije* v *kritiko politike*.«³⁴ Sintagma »razkrinkati odtujitev v njenih nesvetniških podobah« ustreza »razumevanju posvetne osnove v njenem protislovju«, sintagma »vzpostaviti resnico tostranstva« (kot »naloga zgodovine«) pa ustreza »praktičnemu revolucioniranju«. Praobliko tega pa je mogoče iskati v Marxovem pismu Meyenu iz novembra 1842 (izgubljeno, ohranjen Marxov referat v pismu Rugeju 30. nov. 1842³⁵: »da die Religion, an sich inhaltlos, nicht vom Himmel, sondern von der Erde lebt, und mit der Auflösung der verkehrten Realität, deren Theorie sie ist, von selbst stürzt«, torej »ker religija, na sebi brezvsebinska, ne živi od nebes, temveč od zemlje in se z razkrojem sprevrnjene realnosti, katere teorija je, zruši sama«; prav zato je treba »religijo bolj kritificirati (sic!) v kritiki političnih razmer kot pa politične razmere v religiji«).

Ostane še problem družine. Kontekst »sveta družina« — »pozemska družina« je tu vzpostavljen prvič, toda njegova podlaga, kritika pozemske družine korenini že v Marxovih poročilih in komentarjih ob deželnozborskih razpravah o zakonu in ločitvi zakona (november 1842, MEGA² I, 1: 260 isl.). Tematika se potem pri Marxu nadaljuje predvsem v pariških rokopisih 1844, zlasti v tretjem rokopisu³⁶. Iz teh dveh tekstov je mogoče dovolj jasno razbrati, da gre Marxu 1945 za »teoretsko in praktično uničenje« tiste realno obstoječe forme zakona in družine, v kateri velja lastništvo moža-očeta nad ženo in otroki oziroma patriarhalna oblast; da pa tega uničenja nikakor ne vidi v »skupnosti žena« iz teoretskih predstav »surovega komunizma«, saj mu je ta ideja o »skupnosti žena« ravno še nepravladana meščanska ideja, ravno šele mehanična negacija lastninskega razmerja iz buržoazne jedrne družine tedanje dobe.³⁷

V prvem in drugem stavu teze je beseda o »posvetni osnovi«. Ta sintagma je bistvena precizacija v postavljanju problema, ki bo pozneje dobil podobo metafore o »bazi« in »nadzidavi«. Predhodna podoba tega vprašanja je dana v *Prispevku k židovskemu vprašanju* (kot vprašanje o »temelju« — Grund — in o »predpostavkah« — Voraussetzungen). S terminom weltliche Grundlage pa smo že blizu poznejši stopnji terminologije, kjer se v podobnih zvezah izmenjujejo pojmi Basis, Grundlage, Unterbau.³⁸

VII.

Peta teza se na prvi pogled zdi le repriza prve, in temu videzu sta v svojih interpretacijah sledila tako Bloch kot Rossi; Bloch je v svojem »grupiranju« skupino »spoznavnoteoretskih« tez razvrstil celo takole: 5, 1, 3. Toda vkleščenost teze med dvema tezama o religiji vendarle sponira, da se ta reminiscenca na probleme, ki jih je že zajela prva teza, vendarle nanaša na kontekst religije.

»Feuerbach, nezadovoljen z *abstraktnim mišljenjem*, hoče zor; toda čutnosti ne dojema kot *praktično* človeško-čutno dejavnost.« Engels besedi »hoče zor« za-menjuje s »apelira na čutni zor«.

Navidezna ponovitev nam postane tu razumljiva ravno v vrstnem redu tez — če jo namreč razumemo kot navezavo v kontekstu dveh tez, ki govorita o družbenem in zgodovinskem razmerju. Tudi ko govori o religiji (npr. v predgovoru 1843 k drugi izdaji *Bistva krščanstva*), se Feuerbach proti »absolutni, nematerialni, s samo seboj zadovoljni spekulaciji« sklicuje na svoje »čute«: »Ich bin himmelweit unterschieden von den Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopfe reißen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf *Materialien*, die wir uns stets nur vermittelst der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken *aus dem Gegenstande*, aber *Gegenstand* ist nur, was *außer dem Kopfe existiert*.« Stran zatem se razglša za »duhovnega naravoslovca /ein geistiger Naturforscher/«³⁹. S tem je, kot menimo, dovolj vzpostavljen notranji kontekst 5. teze, saj Feuerbach veže gornje stavke neposredno na problem raziskovanja *religije*. V utemeljevanju torej rekurira izključno k zoru, k čutom, ki naj »duhovnemu naravoslovcu« odkrivajo svet religije. Toda »čutna dejavnost — Sinnentätigkeit«, o kateri govori problema religije ne more pojasniti, saj »čutnosti ne dojema kot *praktično* človeško-čutno dejavnost«. Manjka torej posredovanost predmeta čutnosti z zgodovinskim procesom. In s tem poudarkom je 5. teza nujen vezni člen med predhodno in tisto, ki ji sledi.

VIII.

Šesta teza je razvijanje in nadaljnja eksplikacija problema, ki smo ga morali odpreti ob četrti, zlasti ob njeni predhodni vzporednici v *Kritiki Heglove pravne filozofije. Uvodu*.

1. »Feuerbach razrešuje religiozno bistvo v *človeško* bistvo.«
2. »Toda človeško bistvo ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individuu. V svoji dejanskosti je skupek (Ensemble) družbenih razmerij.
3. »Feuerbach, ki se ne spušča v kritiko tega dejanskega bistva, je zato prisiljen:
 1. abstrahirati od zgodovinskega poteka in fiksirati religiozno čustvo zase ter predpostaviti abstraktno — izolirano — človeški individuum.
 2. Bistvo je lahko zato razumljeno le kot »rod«, kot notranja, nema, mnoštvo individuuov *naravno* povezujoča občost.«

Prvi referativni stavek se nanaša na temeljno Feuerbachovo idejo, ki jo izraža stavek, da je »*skrivnost teologije antropologija*«⁴⁰, da je torej treba mistično, sprevrnjeno antropologijo — teologijo — zvesti na pravo antropologijo. Rezultat Feuerbachovo operacije je »človeško bistvo«, »bistvo človeka«. A kaj je to? V Feuerbachovi filozofiji sami se vprašanje sploh ne more izostriti, ker uporablja besedo »das Wesen« sredi med njenima temeljnima ekvivokacijama, od katerih je ena prevod za ens, druga pa za essentia, tako da se je v prenosu v slovenščino izredno težko odločiti, ali naj rečemo »človeško bitje« ali »človeško bistvo«. Feuerbach pa v tej terminološki fluidnosti očitno ne čuti problema.

Marxov odgovor v drugem stavu teze je ponovitev tistega dela misli iz *Kritike Heglove pravne filozofije. Uvoda*, ki smo jo navedli ob četrti tezi, katerega četrta teza ni zajela. Takoj za prelomnim »aber — ampak/toda« je Marx nadaljeval: »Ampak *človek*, to ni nikakršno abstraktno, zunaj sveta ždeče bitje. Človek, to je *svet človeka*, država, societeta.«⁴¹ Z besedo »človek« in s sintagmo »svet človeka« je zaznamovano neko predhodno stališče misli in terminologije, ki je 1845 opuščeno. Vzporednice pa so vendarle očitne:

»Ampak človek ni
 nikakršno abstraktno () bitje
 ždeče zunaj sveta.
 Človek, to je
 svet človeka, država, societeta.«
 »Aber der Mensch, das
 ist kein abstraktes () Wesen
 außer der Welt hockend.
 Der Mensch, das ist
 die Welt des Menschen, Staat,
 Societät.«

»Ampak človeško bistvo (Wesen) ni
 nikak(ršen) abstraktum
 prebivajoč v posameznem individu.
 V svoji dejanskosti je
 skupek družbenih razmerij.«
 »Aber das menschliche Wesen
 ist kein () Abstraktum
 dem einzelnen Individuum inwohnend.
 In seiner Wirklichkeit ist es
 das ensemble gesellschaftlicher
 Verhältnisse.«

Objekcija Feuerbachu je torej v obeh primerih skoraj enaka, loči se predvsem v razvojni stopnji ubeseditve, v samorazjasnitosti. Formalno vzeto je starejša verzija še vedno uglasena s kantovskim vprašanjem »Kaj je človek?«. Toda v odgovor na to vprašanje najprej ponuja negacijo — bistvu človeka ne pripada abstraktna zunajsvetnost, individuom ne rečemo »ti si človek« zaradi kake zunajsvetne transcendentalne prisotnosti »človeka absolutno«, tako kot je denimo v transcendentalni konstrukciji »jaz absolutno« formativno udeležen v vsakem empiričnem jazu. V tem smislu smemo tudi v gornji vzporednici vzporediti navidez nasprotni formulaciji »außer der Welt hockendes (Wesen)« in »dem einzelnen Individuum inwohnendes (Abstraktum)«. Ravno kot transcendentalen a priori bi »človek« edino lahko imel zunajsvetno, pa vendar imanentno eksistenco, in enako bi veljalo za poznejšo formulacijo, da je »človeško bistvo« kot imanentno posameznim individuom (inwohnend) ravno transcendentalen princip. Po tej opredelitvi per negationem pa v obeh primerih sledi pozitivna: dejanskost človeka je skupek, seštevek, zbir družbenih razmerij, v starejši verziji imenovanih »svet človeka« in nadrobneje določenih kot »država, societeta«.

Ta določitev »človeškega bista« kot družbene sočloveškosti, kot udeležnosti v celokupnosti družbenih razmerij pa ima daljnosežne konsekvence. Te konsekvence so v sami tezi speljane na probleme »religioznega čustva« ter »individua in rodu«. Religija in religiozno čustvo sta Feuerbachu obenem individualna in vez med individui, kompenzacija za vsakršno zemeljsko revo v iluzorični transcendenci nebes in transpozicija »abstraktnočloveških« atributov v božanstvo: neskončne *ljubezni*, *vsevednosti*, *vsemoči*, *družbe*. Pri tem postane »Bog zapopadek vseh realitet, človek zapopadek vseh ničnosti«. ⁴² Razmerje individuum — družba po tej plati sploh ni razjasnjeno, vzroki človekove neljubljenosti, nevednosti, nemoči in osamljenosti niso preiskani. Individuum je vzet v svoji izolaciji in v religiozni samoodtujitvi.

Še bolj daljnosežna je Feuerbachova redukcija vsega vprašanja medčloveškosti in družbenega značaja človekovega bitja na kategorijo »rod«, ki je »notranja, nema občost«, ki »mnoštvo individuov povezuje (zgolj) *naravno*« (komentirajoči *zgolj* je Engelsov). Ravno ta nedefinirana družbenost in njena zamenjava z »rodom« je pglavlna slabost Feuerbachove zastavitve. V pariških rokopisih 1844 je Marx vzel to opredelitev skozi kategorijo Gattung in Gattungswesen v pozitivnem smislu in je poskušal z njo doumeti realno družbo in družbena razmerja. Zdaj pa se mu izkazuje, da je ves ta kategorialni sklop preslaboten, da bi lahko pokrll jedro problema, ki ga izraža že Aristotelova opredelitev človeka kot *zoon politikon*.

Daljnosežnost Marxove kritike Feuerbacha pa seveda leti tudi na antropologizirajoči marksizem, v katerem so dobile velik pomen kategorije, vzete iz Feuerbacha, še bolj pa je bila prevzeta feuerbachizirajoča manira tvorjenja stavkov »človek je bitje« s tem in tem predikatom: »bitje prakse«, »bitje svobode«, »bitje ustvarjalnosti« itn. Osnovna napaka takih predikamentov in njihovega prediciranja »človeku« je ravno v tem, da se ponavlja Feuerbachovo temeljno početje: človeku kot »inwohnendes Abstraktum«, kot »generični« atribut pripadajo takšni predikati.

Slaba navada antropologizirajočega marksizma in njegovih epigonskih podaljškov v eklekticizmu je npr., da se na ta način zapogibajo celo opredelitve iz Marxovega *Kapitala*, denimo iz začetka V. poglavja (upoštevaje seveda II. nemško izdajo in njene descendente).⁴³ Iz kompleksa »delo kot zamisel — delo kot izpeljava zamisli«, ki je bil navzoč že v antiki in razdelan že v Aristotelovi *Politiki* in katerega univerzalni pomen za človeško dejavnost tu poudarja Marx (s postavitvijo problema na začetek novega odseka obravnave, pač v smislu »razumne abstrakcije«)⁴⁴ se izpeljujejo stavki kot »človek je ustvarjalno bitje, ki si najprej zamisli in potem izpelje« etc. — kot da ne bi bilo že od Aristotela znano, da se tidve strani delovnega akta porazdelita na dva različna individua: da mora gospodar (ali njegov oskrbniški substitut) imeti kot idejo tisto, kar mora suženj znati izpeljati; kot da ne bi vsa Marxova analiza razredne delitve slonela obenem na tej vednosti o razcepu v enostavnem delovnem aktu. Če torej z določeno upravičenostjo predcíramo »Človeku«, da ima najprej v glavi zamisel in jo nato izpelje v snovi, pa ta predikat »človeka« ali »Človeka« s tem še malo ne pripada empirični eksistenci individua A. Šele »kritika tega dejanskega bistva«, namreč »skupka družbenih razmerij«, pokaže, zakaj in kako je individuum A oropan tega človeškega atributa. Brez tega kritičnega pretresa pa ostajamo ujeti v ideologijo in celo apologetiko. Še bolj usodno pa je, če se — sledeč Feuerbachovemu vznesenemu govorjenju o »človeku« — zamenjata in pomešata med seboj vzvišena možnost plemenitega ustvarjanja sveta in pa empirična realnost. Iz stavka, da je »človek ustvarjalno bitje«, ki se potem komentira s citati iz omenjenega poglavja *Kapitala*, nikakor ne gre izpeljevati feuerbachovske »dobre človeške narave« in avtomatske pozitivnosti »človekove ustvarjalnosti«. Ena najstrahotnejših izkušenj človeštva doslej je bil nemški nacizem s svojimi tovarnami smrti — uničevalnimi taborišči. In vendar so ta taborišča en sam dokaz rabeljske ustvarjalnosti in inventivnosti. Plinske celice so tehnološko nesporen uspeh: rabelj je zaščiten mnogo bolj pred stresom kot v času streljanja v tilnik, smrt s ciklonom B je hitra in masovna z velikim prihrankom delovne sile; sama institucija plinske celice, ki je maskirana kot kopalnica s tuši, ustreza »zvijačnosti uma«, saj po dolgem in mučnem transportu žrtve že hrepene po kopanju; slekle se bodo same, ker nihče ne gre oblečen pod tuš, in se ne bodo upirale. Gledano abstraktno gre torej za nesporen dokaz človeškega genija; šele »kritika tega dejanskega bistva« pa pokaže, kako se obnašajo v kontekstu ti človeški atributi, obenem pa kaže tudi smer revolucionarne prakse.

IX.

Sedma teza je izpeljava prve objekte iz šeste teze:

»Feuerbach zato ne vidi, da je 'religiozno čustvo' sâmo družben produkt in da abstraktni individuum, ki ga analizira, pripada določeni družbeni formi.«

Teza sama je docela jasna in po povedanem ne potrebuje več posebnega komentarja. Edino opozorilo, ki je še potrebno, je sintagma »določena družbena forma«, katere ena od najzgodnejših rab je prav to mesto. V nadaljevanju je Marx iz tega razvil ves kompleks »družbene formacije«⁴⁵. Je sicer mogoče, da tu izraza še ni mislil v tem pomenu, vendar se zdi verjetnejše, da je »določeno družbeno formo« razumeti kot časovno in strukturno opredeljeno zgodovinsko dobo, kot »družbeno formacijo«, katere temeljna struktura je materialna produkcija na določen način.

X.

Osma teza je obenem sklepna za problemski sklop religije, ki se začenja s četrto tezo, in prehod k zaključnim tezam.

»Vse družbeno življenje je po bistvu *praktično*. Vsi misteriji, ki napeljujejo teorijo k misticizmu, dobe racionalno rešitev v človeški praksi in v zapopadenju te prakse.«

S prvim stavkom je teza navezava na vse aspekte problema prakse, ki jih vsebujejo izrecno teze 1—5, po vsebini pa tudi tezi 6 in 7. Med sintagmama »skuppek družbenih razmerij« in »vse družbeno življenje« je razlika predvsem v zornem kotu, zakaj »razmerja« so formalizacija »življenja«. Drugi stavek zato razumemo kot izpeljavo objektivne iz šeste teze, da Feuerbach vnaprej opušta »kritiko tega dejanskega bivanja« in »zato« ne prodre do jedra religioznosti. Drugi stavek osme teze dodaja temu, da je ključ tako za »misterije« kot za »misticizem teorije« (teologija je za Feuerbacha »mystische, verkehrte Anthropologie«) v »človeški praksi in v zapopadenju te prakse«.

Z druge strani pa ta teza že presega razsežnost kritike Feuerbachovega pojmovanja religije (podobno, kot je to veljalo že za šesto tezo). V *Kritiki Heglove pravne filozofije*. Uvodu je bilo že rečeno tudi tole: »Ta država, ta societeta producira religijo, sprevrnjeno zavest sveta zato, ker sta sprevrtnjen svet.«⁴⁶ Tudi izpeljava o »nalogi zgodovine«, o kateri je bila beseda v naši interpretaciji četrte teze, ravno že govori o »zapopadenju človeške prakse«, čeravno ne s temi besedami. Poglobljanje v »kritiko zemlje«, ne samo v »kritiko prava« in »kritiko politike«⁴⁷, temveč začenši od 1844 vse bolj v »kritiko politične ekonomije«⁴⁸, pa odpira pot v razumevanje sprevrtnosti »sveta« in »teorije« politične ekonomije, ki se nakazuje v Engelsovih *Umrissen* in Marxovih pariških rokopisih 1844, katerega najbolj izpolnjeno podobo pa imamo v *Kapitalu*, npr. v izvajanjih iz dodatka prvi izdaji, tako tistih o fetišizmu, ki jih je Marx potem vgradil v prvo poglavje, kot v tistih, ki jih je v redigiranju in racionaliziranju žal izpustil⁴⁹. V prvem primeru od navedenih nas Marx napotuje na »megleno območje religioznega sveta. Tu se prikazujejo produkti človeške glave kot samostojne podobe, obdarjene z lastnim življenjem, tako da imajo razmerja med seboj in do ljudi. Tako je v blagovnem svetu s produkti človeške roke. To imenujem fetišizem, ki se lepi na delovne produkte, brž ko so producirani kot blaga, ki je torej neločljiv od blagovne produkcije.«⁵⁰ V drugem primeru pa Marx uporabi izraza »sprevračanje/Verkehrung« in »mističen/mystisch«: »To sprevračanje, s katerim čutno-konkretno velja le za pojavno formo abstraktno-občega, ne pa abstraktno-obče narobe za lastnost konkretnega, je značilnost vrednostnega izraza. Hkrati pa otežuje njegovo razumevanje. Če pravim: Rimsko pravo in nemško pravo, to sta dve pravi, je to samoumevno. Če pa rečem: Pravo, ta abstraktum, se *udejanja* v rimskem pravu in v nemškem pravu, teh konkretnih pravih, postane zveza mistična.«⁵¹

Seveda bi bilo nápak, ko bi v dictumu osme teze iskali kaj več kot le prvi korak v smeri razvite kritike politične ekonomije in njenih družbenih konsekvenc; toda obenem smemo predpostavljati, da je v tekstu iz leta 1845 že navzoča ne samo kritika politike, za katero se Marx zavzema v večkrat navedenem tekstu *Kritike Heglove pravne filozofije*. Uvodu in ki jo na načelni ravni prakticira v *Prispevku k židovskemu vprašanju* z utemeljitvijo same sfere države v interesnih razkolih občanske družbe, temveč tudi kritika politične ekonomije v tisti podobi, kot je dana v Engelsovih *Umrissen* in v Marxovih pariških rokopisih in pariških in bruseljskih ekscerptnih zvezkih. Za »kritiko solzne doline« kot rojstnega mesta religije in tudi ekonomskega in političnega misticizma je namreč že tu dovolj nastavkov.

XI.

Deveta teza je nova povezava problema »zora« in problema »individua«, kot sta bila nakazana v prejšnjih tezah, z generalnim mestom »vsega dosedanjega materializma«.

»Najvišje, do česar se povzpne nazirajoči materializem (der anschauende Materialismus), tj. materializem, ki čutnosti ne zapopade kot praktično dejavnost, je nazor (ali zor: Anschauung) posameznih individuov in občanske družbe (und der bürgerlichen Gesellschaft).«

Dva glavna poudarka vidimo v tej tezi: Eden je ta, da »nazirajoči materializem« ne more doseči ravni *družbe*, ki jo je dosegla nemška klasična filozofija s Heglom, temveč da nujno obtiči na ravni izoliranih individuov; tega ne more doseči m. dr. zato, ker ji je ostala človeška praksa zaprta knjiga; da je Heglov idealizem v obeh ozirih daleč pred vsem »nazirajočim materializmom« (vštevši Feuerbachovega), je Marx dognal že v najostrejši kritiki Hegla, v pariških rokopisih, ko karakterizira pomen *Fenomenologije duha*⁵²; na znanem mestu *Svete družine* je — kljub »kultu Feuerbacha, ki« pozneje (1867) »na človeka deluje zelo humoristično«⁵³ — Heglu vendarle priznalo, da je v absolutnem duhu zajel »metafizično travestiranega dejanskega človeka, dejanski človeški rod«⁵⁴. Drugi poudarek je v ugotovitvi, ki jo bo dalje razvila naslednja teza, da zato ne presega ravni občanske družbe (bürgerliche Gesellschaft), točneje, občanske družbe v njeni zreli podobi meščanske družbe⁵⁵. Stališče izoliranih individuov in občanske družbe/meščanske družbe mora biti preseženo z novim materializmom.

XII.

Deseta teza samo izreka to vsebino:

»Stališče starega materializma je občanska družba; stališče novega človeška družba ali družbeno človeštvo.«

S pojmom »človeška družba« tu očitno ni mišljena kakršnakoli družba ljudi, torej »človeška družba« v svoji razlikovanosti od »živalskih (z)družb« ali celo »rastlinskih (z)družb«⁵⁶, temveč se tu napoveduje tisti pojem »človeške družbe«, ki ga bo Marx nato leta 1859 zapisal v *Predgovoru H kritiki politične ekonomije*: vse formacije razredne družbe so samo »predzgodovina človeške družbe«, in ta »predzgodovina« se končuje z družbo meščanskega produkcijskega načina⁵⁷. Ravno zato se ta družba, ki jo vzpostavlja ključna epoha socialne revolucije, tudi imenuje sinonimno »človeška družba ali družbeno človeštvo« — die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit. Engelsova redakcija »oder die vergesellschaftete Menschheit« hoče ta pomen še bolj poantirati. Ta nova in kvalitativno od razredne bistveno drugačna družba mora namreč izpolniti zahtevo po »dejanski skupnosti«, medtem ko so bile vse razredne družbe »Scheingemeinschaften« — »navidezne skupnosti«⁵⁸ in se je ravno nad njimi vedno vzpostavljala sfera »občega« kot »iluzorične forme občestvenost/občestvenega«: »überhaupt d. Allgemeine die illusorische Form d. Gemeinschaftl.«⁵⁹

XIII.

Enajsta teza je lapidarna, toda v svoji kratkosti nikakor ni bila enoumno tolmačena.

»Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretirt, es kömmt drauf an sie zu verändern.« »Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo.«

V prevodu je mogoče povzeti brezosebno formo drugega polstavka, ki je samo z vejico ločen od prvega. Engelsova redakcija je polstavka mnogo ostreje ločila: s podpičjem in z veznikom »aber« v drugem. Marx ni kontrapunktiral »interpretiranja« in »spreminjanja«, temveč je zoperstavil dve predruženji: zgolj-interpretativno in dejansko. Kljub za razumevanje sta beseda »nur« v prvem delu in sintagma »es kömmt drauf an« v drugem delu, torej na eni strani »samo« (različne intepretacije), na drugi strani pa »gre za to/bistvo stvari je v tem« (da

so ga spremeni⁶⁰). Ne kaže niti izgubljati besed o banavzičnem prakticismu, ki to tezo razume v smislu, češ, pustimo filozofiranje in interpretiranje in zavihajmo rokave. Za nas je mnogo bolj pomembno, da vzamemo v pretres vprašanje o razmerju med filozofijo in spreminjanjem, ker se kaže v kontekstu tega mesta. Poglejmo si najprej kontekst »spreminjanje sveta« v samih tezah.

1. teza: Feuerbach »ne zapopade pomena 'revolucionarne', 'praktičnokritične' dejavnosti« zaradi pomanjkljivosti svoje interpretacije, v kateri je reduciral »človeško dejavnost« na teoretsko obnašanje.

2. teza: »resnica, to je, dejanskost in moč, tostranskost mišljenja«, torej filozofskih idej in drugih interpretacij, se mora »dokazati v praksi«.

3. teza: vpletenost človeka-interpretira v spreminjanje družbe je jasna, njena posledica je samospreminjanje v revolucionarni praksi.

4. teza: interpretativno dognanje o religiozni odtujitvi terja, da tisto »posvetno osnovo«, ki z »oporekanjem-sebi-sami« in »samoraztrganostjo« poraja odtujeni svet onstranstva, »razumemo v njenem samooporekanju« in obenem »praktično revolucioniramo«.

6. teza: napačni Feuerbachovi interpretaciji človeškega bistva je zoperstavljen druga, ki terja obenem »kritiko tega dejanskega bistva«.

7. teza: »racionalna rešitev v človeški praksi in v zapopadenju te prakse« očitno implicira pravilno interpretacijo (»zapopadenje« — »begreifen«) in preseganje tiste prakse, ki generira »misterije« in »napeljuje teorijo k mysticismu« — torej spremembo sveta.

10. teza: »človeška družba ali družbeno človeštvo« še ni stanje oziroma dejanstvo, ki bi ga bilo mogoče konstatirati, temveč je vsebovano v »novem materializmu« kot projekt, kot interpretacija, ki omogoča smer dejavnosti za spremembo.

Teze 1—10: skozinsko se nova interpretacija, katere bistvena sestavina je spoprijem s pozitivnostjo obstoječega, sooča z drugimi interpretacijami, med katerimi je Feuerbachova posebej izpostavljena.

Bil bi torej notranji zlom vseh *Tez o Feuerbachu*, ko bi enajsta teza nastopila kot negacija predhodnih deset tez. Je samo njihova na koncu izrečena posledica.

Kako iz nove interpretacije sledi zahteva po spremembi sveta, se kaže tudi že poprej: V *Prispevku k židovskemu vprašanju* se rešitev interpretativnega problema država-družba kaže kot zahteva po radikalni preobrazbi družbe, tako da bo sfera države kot »onstranstva v tostranstvu« prav tako potegnjena nazaj na zemljo, kot naj bo sicer »nebo« vrnjeno »zemlji«. V *Kritiki Heglove pravne filozofije. Uvodu* se izrecno terja, naj »filozofija, ki je v službi zgodovine«, »razkrinka samoodtujitev« v vseh njenih podobah, po »svetniških« še v »nesvetniških«, ker je »naloga zgodovine, da vzpostavi resnico tostranstva«. V tem kontekstu je treba razumeti tudi »odpravo-udejanjenje filozofije«⁶¹, v kateri gre obenem za »odpravo proletariata«⁶².

In naposled najdemo v pariških rokopisih 1844 celó praobliko druge in enajste teze: »... vidi se, kako je rešitev *teoretičnih* nasprotij sama možna edinole s praktično človekovo energijo, in kako zategadelj njih rešitev nikakor ni samo naloga spoznanja, temveč *dejanska* življenjska naloga, ki je *filozofija* ni mogla rešiti ravno zato, ker jo je pojmovala kot *zgolj* teoretično nalogo.«⁶³ Ta »nur theoretische Aufgabe« vsebuje isti »nur« kot 11. teza o Feuerbachu: notranja meja *zgolj*-teoretskega postavljanja je jasna, saj problemi ne obstoje le kot problemi, ki naj bodo spoznani, temveč kot realna protislovja, ki naj bodo razpletena. Toda obenem ko ta citat potrjuje našo analizo notranjega konteksta 11. teze, obenem ne moremo mimo njegove direktne zveze z 2. tezo, ki šele v luči tega mesta zares dobi tisti pomen, iz katerega smo pri njeni analizi izhajali in ga izluščili iz besed, ki so v njej uporabljene.

Iz povedanega sledi še nekaj: za večino tez o Feuerbachu je mogoče potem takem pokazati, da so v neki podobi zasnovane že poprej in da je zapis v Marxovi beležnici torej le sinteza in združitev razsutih elementov, pa vendar s tem obenem tudi odločna črta pod vsemi omahovanji in poskusi teoretskega posredovanja svoje misli z mislimi drugih, zlasti Feuerbacha. Glavna besedila, v katerih najdemo pra-teze, so: *Zur Judenfrage*, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, pariški rokopisi («ekonomsko-filozofski rokopisi») 1844 in ekscerptni zvezki 1844—45, *Sveta družina*. In vendar tam pra-teze funkcionirajo v povsem drugačnih kontekstih: v obeh prvoimenovanih iz *Deutsch-Französische Jahrbücher* gre za »uporabo« Feuerbachovega modela odtujitve na snovi, na kateri je Feuerbach »še« ni uporabil, in za poziv Feuerbachu, naj tudi on prizna to »uporabo« in se ji pridruži; manjka ravno zavest, da se Feuerbach temu ne more pridružiti. Marxova pisma Feuerbachu iz tega časa to iluzijo samo še bolj izpričujejo⁶⁴. V pariških rokopisih se Marx ne spušča v tako jasno soočenje s Feuerbachom, kot ga najdemo na začetku drugega od tekstov iz *Jahrbücher* — do prelomnega »aber« referat, zatem ugotovitev meje in prestop čeznjo — temveč se ves dialog dogaja ob dosti emfatičnem sklicevanju na Feuerbacha. *Sveta družina* pa je še bolj polna »kulta Feuerbacha«.

Ker gre za problem, ki je tesno povezan z današnjo »recepcao« posameznih del zgodnjega obdobja, s problematiko, ki je dobila že različna poimenovanja: »zreli Marx«, »izoblikovano stališče marksizma«, »epistemološki rez« itn. — si moramo vsaj na kratko odgovoriti na omenjeno odprto vprašanje: kako to, da so, kot smo pokazali, *Teze o Feuerbachu* že v kali navzoče v raznih prejšnjih spisih, vendar pa tam ni potegnil zadnje konsekvence. Vprašanje se še bolj zaostrojuje, ker za nekatere elemente Feuerbachove misli lahko ugotovimo, da so bili za Marxa nesprejemljivi že 1842, denimo predstava o tem, da se zgodovina deli na obdobja po religijah, na katero odgovarja npr. v *Uvodniku* v 179. številki *'Kölnische Zeitung'*⁶⁵ in tudi v pismu Meyenu oziroma nato Rugeju⁶⁶; že 20. marca 1842 je »moral nujno govoriti /v razpravi o religiozni umetnosti/ o občem bistvu religije, kjer pridem nekoliko v kolizijo s Feuerbachom, ki ne zadeva principa, temveč njegovo formulacijo (Fassung). Vsekakor religija pri tem ne pridobi.«⁶⁷ Prav tako naslednjo leto (13. marca 1843): »Feuerbachovi aforizmi mi samo v tej točki niso prav, da preveč kaže na naravo in premalo na politiko. To pa je edino zavezništvo (Bündniß), s katerim zdajšnja filozofija lahko postane resnica, vendar bo pač tako, kot v 16. stoletju, ko je entuziastom narave ustrezal drug niz entuziastov države.«⁶⁸ Zadnji stavek je izrazito spravljiv. Nanj se navezuje potem pismo samemu Feuerbachu pol leta kasneje, v katerem ga Marx poziva, naj se loti pisanja anti-Schellinga za *Deutsch-Französische Jahrbücher*, kar potem Feuerbach odkloni in ima pri tem polno razumevanje pri Rugeju⁶⁹.

Omenjena mesta nam vendarle omogočajo, da si »kult Feuerbacha« — katerega navajanje si zaradi ekonomije prostora lahko prihranimo, saj je 1. dovolj evidenten, 2. od Marxa občuten 1867 kot moteč⁷⁰ — pojasnimo kot željo izrabiti vse nove impulze, ki jih prinaša Feuerbachova filozofija in ki presegajo mladohgovlostvo, v določenem smislu kot obrat k materializmu pa so tudi korak dalje od Hegla. Imanentna analiza spisov, v katerih je omenjena pisemsko izpričana distanca do Feuerbachovih idej navzoča vselej brez omembe imena in so vse omembe imena vezane z izrazito afirmativnimi, včasih entuziastičnimi kvalifikacijami, nam je razkrila, da Marxova misel tudi v trenutnih navidezne identifikacije s Feuerbachom ves čas presega Feuerbachovo raven zastavitve. Analogija z drugimi prelomi v zgodovini novejšje filozofije — denimo s Fichtejevim prepričanjem, da filozofira znotraj Kantovega polja, in potem s Kantovim distanciranjem, ali pa s Schellingovim prepričanjem, da je izvršil notranjo razdelavo Fichtejevega ne-Jaza, ki ga obenem demantirata Fichtejeva kritika in Heglova analiza v spisu o diferenci —

takšne analogije so do določene mere vsekakor upravičene; vendar je drugačnost tega preloma v tem, da Marx sam ve za svojo različnost od Feuerbacha v obeh osnovnih točkah Feuerbachovega teoretskega polja: v pojmovanju »bistva religije« in v pojmovanju »narave« vs. »sveta človeka«. Zato nam kot edina racionalna razlaga ostane, da je Marx v letih 1842—45 — do *Tez o Feuerbachu* — z vsemi sredstvi poskušal derivirati tisto novo iz Feuerbacha, kar bi omogočilo nov prodor misli, da bi bila razumljiva ne samo religija, temveč še prav posebej »svet človeka, država, societeta«. *Teze o Feuerbachu* pa so sistematizacija negativnih spoznanj o mejah Feuerbachove misli, ki so se oblikovala v teh letih 1842—45, in dajejo vnzaj ključ za vse težave s spisi tega obdobja.

S tem pa imamo obenem tudi osnovni ključ za današnjo recepcijo del pred *Tezami o Feuerbachu* (in njihovo širšo realizacijo v *Nemški ideologiji*). Kdor ta dela bere brez ključa, ki ga dajejo *Teze o Feuerbachu*, ta je lahko »marksistični feuerbachovec«, kar se je »antropološkim marksistom« marsikdaj tudi zgodilo. Kdor pa ne opaza, da so *Teze o Feuerbachu* že predformulirane v večini svojih delov v poprejšnjih Marxovih spisih, ta je v nevarnosti, da ne opazi tudi drugih bistvenih elementov specifične Marxove duhovne revolucije v teh spisih. Obenem pa nam analiza *Tez o Feuerbachu* dokazuje, da Marx nasproti »vsemu dosedanjemu materializmu« rehabilitira ravno temeljne pridobitve nemškega klasičnega idealizma in na njih gradi »novi materializem«, hkrati ko ga gradi na spoznanju o »proletariatu« kot tistem subjektu, ki je manjkal Heglu v *Predgovoru Pravne filozofije* in je zato filozofija imela svoj izključni simbol v »Minervini ptici«; na podlagi tega novega spoznanja pa je »novi materializem« z 11. tezo (in že s *Kritiko Heglove pravne filozofije. Uvodom*) dobil nov simbol: »galskega petelina«. Pojem »revolucionarne prakse«, ki prežema vse *Teze o Feuerbachu*, to dovolj izpričuje. Toda obenem je Marx v koncipiranje »revolucionarne prakse« vendarle vgradil temeljno instanco samokritike subjekta, ki je dediščina Heglove *Fenomenologije duha*. S tem pa je omogočil tudi usvojitev »izkušnje poraza«, ki je sledila že takoj prvemu kikirikanju »galskega petelina« 1848, in usvajanje vseh nadaljnjih izkušenj porazov.

Teze o Feuerbachu so torej po svojem mestu v Marxovem opusu vendarle eden od ključnih tekstov, tako v svoji kontekstualni zakoreninjenosti nazaj kot v odpiranju naprej, v kontekstu poznejšega Marxa in v kontekstu avtentičnega ali neavtentičnega marksizma.

Božidar Debenjak

¹ Prim. Božidar Debenjak: *Predgovor H kritiki politične ekonomije: poskus branja*, Vestnik IMŠ 1982/1—2, str. 41—61.

² Ernst Bloch: *Prinzip Hoffnung* (1959, reprint 1968) I, pp 288—334.

³ prim. Engelsov naslov Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.

⁴ MEID II: 356 in MEGA¹ I,5.

⁵ MEGA¹ I,5 in MEGA¹ I,6.

⁶ Objava 1886 v *Die Neue Zeit* se v tekstu neznatno razlikuje od brošure 1888, nima pa predgovora in *Tez o Feuerbachu*.

⁷ MEID V: 430.

⁸ Mario Rossi: *Marx e la dialettica hegeliana* (Roma I 1960, II 1963) v II *La genesi del materialismo storico*; tu se sklicujem na razširjeno drugo izdajo pod naslovom *Da Hegel a Marx* (1970 in dalje, IV *La concezione materialistica della storia*, Torino 1975, p. 196 ss in zlasti 375: »Noi pensiamo, però, che l'intenzione di Marx fosse più generale, e riguardasse precisamente la distinzione della società in classi« etc.

⁹ za tremi poglavji o *Nemški ideologiji* sledi četrto poglavje o *Tezah*, za njim peto o *Bedi filozofije*.

¹⁰ Citat iz *d'Alembertovih sanj*, na katerega se sklicuje Lenin v *Materializmu in empiriokriticizmu*.

¹¹ Prim. Herbert Marcuse: *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus* (1932).

¹² MEID II: 29—30.

¹³ MEID II: 30.

¹⁴ MEID II: 56.

- ¹⁵ MEID I: 339 (pariški rokopisi 1844)
- ¹⁶ MEID II: 49 pod črto
- ¹⁷ nav. delo str. 303
- ¹⁸ nav. delo str. 296
- ¹⁹ Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1956, str. 193
- ²⁰ Prim. *Odtujeno delo v Marxovih pariških rokopisih 1844.*
- ²¹ eine neue Weise der Produktion, beremo že 1844 (MEID I: 345). Prim. o tem Božidar Debenjak: *Produkcijski način*, Vestnik IMŠ 1984/1—2, str. 149—158,
- ²² Pismo Marxa 28. maja 1876. Za kontekst prim. Božidar Debenjak: *Anti-Dühring: prvih sto let*, v knjigi: F. Engels: *Anti-Dühring*, Ljubljana 1979, str. 28
- ²³ gl. opombo (8).
- ²⁴ V tej obliki v *Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß 3 zu Köln* (1853); v zapisniku sestanka nekoliko drugače: Medtem ko mi pravimo delavcem: 15, 20, 50 let državljanske vojne boste morali prestat, da bi spremenili razmere, da bi sebe same usposobili za oblast... Prim. MEGA² I, 10: 578 in 1095
- ²⁵ MEGA² I, 10: 182 — *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*
- ²⁶ Prim. Božidar Debenjak: *Naučni — klasni — revolucionarni karakter marksizma i problem njegovih delov*, v: Marksizam, socijalizam, samoupravljanje. Nedelja marksističkih rasprava '81, Beograd 1982 in isti: *Preporod marksizma po drugi svetovni vojni*, TiP 1983/4—5, str. 498—510
- ²⁷ V tem sledimo Karlu Korsch, zlasti postavitvi v *Materialističnem pojmovanju zgodovine* in pa v *Današnjem stanju problema: marksizem in filozofija*.
- ²⁸ Za primere iz Kautskega in Hilferdinga prim. Korsch, navedeni deli
- ²⁹ Govor o erfurtskem programu, ki ga Kautsky v celoti ponatiskuje v *Der Weg zur Macht* (1909) kot »še vedno povsem veljavnega«.
- ³⁰ O *dialektičnem in historičnem materializmu*, bodisi kot poglavje v *Zgodovini VKP/b*, bodisi kot sestavina *Vprašanj leninizma*. Prim. o tem m. dr. Božidar Debenjak: *V alternativni*, Ljubljana 1974, str. 149—198
- ³¹ MEID II: 603 in 627. V angleškem prevodu Helen McFarlane so »posebni« principi raztolmačeni s particular, »modelirati« pa s to direct and to shape (MEGA² I, 10)
- ³² Rosa Luxemburg: *Izbrano delo*, Ljubljana 1977, str. 835
- ³³ MEID I: 191
- ³⁴ MEID I: 192
- ³⁵ MEGA² III, 1: 38
- ³⁶ MEID II: 330, 331
- ³⁷ O tem več Božidar Debenjak: *Pitanje žene i porodice u svetlu Marxove i Engelsove teorije*, v: *Društveni položaj žene i razvoj porodice u socijalističkom samoupravnom društvu*, Ljubljana 1979, str. 30—41
- ³⁸ Prim. opombo (1), navedeno delo str. 49
- ³⁹ *Das Wesen des Christentums*, n. n. m. str. 15 in 16
- ⁴⁰ isto, str. 6
- ⁴¹ MEID I: 191
- ⁴² *Das Wesen des Christentums*, n. n. m. str. 81
- ⁴³ V prvi nemški izdaji je to začetek prvega razdelka III. poglavja (saj tam poglavja ustrezajo oddelkom kasnejših izdaj: (sections francoske izdaje, Abschnitte nemških izdaj, parts angleške izdaje), razdelki pa se ujemajo s poglavji kasnejših izdaj). V francoski in angleški izdaji ima poglavje številko VII, na dve podpoglavji pa je razdeljeno šele v francoski in angleški izdaji in v poznejših nemških.
- ⁴⁴ Prim. Uvod v *Očrte*, razdelek III.
- ⁴⁵ Prim. dela, navedena v op. (1) in (21).
- ⁴⁶ MEID I: 191
- ⁴⁷ MEID I: 193
- ⁴⁸ Točen datum nastanka Engelsovih *Umrissse zu einer Kritik der Nationalökonomie* ni ugotovljiv, izšli pa so februarja 1844.
- ⁴⁹ Prim. *Die Wertform*, dodatek k prvi nemški izdaji *Kapitala* (1867), str. 764—84, prvi ponatis v Marx-Engels: *Kleine ökonomische Schriften*, Berlin/DDR 1955, po tem slovenski prevod v: Časopis za kritiko znanosti 13—14, 1976, str. 135—63, zdaj izdano v nemščini tudi v MEGA² II, 5.
- ⁵⁰ *Das Kapital I (Urausgabe)*, reprint Hildesheim 1980, 774, MEGA II, 5: 638; MEW 23: 86—7; Časopis za kritiko znanosti 13—4 (1976): 149
- ⁵¹ Kapital-Reprint p. 771; MEGA II, 5: 634, Časopis za ... s. 145
- ⁵² MEID I: 379 in naslednje
- ⁵³ Vestnik IMŠ 1982/1—2: 43
- ⁵⁴ MEID I: 326-7
- ⁵⁵ MEID II: 94
- ⁵⁶ Znanost o rastlinskih združbah ima npr. moteče ime »fitosociologija«, ki ga drugi avtorji zamenjujejo s »fitocenologijo«, torej znanost, ki jo zanima koinonía tōn phýton.
- ⁵⁷ Prim. Vestnik IMŠ 1982/1—2: 58

⁵⁸ MEID II: 80

⁵⁹ MEID II: 39; skrajšano nemško besedilo je mogoče dešifrirati kot »d/es/ Gemeinschaft/ichen/« ali »d/er/ Gemeinschaft/ichkeit/«, kar najdemo v različnih izdajah. Tudi uvrstitev tega vrinka na robu se v različnih izdajah loči.

⁶⁰ Tudi med lingvisti starejše generacije (npr. nedavno umrlem akad. Bajcu in živem akad. Bezlaju) lahko računamo s toleranco do »Urše Plut«, morda nam je ne bodo odrekli oni iz srednje in mlajše lingvistične generacije.

⁶¹ MEID I: 199–200

⁶² MEID I: 208

⁶³ MEID I: 340

⁶⁴ Prim. MEGA² III, 1: 58–60 (3. okt. 1843) in 63–5 (11. avg. 1844) in Feuerbachove odgovore ibid. 413–20.

⁶⁵ MEID I: 39–40

⁶⁶ Prim. opombo (35)

⁶⁷ MEGA² III, 1: 25

⁶⁸ MEGA² III, 1: 45

⁶⁹ izvleček iz Rugejevega pisma Feuerbachu 11. nov. 1843, MEGA² III, 1: 540

⁷⁰ Na drugem mestu smo pokazali (Vestnik IMS 1982/1–2), da je Marx zato občutil 1859/60 nelagodje do *Svete družine*.

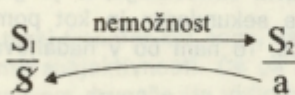
Matrična vaja

O predpostavkah

Gre seveda spet za Lacanovo matrico štirih diskurzov, to formalizacijsko pošast, kot jo imenuje Gerard Miller, a dolžnost do teorije nam nalaga, da se spoprimemo z njo. Matrica štirih diskurzov spada v psihoanalitični matem in je kot taka s področja realnega. Realno pa očitno nalaga pravila simbolnemu, saj matrica prikazuje štiri načine organizacije simbolnega univerzuma. A razložimo jo lahko le na ravni imaginarnega, na ravni pomena. Prav zato Lacan pravi, da je bila napisana zato, da bi se razlagala na stodvajset različnih načinov, da se je ne da razumeti (kot se ne da razumeti realnega), a nam prav to daje priložnost, da si jo razložimo.

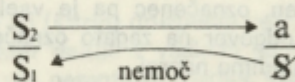
MATRICA ŠTIRIH DISKURZOV

Diskurz Gospodarja



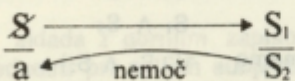
– se pojasni z regresijo:

Diskurz Univerze



– se pojasni s »progresom«
v:

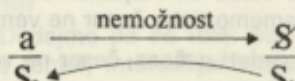
Diskurza Histeričarke



Mesta so:

dejavnik	drugi
resnica	produkcija

Diskurz Analitika



Členi so:

- S_1 , označevalec gospodar
- S_2 , vednost
- S , subjekt
- a , presežno uživanje

Imamo torej štiri mesta, štiri člene na ravni simbolnega ter relacije med njimi, pri katerih v vsakem diskurzu nekeje zaškrta, v vsakem diskurzu se na eno od teh relacij vpiše nemoč ali nemožnost.

In imamo diskurz, ki mu v matrici pripada posebno mesto, ki določa mesto vsem ostalim, na osnovi katerega se ostali šele lahko vzpostavijo kot diskurzi, to je diskurz analitika. In v tem diskurzu strukturno nujno vpisan »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«, ki ga Lacan poimenuje stožer psihoanalize. Šele na osnovi te predpostavke je diskurz analitika mogoč, šele ta mu omogoči, da steče. Ta predpostavka ima torej vlogo nujne iluzije, ki poganja in ohranja diskurz in, kot bomo pokazali pozneje, deluje na ravni imaginarnega.

Vidimo torej, pri čem smo in kaj imamo na razpolago in bi se potemtakem lahko takoj spoprijeli z matrico. Toda nismo še odgovorili na vprašanje, kaj nas je k temu spodbudilo. Pokazalo se je namreč, da je mogoče v lacanovski psihoanalitični teoriji razviti, skonstruirati, še dva koncepta »subjektov za katera se...«. Tako je Rastko Močnik v knjigi Beseda besedo razvil koncept »subjekta, za katerega se predpostavlja, da verjame«, Mladen Dolar pa v predgovoru k Grosricardovi Strukturi seraja koncept »subjekta, za katerega se predpostavlja, da uživa«. Poleg tega pa je bilo pokazano (Korošec, Zupančič: Suspens II. internacionale, Evakuacija duha št. 1), da lahko freudovski trojici nemogočih poklicev, gospodstvu, vzgoji in analizi, prištejemo še četrtega, namreč revolucijo, kolikor histerika razumemo kot revolucionarja in se ta diskurza prekrivata. Tako se četvorica nemogočih poklicev prekriva s posameznimi lacanovskimi matricami. In če sledimo vodilu Gerarda Millerja, da je umeščanje ena od stvari, katerih nas nauči matrica štirih diskurzov, se moramo torej vprašati: Ali bi se dalo omenjena koncepta vmestiti v matrico štirih diskurzov in vsakemu od njiju pripisati konstitutivno vlogo v enem od njih (diskurzov) in pa: Bi se dalo poskus še nadaljevati in, da bi zadostili številu diskurzov, dodati še četrti koncept te vrste?

Sedaj pa že lahko zavijamo rokave in se lotimo stvari same.

Zapišimo torej najprej tole: $\frac{S}{s}$

Gre seveda za označevalec in označenec, ki ju loči pregrada, kar pomeni, da da je primaren označevalec, ki deluje na ravni simbolnega, in je glede na označenec naključen, označenec pa je vselej že sekundaren in kot pomen na ravni imaginarnega odgovor na zagato označevalca. To nam bo v nadaljevanju še koristilo, zdaj pa pojdemo naprej.

Kot je zapisano v matrici, je S_2 neka vednost, členu S_1 pa pripišimo, namesto označevalca-gospodarja, verovanje, verjetje. In če se na osnovi tega zdaj lotimo naslovov poglavij iz Močnikove knjige Beseda besedo in jih prilijemo v formulo, dobimo tole:

Nekaj lahko ali vemo ali verjamemo	$S_1 \vee S_2$
a če lahko verjamemo tisto, česar ne vemo	$S_1 \wedge S_2$
ne moremo pa vedeti nečesa, česar ne verjamemo	$\neg(S_1 \wedge S_2)$
potem nujno verjamemo, pa če vemo ali če ne vemo	$\Rightarrow S_1 \wedge (S_2 \vee S_2)$

Dobili smo torej levo stran diskurza univerze: $\frac{S_1}{S_2}$

Verovanje je nujen pogoj vednosti, najprej verjamemo, pa če potem vemo ali ne vemo in celo, če vednost spodbuja naše verovanje. Sem se torej umeščajo tudi sklepanja tipa »saj vem, da ni tako, pa vendar... (verjamem, da je)« in že se nam nakazuje, da je kraljestvo le-teh prav v univerzitetnem diskurzu. (Tako bi lahko navezali obe dvojici črk, ki smo ju zapisali s pregrado: kot je tu verovanje odgovor na zagato vednosti, je bil tudi zgoraj označenec, pomen, odgovor na zagato označevalca, pomen nastopi tudi tam, kjer označevalec umanjka).

S_1 , ki se ga običajno poimenuje označevalec gospodar, smo zgoraj poimenovali verovanje. A S_1 prav s tem, da je tisti paradoksní označevalec, označevalec

brez označenca, torej brez pomena, prav kot tak nima ničesar z vedenjem, temveč je lahko le predmet verovanja. Lacan ga imenuje tudi najvišji, neumni označevalec, neumnost in verovanje pa sta, kot vsi dobro vemo, najtesneje povezana. Naša po-teza je torej upravičena.

Kako pa je z vednostjo? Tu lahko prav tako opozorimo, da obstaja razlika med vednostjo na ravni označevalca, ravni nezavednega, ki ga Freud imenuje nezavedna vednost, in pa imaginarno predstavo vednosti, polnega pomena. Toda k temu se bomo še vračali.

In sedaj k transferju. Sam pojem transferja je Freud razvil, ko je raziskoval vez, ki veže analizanta in analitika v procesu psihoanalize. Če transfer prevedemo, dobimo prenos (na drugega), torej predpostavko o vednosti (pri drugem), in je tista vez, ki omogoča potek psihoanalize. Pozneje se je izkazalo, da je transfer konstitutiven, da omogoča tudi druga Freudova nemogoča poklica, vzgojo in gospodstvo (in mi tu dodajamo, tudi poklic histerika-revolucionarja). Imamo torej štiri nemogoče poklice, ki sovpadajo z Lacanovimi štirimi diskurzi, diskurzi analitika, univerzitetnika, gospodarja in histerika. Če pa so nemogoči, bi rekel Lacan, so zato toliko bolj realni, pač v skladu z opredelitvijo realnega kot nemogočega. Zakaj pa so nemogoči? Poleg praktičnega izkustva, ki o tem nedvoumno priča, pa je odgovor vpisan tudi v samo matrico štirih diskurzov. Vsakega izmed njih namreč preči neka temeljna nemožnost ali nemoč.

Analitik in vednost

Poglejmo, kako je s transferom pri Lacanu: *kot stožer, oporno točko psihoanalize je razvil nastop dejavne iluzije »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve«*, to pa je le neko drugo ime za transfer. Zapišimo sedaj to v francoščini: »le sujet suppose savoir« in z Lacanom to okrajšajmo in prelijmo v matem:

sss

Imamo torej transfer kot pogoj vsakej od (štirih) družbenih vezi, torej na kratko kot pogoj intersubjektivnosti. Če pa transfer deluje v vsakem od diskurzov, mora delovati v vsakem drugače (in vidimo, da res nemožnost/nemoč vsak diskurz preči na drugi relaciji). Toda stopimo za trenutek nazaj in še enkrat zapišimo: »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«, in še enkrat poglejmo, kaj imamo: najprej subjekt, ki ga Lacan zapiše \$, nato predpostavljanje ali verjetje, ki smo ga že zgoraj postavili v S_1 , ter vednost, torej S_2 . Zapišimo sedaj člene enega za drugim:

$\$ S_1 S_2$

kar se pač sklada z gornjim zapisom. Dodajmo pa še tole: če naj bo predpostavka o vednosti pri nekem subjektu res temelj intersubjektivnosti, potem to ne more biti katerakoli vednost, temveč tista edina prava, aristokratska vednost, torej vednost o užitku. Užitek pa je v Lacanovem matemu a. K vednosti se nam pridoda še užitek, zato zapišimo še enkrat:

$\$ S_1 S_2 a$

In dobili smo zaporedje členov, ki sestavljajo vsakega od diskurzov, diskurz kot družbena vez je torej transfer sam. Vsak diskurz seveda na svoj način, če pa pogledamo v diskurz analitika, vidimo, da se členi v zaporedju, ki smo ga zapisali, vrstijo od mesta drugega do mesta dejavnika in da v relacije med njimi nikjer ni vpisana nemožnost. To pa ima seveda zanimive posledice za sam diskurz analitika. Transfer tu očitno teče gladko, zato pa je zagata, nemožnost vpisana v relacijo med prvim in zadnjim členom, med \$ in a, to pa sta člena, ki v Lacanovem matemu sestavljata zapis fantazme:

$\$ \diamond a$

Poleg transferja ima torej pomembno vlogo v vsakem diskurzu tudi fantazma in mesto, kjer je zapisana ter s tem način, kako v diskurzu deluje. Skličimo se sedaj na Gerarda Millerja, ki razdeli matrico diskurza na dve ravni, na raven nad črtama, nad pregradama, ki jo poimenuje raven izjave ter na raven pod pregradama, ki je raven resnice, in začnimo brati diskurz analitika: fantazma se tu umešča na raven izjave, je torej tisto, kar je na površini in kar je subjekt prignalo v analizo. Zadeva jo neka nemožnost, in kolikor je fantazma nemožna, se tu izpostavi raven resnice, na tej ravni pa sta vpisana verjetje in vednost, torej predpostavka vednosti, pogoj transferja, ki se subjektivira na ravni izjave — tako iz nemožnosti lastne fantazme pridemo do predpostavke o vednosti pri drugem, ki se utelesi v analitiku. Tako se z analitikom znajdemo v dualnem razmerju, kjer nam od krpa našo nemožnost fantazme, nemožnost naše psihične stabilnosti. To je na kratko praksa psihoanalitske internacionale ter ameriške psihoanalize ter tako imenovanih novih psihoanalitskih smeri. In obenem je to odgovor na vprašanje, zakaj je psihoanaliza v Ameriki doživela tolikšen razmah in tako uspešno postala »družbena vez«. In spomnimo se lahko izjave J. A. Millerja, da takoj spoznaš analizante istega psihoanalitika, ker si postajajo podobni, kar se kaže tudi v tem da se ti analizanti začnejo seliti v isto mestno četrt, kjer živi njihov analitik, da bi se brez njegove bližine ne čutili izgubljeni.

Toda to ni tisto, kar o psihoanalizi uči Lacan. Na videz smo matrico sicer brali pravilno, a nekje smo se očitno morali zmotiti. Kaj je torej tisto, kar Lacana loči od drugih psihoanalitikov, kje je njegova subverzivnost?

Ta razlika se pokaže prav pri Lacanovem vztrajanju na nezvedljivi razliki med ravni imaginarnega in simbolnega. Matrico smo brali na imaginarni ravni, Lacan pa je vanjo vpisal označevalce in s tem poudaril, da družbena vez deluje na ravni simbolnega. Torej moramo stvari zastaviti na novo.

Vendar pa velja opozoriti, da je zmota, ki smo jo tu izpostavili, za nas pomembna, saj se prav prek te zmote kanimo prebiti do resnice, torej prek imaginarne zmote do označevalne resnice. Transfer, za katerega smo trdili, da je pogoj delovanja vseh diskurzov, deluje na ravni nezavednega, na ravni označevalca, če pa je nezaveden, ga mora na ravni imaginarnega prekrivati neka iluzija, neko dopolnilo ali posledica fantazme. In če je transfer enak, a deluje na štiri različne načine, ga morajo torej v posameznih diskurzih prekrivati štiri različne imaginarne iluzije. In prav te nas tu zanimajo.

»Resnica vznikne iz sprevida« — da bomo uporabili to vodilo, smo zgoraj že nakazali, vendar si ga je treba najprej podrobno ogledati. Če Lacan pravi, da je resnica na strani ženske, prav kolikor se jo da izreči le napol, kolikor je torej ne-cela, pravi to seveda glede na analitični diskurz, ki je edini, ki lahko izreče to trditev, saj se prav v njem prekrijeta mesto resnice in vednost kot člen. (S_2 ne-cela vednost, ki jo v diskurzu gospodarja, ki je matrica odnosa med spoloma, vpišemo na mesto drugega, torej žensko stran). Na splošno pa se zadovoljimo z ugotovitvijo, da je resnica, kot nas pouči matrica, neko mesto na ravni simbolnega, ne glede na označevalni člen, ki ga zaseda. Medtem ko sprevid, ki je konstitutiven za resnico, nastopa na ravni imaginarnega, je nujna imaginarna zaslepitev, ki krpa zagato simbolnega, ta pa je prav ne-celost resnice.

Če resnica torej vznikne iz sprevida, če je sprevid konstitutiven za samo resnico, če je zmota tako rekoč notranja resnici in je celo paradokсно pred tem, o čemer se motimo, potem lahko na vprašanje, kako diskurzi, družbene vezi, prihajajo do svoje resnice, odgovorimo: *prav prek zmote, prek nujne imaginarne iluzije.*

Ta pa ima v diskurzu analitika obliko »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve«. Na samem začetku teksta smo se že poigrali s podobnostjo v organizaciji te imaginarne iluzije z označevalnim razmerjem, ki jo sproži, torej z zaporedjem označevalnih členov subjekta označevalca, označevalca gospodarja in označeva-

lne vednosti. Toda kolikor je tu podobnosti, je tudi temeljna razlika, ki je ne smemo spregledati: če tu naredimo kratek stik in vztrajamo le na podobnost, dobimo ideološko predstavo psihoanalize, ki smo jo opisali zgoraj. In Lacanova subverzivnost, njegova poanta je prav v vztrajanju na tej nezvedljivi razliki med simbolom in imaginarnim, ki smo jo, mimogrede, nakazali prav s tem, da smo zapisali označevalec in označenec z vmesno pregrado, ki ponazarja to nezvedljivo zev. Kolikor je simbolno resnica imaginarnega, mora analitik vztrajati na tej nezvedljivosti in če analizant pri njem predpostavlja vednost, ne sme dajati tej analizantovi predpostavki nobene opore, ne sme dopustiti, da bi se ta, pri njem predpostavljena vednost ketižirala. Šele to bo omogočilo zlom same te predpostavke, torej zlom iluzije ter obenem prekoračitev fantazme in izpostavitve nezavedne simbolne resnice. In kolikor se na tem mestu resnice v diskurzu analitika znajde vednost, je to prav tista nefetižirana označevalna vednost, ki bivšega analizanta naredi za analitika.

Sprehodimo se še enkrat po diskurzu analitika, da ne bo kdo rekel, da smo si predolgo izgrajevali konceptualni aparat, sedaj pa ga ne uporabljamo. V analizo nas pripelje užitek, naša nemoč pred užitkom, nezmožnosti pravega uživanja (a na mestu dejavnika), za drugega, za analitika, smo predpostavili, da je subjekt (S_1 na mestu drugega), namreč »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«, to predpostavko, verjetje pa je proizvedel, sproduciral prav naš vstop v diskurz (S_1 na mestu produkcije), predpostavili pa smo seveda, da analitik nekaj ve o resnici (S_2 na mestu resnice). O vsem smo se seveda motili, saj smo se gibal na ravni imaginarnega, iluzije, a prav zmota o resnici nas je privedla do resnice, predpostavka vednosti pri drugem nas je pripeljala do vednosti.

Tu je treba zopet opozoriti, da poleg podobnosti med predpostavko in verovanjem, ki smo jo izpostavili na začetku, obstaja tudi temeljna razlika, ki se zopet pokriva z razliko simbolno — imaginarno. Če smo izpostavili to podobnost, lahko to opraviči le naš sestop iz imaginarnega v simbolno. In dokler tu ne vidimo razlike in predpostavka prekriva naše verovanje, smo ujeti v analizo, ko pa se razlike ovemo, padeta tako verovanje kot predpostavka.

Kako pa je s fantazmo? Nemožnost se vpisuje na relacijo med subjektom in užitkom in fantazma je tu, da jo zakrpa. Kolikor torej sami ne moremo uživati, predpostavimo vednost o užitku pri analitiku in je »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve« imaginarna opora drugemu imaginarnemu konstrukt, fantazmi možnega dualnega razmerja med nami in analitikom. Zopet se lahko skličemo na delitev na raven izjave in raven resnice: fantazma se tu vpisuje na raven izjave in kolikor je raven izjave mesto imaginarnih iluzij, fantazma gladko teče, čeprav jo preči nemožnost, fantazma torej v nekem smislu je sama svoja nemožnost. Ko pa pustimo do besede resnici, in na ravni resnice se tu nahajata prav oba označevalna člena, torej člena nezavednega, ko torej pustimo do besede nezavednemu in se ga ovemo, se ovemo prav simbolne posredovanosti imaginarnega, pade tudi sama fantazma in izstopi njeno realno jedro, torej sama nemožnost, nemožnost razmerja, pa naj bo spolnega, razrednega ali pa razmerja med analitikom in analizantom.

Ugotovili smo torej, da diskurzu analitika pripada posebno mesto, saj se v njem vednost zdajda na mestu resnice, kar pomeni, da se resnice (o simbolnem posredovanju imaginarnega) lahko ovemo in mu zato pripada vloga temeljnega diskurza, ki določa vlogo vsem ostalim. Pri ostalih diskurzih tega sovpadanja ni, torej znotraj njih tudi ni mogoče zlomiti fantazme in jo prekoračiti, kar pač pomeni, da so predpostavke v njih mnogo trdovratnejše. A zaradi tega nič manj ne šepajo.

Premaknimo se torej od diskurza analitika (ki se v matrici nahaja desno spodaj) v *levo*, v diskurz histerika, za katerega smo že namignili, da sovпада z diskurzom revolucionarja.

Histerija sama je neka organizacija užitka, kot je tudi fantazma v bistvu organizacija užitka. Fantazma pa se v diskurzu histerika vpisuje na *levo* stran (in kolikor razumemo histerika kot revolucionarja, je prav zanimivo biti pozoren na pridevnike *levo-desno*), fantazma se torej nahaja na levi strani in opredeljuje odnos med dejavnikom in resnico diskurza, medtem ko se na desni strani nahajata oba člena nezavednega, S_1 in S_2 na mestih drugega in produkcije. Lahko bi torej rekli, da se histerik-revolucionar bori proti lastnemu nezavednemu, ki mu nastopa kot drugo, kot drugi.

Na ravni izjave, na površini imamo opraviti z odnosom med subjektom in označevalcem-gospodarjem, torej s subjektivim vpisom v označevalec, na ravni resnice pa imamo opraviti z neko zagato, prav z zagato nezavedne vednosti, namreč z nemočjo/nemožnostjo vednosti o užitku. Fantazma ima tu torej kar precej dela: omogočiti mora transfer kot družbeno vez, zakrpati temeljno nemoč, ki preči diskurz in omogočiti subjektu nek odnos do resnice, ki je paradoksen, prav kolikor je zanj nujen ovinek preko iluzije. Če pa je naloga fantazme, da subjektu omogoči nek odnos do resnice, pa, če pogledamo v matrico diskurza, vidimo, da fantazma (§ ◇ a) zaseda prav to mesto in da je na mestu resnice a, objekt-razlog želje, užitek sam. Da je fantazma način organizacije subjektovega užitka, lahko rečemo prav, ko govorimo o diskurzu histerika. Sedaj pa lahko že vidimo, da fantazma v zadnji instanci zmeraj napotuje sama nase, da je sama svoja resnica. A za samo njeno delovanje je potrebna neka iluzija, nek S_1 , ki ga fantazma sama podpira, in je ravno iluzija tega, da je nekaj za samo fantazmo, namreč ravno *tisto*, objekt mali a. Ta pa je le dozdevek, onstran fantazme ni ničesar, fantazma je sama *tisto*, kar prikriva. Fantazma torej, da bi se obdržala, potrebuje iluzijo, da obstaja nekaj, kar je več kot ona sama. Če sestopimo na označevalno raven, moramo to iluzijo, saj je prav iluzija tisti nekaj več, ki to ni, zapisati s S_1 in ga uvrstiti znotraj fantazme, med subjekta označevalca (§) in objekt-razlog želje (a), torej na mesto žiga v zapisu fantazme in dobimo sledeči zapis:

§ S_1 a

Sedaj pa zopet ta označevalni zapis prevedimo na imaginarno raven in poiščimo iluzijo, ki mu odgovarja: Imamo imaginarnega subjekta, verjetje ali imaginarno predpostavko in imaginarni, polni užitek, torej »subjekta, za katerega se predpostavlja, da uživa«. *Na vprašanje, kakšno obliko ima nujna iluzija, ki poganja in omogoča tek diskurza histerika kot družbene vezi, lahko torej odgovorimo: Ta iluzija ima obliko »subjekta, za katerega se predpostavlja, da uživa«.*

Lotimo se stvari še z druge strani in pogledajmo, kaj je z vednostjo, ki je tu izpadla in s transferjem, ki smo ga doslej zanemarili. Še prej pa si lahko ogledamo, kako je tu z resnico, ki vznikne iz sprevida. Sprevid je prav ta naša iluzija, resnica pa užitek in prav to, da smo se motili o resnici, o užitku, ki smo ga predpostavili pri drugem, je omogočilo, da je resnica, torej užitek, res vzniknil, da torej sami presežno uživamo.

Na mestu produkcije v diskurzu histerika pa je vednost, neka nezavedna vednost, ki se v psihoanalitični teoriji histerije imenuje simptom. Simptom kot vdor tiste nezavedne vednosti, ki nas postavi na laž, ki spodbija naše iluzije, ki povzroča zastoje in moti tek diskurza. In če se spomnimo, da v diskurzu univerze, s katerim se bomo ukvarjali pozneje, odnos med vednostjo in verovanjem poteka po logiki »saj vem (da ni tako), pa vendar (verjamem, da je)«, lahko ugotovimo, da je v diskurzu histerika logika obratna (kolikor je tudi diskurz histerika diametralno nasproten diskurzu univerze) in se glasi: »verjamem (da je tako), pa čeprav (vem, da ni)«. In *tisto*, s čimer nas ta paradoks drži, je prav dejstvo, da bolj ko vemo, da nekaj ni tako, bolj obenem tudi verjamemo, da je. Bolj ko torej simptom postavlja naše iluzije na laž, bolj ko izpostavlja našo resnico, naše prikrito uživanje kot

resnico, bolj pred to resnico bežimo nazaj v iluzijo in torej simptom s tem, da jo spodbija, obenem podpira našo iluzijo, podpira prav to, da lasten užitek projiciramo v drugega, podpira torej iluzijo »subjekta, za katerega se predpostavlja, da uživa.« S tem simptom pomaga pri organizaciji našegažitka.

Kako pa je tu s transferjem? Če pogledamo zaporedje označevalnih členov, ki ga sestavljajo (S_1S_2), vidimo, da se transfer v ta diskurz prav lepo zapiše, s tem seveda, da vednost ne more do užitka, da je torej transfer nemočen pred resnico in mu prav nič ne ovira nemotenega poteka, saj prav z njim ohranja diskurz. Sedaj pa si oglejmo še mesta, na katera so vpisani ti členi. Verjetje je vpisano na mesto drugega, subjektivira pa se na mestu dejavnika, da bi se vednost znašla na mestu produkcije.

Transfer torej v nekem smislu vzamemo nase, mi smo tisti subjekt, za katerega drugi predpostavlja, da bo produciral vednost. Ta drugi, v katerega je vpisana vednost, pa je lahko drugi Zgodovine, zgodovinskega napredka ali pa duh časa. Sedaj pa že lahko ekspliciramo, zakaj smo diskurz histerika preimenovali v diskurz revolucionarja: prepoznamo se kot subjekti zgodovinskega procesa, na drugem mestu duha časa ali zgodovinskega napredka je vpisano verjetje, da je mogoče proizvesti vednost ožitku, ki poganja diskurz, to verovanje pa mora podpirati iluzija, ki krpa nemoč vednosti predžitkom. Vendar pa prav realno jedro te nemoči povzroča, da se nam užitek vselej izmakne in moramo tako producirati novo in novo vednost, a užitek beži vse hitreje, gospodarjev užitek postaja vse večji in neznosnejši ter vse bolj nedostopen, kapitalist postaja vse bolj krvoločen in vedno bolj izžema delavce, njegove metode so vse bolj rafinirane, na drugi strani pa spisek marksistične in revolucionarne literature vse obsežnejši in zmeraj bolj nepregleden. Paradoks, ki smo ga nakazali zgoraj, pa povzroča, da bolj ko z vednostjo skušamo spodbiti temeljno iluzijo, ki nas drži v diskurzu, bolj ta iluzija vztraja. In tako se Lacan lahko naslovi na svoje poslušalce kot na histerike in pravi, da tudi največji levičarji med njimi prav pazljivo odmerjajo svoje upiranje, pač zato, da bi ostali udobno vpisani v diskurz.

Ekskurz

Tu bi lahko napravili krajši ekskurz, da ponazorimo, kako je s to nemočjo vedenja v diskurzu histerika in se pri tem sklicevali na primer Slavoj Žižka, ki ga da na strani 145 knjige *Filozofija skozi psihoanalizo* I. Žižkov primer je v tem, da lahko logiko delovanja diskurzov gospodarja, univerze in analitika ponazorimo s številčno igro, kjer udeleženca nosita na glavi številke in lahko vsak vidi le številko, ki jo nosi drugi, ne pa svoje. Pot do vednosti je odvisna od izbire številke in vsaka kombinacija ponazarja logiko enega od diskurzov. Številki pa morata biti zaporedni. Če izberemo številki ena in dve, smo v diskurzu gospodarja, saj tisti, ki pri soudeležencu vidi številko ena, takoj ve, da sam nosi dvojko (če bi nosil ničlo, pač ne bi nosil številke in pogoj ne bi bil izpolnjen). Gospodarja torej postavi vednost drugega, njegova vednost, da je hlapec.

Če izberemo številki dve in tri, smo v diskurzu univerze, saj udeleženec z dvojko ne more vedeti, katero številko ima, ko pri soudeležencu vidi trojko. Vendar pa njegova nevednost, ko jo izreče, pri soudeležencu, ki ga lahko označimo za univerzitetnika, proizvede vednost, da nosi trojko, saj lahko sklepa, da sta njegovi možni številki ena in tri in da bi, če bi nosil enico, njegov učenec ravnal tako kot v prejšnjem primeru hlapec. Univerzitetnik si svojo vednost lahko pridobi le preko nevednosti drugega in je v nekem smislu gospodar, ki pretendira na vednost in razmerje gospodstva utemelji na vednosti (Za razliko od klasičnega gospodarja, ki mu ni treba vedeti prav ničesar).

Vzemimo zdaj številki tri in štiri, ki nam bosta ponazorili delovanje analitičnega diskurza. Tu ima besedo najprej udeleženec s številko štiri, torej analizant,

in ker vidi trojko, mora priznati, da ne ve. A tudi analitik ne more vedeti, saj vidi štirico. In sedaj si analizant lahko reče: vem, da nosim številko štiri, saj bi v primeru, da bi imel dvojko, na osnovi moje izjave o nevednosti, analitik ravnal tako kot univerzitetnik v prejšnjem primeru. Tu torej nevednost privede udeleženca v analizo in ko se izkaže, da ne ve niti analitik, to proizvede vednost pri samem analizantu. Analitik, ki nosi isto številko kot v prejšnjem primeru univerzitetnik, pa je tu univerzitetnik, za katerega se izkaže, da v resnici ne ve, ki se znajde pred nerešljivo nalogo, ali na etični ravni, ki niti noče vedeti.

Tu lahko pojasnimo še nekaj, kar je zapisano v matrico štirih diskurzov, pa se temu običajno ne posveča pozornosti: namreč to, da se diskurz univerze pojasni s progresom v diskurz analitika. V diskurz analitika lahko iz diskurza univerze napredujemo, kolikor se odpovemo vednosti in njeni fetišizaciji ter temu, da bi na njej zasnovali gospodstvo, kar je pač postavka etike psihoanalize.

Če pa mora analitik znati šteti vsaj do štiri in je tolikšno tudi število diskurzov, se moramo torej vprašati, kam bi tu lahko umestili preostali diskurz, diskurz histerika. Ker so si diskurzi doslej sledili v istem zaporedju, v kakršnem so zapisani v matrici, mora biti mesto diskurza histerika torej na začetku ali na koncu tega zaporedja. Če bi ga umestil na konec in izbrali številki štiri in pet, bi prišli do brezizhodne situacije, kjer bi udeleženca drug z drugim v neskončnost izmenjavala nevednost. Situacija je sicer poučna, a mnenja smo, da bi bilo treba diskurz histerika uvrstiti na začetek tega zaporedja in zanj izbrati številki ena in nič. Tako se histerik s številko ena na glavi znajde pred ničlo, ki je ravno pozitivacija praznine, ki ravno prikriva to, da številka manjka. Histerik pa tega ne uvidi, saj je s samo to ničlo preveč fasciniran, prav zaradi tega pa ne more ničesar vedeti o svoji številki: gotovo je sicer, da je to ena, a ne ve se, kakšen naj bi bil njen predznak. Histerik torej ne more vedeti, zato pričakuje namig, vednost od drugega, od soudeleženca, stvar pa je ravno v tem, da drugi ne obstaja, saj kolikor soudeleženec nosi številko nič, ravno ne nosi številke in torej ne izpolnjuje pogojev, da bi bil soudeleženec. Tako lahko histerik le sanjari o vednosti, do katere bi se dokopal, ko bi dobil namig od drugega in o tem na dolgo in široko razglablja, proizvaja šepavo vednost, ki to ni. Imamo torej izgubljenega, nemočnega nosilca številke ena, ki je v naslednjem diskurzu gospodar in je tako histerik v nekem smislu resnica gospodarja. Sedaj vidimo, zakaj se diskurz gospodarja pojasni z regresijo diskurza histerika: iz diskurza histerika regrediramo v diskurz gospodarja, ko temu nemočnemu, nevednemu histeriku postavimo nasproti nekoga, ki je pripravljen spregledati njegove pomanjkljivosti in ga kljub temu priznati za gospodarja.

Univerzitetnik in verovanje

Čas je, da se lotimo diskurza univerze. Kot naslednjega ga bomo obravnavali ne le zato, ker je aplikabilen na našo konkretno družbeno problematiko in ker so člani v njem razporejeni ravno nasprotno kot v diskurzu histerika, ampak tudi zato, ker se za diskurz gospodarja pač spodobi, da ga prihranimo za konec.

V diskurzu univerze sta na raven izjave vpisana vednost in njen odnos do užitka, do objekta-razloga želje in tako lahko rečemo, da univerzitetni diskurz, pa naj ga razumemo kot diskurz znanosti ali kot diskurz, s katerim se da razložiti socializem, na ravni izjave, torej na površini, opredeljuje iluzija, da se da z vednostjo dokopati do užitka, užitka kot drugega tega diskurza ali užitka drugega. To je seveda iluzija na ravni imaginarnega, če pa sestopimo na raven simbolnega, vidimo, da vednost na mestu dejavnika spodbuja presežno uživanje drugega in da to presežno uživanje vedno uhaja vednosti iz rok. To zagato ravni izjave še podpirata člana, vpisana na raven resnice in nemoč, ki preči njuno relacijo. Če si ogledamo, kako je s tem, vidimo, da gre za nemoč/nemožnost vpisa subjekta v označevalec, konkretno vpisa v označevalca gospodarja, skratka v nek označevalec, ki

bi zastopal subjekt na ravni nezavednega. Subjekt, subjekt označevalca je namreč sama njegova nemoč, da bi se vpisal v označevalec, je prazno mesto njegovega nemožnega vpisa. Jasnó je torej, od kod nemoč/nemožnost odnosa med subjektom označevalca in označevalcem-gospodarjem: subjekt je sama praznina vpisa, medtem ko označevalec gospodar ravno prekriva, zakriva to praznino. In s tem seveda spodbuja iluzijo, da je ta odnos mogoč. In ker se označevalec-gospodar nahaja v tem diskurzu na mestu resnice, ker je na mestu resnice neko verjetje in obenem člen, ki spodbuja iluzijo, namreč prav iluzijo, da lahko odnos na ravni resnice teče nemoteno, je torej verjetje resnica tega diskurza.

Oglejmo si sedaj posebej levo(!) in desno(!), stran diskurza: na *levi* strani se nahajata oba označevalna člena in torej deluje kot označevalni avtomatizem. In če se s tem diskurzom lotimo razlage političnega polja, dobi ta oznaka »leva stran« prav zanimiv ironičen ton: v prihodnji »levičarski« družbi, utemeljeni v »pozitivnem« projektu, ki bo deloval po načelu nezavednega avtomatizma, bi sicer lahko živele mehanične živali, androidi ali pa, recimo konji, nikakor pa ne ljudje. Imamo namreč še *desno* stran (ki prav lahko pomeni notranjega sovražnika), na kateri se nahajata užitek in subjekt, torej oba člena, ki zapisujeta fantazmo. Fantazmatski subjekt in njegov užitek sta torej drugi tega diskurza in ti predikati povsem zadostujejo za oznako »notranji sovražnik«. Življenje v tem diskurzu je torej videti povsem neznosno in nemogoče, vendar pa nas izkušnje učijo, da le nekako preživimo. Da bi dojeli ta paradoks, se moramo diskurza lotiti v njegovi celovitosti in celokupnosti njegovih mnogostranskih medsebojnih povezav, ne pa da abstraktno ločujemo njegovo levo in desno stran.

Sprehodimo se torej po mestih diskurza univerze: na mesto dejavnika diskurza je vpisana vednost, S_2 , vednost, na kateri je zasnovan družbeni projekt vendar pa se pod njo nahaja na mestu resnice verjetje, S_1 , saj šele kolikor verjamemo, lahko tudi vemo. Predmet vednosti je seveda užitek na mestu drugega, ki se bo lahko neovirano izražal, ko bo obvladan z vednostjo, užitka pa ni brez subjekta, ki je po meri temu družbenemu projektu (ali, če se izrazimo popularno, subjekta, po katerega meri je ta družbeni projekt zasnovan). Toda sestopimo s te imaginarne, z iluzijami nabite ravni in pogledjmo, kako je v tem diskurzu z redosledom označevalnih členov, ki sestavljajo zapis transferja. Ti se vrstijo od mesta produkcije do mesta dejavnika, da bi se jim člen užitka pridružil na mestu drugega. Kar pomeni očitno tole: diskurz producira mesto, kjer naj bi se subjektivirala predpostavka o vednosti, producira torej subjekta, ki naj bi verjel v našo vednost. Toda ali je to mogoče, ali je subjekt diskurza univerze lahko subjekt transferja, ko pa je ravno na relaciji med njim in verjetjem vpisana njegova nemoč? Subjektu to uspe, prav kolikor je fantazmatski subjekt, saj je nad njim vpisan objekt-razlog želje, ki skupaj s subjektom sestavlja zapis fantazme. Fantazma je tu fantazma možnega odnosa med subjektom in njegovim drugim, ki je tu verjetje, vpisano na mesto resnice, fantazma torej tu omogoča subjektu odnos do resnice. Kako? S tem, da subjektu omogoči investirati v njegov nemožen odnos z verjetjem neko iluzijo, predpostavko, torej prav neko verjetje, S_1 . Zagato odnosa:

§ nemoč S_1

lahko torej razrešimo takole:

§ $S_1 S_1$

in če to prevedemo: »subjekt, za katerega se predpostavlja, da verjame«. *Sedaj lahko torej ponudimo drugega od odgovorov, ki smo jih iskali: Nujna iluzija, ki poganja in omogoča tek diskurza univerze, je iluzija »subjekta, za katerega se predpostavlja, da verjame«.*

Isti postopek bi lahko ponovili tudi s Pascalovimi besedami: do vednosti se lahko dokopljemo le preko verjetja, verjeti pa ne moremo. Kaj naj storimo? Verjemimo vsaj to, da je verjeti mogoče, da verjamejo drugi in se tudi sami delajmo, da verjamemo in verjeti bomo začeli sami od sebe ter takoj ogromno pridobili.

Seveda, zastavili smo le neko iluzijo in izgubili svojo nemoč, pridobili pa smo pre-sežno uživanje (ki je vpisano nad mestom subjekta). Ta Pascalova argumentacija nam že nakazuje odgovor na vprašanje, kako tu resnica vznikne iz sprevida. O resnici, o verovanju smo gojili neko nujno iluzijo, predpostavljali smo, da verujejo le drugi, ne pa mi sami. A prav v tem je paradokсна narava verovanja, verovanja na mestu resnice: prav skozi to, da smo se varali o verovanju, o resnici, je resnica vzniknila pri nas samih, začeli smo sami verovati. In ob tem presežno uživati. Prav to presežno uživanje pa je tisto, ki nas skozi iluzijo distanciranja od verovanja drži v tem diskurzu in omogoča njegovo reproduciranje v nedogled.

Kar ima seveda zanimive posledice. Sedaj se lahko lotimo odnosa med vednostjo in verovanjem v tem diskurzu. Kolikor smo že opozorili, da je ta obraten kot v diskurzu histerika, se tu organizira po logiki »saj vem (da ni tako), pa vendar (verjamem, da je)«. Kolikor bolj smo prepričani, da se je mogoče problemov lotiti in jih odpraviti z vednostjo, kolikor bolj je torej vednost povzdignjena v načelo, pa vedno znova prihaja na dan nemoč vednosti, njena resnica — verovanje. Pred tem vdorom resnice pa se zavarujemo z distanciranjem torej prav s to iluzijo »subjekta, za katerega se predpostavlja, da verjame«, rečemo si: sam seveda nisem tako neumen, da bi verjel, vendar pa prav zato, ker drugi verjamejo... Podobno je tudi s konstituiranjem notranjega sovražnika kot nujnega elementa tega diskurza, posebej če ga razumemo kot diskurz socializma. Da bi prikrili svojo nemožnost verovanja, ga moramo projicirati v nekoga drugega, konstruirati nekoga, ki res ne verjame. Toda kako je mogoče ne verjeti? Drugo verovanja pač ne more biti vednost, saj smo že pokazali, da je zanj verovanje konstitutivno, drugo verovanja je lahko le neko drugo verovanje. *Ne verjamemo* torej lahko le tako, da *verjamemo nekaj drugega*, če ne v socializem, pa recimo v kapitalizem. Tudi konstruiranje notranjega sovražnika se torej opravlja s pomočjo iluzije »subjekta, za katerega se predpostavlja, da verjame«. Kolikor hočemo verjeti, moramo najprej verjeti, da nekdo verjame, obenem s tem pa tudi, da nekdo verjame nekaj drugega. To pa je tudi odgovor na vprašanje, zakaj diskurz univerze ne more brez notranjega sovražnika, zakaj ga nujno producira. Prav subjekt verovanja je namreč na mestu produkcije in tako obenem produciramo sebe kot verujoče in notranjega sovražnika, saj je verovanje nekaj v temelju varajočega in neoprijemljivega.

Toda oglejmo si zdaj tistega, ki verjame v kapitalizem, kolikor obstaja kdo, ki mu je vsaj z minimalno mero upravičenosti mogoče prilepiti ta naziv. Tudi on seveda ni niti približno tako neumen, da bi kar verjel v kapitalizem, saj ve, da je kapitalizem gnil, etc., ve tudi, da je verovanje nekaj neumnega, a na osnovi vednosti (ali nevednosti) o kapitalizmu lahko verjame, predpostavlja, da nekdo, ki živi v kapitalizmu, verjame vanj. In kolikor se spomnimo, da razmerje med vednostjo in verovanjem v diskurzu kapitalizma, če ga razumemo kot diskurz histerika, deluje po bistveno drugačni logiki, ima za to celo upravičene razloge.

Vendar pa je paradoks opozicije v socializmu, v diskurzu univerze prav v tem: kolikor se hočemo boriti na ravni argumentov, a nismo zastavili pravega verovanja, smo izvrženi kot notranji sovražnik in nas ne pustijo do besede, ne moremo torej uporabiti vednosti, kolikor pa se do ravni vednosti prebijemo, smo morali že prej zastaviti pravo verovanje in ga sedaj ne moremo več izpodbiti, torej se na ravni vednosti nimamo več kaj boriti. Za hrptom navidez nevtralne vednosti torej deluje gospostvo v obliki pravovernosti.

Gospodar in subjektivnost

Tako smo končno prišli do krone naše naloge: vsa dosedanja prehojena pot je bila potrebna, da se končno lahko lotimo temeljnega diskurza, diskurza gospodarja.

In izplačalo se je: tu se nenadoma vse znajde na svojem mestu in naloga je videti nadvse enostavna. Vse torej teče gladko, da bolj ne bi moglo in to nam očitno ne obeta nič dobrega.

V diskurzu gospodarja diskurz takorekoč pride do svojega pojma. Le pogledjmo si: na mestu dejavnika imamo S_1 , označevalca-gospodarja, verjetje, najvišji, neumni označevalec, ki je dejavnik par excellence. V diskurz gospodarja smo torej vpisani prav prek svoje neumnosti. Prav tako imamo na mestu resnice subjekt nezavednega — resnico par excellence in prav tako na mestu drugega vednost in na mestu produkcije užitek, ki je produkt par excellence. Prav ta užitek, ki ga producira mogočna označevalna mašinerija diskurza gospodarja, mu omogoča, da rase, se krepi in se razvija ter se reproducira v nedogled, v slabo neskončnost. Tudi fantazma tu pride do svojega pojma, saj je vpisana na samo raven resnice in ker je samo njeno realno jedro, nemožnost odnosa med označevalcem-gospodarjem in označevalno vednostjo, torej nemožnost odnosa med spoloma, vpisano na raven izjave, na površinsko raven tega diskurza, fantazmi prav nič ne ovira njene ne motenega dela, saj je, kolikor je na ravni svojega pojma, prav fantazma možnega spolnega razmerja.

In transfer, kolikor bi lahko potekal nemoteno, bi se subjektiviral nekje za našim hrbtom, na samem mestu resnice, in nam preko našega verovanja, naše neumnosti, omogočil razmerje v vednostjo, z vednostjo o užitku drugega, ki bi s tem postal tudi naš užitek. Toda nemožnost ga preči prav na odnosu med verovanjem in vednostjo in tako razpade napol, na verujočega subjekta in njegovo drugo stran, vednost o užitku. Ta ga sedaj preganja, zato mora vmes poseči fantazma. Ta mora, da bi zakrpal nemožnost spolnega razmerja, proizvesti neko iluzijo. Ker pa je iluzija, verovanje, S_1 , že na mestu dejavnika in že opredeljuje ta diskurz, moramo to iluzijo, da bi dosegli neko imaginarno razmerje do vednosti, investirati nazaj v mesto subjektivacije transferja, ki nas bo, tako verjamemo, pognal do užitka. Kot subjekti moramo torej verjeti, da smo se nekje za našim hrbtom zmožni vzpostaviti kot subjekti nemožnega transferja, torej lahko zagato:

§ S_1 nemožnost S_2

premagamo le tako, da verjetje obrnemo nazaj proti mestu subjektivacije:

§ S_1 §

in če ta redosled označevalcev prevedemo v ime iluzije, ki jo producirajo, dobimo tole: »subjekt, za katerega se predpostavlja, da je subjekt«. *Ugotovilo smo, da je možno konstruirati še četrti koncept »subjekta, za katerega se predpostavlja...«* in sedaj lahko podamo še četrtega od odgovorov, ki smo jih iskali: *nujna iluzija ki poganja in omogoča tek diskurza gospodarja, ima obliko »subjekta, za katerega se predpostavlja, da je subjekt«.*

Resnica tudi tu vznikne iz sprevida, saj je mesto subjektivacije transferja prav mesto resnice. Prav kolikor smo se varali o resnici, na katere mestu je subjekt nezavednega, kolikor smo torej gojili iluzijo polnega, svobodnega, imaginarnega subjekta, je skozi to iluzijo prihajala na dan, vznikala naša resnica, da smo nemočni subjekti označevalca, nezmožni se vpisati v označevalec, nezmožni kontrolirati svoja dejanja. Pred to resnico pa zopet bežimo v iluzijo, da smo kot subjekti vendarle nekaj več, verovanje se fetišizira in nekaj več smo zgolj skozi to, da to verjamemo.

Tu lahko Lacan izreče svojo temeljno feministično postavko, da kolikor je ženska tista, ki ne obstaja (saj jo kot S_2 v tem diskurzu nemožnost loči od označevalca-gospodarja, od iluzije), pa je moški ženska, ki misli, da obstaja. In če misli, potem ne more vedeti, ampak lahko le verjame, je torej prav nek »subjekt, za katerega (sam) predpostavlja, da je subjekt«. In kolikor hočemo ostati vpisani v ta diskurz, moramo to tudi mi predpostaviti.

Prav v tem je izvor vseh ideologij osvoboditve, povratka k naravi, nagonskega spontanizma etc., ter vseh iluzij notranje globine in bogastva subjektivnosti. To-

vrstna ideologija, iluzija se znajde pred civilizacijo, pred nekim zunanjim zakonom, ki jo omejuje, blokira svobodno izražanje subjektivnosti, notranje globine subjekta, zato se mora opreti prav na nek ideal »subjekta, za katerega se predpostavlja, da je subjekt«, ki torej svojo svobodno subjektivnost lahko nemoteno izraža in se skozi ukinjanje zunanjega omejujočega zakona, skozi prepuščanje nagonskim silnicam, skozi povratek k naravi in naravnosti, lahko dokoplje do vednosti o užitku, ki je večni drugi te ideologije. Tu se znajdemo v pravcatem začaranem krogu, ki najlepše ponazarja delovanje konstitutivne iluzije, predpostavke nekega diskurza: da bi začutili blokirano svojo subjektivnost in ji kot oporo konstruirali iluzijo »subjekta, za katerega se predpostavlja, da je subjekt«, moramo to svobodno subjektivnost *že vnaprej predpostaviti*, »subjekt, za katerega se predpostavlja, da je subjekt« mora torej *že biti na delu*. Znajdemo se torej v situaciji, ko je ta iluzija posledica družbene vezi diskurza gospodarja, obenem pa tudi *že njen pogoj*. In to najlepše ponazarja logiko delovanja konstitutivne iluzije nekega diskurza: *iluzije ne bi bilo brez tega diskurza, obenem pa tudi diskurza ne bi bilo brez njegove temeljne iluzije*.

A močnejša ko je ta iluzija, bolj prihaja na dan njena resnica, vedno znova je postavljena na laž. Pred to njeno resnico pa zopet lahko ubežimo le nazaj v to iluzijo in prav skozi to se producira naš presežni užitek. Dodaten problem pa je v tem: če se ta temeljna iluzija povampiri, če se povampiri »subjekt, za katerega se predpostavlja, da je subjekt« in to pripelje do dejanske ukinitve zakona kot tiste zunanje instance, ki blokira tega predpostavljenega subjekta, se povampiri tudi predmet te iluzije, torej sam ta subjekt in povampirjeni diskurz začne proizvajati povampirjeni užitek, ki postane morilski (pa naj gre za stalinske čistke ali za židovski holokaust fašizma). Zdrsnili smo torej naravnost v totalitarizem.

Vendar pa bi lahko naš koncept »subjekta, za katerega se predpostavlja, da je subjekt« konstruirali ali pa dodatno utemeljili še po dveh drugih poteh. Spomnimo se, da je celotna novoveška subjektivnost zasnovana na gotovosti samozavedanja, na Descartesovem cogitu. Njegov obrazec se glasi: »mislim, torej sem«, kar lahko takoj zapišemo kot:

S₁ §

Mišljenje je vsekakor nekaj drugega kot vednost in ker je točka samozavedanja pogoj vsake vednosti, ne pa že vednost sama, lahko tu mislim prevedemo le kot »verjamem«. Mišljenje torej postavlja bit subjekta, postavi nas kot subjekte, vendar paradokсно tako, da postavi tisto, kar je že njegova predpostavka. Tako lahko tisti §, subjekta, postavimo pred S₁ pred mišljenje. Najprej smo morali biti subjekti, da smo šele lahko mislili, vendar pa nas je šele mišljenje postavilo kot subjekte, nas torej *vzvratno predpostavilo*. In ko je ta operacija izvršena, je minimalna točka tega mišljenja pač to, da mislimo, da smo subjekti, torej prav ta gotovost samozavedanja izven vsakega dvoma. Sedaj lahko torej mirno zapišemo našo razvito obliko:

§ S₁ §

Vendar pa je dovolj le neznamen premik, retorična figura, da se cela stvar zamaje. Tu se sklicujemo na domislico nekega neznanega avtorja grafitov (našli smo jo v knjigi Graffiti International), ki je na zid zapisal frazo: »mislim, torej sem; tako vsaj mislim«. Če tudi to zapišemo, dobimo obliko:

S₁ § S₁

Stvar je ravno v tem, da se tu mišljenje, verjetje, podvoji. S tem pa je sam fetiš verovanja izpostavljen in hkrati zamajan. Verovanje, ki se podvoji, v drugo nudi oporo samemu sebi kot spodletelemu. Če ni dovolj, da enkrat verjamemo, potem moramo verovati v nedogled vedno znova, kot edina opora verovanja se izkaže samo verovanje. In ko je ta mehanizem enkrat izpostavljen je izpostavljena dvomu tudi edina točka, ki je bila doslej zunaj dvoma, torej sama gotovost samozavedanja.

Posezimo z našim drugim primerom še malo dalje v zgodovino, do samega judovskega boga, boga stare zveze, ki se utemlji, postavi z besedami: »Sem tisti, ki sem«, torej:

§ §

Tu moramo takoj dodati, da bit nikakor ni kompetentna za to, da bi podeljevala bit, pozorni pa moramo biti tudi na to, da gre tu za boga, torej nekoga, ki je predmet in obenem vzrok verovanja. In če dodamo še to, da je bog v celotni židovsko-krščanski religiji nekdo, ki ima idealno razmerje do vednosti, pa če ve vse ali pa samo vse tisto, kar je mogoče vedeti, do vednosti pa, kot smo že pokazali, ne moremo brez ovinka preko verovanja, potem lahko zapišemo obe razširjeni obliki: »Sem tisti, ki (verjame, da) je« in: »Sem tisti, za katerega verjamejo, da je« in v našem označevalnem zapisu med oba člena subjekta postavimo verovanje:

§ S₁ §

Spet smo prišli do istega in končno lahko sklenemo: subjekta, vpisanega v diskurz gospodarja postavlja njegovo verovanje, šele skozi verovanje je subjekt, opora temu verovanju pa je ravno verovanje samo, saj je več kot goli označevalni subjekt prav skozi to, da v to verjame. Verovanje je torej njegov fetiš ali: gospodarja je v bistvu sam fetiš.

Zaključek: navodilo za prakso

In sedaj moramo še zadnjim dvomljivcem dokazati, da ta spis ni zbirka mrtvih, abstraktnih dogem, ampak navodilo za prakso in se torej lotiti kritike tega fetišizma. Toda ne gre za to, da bi z gospodarjem opravili ali ukinili sam diskurz gospodarja, ta je namreč temelj vsake družbene vezi in smo torej vanj neizogibno vpisani, gre za to, da ga brzdamo. To pa lahko storimo le z mesta njegovega drugega, z mesta vednosti ali, če pogledamo na diskurz kot na matrico odnosa med spoloma, z ženske pozicije (torej samo, kolikor smo feministi). Toda tudi kritika fetišizma se izkaže za svojski nemogoč poklic — zdi se, da v vsakem primeru nekaj izgubimo, namreč prav samo kritiko fetišizma, ker smo temu fetišu že vnaprej nasedli.

Opraviti imamo z nekim nemočnim, blokiranim subjektom, »navadnim človekom«, ki se znajde na mestu gospodarja in katerega edina opora je njegovo verovanje, ki ga reprezentira, je torej fetišizirano. Skratka, oprava imamo z nekim »subjektom, za katerega predpostavljamo, da je subjekt«, torej navaden človek, ki kot vsak navaden človek dela napake, a ima le najboljše namene. A to je že učinek fetiša in kolikor smo predpostavko tu investirali sami, smo mu že nasedli in postali žrtev temeljne iluzije, ki nas drži v tem diskurzu. Tako je po eni strani prav temelj sužnosti kritika fetišizma, ki se izreka v obliki: »Odpustite jim, saj ne vedo, kaj delajo!«, torej krščansko-humanistično vodilo. To postopa po logiki: Vemo za vse zločine, ki so jih storili in vemo, da so vse fraze o njihovi dobri volji le prazne marne, pa vendar verjamemo, da pri njih kot subjektih obstoji vsaj minimalna mera dobre volje, zato smo jim pripravljeni odpustiti. A s tem, da tako lepo nasedemo fetišu, si pridobimo presežni užitek, zato bi lahko zadnji odvisnik preformulirali: »zato smo pripravljeni presežno uživati«.

Prav tako pa zgreši tudi drugi način kritike v obliki: »Ne odpustite jim, saj natančno vedo, kaj delajo!«, ki je implicitna predpostavka večine »levičarskih« in »marksističnih« ideologij, a le obrne psihotični obrazec odnosa do velikega Drugega brez manka. Ta pozicija še bolj radikalno nasede fetišu, saj povsem spregleda subjekt za njim.

Stvari je torej treba zastaviti drugače: kolikor se hočemo iti teoretski anti-humanizem, moramo postati lacanovski feministi, skratka analitiki. Ovedeti se moramo užitka, ki drži subjekte v tem diskurzu in se skozi to odpovedati prikritemu, presežnemu uživanju. In vztrajati na nemožnosti, ki je vpisano na relaciji

med vednostjo in verovanjem: verovanje prepustimo gospodarju, sami pa nastopimo s stališča vednosti. S tem vztrajanjem na nemožnosti smo zlomili temeljno fantazmo tega diskurza, gospodar se nam prikaže kot nemočen kolikor je subjekt in kot neumen, kolikor verjame, da je več kot to, pade pa tudi predpostavka o njegovih dobrih namenih. In če se za konec še enkrat skličemo na Lacana, ki v tekstu Znanost in resnica, da je napaka, storjena v dobri veri, še toliko manj opravičljiva, se lahko na gospodarja obrnemo le še z besedami:

»Ne odpustimo ti, prav zato, ker ne veš, kaj delaš!« Kar pomeni pač le to, da nismo pripravljeni popuščati, da nismo popustili glede svoje želje in smo torej ravnali v skladu z osnovno postavko etike psihoanalize, ki bi jo lahko skupaj z J. A. Millerjem preformulirali tudi v imperativ: »Stori svojo dolžnost!« Storili smo torej svojo dolžnost, to pa zahtevamo tudi od drugih, saj so nekomu, ki se znajde na mestu gospodarja, s tem naložene tudi dolžnosti, v skladu s katerimi mora ravnati in nihče ni poklican za to, da bi mu karkoli odpustal.

Spodobi pa se, da spis končamo pravovernno, zato bomo za sam konec navedli Marxov obrazec kritike fetišizma, ki samo potrjuje naše gornje izvajanje. Mislimo seveda na slaven stavek Groucha Marxa iz filma *Brothers Marx in War*, kjer v sceni na sodišču nastopa kot tožilec in govori poroti o obtožencu:

»Gospoda, pogledjte tega človeka: govori kot idiot in obnaša se kot idiot. Toda, ne pustite se prevarati: on je idiot!«

Gorazd Korošec

O grozi

»Ker je groza minila in vendar preživela, jo umetniška dela objektivirajo kot njene kopije. Če so se nekoč ljudje, v svoji nemoči pred naravo, balo te groze kot nečesa resničnega, pa njihov trepet ni nič manjši ali bolj neosnovan z dejstvom, da ta groza izgine.« (Adorno, Teorija estetike)

Objekt groze — če je to tisto, potem je to tisto...

Za začetek in začasno ločimo Zlo, oziroma njegovega zastopnika od tega, kar pušča za sabo, torej od objekta groze. Ali kot dobro pravi E. A. Poe: »V resnici se ne bojim nevarnosti, bojim se njenega učinka — to se pravi groze.« Objekt groze je praviloma človek, ali natančneje, njegova narobna stran. Ne glede na to, ali ima vlogo zastopnika Zla človek, robot, žival ali pa je kar »izpuščena« — nas ta instanca drži le v strahu. Zgrozimo pa se ob tem, kar to zlo slej ko prej razkrije, privleče na dan, obrne navzven in nam pogosto v enormnih količinah meče v oči: »Ostuden prizor. Opraviti imamo s strahotnim odkritjem, odkritjem mesa, ki ga nikoli ne vidimo, osnove vseh stvari, narobne strani lica, obličja, iztrebka par excellence, mesa, iz katerega vse izhaja, na katerega naletimo v sami največji globočini misterija; tesnobo. Prikazen tesnobe, poistovetene tesnobe, zadnje razodetje to si ti — to si ti, to, kar je najbolj oddaljeno od tebe, kar je najbolj brezoblično.«

To je zapisal Lacan ob grozljivki, ki ji pravimo sanje, konkretno Freudove sanje o Irmini injekciji.

Kdo je osmi potnik, če ne sinonim objekta groze vseh »pravih« grozljivk? Ko se razpara trebuh in odpre pogled na drugo stran /na drugi strani/ kože, obrne navzven to, česar nočemo (!?) videti/vedeti — na tej točki, s te perspektive postane viden Alien. Prav učinek groze, ki ga povzroča ta pogled pa govori, da nam Alien ni tako tuj, kot bi kdo lahko sklepal po imenu. Konec koncev, saj že ves čas potuje z nami. Groza ni preprosto v tem, da so ljudje mrtvi, to se dogaja tudi v vseh mogočih drugih filmskih in življenjskih žanrih. Smrt je le neizogibna, tako rekoč biološka posledica, davek za to, da vidimo *tisto*. Ko smo enkrat na tem, da razkazujemo svoje meso, lahko samo še umremo.

In kaj nas sili, da (celo) z veseljem gledamo nekaj, kar nas navdaja s prav zelo neprijetnimi občutki? Užitek seveda, imperativ užitka. Od tod tisti še, še hočem groze! Alien je objekt, uživajoča substanca, ki nas zvabi iz registra ugodja. Vendar pa se okoli tega stvari precej zapletejo. Gremo torej naprej:

Zlo — pa čeprav to ni tisto, je to tisto...

Do tu je bila groza torej groza pred resnico-v-razkolu, ki je gnusna, »vzvod«, ki gnus sprevrča v grozo pa, da se ta »resnica« nanaša prav na nas kot osebke, ki jih s časa na čas vzamejo v precep. Sedaj pa lahko napravimo še en korak, ki nas postavi nazaj tja, kjer smo ločili Zlo in objekt groze. Ta »operacija« je bila potrebna, dokler se nam ni zazdelo, da smo za hip ujeli tisto. Smo torej na točki, ko si je treba to gibalno groze, ki mu pravimo Zlo, pa s tem še nič ne povemo, natančneje ogledati. Izhajamo iz teze, da ima »zastopnik Zla« instrumentalno funkcijo

»druge« kamere/očesa, ki samo vidno polje, ki nam ga odpre »prva« kamera/oko, odpre še enkrat, ga prereže na točki, kjer naj bi tisto čakalo na nas. (O tem priča tudi dejstvo, da je v vrsti dobrih grozljivk (Alien, The Thing, ...) sploh zbrisana »fizična« prisotnost zastopstva in je torej »krvnik« v resnici nadomeščen s kamero.) Poglejmo sedaj, kaj nam »zastopnik Zla« pove o sebi v Kubrickovi grozljivki The Shining:

Mlad, uglajen pisatelj, družinski človek in vse kar k temu spada, sprejme mesto caretakerja v nekem hotelu. Hotel namreč pozimi zaprejo, ker je zaradi velike količine snega tako rekoč odrezan od sveta. Jack se torej z ženo in sinom preseli v to ogromno, osamljeno stavbo. Še prej pa mu šef hotela pove, da je moški, ki je zasedal to mesto pred njim, in ki se je njemu, ko ga je sprejemal v službo, zdel povsem »normalen«, v tem hotelu pobil, na koščke razsekal ženo in dve hčerki. Seveda Jack s šarmantnim nasmeškom zatrdi, da se njemu kaj takega že ne bo zgodilo in seveda je kasneje na tem, da se mu zgodi prav to. Najprej o tem sanja in nato se spravi k delu. In v trenutku, ko od predhodnika (njuno so- očenje, prenos mandata je ena najboljših scen v filmu) prevzame resnično vlogo caretakerja, očeta, ki zmrcvari ženo in otroke, v trenutku, ko se te naloge zave, reče: *«It can happen anybody.»*

To je namreč karta, ki je lahko izigrana v dveh igrah, na dveh ravneh in kot taka zastopa fenomen, prisoten v večini grozljivk, namreč *konstitutivno potlačitev dejstva, da ni Velikega Zla-manipulatorja*. Za tole gre:

Najprej je pomembno, da tega »it can happen anybody« ne interpretiramo prehitro, na primer, kot grožnjo transcendentnega Zla, ki s te meta-pozicije po mili volji zbija šale z ubogimi subjekti. Druga varianta branja tega stavka namreč izhaja iz možnosti, da bi bila ta izjava lahko izrečena tudi v »zakulisju«, tam, kjer grozo »delajo«, in to enostavno kot izjava igralca, ki svoje strinjanje oziroma nestrinjanje s tem, da so mu dodelili vlogo druge kamere, organizira okoli te modrosti. V tej dvojni vmesnosti lahko prepoznamo vdor, vstop »zunanosti« v »notranjost«, šiv dveh polj, polja, kjer se groza »dela« in polja, kjer se groza »od- čituje«, prekritje dveh mankov.

»Sama zunanost Druge Scene mora biti v notranjosti 'doživetega' reprezen- tirana kot praznina, ki jo maši nadomestovalec manka — element, ki je dvojno vpisan, ki je *hkrati* del imaginarne scene in direktna predstavitev nezavedne, potla- čene želje, ki jo ta želja hkrati predstavlja in zastira.« (S. Žižek, Hegel in označe- valec) Omenjena izjava je torej prav element, ki deluje kot mašilo in za katerega se zdi, da se vklaplja v homogeno celoto teksta/filma, »v resnici« pa predstavlja znotraj tega teksta tisto, kar le ta konstitutivno potlači. In vse mistifikacije Zla služijo temu namenu — če ponovimo — konstitutivni potlačitvi dejstva, da ni Ve- likega Zla-manipulatorja.

Smo torej na mestu »sprevida«, da Zlo ni neka »transcendentalna« nasebnost, ki bi si najemala zastopnike in z njimi klala, navzven obračala ljudi ter tako pro- ducirala objekte groze. Tako imenovana »tujost« Zla, nemožnost »realne« ope- delitve, njegovo izmikanje našim »prijemom« je posledica same »narave« objekta a, čigar usedlina, nadomestek nam ostane v rokah v obliki objekta groze. Kako poteka ta »zamenjava« pa se bo pokazalo z odgovorom na vprašanje, kaj konkretno pomeni, da je praznina na mestu Velikega Zla *konstitutivno* potlačena.

Trdimo namreč, da je grozljivka zelo svojevrstna inscenacija lova za vselej- -že-izgubljenim objektom/razlogom želje. Tega lova se ne loteva nič manj sala- monsko kot tako, da objekt a radikalno razcepi na njegovo »formo« — formulo, ki obvladuje pojavnost in gibanje drugega dela — »materije«, nam namenjene in (zato) odtegnjene »uživajoče substance«. Strategija je torej ujeti in obvladati »formo« — formulo zagonetnega izo-gibanja objekta želje, kar naj bi nam dajalo v posest tisto »oprijemljivo«, kar želimo, kadar in kjer bi hoteli. Toda kaj se zgodi? To, za čemer se poganjamo, skrivnostna formula, ki naj določa pojavnost objekta

želje postane Zlo, da pa je to kar »ves« objekt a, ne le njegova forma, menda ni treba posebej naglašati. No, naš ulov pa je prav tista ostudna prikazen, »ki lebdi v ozadju vseh zamisli o človekovi usodi« (Lacan) — objekt groze. Objekt a nas v metonimičnem gibanju želje žene od objekta groze do objekta groze — od označevalca do označevalca, evokacije svoje odsotnosti. Zlo je v grozi sam objekt želje, ki nas čaka v »lepih in nedolžnih žrtvah«, v trenutku pa, ko se zdi, da smo ga dohiteli, ko se »spravimo k užitku«, ga že ni več tam, pusti pa nam sled, zapis o svoji navzočnosti — gnusobo. In čeprav to, kar nam ostane v rokah nikoli *ni tisto*, je vendar vedno samo to tisto. In glede na njene »postopke« je konsekvencnost grozljivke prav v vztrajanju na Zlu kot nedosegljivem, neoprijemljivem ...

Groza — torej je to vsekakor tisto

Groze se torej ne da preprosto zvesti na meso, kri, gomazečo golazen in kar je še teh, z več ali manj domišljije obdelanih »stereotipov«, s čimer pa ne mislimo nič slabšalnega. Namreč: groza je učinek same »simbolne konstelacije«, »interakcijske situacije«, ki omogoča pobeg, spoljenje tistemu, za česar se ženemo, in kot nadomestek, zamenjavo (do)pušča rabo določenih »vizualnih fascinumov«, ki postanejo stereotipni prav s tem, da prisilno nastopajo v intersubjektivnem kontekstu, ki jim je »tuj«. Tisto, vpričo česar zavpijemo »groza!«, niso konkretni objekti, torej objekti groze, s tovrstno razlago bi padli v iskanje »skupnega nezavednega« v obliki jungovskih simbolov. (In mimogrede povedano, to se tudi zgodi mnogim »grozljivkam«, ki igrajo na same šok učinke in niti ne poskušajo z gradnjo scenarija, kamor bi umestili objekte groze, se odreka suspenzu češ, saj je že to »samo na sebi« dovolj grozno. S tem, ko se na vsak način trudijo ustvarjati videz, da se vse dogaja po naključju, brez minimalne »opore« v nekem scenariju, izgubijo prav naključje in s tem učinek presenečenja. S »totalizacijo« naključja zbrišejo prav tisto na njem, kar nas »zgrozi«, namreč, da naključje postane naključje v svojih »grozljivih razsežnostih« šele, ko nas preseneti v samem utečenem simbolnem Redu, in to prav kot njegov učinek).

To, kar se »vselej vrača na isto mesto« je torej sama možnost inscenacije groze, ki kot taka — kot vrnitev — hkrati šele konstituira samo polje groze in njenih zapisov. In če se za konec še enkrat skličemo na Poa, kot (med drugim) pisca grozljivk: »Posestvo in ime je neprestano prehajalo z očeta na sina, posledica pa je bila: prvo se je tako izenačilo z drugim, da se je izgubilo prvotno ime dvorca in se spojilo s čudnim in dvournim označevanjem 'Usherjeva hiša' — to pa je kmetom, ki so ga uporabljali, pomenilo tako družino kot hišo samo.«

In šele »znotraj« tega, tako in na tak način označenega in opredeljenega polja, se lahko dogajajo kar najbolj grozljive reči.

Alenka Zupančič

Dva primera analize v filozofiji duha

(Daniel Dennett: *Kje sem*; Donald Davidson: *Racionalne živali*)

Kaj je pravzaprav filozofija duha, ali »philosophy of mind«, kot se imenuje angleško? To je filozofska disciplina, ki se ukvarja z vprašanji duha. Prav tako kot zanima estetiko opredelitev umetnosti, etiko opredelitev moralnih dejanj, zanima filozofijo duha človekovo duševno življenje, oziroma njegova opredelitev.

Prvi problem, ki se tu pojavi, je določitev statusa naše duševnosti. Ali je naša zavest kakšna posebna substanca, katere sicer ni najti v vesoljstvu? Ali pa je morda naša zavest materialna, prav tako kot stvari in procesi, na katere naletimo v okolici? Filozof se sprašuje prav tako kot vsak drug zemljan, vendar pa poskuša svoje intuicije spraviti v malo večji red, tako da čimbolj strogo upošteva posledice vseh svojih nazorov.

Recimo, da smo prepričani, kako je naša zavest docela enkratna substanca, ki nima ničesar opraviti z materijo, iz katere so zgrajeni stoli, drevesa, mačke, orkani in drugi fizikalno razložljivi pojavi. V tem primeru bo moral filozof sklepati, da zavest nima nikakršnega neposrednega stika s fizikalnim telesom tistega, za katerega trdimo, da ima zavestna stanja. Sedaj bo moral na nek način razložiti dejstvo, da tako nematerialno substanco najdemo prav v človeškem telesu. Ali je morda vendarle na nek način povezana s kakšno fizikalno materijo, na primer s tisto, iz katere so zgrajeni možgani? Ali pa je morda materija možgan spravljena skupaj na tak način, da na njej lahko obstaja sicer v vesolju docela enkratna substanca duha? Vidimo s približno kakšnimi vprašanji se bo moral filozof spopasti, jih čim bolj razložiti.

Na drugi strani imamo lahko prepričanje, da so duševni pojavi iz prav takšne substance kot vsa ostala materija. V nasprotju s prejšnjim stališčem, ko smo bili dualisti, kajti predpostavili smo dve v temelju različni substanci, smo sedaj materialisti, monisti, saj menimo, da obstaja le ena vrsta substance, kakršno pozna naša najboljša znanost, denimo fizika. Filozof zopet pregleda čimveč posledic takšnega prepričanja.

Iz tega malega, kar je bilo pravkar povedano, ni težko videti, kako je problem osebne identitete, določitev tega, kaj je oseba, oziroma tega, kaj je pomembno za to, da nekaj določimo za osebo, eden temeljnih problemov, s katerimi se mora spopasti filozofija duha.

S problemom osebne identitete se Dennettov članek »O tem, kje sem jaz« ukvarja na zelo živahen način. Ravno zato pa je potrebno vsaj v nekaj besedah navesti temelje argumenta, ki je zgodbi v podlago. Poglejmo!

Trditev, na temelju katere je mogoča celotna razprava, je takale:

(T) Jaz sem tam, kjer so moji možgani.

No, to se zdi docela razumljivo. Če imamo invalida, ga bomo gotovo šteli za osebo, tudi če mu na primer manjka roka. In tudi, če mu manjka še ena noga. In tako dalje. Kar mu ne sme manjkati, so možgani.

Poglejmo pa naslednjo možno situacijo, ki se dogaja leta 2500: V Mariboru zahtevajo, da sem tam prisoten kot osebnost. Ker pa sem len, se mi ne da potovati v Maribor. In ker je tehnologija napredovala, pošljem v Maribor možgane. To za-
došča kriteriju (T).

Imamo možno situacijo, katero je mogoče opisati z dvema trditvama:

(1) Moji možgani so v Mariboru.

(2) Moje telo je v Ljubljani.

Ker smo leta 2500, je takšna situacija docela možna. Vendar filozofski problemi ostanejo. Eden izmed teh problemov je tale:

Kje sem jaz?

Ali sem jaz v Mariboru, kjer so moji možgani, ali pa sem v Ljubljani, kjer je moje telo? Ali lahko svojemu telesu brez možgan rečem »jaz«? Ali lahko možga-
nom brez telesa rečemo »jaz«?

Očividno je potrebno še nekaj več, da lahko govorim o osebni identiteti, da
lahko določim, kje sem jaz.

Kaj je potrebno, je razvidno iz naslednjega premisleka: Denimo, da možgani
v Mariboru pravzaprav niso moji možgani. Ali pa se moji možgani v Mariboru
osamosvojijo vse do te mere, da jim ni mar za moje telo. Tedaj je vprašanje, ali
lahko še govorim o svojem telesu ali o svojih možganih. Potrebno je še nekaj, še
dodaten pogoj, ki ga lahko označimo takole:

(P) V možni situaciji (1)–(2) je potrebna povezava med možgani in telesom,
če želimo ohraniti osebno identiteto.

Kot rečeno, tehnika je napredovala, in obstajajo posebni valovi, ki omogočajo
povezavo. In, če sedaj malce pomislimo, ali ni za določitev osebne identitete bist-
vena prav *povezava* med telesom in možgani? Dobimo naslednjo tezo:

(T') Jaz sem tam, kjer obstaja povezava med telesom in možgani.

To tezo je sedaj mogoče zopet postaviti pod vprašaj, ji najti nasprotne pri-
mere.

Seveda je vse ravnokar povedano le bled uvod v tekst filozofa Daniela Den-
netta z naslovom »Kje sem?«

Tekst je najti v knjigi »Viharji v možganih« (Brainstorms), katere naslov ima
še dodatni pomen, namreč pomen preudarjanja o posledicah različnih možnosti.

Kdorkoli bo bral razne eseje, ki so zbrani v tej knjigi, bo videl, da sodobna
filozofija duha ni več tuhtanje v naslanjaču, kakršnega običajno pripisujemo lju-
dem, kakršen je Descartes, ampak da je izjemno povezana s problematiko različnih
znanosti, kot so na primer znanost o umetni inteligenci, psihologija in nevrofi-
ziologija, biologija, fizika. Zato Dennetta včasih bolj poznajo različni strokovnjaki iz
teh področij, kot pa nekateri v sodobnosti živeči, po razgibanosti duha pa zaostali
filozofi.

Dennett je napisal več knjig, med katerimi so trenutno najbolj znane še »The
mind's I«, kjer je v naslovu nekakšno dvomje med »oko duha« in »jaz duha«
(knjigo je izdal skupaj s Hofstadterjem, piscem knjige »Gödel, Escher, Bach«),
in pa »Elbow room«, prostor za komolce, ki govori o vprašanih svobodne volje.

Temeljni problem za vsakega filozofa duha je opredelitev do razlage duševnih
stanj, prepričanj in podobno, kot jo oskrbi zdravorazumska psihologija, ali pa kot
jo oskrbi najboljša znanost, ki nam je na razpolago. Glede tega se Dennet ukvarja
z naslednjim problemom:

Prepričanja pravzaprav niso kaj realnega, če govorimo o njih, ne merimo na
nič konkretnega. Torej jih razložimo instrumentalistično.

Vendar pa imajo prepričanja svojo vlogo, tako na primer vzročno vplivajo
na dejanja osebe, ki jih ima. To oboje skupaj ni lahko razložiti.

Zato je Dennett postal v večji meri realist glede prepričanj, in jim je vendar
odmeril vsaj vlogo abstraktnih bitnosti, kakršne so običajne v znanosti, denimo
središče sončnega sistema. Ob tem pa naj bi prepričanja zdravorazumsko pojasnili.

Vendar so prepričanja kot intencionalna stanja možna šele na podlagi podosebnih intencionalnih stanj, ki so teoretski poziti, in jih preučuje podosebna kognitivna psihologija.

No, toliko da vemo, kako tod obstaja problem. Če bi ga hoteli razložiti, tudi že same navržene termine, bi potrebovali kar nekaj časa.

Zato odločitev sploh ne bo kaj prida težka: o tem kdaj drngič, sedaj pa najdimo knjigo in berimo Dennetta o osebni identiteti, o tem, kje jaz sem, oziroma o tem, Kje sem, če se je bil morda jaz izgubil.

Če bi me kdo vprašal, kdo je danes največji, oziroma najbolj znan filozof, bi bila precejšnja verjetnost, da bi izbral Donalda Davidsona. Davidson je nedavno izdal dve knjigi z naslovom »Raziskave o resnici in interpretaciji« ter »Razprave o dejanjih in dogodkih«. Članki, ki so objavljeni v teh dveh knjigah, so bili prej objavljeni v različnih revijah, in so že desetletja imeli velik vpliv na razprave v filozofiji in različnih znanostih. Jasno je, da je Davidson segel po zelo širokem problemskem sklopu, ko skuša racionalno pojasniti jezik in dejavnost.

Marsikdo dojema Davidsona zgolj kot filozofa, vendar pa je pomembno, da vemo, kako je obenem tudi psiholog, oziroma da je vsaj izšel iz eksperimentalne psihologije.

Glede filozofije jezika je Davidson najbolj znan po svoji teoriji pomena, ki je znova oživila Tarskijev pojem resnice, in je vrsta koherentne teorije. Gradi na bikondicionalnih tipa: Stavek »Sneg je bel« je resničen če in samo če je sneg bel tudi resnično. O tej problematiki je pri nas napisal večje, še neobjavljeno delo Damjan Boadžijev. Problematika Davidsonove filozofije jezika je zapletena, in bi jo bilo težko na kratko razložiti.

Vendar pa je potrebno opozoriti na en njen element, ki si ga Davidson sposoja od Quina, na element holizma, celotnosti, to je načela, po katerem ne moremo preučevati zgolj posamičnih elementov v okviru širšega sklopa, kakršen je teorija ali jezik, ampak glede na katerega je potreben vselejšnji pogled na cel sistem. Tako tudi sprememba enega samega elementa, denimo naglasa v jeziku, vpliva na širši okvir, v katerem element nastopa.

Davidsonov članek, o katerem bi želel zdaj kaj reči, posega na področje filozofije duha, oziroma filozofije psihologije. Njegov naslov »Racionalne živali« spominja na znano Aristotelovo opredelitev človeka. Kljub temu, da je po Davidsonu med vsemi živimi bitji dejansko racionalna žival le človek, pa se vprašanja ne začnejo s tako trditvijo, ampak so navedeni kriteriji za racionalnost. Ker je Davidson zares pravi mojster v argumentativnem pisanju, je najbolj primerno, če na kratko navedem njegove teze, tako da že vnaprej malce osvetlim njegov način spraševanja. V običajnih razmišljanjih lahko rečemo, da je racionalen zgolj človek, ali pa lahko zopet rečemo, da so racionalne tudi druge živali, denimo mačke, črvi, parameciji, in morda celo računalniki, hladilniki, mize. Jasno je, da nam omogoča bolj oprijemljiv pristop k temu vprašanju zgolj neka bolj oprijemljiva teza. Takale je:

(1) Organizem je racionalen, če ima propozicionalne naravnosti.

Propozicionalne naravnosti so duševna stanja kot so prepričanja, želje in podobno. Dodana je še druga teza, ki dopolnjuje prvo:

(2) Imeti propozicionalne naravnosti pomeni imeti vse propozicionalne naravnosti, vključno z jezikovno zmožnostjo.

Ta druga teza je holistična teza, in pomeni, da če ima nek organizem želje, mora imeti tudi prepričanja, in tako dalje. Bistveno pa je, da mora imeti tudi jezikovno zmožnost.

Povezava tez (1) in (2) je izjemno močna, saj ne dopušča pripisa prepričanj organizmom, ki ne razpolagajo z jezikovno zmožnostjo. To pa se ne ujema z našo običajno prakso pripisovanja prepričanj mačkam in psom. Davidson se takole brani:

— Neko bitje, denimo pes, ki nima vseh propozicionalnih naravnosti, saj ne govori, ne dopušča, da bi jasno določili tudi vsebino posamičnih prepričanj, želja, ki jih ima.

— Bitje, ki gotovo ima eno samo željo, prepričanje, ima vse propozicionalne naravnosti.

— Racionalna dejavnost in obnašanje bitja zahteva celoten sistem prepričanj, želja, jezika.

Seveda je tem obrambam mogoče ugovarjati. Vzamimo zadnjo. Denimo, da pes res nima prepričanj, ker nimamo načina, da bi jasno določili vsebino vsaj enega njegovega prepričanja, saj ne govori. Vendar, mu bomo zato odrekli vsakršno racionalnost? Oziroma, mar bomo dejali, da mora biti vsako človekovo prepričanje jasno določljivo? To se ne zdi verjetno, saj obstajajo mejni primeri. Prav tako pa tega tudi Davidson ne zahteva, saj mu dejstvo, da ima bitje celoten sistem propozicionalnih naravnosti in posamične jasno določljive želje ter prepričanja še ne pomeni, da morajo biti vsa prepričanja jasno določljiva. Vendar: ali si ni tako prišel v protislovje s predpostavko, po kateri so vsa prepričanja jasno določljiva, če so sploh določljiva?

Z načeloma holizma se ujema tudi trditev, da bitje ne more imeti misli, če nima jezikovne zmožnosti. Argument v to smer je podan v dveh tezah:

(1) Da bi imeli prepričanje, je nujno, da imamo pojem prepričanja.

(2) Da bi imeli pojem prepričanja, moramo imeti jezik.

Najvažnejši je *pojem prepričanja*, ki povezuje obe zgornji tezi (1) in (2). Tod je zanimiva določitev, po kateri ima pojem prepričanja bitje, ki je zmožno presenečenja. Zopet se mi zdi, da je pes prav lahko presenečen. Nadalje naj bi bil pojem prepričanja pogoj za to, da ima bitje tudi pojem objektivne resnice. Torej mora imeti tako bitje jezik. Vendar, ali ni prav to tisto, kar bi bilo potrebno dokazati?

Po mojem ni preveč težko zavreči osrednje teze, po kateri je dovolj, da ima organizem eno samo gotovo prepričanje, pa je z gotovostjo tudi racionalen. Vzamimo hladilnik. Vgrajeno ima povelje, da naj hladi, ki bi ga morda lahko prevedli v »Prepričan sem, da moram hladiti, če nekdo vključi gumb na 3«. Torej bi moral biti hladilnik racionalen?

Po moje pa obstajajo še drugi ugovori na to tezo:

Bitju, denimo psu ali mačku, lahko pripišemo prepričanje, četudi mu jih ne moremo vseh, in zunanji predmet njegove pozornosti lahko zanesljivo prikaže, za katero prepričanje gre (če mačka teče v drevo, in če pes laja, bo verjetno prepričan, da je mačka v drevesu).

Tudi bitje, kakršen je človek, ki razpolaga z jezikom, nima docela jasnega pri-pisa prav vseh posamičnih prepričanj in želja. Kaj na primer želi Hamlet?

In končno naj navedem še en pomislek, za katerega upam, da bo pomagal pri nadaljnjem branju Davidsonovega teksta:

Če ne bi obstajale kvalitativne stopnje prepričanj (denimo pri dojenčku, meni), bi prišel človek na svet s popolno strukturo prepričanj. Vendar pa se tudi jezikovna zmožnost človeka kar precej časa razvija. Zato bi dejal, da ima lahko bitje prepričanja, s tem pa tudi racionalnost, prav tako če ima manj razvita prepričanja. Mislim, da je razumljivo, če predpostavimo prepričanja in želje različne kvalitete pri psu, dojenčku in odraslem.

Matjaž Potrč

Gottlob Frege:

O smislu in pomenu

Enakost¹ zahteva razmislek o vprašanjih, ki se navezujejo nanjo in na katera ni lahko odgovoriti. Ali je enakost odnos? odnos med predmeti? ali med imeni oziroma znaki za predmete? Slednje sem privzel v svojem spisu *Begriffsschrift*. Zdi se, da govore temu v prid naslednji razlogi: $a = a$ in $a = b$ sta očitno trditvi z različnima spoznavnima vrednostima: $a = a$ velja *a priori* in bi jo po Kantu morali imenovati analitična, medtem ko vsebujejo trditve oblike $a = b$ pogosto zelo dragoceno razširitev našega spoznanja in jih ni moč vedno *apriorno* utemeljiti. Odkritje, da vsako jutro ne vziđe neko novo sonce, temveč vedno isto, je bilo nedvomno eno najbolj usodnih v astronomiji. Prepoznavanje nekega majhnega planeta ali komete še sedaj ni vedno nekaj samoumevnega. Če bi hoteli v enakosti videti samo odnos med tem, kar pomenita imeni »a« in »b«, bi se tako zdelo, da $a = b$ ne more biti različno od $a = a$, če je namreč trditev $a = b$ resnična. S tem bi bil izražen odnos stvari do same sebe, in sicer takšen odnos, ki ga ima vsaka stvar do same sebe, vendar nobena do kake druge stvari. Zdi se, da s trditvijo $a = b$ hočemo reči, da znaka ali imeni »a« in »b« pomenita isto in potem bi govorili prav o teh znakih; med njima bi bil zatrjen nek odnos. Toda ta odnos med imenom ali znakoma bi obstajal le, kolikor nekaj imenujeta ali označujeta. Odnos bi bil posredovan prek povezave vsakega od obeh znakov z njegovim označenim. Toda ta povezava je arbitrarna. Nikomur ni mogoče prepovedati, da ne bi privzel kateregakoli arbitrarno proizvedenega procesa ali predmeta kot znak za karkoli drugega. Tako bi trditev $a = b$ ne zadevala več stvari same, ampak le še naš način označevanja; z njo ne bi izrazili nobenega pravega spoznanja. Toda v mnogih primerih ravno to pravzaprav želimo. Če se znak »a« razlikuje od znaka »b« le kot predmet (tukaj po obliki), ne pa kot znak, tj. ne po načinu, kako nekaj označuje, tedaj bi bila spoznavna vrednost trditve $a = a$ v bistvu enaka vrednosti trditve $a = b$, če je trditev $a = b$ resnična. Različnost se lahko pojavi le tako, da razlika znaka ustreza razliki v načinu, kako je podano označeno. Naj bodo *a*, *b*, *c* premice, ki povezujejo kote trikotnika z razpolovišči nasprotnih stranic. Presečišče premic *a* in *b* je potemtakem isto kot presečišče premic *b* in *c*. Tako imamo za isto točko različni oznaki in ti imeni (»presečišče *a* in *b*«, »presečišče *b* in *c*«) kažeta obenem na način danosti in zato je v trditvi vsebovano resnično spoznanje.

Sedaj je razumljivo, da z znakom (imenom, besedno zvezo, črko) poleg označenega, kar bi lahko imenovali pomen znaka, povezujemo še to, kar bi želel imenovati smisel znaka in kjer je vsebovan način danosti. Zato bi bil v našem primeru pomen izrazov »presečišče *a* in *b*« in »presečišče *b* in *c*« sicer isti, ne pa tudi njihov smisel. Pomen izrazov »večernica« in »danica« bi bil isti, smisel pa ne.

Iz konteksta sledi, da sem tu pod »znaki« in »imeni« razumel katerokoli oznako, ki zastopa lastno ime, čigar pomen je torej nek določen predmet (to

besedo je treba vzeti v najširšem obsegu), ne pa kak pojem in odnos, ki se bom z njima ukvarjal v nekem drugem članku.* Oznaka nekega posamičnega predmeta je lahko sestavljena tudi iz več besed ali drugih znakov. Zaradi jedrnatosti bomo vsako tako oznako imenovali lastno ime.

Smisel lastnega imena bo dojel vsak, ki zadostno pozna jezik ali celoto oznak, katerih del je tudi lastno ime;² toda s tem je pomen, če seveda obstaja, še vedno osvetljen le enostransko. Za vsestransko poznavanje pomena bi bilo potrebno, da bi lahko za vsak dani smisel takoj navedli, če je temu pomenu lasten ali ne. To se nam ne bo nikdar posrečilo.

Pravilna zveza med znakom, njegovim smislom in pomenom je takšna, da znaku ustreza določen smisel in temu ponovno določen pomen, medtem ko enemu pomenu (predmetu) ne pripada le en znak. Isti smisel ima v različnih jezikih, celo v istem, različne izraze. Seveda obstajajo izjeme od tega pravila. Gotovo bi moral v neki popolni celoti znakov vsakemu izrazu ustrezati določen smisel, toda naravni jeziki mnogokrat ne izpolnjujejo te zahteve in zadovoljni moramo biti, če imajo vsaj v istih kontekstih iste besede vedno isti smisel. Moramo lahko dopustiti, da ima gramatično pravilno tvorjen izraz, ki zastopa lastno ime, vedno en smisel. Toda s tem še ni rečeno, da smislu ustreza tudi en sam pomen. Besede »od Zemlje najbolj oddaljeno nebesno telo« imajo en smisel, zelo dvomljivo pa je, če imajo tudi en pomen. Izraz »najmanj konvergentna vrsta« ima en smisel, toda izkaže se, da nima nobenega pomena, ker lahko vsaki konvergentni vrsti najdemo manj konvergentno, ki bo vendar še vedno konvergentna. Če torej zapopademo nek smisel, si s tem še nismo zagotovili pomena.

Kadar besede uporabljamo na običajen način, tedaj je tisto, o čemer želimo govoriti, njihov pomen. Toda lahko se tudi zgodi, da želimo govoriti o besedah samih ali o njihovem smislu. To se zgodi, če kdo npr. navaja besede nekoga drugega v premem govoru. Lastne besede pomenijo tedaj najprej besede drugega in šele te imajo običajen pomen. Opraviti imamo z znakom znaka. V pisavi take besedne sklope postavimo v navednice. Zato besednega sklopa v nevednikah ne smemo vzeti v običajnem pomenu.

Če želimo govoriti o smislu izraza »A«, lahko to storimo z obratom, enostavno »smisel izraza A«. V indirektnem govoru govorimo o smislu npr. govora nekoga drugega. Iz tega je jasno, da tudi v tem načinu govora besede nimajo svojega običajnega pomena, ampak pomenijo to, kar je običajno njihov smisel. Da bi to izrazili na kratko, bomo rekli: besede so v indirektnem govoru uporabljene *indirektno* oziroma imajo svoj *indirekten* pomen. Potemtakem razlikujemo *običajni* pomen besede od njenega *indirektnega* pomena in njen *običajni* smisel od *indirektnega* smisla. Indirektni pomen besede je torej njen običajni smisel. Takšne izjeme moramo imeti vedno pred očmi, če želimo pravilno razumeti način povezave znaka, smisla in pomena v posameznem primeru.

Od pomena in smisla nekega znaka je treba razlikovati z njim povezano predstavo. Če je pomen znaka čutno zaznaven predmet, potem je moja predstava o njem neka notranja slika, ki je sestavljena iz spominov na čutne vtise, ki sem jih imel, in na dejavnosti, tako notranje kot zunanje, katere sem izvršil.³ Ta notranja slika je pogosto napojena z občutji; jasnost njenih posameznih delov je različna in negotova. Ista predstava pri istem človeku ni vedno povezana z istim smislom. Predstava je subjektivna; predstava enega ni predstava drugega. Od tu izhajajo same po sebi premnoge razlike med predstavami, ki so povezane z istim smislom. Slikar, jahalec in zoolog bodo najbrž z imenom »bucephalus« povezovali zelo različne predstave. Predstava se bistveno razlikuje od smisla nekega znaka po tem, da je ta lahko skupna last mnogih in torej ni del niti modus posamične duše; kajti ni moč zanikati, da ima človeštvo skupno bogastvo misli, ki ga prenaša iz roda v rod.⁴

* Mišljen je članek »O pojmu in predmetu«

Medtem ko lahko potemtakem govorimo o smislu naravnost, ne da bi imeli pri tem pomisleke, moramo pri predstavah dodati, komu in kateremu času pripadajo. Nekdo morda poreče: prav tako kot nekateri povezujejo z istimi besedami to in drugi ono predstavo, lahko nekateri s tem spajajo ta in drugi oni smisel. Vendar je razlika potem še zmeraj samo v načinu tega spajanja. To ni ovira, da ne bi oboji razumeli isti smisel; toda iste predstave ne morejo imeti. *Si duo idem faciunt, non est idem*. Če si dva predstavljata isto, imata pri tem vsak svojo lastno predstavo. Včasih je sicer mogoče ugotoviti razlike med predstavami, celo med občutki različnih ljudi; neka natančna primerjava pa ni mogoča, saj teh predstav ne moremo imeti skupaj v isti zavesti.

Pomen lastnega imena je sam predmet, ki ga z njim označujemo; predstava, ki jo imamo ob tem, je čisto subjektivna; vmes leži smisel, ki sicer ni bolj subjektiven od predstave, a tudi ni sam predmet. Naslednja primera bo morda ta razmerja ustrezna pojasnila. Nekdo opazuje Luno skozi daljnogled. Samo Luno primerjam s pomenom; Luna je predmet opazovanja, ki ga posreduje realna slika — njo projicira v notranjost daljnogleda steklo objektivna — in slika na opazovalčevi mrežnici. Prvo enačim s smislom, drugo s predstavo ali zorom. Slika v daljnogledu je namreč le enostranska; odvisna je od stojišča; toda kljub temu je objektivna, kolikor lahko služi več opazovalcem. V vsakem primeru jo je mogoče prirediti tako, da jo mnogi uporabljajo istočasno. Toda vsak bi imel svojo lastno sliko na mrežnici. Celo geometrično kongruenco bi težko dosegli zaradi razlik v zgradbi oči, resnično sovpadanje pa bi bilo izključeno. Primeru morda lahko izpeljemo še naprej, če bi privzeli, da lahko B vidi sliko na mrežnici A-ja; ali da lahko tudi sam A vidi svojo lastno sliko na mrežnici npr. v zrcalu. S tem bi pokazali, kako lahko sicer samo predstavo uporabimo za predmet, vendar pa kot takšna za opazujočega ni to, kar je neposredno za tistega, ki si jo predstavlja. Če bi hoteli izpeljati še zadnji primer, bi nas to odpeljalo seveda predaleč.

Sedaj lahko prepoznamo tri ravni različnosti besed, izrazov in celih stavkov. Razlika se najprej nanaša ali na predstave, ali na smisel, toda ne na pomen, ali končno tudi na pomen. Z ozirom na prvo raven moramo pripomniti, da lahko nekdo zaradi negotove povezave predstav z besedami vidi tudi različnost, drugi pa ne. Razlika med prevodom in izvirnikom naj bi dejansko ne prestopila prve ravni. K razlikam, ki so tu še možne, spadajo obarvanja in osvetlitve, ki jih skušata dodati smislu pesniška umetnost /in/ zgovornost. Ta obarvanja in osvetlitve niso objektivna, vsak bralec ali poslušalec si jih mora sam dopolniti v skladu s pesnikovimi ali govornikovimi namigi. Umetnost preprosto ne bi bila možna brez neke sorodnosti v človekovem predstavljanju; toda nikoli ne moremo natančno ugotoviti, v kakšni meri se približamo pesnikovim namenom.

V naslednjih vrsticah ne bomo več govorili o predstavah in zorih; tu smo jih omenili le zato, da ne bi zamenjevali predstave, ki jo vzbudi neka beseda pri poslušalcu, z njenim smislom ali pomenom.

Da bi se lahko izražali kratko in natančno, želimo določiti naslednje pojme: lastno ime (beseda, znak, znakovna zveza, izraz) izraža svoj smisel, pomeni ali označuje svoj pomen. Z znakom izražamo njegov smisel in označujemo njegov pomen.

Na idealistični in skeptični strani se morda že dolgo pripravljajo ugovori: »Tu govoriš brez pomislekov o Luni kot nekem predmetu; toda od kod veš, da ima ime »Luna« sploh kak pomen, od kod veš, da ima sploh kaj nek pomen?« Odgovarjam, da naš namen ni ta, da bi govorili o naši predstavi Lune in da se tudi nismo zadovoljili s smislom, ko smo dejali »Luna«, ampak, da smo predpostavili nek pomen. To bi pomenilo, da smo popolnoma zgrešili smisel, če bi privzeli v trditvi »Luna je manjša od Zemlje,« da gre za predstavo Lune. Če bi hoteli to, bi uporabili frazo »naša predstava o Luni«. Seveda se lahko sedaj motimo v vsaki od teh domnev in takšne napake so se tudi res pojavljale. Toda vprašanje, ali se morda v tem vedno motimo, lahko pustimo tu brez odgovora; zaenkrat

zadošča, da opozorimo na naš namen pri govorjenju in mišljenju in s tem opravičimo dejstvo, da govorimo o pomenu znaka, četudi s pridržkom: namreč, da tak pomen sploh obstaja.

Doslej smo opazovali smisel in pomen le pri takih izrazih, besedah, znakih, ki jih lahko imenujemo lastna imena. Sedaj se sprašujemo po smislu in pomenu celega trdilnega stavka. Takšen stavek vsebuje misel.⁵ Ali moramo imeti sedaj to misel za njegov smisel ali njegov pomen? Privzemimo, da ima stavek nek pomen! V njem zamenjamo eno besedo z neko drugo, ki ima isti pomen, toda drug smisel, tako, da to ne more vplivati na pomen stavka. Toda sedaj vidimo, da se misel v takšnem primeru spremeni: saj je npr. misel stavka »danica je eno od teles, ki jih osvetljuje sonce« različna od tiste, ki jo ima stavek »večernica je eno od teles, ki jih osvetljuje sonce«. Nekdo, ki ne bi vedel, da je danica tudi večernica, bi imel eno misel za resnično, drugo za neresnično. Misel torej ne more biti pomen stavka, prej jo bomo morali razumeti kot smisel. Kako je torej sedaj s pomenom? Smemo sploh vprašati po njem? Ima morda stavek kot celota le smisel, toda nima pomena? V vsakem primeru lahko pričakujemo, da takšni stavki obstajajo, prav tako kot obstajajo stavčni deli, ki imajo smisel, a nimajo pomena. Te vrste bodo stavki, katerih lastna imena ne vsebujejo pomena. Stavek »Trdno spečega Odiseja se izkrcali na Itaki« očitno ima smisel. Toda, ker je dvomljivo, če ima ime »Odisej«, ki se pojavi v tem stavku, nek pomen, je s tem prav tako dvomljivo, če ga ima cel stavek. Toda kljub temu je gotovo, da bi vsak, ki bi resno vzel stavek za resničen ali neresničen, prisodil tudi imenu »Odisej« nek pomen in ne le smisel; saj bo pomenu tega imena prisodil ali odrekel predikat. Kdor ne pripozna pomena, ta mu ne more prisoditi niti odreči nek predikat. Toda v tem primeru bi bilo odveč prodirati k pomenu imena; če bi želeli ostati pri misli, bi se lahko zadovoljili s smislom. Ko bi šlo le za smisel stavka, za misel, bi bilo nepotrebno, da bi skrbeli za pomen posameznega stavčnega člana; za smisel stavka pride v poštev kajpada le smisel tega dela, ne pa njegov pomen. Misel ostaja ista, če ima ime »Odisej« nek pomen ali ne. Da pa se sploh trudimo okoli pomena posameznega stavčnega člana, je znak, da v splošnem priznamo in zahtevamo tudi za sam stavek nek pomen. Misel za nas izgubi na vrednosti, brž ko spoznamo, da enemu od njenih delov manjka pomen. Popolnoma smo torej upravičeni, da se ne zadovoljimo s smislom stavka, ampak da sprašujemo tudi po njegovem pomenu. Zakaj vendar potem hočemo, da ima vsako lastno ime ne le smisel, ampak tudi pomen? Zakaj nam misel ne zadošča? Ker in kolikor nam gre za njeno resničnostno vrednost. Vedno ne gre za to. Pri poslušanju nekega epa npr., nas prevzame poleg blagoglasja samega jezika še smisel stavkov in predstave ter občutja, ki se prebudijo ob tem. Z vprašanjem po resničnosti bi opustili umetniški užitek in se obrnili k znanstvenemu proučevanju. Dokler nam je vseeno, ali ima ime »Odisej« npr. nek pomen, tako dolgo sprejemamo pesem za umetniško delo.⁶ Stremljenje za resničnostjo je torej tisto, kar nas povsod žene, da prodiramo naprej od smisla k pomenu.

Videli smo, da moramo nekemu stavku iskati pomen vsakokrat, kadar gre za pomen sestavnih delov; to je vedno takrat in le takrat, kadar sprašujemo po resničnostni vrednosti.

Prisiljeni smo torej, da *resničnostno vrednost* nekega stavka priznamo za njegov pomen. Pod resničnostno vrednostjo stavka razumem okoliščino, da je stavek resničen ali pa neresničen. Drugih resničnostnih vrednosti ni. Zaradi jednatosti bom eno imenoval resnično, drugo neresnično. Vsak trdilni stavek, v katerem gre za pomen besed, moramo torej razumeti kot lastno ime in sicer je njegov pomen, če obstaja, ali resničen ali neresničen. Oba ta predmeta priznava vsak, ki sploh presoja, četudi le molče, vsak, ki bi imel nekaj za resnično, torej tudi skeptik. Označitev resničnostne vrednosti kot predmeta se zdi na tem mestu še kot arbitrarna domislica ali morda kot gola besedna igra, iz katere ne bi smeli povleči nobenih globljih sklepov. Kar sem poimenoval predmet, lahko natančneje obrav-

navamo le v zvezi s pojmom in odnosom. To bom zadržal za nek drug članek.* Vendar pa bi že sedaj lahko bilo jasno to, da je v vsaki sodbi⁷ — in naj bo ta še tako samoumevna — storjen korak od ravni misli k ravni pomenov (objektivnega).

Lahko bi bili v skušnjavi, da bi razmerje mišljenja in resničnega obravnavali ne kot razmerje med smislom in pomenom, ampak kot tisto med subjektom in predikatom. Rečemo lahko enostavno: »Misel, da je 5 praštevilo, je resnična«. Toda če pogledamo natančneje, opazimo, da s tem ni rečeno nič več kot v enostavnem stavku »5 je praštevilo«. Zatrjevanje resnice leži v obeh primerih v obliki trdilnega stavka, tam pa, kjer ta nima svoje običajne moči npr. v ustih igralca na odru, vsebuje stavek »Misel, da je 5 praštevilo, je resnična« prav tako le eno misel in sicer isto kot je v enostavnem stavku »5 je praštevilo«. Iz tega je moč povzeti, da razmerja med mišljenje in resničnim ne smemo enačiti s tistim med subjektom in predikatom. Subjekt in predikat sta (če ju razumemo v logičnem smislu) vendar dela misli; glede na spoznavanje stojita na isti ravni. Prek zveze subjekta in predikata dospemo vedno le do neke misli, nikoli od smisla do njegovega pomena, niti od misli do njene resničnostine vrednosti. Gibljemo se na isti ravni in od nje ne prestopimo k naslednji. Resničnostna vrednost ne more biti del misli, kot to ne more biti sonce, ker ni smisel, ampak predmet.

Če je naša domneva, da je pomen stavka njegova resničnostna vrednost, pravilna, mora torej ta ostati nespremenjena, če zamenjamo nek stavčni del z izrazom, ki ima isti pomen, vendar drug smisel. In tak je dejansko naš primer. *Leibniz* takole razloži: *Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate.*** Kaj bi drugega lahko vendar našli, kar čisto splošno pripada vsakemu stavku, pri katerem sploh pride pomen sestavnih delov v poštev, in kaj naj ostane nespremenjeno v spremembah, kot je zgornja, če ne resničnostna vrednost?

Če je sedaj resničnostna vrednost stavka njegov pomen, potem imajo isti pomen po eni strani vsi resnični stavki, po drugi vsi neresnični. Iz tega sledi, da je v pomenu stavka zabrisano vse posamično. Nikoli nam torej ne more iti samo za pomen stavka; tudi gola misel ne prinaša nobenega spoznanja, ampak šele misel skupaj s svojim pomenom, tj. s svojo resničnostno vrednostjo. Presojanje lahko razumemo kot napredovanje od misli do njene resničnostine vrednosti. To seveda ne more biti definicija. Presojanje je pač nekaj povsem edinstvenega in neprimerljivega. Lahko bi tudi rekli, da je presojanje razlikovanje delov v okviru resničnostine vrednosti. To razlikovanje se dogaja kot povratek k misli. Vsak smisel, ki pripada neki resničnostini vrednosti, bi ustrežal lastnemu načinu analize. Besedo »del« sem tu seveda uporabil na poseben način. Prenesel sem namreč razmerje med celoto in delom stavka na njegov pomen, tako da sem imenoval pomen ene besede del stavčnega pomena, če je sama beseda del tega stavka. Ta način govorjenja je seveda lahko izpodbiti, ker pri pomenjanju prek celote in dela slednji ni določen in ker se lahko beseda del v drugačnem smislu uporabi že pri telesih. Zato bi si morali skovati lasten izraz.

Sedaj bi morali nadaljevati z dokazovanjem domneve, da je resničnostna vrednost stavka njegov pomen. Ugotovili smo, da ostane resničnostna vrednost stavka nedotaknjena, če v njem zamenjamo en izraz z drugim, ki ima isti pomen; nismo pa pri tem še opazovali primera, ko je nadomeščen izraz sam stavek. Če je naše mnenje pravilno, tedaj mora resničnostna vrednost stavka, ki vsebuje kot del nek drug stavek, ostati nespremenjena, kadar vstavimo namesto delnega stavka nek drug stavek, čigar resničnostna vrednost je ista. Izjeme lahko pričakujemo tedaj, ko sta celi ali delni stavek v premem ali indirektnem govoru;

* Mišljen je članek »O pojmu in predmetu«

** Ta formulacija ni ustrezna. Drugačno verzijo citira Frege v »Osnovah aritmetike«, str. 76. *Leibniz* definira v fragmentu, ki je bil natisnjen pri *Couturat* (*Opusculs et fragments*, str. 264), enako kot zgoraj, le da namesto »mutue« stoji »ubique«.

tedaj pomen besede kot smo videli, ni več običajen. Stavek v premem govoru pomeni ponovno stavek, v odvisnem govoru pa misel.

Na ta način obračamo našo pozornost k odvisnim stavkom. Ti nastopajo kot deli stavčne zveze, ki se z logičnega gledišča kaže enaka stavku, in sicer glavnemu stavku. Zastavlja pa se nam vprašanje, ali potem enako velja za odvisne stavke, da je njihov pomen resničnostna vrednost. O odvisnem govoru že vemo, da velja prav nasprotno. Slovnicearji imajo odvisne stavke za zastopnike stavčnih delov in jih ustrezno razvrščajo v samostalniške, pridevniške in prislovne odvisnike.* Od tod bi lahko izpeljali domnevo, da pomen odvisnega stavka ni resničnostna vrednost, ampak da je ta enaka tisti, ki jo ima samostalniški, pridevniški ali prislovski skratka nek stavčni del, ki za smisel nima misli, temveč le en njen del. Ta problem lahko razjasni le poglobljena raziskava. Sami se tu ne bomo strogo držali slovnicearjevih navodil, ampak bomo skupaj obravnavali to, kar je logično enako. Poiščimo najprej takšne primere, kjer smisel odvisnega stavka, kot smo pravkar domnevali, ni samostojna misel.

Med abstraktne samostalniške odvisnike, ki jih uvajamo z »da«, štejemo tudi odvisni govor, o katerem vemo, da imajo pri njem besede indirektni pomen, ki sovpada z njihovim običajnim smislom. V tem primeru ima odvisni stavek za pomen torej misel in ne resničnostne vrednosti; za smisel nima misli, ampak smisel besed »misel, da...«, ki je le del misli cele stavčne zveze. To se pojavi pri »reči«, »slišati«, »meniti«, »biti prepričan«, »skleniti« in podobnih besedah.⁸ Drugačna in sicer precej bolj zapletena je situacija pri besedah kot so »priznati«, »vedeti«, »domnevati«, kar si bomo morali ogledati kasneje.

Da je v naših primerih pomen odvisnega stavka dejansko misel, je mogoče razbrati tudi iz tega, da je za resničnost celote vseeno, če je ta misel resnična ali neresnična. Primerjajmo npr. tale dva stavka: »Kopernik je verjel, da so tiri planetov krožnice« in »Kopernik je verjel, da je navidežno gibanje Sonca posledica resničnega gibanja Zemlje«. Tu lahko zamenjamo en odvisnik z drugim brez kakršnekoli škode za resničnost. Glavni stavek ima skupaj z odvisnim za smisel eno samo misel in resnica celote ne vključuje niti resničnosti niti neresničnosti odvisnega stavka. V tem primeru ni dovoljeno, da bi zamenjali v odvisniku en izraz z drugim, ki ima isti običajni pomen, ampak le s takšnim, ki ima isti indirektni pomen, tj. isti običajni smisel. Če bi nekdo želel zaključiti: pomen stavka ni njegova resničnostna vrednost, »ker bi ga potem smeli povsod nadomestiti z drugim stavkom iste resničnostne vrednosti«, bi sklepal preveč; prav tako bi lahko trdili, da pomen besede »danica« ni Venera in zato ne bi smeli namesto »danica« povsod reči »Venera«. Upravičeno lahko sklepamo le, da pomen stavka *ni vedno* njegova resničnostna vrednost, in da danica ne pomeni vedno planet Venera, namreč v tistem primeru, ko dobi ta beseda svoj indirektni pomen. Takšen izjemen primer predstavljajo pravkar opazovani odvisni stavki, katerih pomen je misel.

Če izjavimo »zdi se, da...«, pravzaprav mislimo »zdi se mi, da...« ali »menim, da...«. To je zopet isti primer. Podobno je z izrazi kot so »veseliti se«, »obžalovati«, »potrditi«, »grajati«, »upati«, »bati se«.

Ko se je Wellington ob koncu bitke pri Belle-Alliance veselil, da bi Prusi prišli, je opiral svoje veselje na neko prepričanje. Če bi se motil, bi se ne veselil nič manj, dokler bi trajala njegova zabloda in preden ni postal prepričan, da Prusi prihajajo, se tega ni mogel veseliti, pa čeprav so se oni dejansko že približevali.

Kot sta prepričanje ali vera podlaga nekega občutka, tako sta lahko tudi podlaga prepričanja pri sklepanju. V stavku: »Kolumb je na osnovi okrogle oblike Zemlje sklepal, da lahko s plovbo proti zahodu doseže Indijo«, imamo za pomena njegovih delov dve misli: da je Zemlja okrogla in da lahko Kolumb s potovanjem

* Nennsätze, Beisätze, Adverbsätze; slovenska slovnica deli odvisnike na vsebinske, ozirne in prislovne ali pa na podlagi tega, katere stavčne člene zamenjujejo: osebikov, povedkov itd.

na zahod doseže Indijo. Znova gre le zato, da je bil Kolumb prepričan o prvem in drugem in da je bilo prvo prepričanje osnova drugega. Za resničnost našega stavka je vseeno, če je Zemlja res okrogla in če lahko Kolumb s potovanjem na zahod res doseže Indijo, kot je mislil; ni pa vseeno, če namesto »Zemlja« vstavimo »planet, ki ga spremlja neka luna in katere premer je večji od četrte planetovega premera«. Tudi tu imamo opraviti z indirektnim pomenom besede.

Semkaj sodijo tudi prislovni odvisniki namena, ki jih uvajamo z besedo »zato da«; kajti očitno je namen neka misel; od tod indirektni pomen besede, konjunktiv. /v nemščini/

Odvisni stavek z »da« za glagoli »ukazati«, »prositi«, »prepovedati« bi se v premem govoru pojavil kot imperativ. Kot takšen nima pomena, ampak samo smisel. Ukaz, prošnja namreč nista misli, čeprav stojita z njimi na isti stopnji. Zato imajo v odvisnih stavkih, ki jih uvajajo glagoli »ukazati«, »prositi«, itd., besede svoj indirektni pomen. Pomen takega odvisnika tako ni resničnostna vrednost, temveč ukaz, prošnja in podobno.

Podobno je pri odvisnih vprašanjih v zvezah kot so »dvomiti, če«, »ne vedeti, kaj«. Očitno je, da gre tudi tu upoštevati indirektni pomen besed. Odvisni vprašalni stavki z »kdo«, »kaj«, »kje«, »kdaj«, »kako«, »s čim«, itd. se včasih na videz zelo približajo prislovnim odvisnikom, kjer imajo besede svoj običajni pomen. Jezikovno se ti primeri razlikujejo v glagolskih načinih. Pri konjunktivu nastopajo odvisni vprašalni stavki in indirektni pomen besed, tako da na splošno neko lastno ime ne moremo zamenjati z drugim imenom za isti predmet.

V dosedanjih primerih so imele besede v odvisnih stavkih svoj indirektni pomen, s čimer smo si pojasnili, da je tudi sam pomen odvisnega stavka indirektni; tj. ni resničnostna vrednost, ampak misel, ukaz, prošnja, vprašanje itd. Odvisni stavek smo pojmovali kot slovnično ime, da, lahko bi celo rekli: kot lastno ime tiste misli, tistega ukaza, itd., prek katerega je sam vstopil v kontekst stavčnega sklopa.

Sedaj smo prišli do drugačnih odvisnikov, pri katerih besede sicer obdržijo svoj običajni pomen, vendar kot smisel ne nastopi neka misel niti kot pomen neka resničnostna vrednost. Iz primerov bo najbolj razvidno, kako je to mogoče.

»Tisti, ki je odkril eliptično obliko planetnih tirnic, je umrl v bedi.«

Če bi imel v tem primeru odvisni stavek za smisel neko misel, potem bi jo bilo možno izraziti tudi v glavnem stavku. Toda to ne gre, saj slovnični osebek »tisti« nima nobenega samostojnega smisla, ampak posreduje odnose s porekom »je umrl v bedi«. Zatorej tudi smisel odvisnega stavka ni popolna misel in njegov pomen ni resničnostna vrednost, ampak Kepler. Možno je ugovarjati, češ da smisel celote vendar vključuje kot del misel, namreč to, da obstaja nekdo, ki je prvi spoznal eliptično obliko planetnih tirnic; kajti če bi sprejeli celoto za resnično, ne bi mogli zanikati tega dela. To zadnje nedvomno drži, vendar le zato, ker bi sicer odvisni stavek »tisti, ki je odkril eliptično obliko planetnih tirnic« ne imel pomena. Kadar nekaj trdimo, pri tem samoumevno domnevamo, da imajo uporabljena enostavna ali sestavljena lastna imena nek pomen. Kadar torej trdimo »Kepler je umrl v bedi«, pri tem domnevamo, da ime »Kepler« nekaj označuje; toda zaradi tega smisel stavka »Kepler je umrl v bedi« še ne vsebuje misli, da ime »Kepler« tudi nekaj označuje. Če bi bilo tako, bi se zanikanje ne glasilo:

»Kepler ni umrl v bedi«

ampak

»Kepler ni umrl v bedi ali ime 'Kepler' je brez pomena.« Da namreč ime Kepler nekaj označuje, je domneva tako za trditev:

»Kepler je umrl v bedi«

kot za njej nasprotno trditev. Tu naletimo na pomanjkljivost jezikov, da so namreč pri njih možni izrazi, ki se zde po svoji slovnični obliki določeni, da označijo nek

predmet, vendar te svoje določenosti vedno ne dosežejo, ker je to odvisno od resnice stavka. Tako je od resnice stavka

»Obstajal je nekdo, ki je odkril eliptično obliko planetnih tirnic«
odvisno, ali odvisni stavek

»ki je odkril eliptično obliko planetnih tirnic« res označuje nek predmet ali pa le vzbuja tak videz, dejansko pa je brez pomena. Tako se še lahko zdi, da vsebuje naš odvisnik kot del svojega smisla misel, da je obstajal nekdo, ki je odkril eliptično obliko planetnih tirnic. Če bi bilo to pravilno, bi se moralo zanikanje glasiti:

»tisti, ki je prvi spoznal eliptično obliko planetnih tirnic, ni umrl v bedi ali pa ni nikogar, ki je odkril eliptično obliko planetnih tirnic«.

To gre pripisati nepopolnosti jezika, ki se je popolnoma ne more osvoboditi niti znakovni jezik analize; tudi tu se lahko pojavijo znakovne zveze, ki vsebujejo vtis, kot bi nekaj pomenile, vendar so vsaj do sedaj še brez pomena, npr. neskončne divergentne vrste. Temu se je moč izogniti prek posebne določbe, da naj neskončne divergentne vrste pomenijo število 0. Od logično popolnega jezika (Begriffsschrift) moramo zahtevati, da naj vsak izraz, ki je zgrajen kot lastno ime iz že uvedenih znakov na slovnično pravilen način, tudi dejansko označuje predmet, in da naj jezik ne vpelje nanovo kot lastno ime nobenega znaka, ne da bi mu zagotovil pomen. V logikah svarimo pred večpomenskostjo izrazov kot enim od virov logičnih napak. Mislím, da je prav tako na mestu tudi svarilo pred navideznimi lastnimi imeni, ki nimajo pomena. Zgodovina matematike lahko pokaže na napake, ki so izšle iz tega. Prav tako se temu približuje demagoška zloraba, najbrž bolj kot dvoumnost besed. Za primer bi navedel »voljo ljudstva«; lahko je ugotoviti, da ta izraz nima vsaj nobenega splošno sprejetega pomena. Zatorej ni nepomembno, da enkrat za vselej za znanost odstranimo vir teh zmot. Potem bi onemogočili takšne ugovore, kot so zgornji, ker ne bi mogla resnica neke misli nikoli odločiti o tem, ali ima lastno ime pomen ali ne.

Tem samostalniškim odvisnikom lahko priključimo pri proučevanju neke vrste pridevniške in prislovne odvisnike, ki so jim logično bolj sorodni.

Tudi pridevniške odvisnike uporabljamo zato, da z njimi tvorimo sestavljena lastna imena, celo kadar sami — za razliko od samostalniških odvisnikov — ne dosežejo tega učinka. Te pridevniške odvisnike moramo opazovati kot pridevnike. Namesto »kvadratni koren števila 4, ki je manjši od 0« lahko tudi rečemo »die/ negativni kvadratni koren števila 4«. Pred nami je primer, da je sestavljeno lastno ime zgrajeno s pomočjo določenega člena v ednini iz nekega pojmovnega izraza, kar je dovoljeno takrat, kadar pod pojem spada en in le en predmet.⁹ Pojmovne izraze lahko sedaj sestavljamo tako, da navajamo označbe prek pridevniških odvisnikov, kot v našem primeru prek odvisnika »ki je manjše od 0«. Jasno je, da takšen pridevniški odvisnik ravno tako kot prej samostalniški ne more imeti za smisel neke misli, niti za pomen neke resničnostne vrednosti, ampak ima za smisel le del misli, ki jo lahko v nekaterih primerih izrazimo z enim samim pridevnikom. Tudi tu kot pri vseh samostalniških odvisnikih manjka samostojni osebek in s tem možnost, da bi smisel odvisnega stavka ponovili v samostojnem glavnem stavku.

Kraji, trenutki, časovni odseki so z logičnega stališča predmeti; pri tem je treba razumeti jezikovno označitev določenega kraja, določenega trenutka ali odseka kot lastno ime. Na podoben način lahko uporabimo za tvorjenje takšnih lastnih imen prislovne odvisnike kraja in časa, kot smo to videli pri samostalniških in pridevniških odvisnikih. Prav tako lahko sestavimo izraze za pojme, ki obsegajo mesta itd. Tudi tu je potrebno opozoriti, da smisla odvisnika ne moremo ponoviti v glavnem stavku, ker mu manjka bistven sestavni del, namreč določilo kraja in časa, ki ga relativni zaimek ali veznik le nakazuje.¹⁰

Tudi pri pogojnih odvisnikih je večinoma prepoznati, kot smo to videli pri samostalniških, pridevniških in prislovnih odvisnikih, nek nedoločno nakazan del,

ki mu ustreza prav takšen del v poreku. Kadar napotujeta drug na drugega, povezujeta oba stavka v celoti, ki po pravilu izraža eno samo misel. V stavku:

»če je neko število manjše od 1 in večje od 0, je tudi njegov kvadrat manjši od 1 in večji od 0«

je ta sestavni del »neko število« v pogojnem odvisniku in »njegov« v poreku. Ravno prek te nedoločnosti ohranja smisel občost, ki jo pričakujemo od zakona. Prav s tem dosežemo tudi to, da sam pogojni odvisnik nima nobene popolne misli in izraža skupaj s porekom le eno misel, katere deli niso več misli. Na splošno je napačno misliti, da postavimo v hipotetični sodbi dve sodbi v medsebojno razmerje. Če kdo govori tako ali podobno, uporablja besedo sodba v tistem smislu, ki ga sam povezujem z besedo misel, zato bi jaz rekel: »V hipotetični misli povezuujemo dve misli v medsebojni odnos«. To pa bi bilo lahko res le tedaj, če bi izostal nek nedoločno nakazan sestavni del;¹¹ toda takrat ne bi šlo za nobeno občost.

Če je nek časovni moment v pogojnem odvisniku ali poreku nedoločno nakazan, se to neredko zgodi samo prek glagolovega *tempus praesensa*, ki v tem primeru ne označuje sedanjosti. Nedoločno nakazan del v glavnem stavku ali odvisniku predstavlja potem ta slovnična oblika. »Ko se Sonce nahaja v rakovem povratniku, imamo na severni zemeljski polobli najdaljši dan« je primer takšnega stavka. Tudi tu je nemogoče izraziti v glavnem stavku smisel odvisnika, saj ta smisel ne predstavlja popolne misli; če bi namreč rekli: »Sonce se nahaja v rakovem povratniku«, bi to navezali na sedanjost in tako spremenili smisel. Prav tako ne predstavlja misli tudi smisel glavnega stavka; šele celota, ki bi vsebovala glavni stavek in odvisnik, bi bila misel. Sicer pa je lahko v pogojnem odvisniku in poreku nedoločno nakazanih tudi več skupnih sestavnih delov skupaj.

Jasno je, da samostalniške odvisnike z »kdor«, »kar« in prislovne odvisnike s »kjer«, »kadar«, »kjerkoli«, »kadarkoli« pogosto razumemo po smislu kot pogojne odvisnike, npr.: »Kdor prime smolo, se umaže.«

Tudi pridevniški odvisniki lahko zastopajo pogojne. Tako lahko izrazimo smisel našega že prej uvedenega stavka tudi v obliki: »kvadrat števila, ki je manjši od 1 in večji od 0, je manjši od 1 in večji od 0.«

Čisto drugače je v primeru, kadar je skupni sestavni del glavnega stavka in odvisnika označen z lastnim imenom. V stavku:

»Napoleon, ki je spoznal nevarnost za svoje desno krilo, je sam povedel svojo gardo proti sovražnikovemu položaju«, sta izraženi obe misli:

1. Napoleon je spoznal nevarnost za svoje desno krilo.
2. Napoleon je sam povedel svojo gardo proti sovražnikovemu položaju.

Kje in kdaj se je to zgodilo lahko sicer zvemo samo iz konteksta, toda prav zaradi tega moramo to razumeti kot določeno. Če izgovorimo cel naš stavek kot trditev, trdimo s tem hkrati oba delna stavka. Če je eden teh delnih stavkov neresničen, je na ta način neresnična celota. Tu naletimo na primer, da ima odvisnik sam zase kot smisel neko popolno misel (če ga dopolnimo z navedbo časa in kraja). Pomen odvisnika je potemtakem resničnostna vrednost. Pričakujemo lahko, da ga je mogoče brez škode za resničnost celote zamenjati z odvisnikom, ki ima isto resničnostno vrednost. In ravno s tem imamo opravka; treba je le paziti, da je njegov osebek Napoleon, to pa iz povsem slovničnega razloga, ker ga lahko le tedaj spravimo v obliko pridevniškega odvisnika, ki pripada osebkju »Napoleon«. Če zahtevo po tej obliki osebkja prezremo in dopustimo tudi navezavo z »in«, potem ta omejitev odpade.

Tudi odvisniki z »čeprav« izražajo popolne misli. Ta veznik pravzaprav nima nobenega smisla in tudi ne spremeni smisla stavka, le osvetli ga na poseben način.¹² Brez škode za resničnost celote bi dopustni odvisnik sicer lahko nadomestili z drugim, ki bi imel isto resničnostno vrednost, toda osvetlitev bi se kaj hitro izkazala za neprimerno, kot v primeru, če bi nekdo hotel peti pesem z žalostno vsebino na vesel način.

V zadnjih primerih vključuje resničnost celote resničnost delnih stavkov. Drugače je, kadar pogojni odvisnik izraža popolno misel, v kateri vsebuje namesto le nakazanih sestavnih delov lastno ime ali nekaj, kar moramo imeti za lastno ime. V stavku

»če je sedaj sonce že vzšlo, je nebo močno oblačno« je čas sedanji, torej določen. Tudi kraj gre misliti kot določen. Za ta primer lahko rečemo, da je med resničnostno vrednostjo pogojnega in posledičnega stavka vzpostavljen nek odnos, namreč ta, da se ne more zgoditi, da bi pomenil pogojni stavek nekaj resničnega in posledični nekaj neresničnega. Zato je naš stavek resničen, tako v primeru, če sedaj sonce še ni vzšlo, pa naj je nebo oblačno ali pa ne, kot tudi tedaj, če je sonce že vzšlo in je nebo močno oblačno. Ker gre tu le za resničnostno vrednost, lahko vsak delni stavek zamenjamo z drugim iste resničnostne vrednosti, ne da bi spremenili resničnost celote. Gotovo bi na ta način večkrat tudi osvetlitev postala neprimerna: misel bi se nam zdela brez okusa; toda njene resničnostne vrednosti se to ne tiče. Pri tem moramo vedno paziti, da se asociirane misli ujemajo, čeprav dejansko niso izražene in jih v smislu stavka ne smemo upoštevati, torej nas njihova resničnostna vrednost ne zanima.¹³

Na ta način smo pretresli enostavne tipe. Vrzimo sedaj pogled nazaj na to, kar smo spoznali!

Odvisni stavek največkrat nima za smisel nobene misli, ampak le del takšne misli in zato za pomen nima resničnostne vrednosti. Vzrok je ali v tem, da imajo besede v odvisnih stavkih indirektni pomen, tako da je pomen odvisnika in ne njegov smisel neka misel, ali pa v tem, da je odvisnik zaradi enega svojega nedoločno nakazanega sestavnega dela nepopoln, tako da šele skupaj z glavnim stavkom izraža misel. Zgodi se tudi, da je smisel odvisnika popolna misel, in tedaj ga lahko brez škode za resničnost celote nadomestimo z drugim iste resničnostne vrednosti, kolikor seveda ne naletimo na slovnične ovire.

Če si ogledamo vse odvisnike, na katere naletimo, bomo kmalu našli take, ki se jih ne da uvrstiti v našo razdelitev. Menim, da je razlog v tem, da ti odvisniki nimajo nobenega tako enostavnega smisla. Zdi se, da skoraj vedno povezujemo z glavno mislijo, ki jo izrečemo, še asociirane misli, ki jih tudi poslušalec, čeprav niso izrečene, povezuje po psiholoških zakonih z našimi besedami. In ker se zde povezane z našimi besedami, skoraj tako kot sama glavna misel, hočemo tudi sami kar izreči takšno asociirano misel. S tem postane smisel stavka bogatejši, in prav lahko se zgodi, da imamo več enostavnih misli kot stavkov. V nekaterih primerih moramo stavek razumeti tako, v drugih pa bi upravičeno dvomili, ali asociirana misel spada k smislu stavka ali ga le spremlja.¹⁴ Tako bi recimo lahko ugotovili, da v stavku:

»Napoleon, ki je spoznal nevarnost za svoje desno krilo, je sam popeljal svoj gardo proti sovražnikovemu položaju«

nista izraženi le obe zgoraj navedeni misli, ampak tudi ta, da je spoznanje nevarnosti povzročilo, da je Napoleon popeljal gardo proti sovražnikovemu položaju. Zares smo lahko v dvomu, ali je ta misel le rahlo nakazana ali resnično izražena. Poraja se vprašanje, ali bi bil naš stavek neresničen, če bi se Napoleon odločil, še preden je zaznal nevarnost. Če bi bil naš stavek kljub temu resničen, potem naše asociirane misli ne bi mogli razumeti kot del smisla stavka. Verjetno se bomo odločili za to. V drugem primeru bi bil položaj zelo zapleten: imeli bi več enostavnih misli kot stavkov. Če sedaj zamenjamo še stavek:

»Napoleon je spoznal nevarnost za svoje desno krilo« z drugim stavkom iste resničnostne vrednosti, npr. z stavkom

»Napoleon je bil star že več kot 50 let«

bi se tako spremenili ne le naša prva, ampak tudi naša tretja misel in s tem bi tudi njena resničnostna vrednost postala drugačna — v primeru namreč, če Napoleonova starost ne bi bila vzrok odločitve, da popelje gardo proti sovražniku.

Iz tega razvidimo, zakaj ne morejo v takšnih primerih stavki istih resničnostnih vrednosti vedno nadomeščati drug drugega. Stavek tedaj zaradi svoje zveze z nekim drugim stavkom izraža več kot sam zase.

Oglejmo si sedaj primere, kjer se to redno dogaja. V stavku

»Bebel meni, da bi bile francoske želje po maščevanju potešene z vrnitvijo Alzacije in Lorene«

sta izraženi dve misli, vendar prva ne pripada glavnemu niti druga odvisnemu stavku, namreč

1. Bebel verjame, da bodo francoske želje po maščevanju potešene z vrnitvijo Alzacije in Lorene.

2. z vrnitvijo Alzacije in Lorene bi lahko francoske želje po maščevanju ostale nepotešene.

V izrazu prve misli imajo besede odvisnika svoj indirektni pomen, medtem ko imajo iste besede v izrazu druge misli svoj običajni pomen. Iz tega vidimo, da moramo odvisnik naše izvirne stavčne zveze razumeti pravzaprav na dva načina in to z različnima pomenoma, od katerih je eden misel, drugi resničnostna vrednost. Ker sedaj resničnostna vrednost ni cel pomen odvisnika, tega ne smemo enostavno zamenjati z drugim, ki bi imel isto resničnostno vrednost. Podobno je pri izrazih z »vedeti«, »spoznati«, »znano je«.

Z vzročnim odvisnim stavkom in njegovim pripadajočim glavnim stavkom izražamo številne misli, ki pa stavkom posamič ne ustrezajo. Stavka*

»ker je led specifično lažji od vode, plava na vodi« imamo

1. led je specifično lažji od vode,

2. če je nekaj specifično lažje od vode, potem plava na vodi,

3. led plava na vodi.

Morda tretje misli ne bi bilo potrebno izrecno izpeljati, ker je vsebovana v prvih dveh. Nasprotno pa niti prva in tretja, niti druga in tretja skupaj ne bi tvorile smisla našega stavka. Sedaj vidimo, da sta v našem odvisniku

»ker je led specifično lažji od vode«

izraženi tako naša prva misel kot tudi del druge. Od tod sledi, da našega odvisnega stavka ne smemo enostavno nadomestiti z drugim iste resničnostne vrednosti, saj bi s tem spremenili tudi našo drugo misel in se dotaknili njene resničnostne vrednosti.

Podobno je v stavku

»če bi bilo železo specifično lažje od vode, bi plavalo na vodi«.

Tu imamo obe misli, da železo ni specifično lažje od vode in da nekaj plava na vodi, če je specifično lažje od nje. Odvisni stavek znova izraža eno misel in del druge. Če razumemo stavek, ki smo ga proučevali prej

»potem ko je bila dežela Schleswig-Holstein odcepljena od Danske, sta se razdvojili Prusija in Avstrija«

na ta način, da vidimo v njem izraženo misel, da je bila dežela Schleswig-Holstein nekoč odcepljena od Danske, potem imamo prvič to misel, in drugič misel, da sta se čez čas, ki je v odvisnem stavku bolj določen, razdelili Prusija in Avstrija. Tudi tu odvisnik ne izraža le prve misli, ampak tudi del druge. Zato ga na splošno ne smemo zamenjati z drugim odvisnikom iste resničnostne vrednosti.

Težko je izčrpati vse možnosti, ki so dane v jeziku; upam vsaj, da sem v bistvenem odkril razloge, zakaj ne moremo vedno en odvisni stavek brez škode za resničnost celotne stavčne zveze zamenjati z drugim iste resničnostne vrednosti. To so:

1. da odvisni stavek ne pomeni nobene resničnostne vrednosti; ker izraža le del neke misli;

2. da odvisni stavek sicer pomeni neko resničnostno vrednost, ampak se nanjo ne omejuje, ker tvori njegov smisel poleg ene misli še del druge.

* (Tako stoji v originalu namesto »V stavku«)

Prvi primer nastopi:

a) pri indirektnem pomenu besede;

b) če je del stavka le nedoločno nakazan, namesto da bi bil lastno ime.

V drugem primeru lahko odvisni stavek razumemo na dva načina, namreč enkrat v običajnem pomenu, drugič v indirektnem; ali pa je lahko smisel dela odvisnega stavka hkrati sestavni del neke druge misli, ki skupaj s tem v odvisnem stavku izraženim smislom tvori celotni smisel odvisnega in glavnega stavka.

Iz tega s precejšnjo gotovostjo sledi, da primeri, ko odvisnega stavka ni moč zamenjati z drugim iste resničnosti vrednosti, ne dokazujejo ničesar zoper našo domnevo, da je resničnostna vrednost pomen stavka, čigar smisel je neka misel.

Vrnimo se sedaj k našemu izhodišču!

Če smo v splošnem spoznavni vrednosti izrazov » $a = a$ « in » $a = b$ « imeli za različni, se to pojasni tako, da se smisel stavka, namreč smisel v stavku izražene misli glede na spoznavno vrednost ne upošteva nič manj kot njegov pomen, to je njegova resničnostna vrednost. Če je sedaj » $a = b$ «, je sicer pomen » b « isti kot pomen » a « in je torej tudi resničnostna vrednost izraza » $a = b$ « ista kot pri izrazu » $a = a$ «. Kljub temu pa je smisel » b « lahko različen od smisla » a « in s tem v zvezi je lahko tudi misel izražena v » $a = b$ « različna od tiste, ki je izražena v » $a = a$ «; oba izraza tedaj nimata iste spoznavne vrednosti. Če — tako kot zgoraj — pod »sodbo« razumemo napredovanje od misli k njeni resničnosti vrednosti, potem bomo rekli, da so sodbe različne.

prevedel T. Erzar

¹ To besedo uporabljam v smislu identitete in » $a = b$ « razumem v smislu » a je isto kot b « ali » a in b sovpadata«.

² Pri nekem pravem lastnem imenu kot je »Aristoteles«, se lahko mnenja o smislu razhajajo. Lahko se npr. privzame takšen smisel: Platonov učenec in učitelj Aleksandra Velikega. Kdor sprejme ta smisel, bo s trditvijo »Aristoteles je bil po rodu iz Stagire« povezal nek drug smisel kot tisti, ki je za smisel tega imena privzel: v Stagiri rojeni učitelj Aleksandra Velikega. Dokler ostaja pomen isti, so ta nihanja v smislu še znosna, čeprav se je potrebno tudi njim v učenem sistemu neke demonstrativne znanosti izogibati in bi se v popolnem jeziku ne smela dogajati.

³ S predstavami lahko takoj povežemo zore, pri katerih sami čutni vtisi in dejavnosti stopijo na mesto sledov, ki so jih zapustili v duši. Razlika med njima je za naše potrebe zanemarljiva, zlasti ker pri dovrstitvi zorne slike vedno priskoči na pomoč poleg občutkov in dejavnosti tudi spomin nanje. Kot zor lahko razumemo tudi predmet, kolikor je čutno zaznaven ali razsežen.

⁴ Zato je nesmotrno označevati v osnovi tako različne stvari z besedo »predstava«.

⁵ Misel ne pojmem kot subjektivno dejanje mišljenja, ampak kot njegovo objektivno vsebino, ki lahko postane skupna last mnogih.

⁶ Zeleli bi si, da bi za znake, ki naj imajo le en sam smisel, imeli poseben izraz. Če jih poimenujemo slike, potem bi bile igralčeve besede na odru slike, celo sam igralec bi bil slika.

⁷ Sodba mi ne pomeni golega obsega neke misli, ampak pripoznanje njene resničnosti.

⁸ V » A « je lagal, da je videl B-ja« pomeni odvisni stavek misel, o kateri je prvič rečeno, da jo A pojmuje za resnično, in drugič, da je bil A prepričan o njeni neresničnosti.

⁹ Po tem, kar smo ugotovili zgoraj, bi morali nekemu takemu izrazu pravzaprav vedno zagotoviti pomen s posebnim predpisom, npr. da velja za njegov pomen število 0, če ne spada pod pojem noben predmet ali več kot en predmet.

¹⁰ Prav pri teh stavkih zlahka pride do različnih razumevanj. Smisel stavka »potem ko je bila dežela Schleswig-Holstein odcepljena od Danske, sta se razdvojili Prusija in Avstrija« lahko ponovimo v obliki »po odcepitvi dežele Schleswig-Holstein od Danske, sta se razdvojili Prusija in Avstrija«. V tej formulaciji je dovolj jasno razvidno, da kot del tega smisla ne gre razumeti misel, da je bila dežela Schleswig-Holstein nekoč odcepljena od Danske, ampak je to le nujna domneva, da ima izraz »po odcepitvi dežele Schleswig-Holstein od Danske« sploh pomen. Naš stavek se gotovo lahko razume tudi tako, da z njim želimo reči, da je bila nekoč dežela Schleswig-Holstein odcepljena od Danske. Tu pridemo do primera, ki ga bomo obravnavali kasneje. Preselimo se sedaj, da bi jasneje spoznali razliko, v dušo nekega Kitajca, ki smatra pri svojem majhnem poznavanju evropske kulture za napačno to, da je bila nekoč dežela Schleswig-Holstein

odcepljena od Danske. Ta ne bo imel naš stavek, če ga razumemo na prvi način, ne za resničen niti napačen, ampak mu bo le odrekal vsakršen pomen, saj ta manjka tudi odvisniku. Odvisnik bi navajal le navidezno določilo časa. Če pa v nasprotju s tem razume naš stavek na drugi način, bo v njem poleg enega dela, za katerega bi menil, da je brez pomena, našel izraženo misel, ki bi jo imel za napačno.

¹¹ Včasih manjka eksplicitno jezikovno napotilo, ki ga moramo povzeti iz celotnega konteksta.

¹² Podobno je pri »toda«, »vendar«.

¹³ Misel našega stavka bi lahko izrazili tudi takole: »ali sedaj sonce še ni vzšlo, ali pa je nebo oblačno«; iz tega je razvidno, kako je treba razumeti te vrste stavčnih zvez.

¹⁴ Za vprašanje, ali je neka trditev laž, prisega ali pa kriva prisega, je to lahko zelo pomembno.

Tekst je bil prvič objavljen v *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1892, str. 25—50, pričujoči prevod pa je narejen po *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1975.

Največja težava, na katero naleti prevajalec pri prevajanju *Ueber Sinn und Bedeutung* je nemara sam naslov. Že pri prevodu naslova se je namreč treba odločiti, kaj napraviti z temeljnim zastavkom teksta — z distinkcijo med Sinn in Bedeutung.

V Franciji se je ustalil prevod »Sens et dénotation«, vendar se zdi, da Ducrot in Todorov, prav kolikor dénotation sploh ne vključita v Index des termes njunega *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, predlagata prevod »Sens et référence«. Po drugi strani pa Derrida, ko gre za drug diskurz, Husserlov Bedeutung prevaja z »vouloir-dire« in pripomi — in to je tisto, kar je za nas pomembno —, da so »to mean, meaning tisti posrečeni ekvivalenti za bedeuten, Bedeutung, s katerimi francoščina ne razpolaga.« (*La voix et le phonémène*).

Za razliko od Francije pa hkrati obstaja več različnih angleških prevodov. Nekateri prevajalci (na primer Herbert Feigl v *Readings in Philosophical Analysis*) se držijo prevoda »On Sense and Nominatum«, torej terminologije, ki jo je predlagal Rudolf Carnap v »Meaning and Necessity«. Peter Geach in Max Black v njunem prevodu Fregejevih člankov (Oxford, 1980) Ueber Sinn und Bedeutung prevejata z »On Sense and Meaning«. Russel pa je seveda skoval povsem nov prevod in v članku »On Denoting« Sinn prevedel z meaning. Bedeutung pa z denotation.

Pri našem prevodu nismo hoteli imeti zadnje besede in sledimo Andreju Uletu, ki v *Osnovnih filozofskih vprašanjih sodobne logike* »Ueber Sinn und Bedeutung« preprosto prevede z »O smislu in pomenu«, potem pa pristavi: »Pomen označuje tisto, kar izraz označuje (bezeichnet), danes pravimu temu denotacija ali referenca izraza.« (str. 93)

Bertrand Russell:

O denotaciji

»Denotacijska fraza« je zame lahko katerakoli od sledečih: en moški, neki moški, katerikoli moški, vsak moški, vsi moški, sedanji angleški kralj, sedanji francoski kralj, središče mase sončnega sistema v prvih trenutkih 20. stoletja, vrtenje Zemlje okoli Sonca, vrtenje Sonca okoli Zemlje. Fraza je torej denotacijska zgolj na temelju svoje *forme*. Ločimo lahko tri primere: 1) fraza je lahko denotacijska, a ne denotira ničesar, npr. »sedanji francoski kralj«; 2) fraza lahko denotira en določen objekt, npr. »sedanji angleški kralj« denotira določenega človeka; 3) fraza lahko denotira dvoumno, npr. »moški« ne denotira mnogo moških, ampak nekega nedoločenega moškega. Interpretacija takih fraz je precej težavna; pravzaprav je zelo težko zasnovati teorijo, ki bi ne podlegla formalnemu zavračanju. Vse meni znane težavnosti so rešljive, vsaj kolikor lahko to sam doženem, s pomočjo teorije, ki jo nameravam razložiti.

Denotacija je zelo pomembna, ne le v logiki in matematiki, ampak tudi v spoznavni teoriji. Tako na primer vemo, da je središče mase sončnega sistema v določenem trenutku neka točno določena točka in lahko o njej trdimo določeno število propozicij, vendar pa nimamo neposrednega seznanjanja s to točko, ki jo poznamo zgolj po deskripciji. Distinkcija med seznanjanjem in védenjem je razlika med stvarmi, o katerih imamo predstave in stvarmi, ki jih dosežemo le s pomočjo denotacijskih fraz. Pogosto se zgodi, da vemo, da določena fraza denotira nedvoumno, čeprav nimamo spoznanja s tem, kar denotira — tak primer je zgoraj omenjeno središče mase. V percepciji imamo seznanjanje z objekti percepcije, v mislih pa imamo seznanjanje z objekti zgolj abstraktno logične narave, vendar pa nimamo nujno tudi seznanjanja z objekti, katere denotirajo fraze sestavljene iz besed, s katerih pomenom smo seznanjeni. Poglejmo zelo pomemben primer: Ni razloga, da bi verjali, da smo lahko seznanjeni z mišljenjem drugih, ko pa je jasno, da le-tega ne moremo direktno zaznavati. Vse, kar o tem vemo, vemo torej preko denotacije. Vsako razmišljanje se mora začeti s seznanjanjem; vendar pa uspeva v razmišljanju o stvareh, s katerimi nimamo nobenega seznanjanja.

Potek moje argumentacije bo zasnovan tako: najprej bom začrtal teorijo, ki jo nameravam zagovarjati.¹ Potem bom obravnaval teoriji Fregeja in Meinonga ter pokazal, zakaj me ne zadovoljuje nobena od njiju. Zatem bom prikazal razloge v prid moji teoriji in končno bom še na kratko naznačil njene filozofske posledice.

Moja teorija je v kratkem sledeča. Kot osnovo jemljem pojem *spremenljivke*. Uporabljam »C(x)«, ki pomeni propozicijo,² v kateri je x komponenta; kjer je spreminljivka x bistveno in popolnoma nedoločena. Potem lahko pogledamo dva pojma »C(x) je vedno resnično,« in »C(x) je včasih resnično.«³

Potem moramo vse, nič in nekaj (ki so najpreprostejše denotacijske fraze) razlagati na sledeči način:

C (vse) pomeni »C(x) je vedno resnično«;

C (nič) pomeni »'C(x) je neresnično' je vedno resnično«;

C (nekaj) pomeni »Neresnično je, da je 'C(x) je neresnično' vedno resnično.«⁴

Tu je pojem »C(x) je vedno resnično« razumljen kot osnoven in neopredelljiv, vsi ostali pa so z njim definirani. Ne predpostavlja se, da imajo vse, nič in nekaj kakršenkoli pomen v izolaciji, pač pa se pomen pripiše vsaki propoziciji, v kateri

se pojavijo. To je princip teorije denotacije, ki bi jo rad zagovarjal: da denotacijske fraze nikoli nimajo v sebi nobenega pomena, pač pa ga ima vsaka propozicija, v katere verbalnem izrazu se denotacijska fraza pojavi. Težave, ki zadevajo denotacijo, so vse, tako se mi zdi, rezultat napačne analize propozicij, katerih verbalni izrazi vsebujejo denotacijske fraze. Pravilna analiza bi, v kolikor se ne motim, lahko potekala takole.

Predpostavimo, da želimo interpretirati propozicijo »Srečal sem moškega.« Če je to res, potem sem srečal nekega določenega moškega; vendar to ni tisto, kar trdim. To, kar trdim je, glede na teorijo, ki jo zagovarjam, sledeče:

»Srečal sem x in x je človek' ni vedno neresnično.« Na splošno, ko definiramo razred moških kot razred objektov s predikatom *človek*, rečemo da:

»C (moški) pomeni »C (x) in x je človek' ni vedno neresnično.« Pri tem ostaja »moški« sam na sebi povsem brez pomena, a vseeno daje pomen vsaki propoziciji, v katere verbalnem izrazu se pojavlja.

Poglejmo zdaj propozicijo »Vsi moški so umrljivi.« Ta propozicija⁵ je v resnici hipotetična in ugotavlja, da če je nekaj moški, potem je to tudi umrljivo. To pomeni: če je x moški, je x umrljiv, ne glede na to, kaj ta x je. Če torej 'x je moški' nadomestimo z 'x je človek' dobimo:

»Vsi moški so umrljivi« pomeni »Če je x človek, je x umrljiv' je vedno resnično.«

To je tisto, kar simbolna logika izrazi takole: »Vsi moški so umrljivi« pomeni »x je človek' implicira 'x je umrljiv' za vse vrednosti x«. Bolj splošno bomo rekli:

»C (vsi ljudje)« pomeni »Če je x človek, je C (x) resnično' je vedno resnično.« Podobno:

»C (nič moških)« pomeni »Če je x človek, je C (x) vedno neresnično' je vedno resnično.«

»C (nekaj moških)« bo pomenilo isto kot »C (moških)«⁶ in

»C (moški)« pomeni »Neresnično je, da je 'C (x) in x je človek' vedno neresnično.«

»C (vsak moški)« bo pomenilo isto kot »C (vsi moški)«.

Ostaja nam še interpretacija fraz, ki vsebujejo besedico »pravi*«. To so zdaleč najbolj zanimive in najtežje denotacijske fraze. Vzemimo za primer »Pravi oče Karla drugega je bil usmrčen.« S tem trdimo, da je obstajal x, ki je bil pravi oče Karla drugega in da je bil usmrčen. Ta »pravi« v strogi rabi vključuje edinstvenost; res je, da govorimo o »pravem sinu tega-in-tega«, celo če ima ta-in-ta več sinov, toda bolj prav bi bilo reči »nek sin tega-in-tega /a son of so-and-so/. Zato bomo za naše namene vzeli, da pravi vključuje edinstvenost. S tem torej, ko rečemo »x je bil pravi oče Karla II«, ne trdimo le, da je bil x v nekem določenem razmerju s Karlom II, ampak tudi, da nihče drug ni bil v tem razmerju. Opisano razmerje je, brez privzema edinstvenosti in brez vsakih denotacijskih fraz, izraženo tako: »x je spočel Karla II«. Da bi dobili ekvivalent trditvi »x je pravi oče Karla II« moramo dodati »Če je y različen od x, y ni spočel Karla II« ali pa, kar je temu ekvivalentno. »Če je y spočel Karla II, potem je y identičen z x.« Tako se trditev »x je pravi oče Karla II« spremeni v »x je spočel Karla II; in 'Če je y spočel Karla II, je y identičen z x' je vedno resnična za y.«

Tako trditev »Pravi oče Karla II je bil usmrčen.« postane

»Za x ni vedno neresnično, da je spočel Karla II, da je bil usmrčen in da je trditev 'Če je y spočel Karla II, potem je y identičen z x' za y vedno resnična.«

Ta interpretacija se morda zdi nekolikanj neverjetna, vendar na tem mestu ne utemeljujem, ampak zgolj navajam svojo teorijo.

Da bi razložili »C (pravi oče Karla II)«, kjer je C lahko katerakoli trditev o njem, je dovolj že, da v zgornji sodbi C (x) zamenjamo z »x je bil usmrčen«. Opazili bo-

* V angleščini poudarjeni, individualizirajoči člen »the«.

ste, da je, glede na zgornjo interpretacijo, C lahko katerakoli trditev, pa »C (pravi oče Karla II)« še vedno implicira

»Za x ni vedno neresnično, da je sodba 'Če je y spočel Karla II, je y identičen z x' za y vedno resnična.«

kar v vsakdanji govorici izražamo z »Karel II je imel enega očeta in nič več« Iz tega sledi, da je v primeru, če slednji pogoj spodleti, vsaka propozicija oblike »C (pravi oče Karla II)« neresnična. Tako je npr. vsaka propozicija oblike »C (sedanji francoski kralj)« neresnična. To je velika prednost pričujoče teorije. Kasneje bom pokazal, da le-ta ni v nasprotju z zakonom kontadikcije, kot bi se morda sprva zdelo.

Vse zgoraj navedeno podaja redukcijo vseh propozicij, v katerih se pojavljajo denotacijske fraze, v obliko, kjer se take fraze ne pojavljajo. Zakaj je nujno izvesti tako redukcijo, bomo poskušali dokazati v nadaljevanju.

Utemeljenost gornje teorije izhaja iz težav, ki se zde nelzogibne, če denotacijske fraze razumemo kot nadomestke za prave komponente propozicij, v katerih verbalnih izrazih se te fraze pojavljajo. Najpreprostejša od teorij, ki dopuščajo take komponente, je Meinongova teorija.⁷ V tej teoriji vsaka slovnično pravilna denotacijska fraza predstavlja *objekt*. Potemtakem ta teorija predpostavlja, da so npr. »sedanji francoski kralj«, »okrogel kvadrat« pravi objekti. Priznava sicer, da ti objekti ne *subsistirajo*, vendar naj bi kljub temu bili objekti. Samo po sebi je to težavno; a glavni ugovor je, kot je potrjeno, da so taki objekti nagnjeni h kršenju zakona kontadikcije. Izjavlja se npr. da sedanji francoski kralj obstaja in hkrati, da ne obstaja; da je okrogel kvadrat okrogel in hkrati, da ni okrogel itd. Toda to je nevzdržno — in verjetno je sprejemljivejša vsaka teorija, ki se takim rezultatom lahko izogne.

Zgoraj omenjenemu prekršku zakona kontradikcije se izogne Fregejeva teorija. On v denotacijski frazi loči dva elementa, ki bi ju lahko imenovali *pomen* in *denotacija*.⁸ Tako je izraz »središče mase sončnega sistema v začetku 20. stoletja« zelo kompleksen v *pomenu*, njegova *denotacija* pa je neka določena točka, ki je preprosta. Sončni sistem, 20. stoletje, itd. so komponente *pomena*, medtem ko *denotacija* komponent sploh nima.⁹ Ena od prednosti te teorije je, da pokaže, zakaj je večkrat koristno zatrditi identiteto. Če rečemo »Scott je avtor Waverleya«, s tem zatrdimo identiteto denotacije s (pomočjo) razlike v pomenu. Vendar pa ne bom ponavljal razlogov za naklonjenost tej teoriji, saj sem jo hvalil drugje (loc. cit.) in se zdaj trudim to trditev spodbijati.

Ena prvih težav, na katero naletimo, če privzamemo stališče, da denotacijske fraze *izražajo* pomen in *denotirajo* denotacijo,¹⁰ zadeva primere, kjer se denotacija zdi odsotna. Če rečemo »Angleški kralj je plešast« se zdi, da to ni trditev o kompleksnem pomenu izraza »angleški kralj«, ampak izjava o konkretnem človeku denotiranim s tem pomenom. Zdaj pa pogledjmo frazo »Francoski kralj je plešast.« Glede na analogno obliko, bi to tudi moralo zadevati denotacijo fraze »francoski kralj«. Toda ta fraza nima nobene očitne denotacije, kljub temu, da ima *pomen*, s pogojem, da ima pomen tudi fraza »angleški kralj«. Zatorej bi lahko predpostavljali, da je fraza »Francoski kralj je plešast« nesmiselna; a to ni res; saj je preprosto neresnična. Ali pa si pogledjmo sledečo propozicijo: »Če je u razred z enim samim elementom, potem je ta edini element element razreda u.« ali kot bi še lahko rekli: »Če je u enotski razred, potem je edini /the/ u enak u.« Ta propozicija naj bi bila *vedno* resnična, saj je zaključek resničen, kadarkoli je resnična hipoteza. Ampak »edini u« /the u/ je denotacijska fraza, in denotacija, ne pomen, je tista, za katero se reče, da je u. Če pa u ni enotski razred, se zdi, da »edini u« /the u/ ne denotira ničesar; torej bi naša propozicija postala nesmiselna takoj, ko u ni več enotski razred.

Zdaj je jasno, da take propozicije *ne* postanejo nesmiselne zgolj zato, ker so njihove hipoteze neresnične. Kralj v Viharju* bi lahko rekel: »če se Ferdinand ni utopil, potem je Ferdinand moj edini sin.« »Moj edini sin« je denotacijska fraza, ki ima, navidezno, denotacijo samo in le takrat, ko imam natanko enega sina. Vendar pa bi zgornja trditev ostala resnična tudi, če bi Ferdinand res utonil. Tako moramo: ali priskrbeti denotacijo v primerih, kjer je na prvi pogled odsotna, ali pa opustiti stališče, da je denotacija tisto, za kar gre pri propozicijah, ki vsebujejo denotacijske fraze. Sam zagovarjam drugo možnost. Prvo možnost bi lahko izvedli, tako kot Meinong, s tem, da bi dopuščali objekte, ki ne substituirajo, in zanikali, da se podreajo zakonu kontradikcije; temu pa se je treba izogibati, če se le da. Še en način sledenja prvi možnosti (kolikor se to tiče naše sedanje alternativne možnosti), privzame Frege, ki z definicijo oskrbi neko čisto konvencionalno denotacijo v primerih, ko sicer denotacije ne bi bilo. Tako naj bi »francoski kralj« denotiral ničelni razred; »edini sin gospoda tega-in-tega« (ki ima desetčlansko družino) naj bi denotiral razred vseh njegovih sinov, itd. Toda ta postopek je, čeprav ne vodi nujno do resnične logične napake, povsem umeten in ne daje eksaktne analize teh primerov. Če torej sprejmemo, da imajo denotacijske fraze na splošno dve strani, pomen in denotacijo, potem nam primeri, ki so navidezno brez denotacije, povzročajo težave takrat, ko privzamemo, da denotacija je, kot tudi takrat, ko privzamemo, da denotacije ni.

Logično teorijo lahko preverjamo glede na njeno sposobnost reševanja ugank in pri razmišljanju o logiki si je pametno napolniti glavo s kar največ ugankami, saj imajo le-te podobno vlogo kot eksperimenti v fiziki. Zatorej bom navedel tri uganke, ki naj bi jih bila teorija, v kolikor zadeva denotacije, sposobna rešiti; kasneje bom pokazal, da jih moja teorija uspešno rešuje.

1. Če je *a* identičen z *b*, potem je vse, kar je resnično za enega, resnično tudi za drugega; katerikoli od obeh lahko zamenja drugega v katerikoli propoziciji, ne da bi se spremenila resničnost ali neresničnost te propozicije. Jurij IV je hotel vedeti, če je Walter Scott res avtor Waverleya; in Scott je dejansko bil avtor Waverleya. Torej lahko »avtor Waverleya« zamenjamo s Scott in tako dokažemo, da je Jurij IV hotel vedeti, če je Scott res Scott. Pa vendar bi prvemu gentlemanu Evrope le težko pripisali zanimanje za zakon identitete.

2. Po zakonu o izključeni tretji možnosti, mora biti resnično »*A* je *B*« ali pa »*A* ni *B*«. Tako je resnično ali »Sedanji francoski kralj je plešast.« ali pa »Sedanji francoski kralj ni plešast.« Pa vendar, če bi sestavili spisek stvari, ki so plešaste in stvari, ki to niso, na spisku ne bi našli sedanjega francoskega kralja. Hegeljanci, ki ljubijo sintezo, bodo verjetno zaključili, da nosi lasuljo.

3. Poglejmo propozicijo »*A* je različen od *B*«. Če je to resnično, potem je med *A* in *B* razlika; to dejstvo lahko izrazimo v obliki »Razlika med *A* in *B* subsistira.« Toda če ni resnično, da se *A* razlikuje od *B*, potem med *A* in *B* ni razlike; kar bi lahko izrazili z: »Razlika med *A* in *B* ne subsistira.« Toda kako naj bo neka ne-entiteta subjekt propozicije? »Mislim, torej sem.« ni nič bolj evidentno kot »Sem subjekt propozicije, torej sem.«, upoštevajoč, da »sem« rabimo za zatiranje subsistence ali bivanja,¹¹ ne pa za zatiranje eksistence. Zdelo bi se torej, da mora biti zanikanje obstoja česarkoli vedno protislovno samemu sebi; v zvezi z Meinongom pa smo videli, da lahko zaidemo v protislovje tudi če obstoj priznamo. Torej se zdi, v primeru, da se *A* in *B* ne razlikujeta, enako nemogoče predpostavljati, da objekt »razlika med *A* in *B*« obstaja, kot da ta isti objekt ne obstaja.

Odnos pomena do denotacije vsebuje nekatere dokaj nenavadne težavnosti, ki se zde same po sebi zadosten razlog za dokaz, da je teorija, ki pripelje do takih težavnosti, gotovo napačna.

* W. Shakespeare: *The Tempest*

Kadar želimo govoriti o *pomenu* denotacijske fraze, za razliko od njene *denotacije*, to **ponavadi** storimo z uporabo navednic. Tako rečemo:

Središče mase sončnega sistema je neka točka, ne denotacijski kompleks.

»središče mase sončnega sistema« je denotacijski kompleks, ne neka točka ali pa:

Prvi verz Grayeve Elegije izraža propozicijo.

»prvi verz Grayeve Elegije« ne izraža propozicije.

Če torej vzamemo katerokoli denotacijsko frazo, recimo C, si želimo ogledati razmerje med C in »C«, kjer je razlika med obema tista, ki je prikazana v zgornjih primerih.

Ko se pojavi C, govorimo o *denotaciji*, ko se pojavi »C«, govorimo o *pomenu*. Razmerje med pomenom in denotacijo, podano s to frazo, ni zgolj lingvistično, vključen mora biti tudi nek logičen odnos, ki ga izrazimo s tem, da rečemo, da pomen denotira denotacijo. Težava, s katero se soočimo pa je ta, da ne moremo *hkrati* obdržati zveze med pomenom in denotacijo *ter* preprečiti njune združitve v eno in isto; in tudi ta, da do pomena lahko pridemo zgolj s pomočjo denotacijskih fraz. To se zgodi na sledeč način.

Ena sama fraza C naj bi imela oboje, pomen in denotacijo. Toda, če govorimo o »pomenu C«, nam to dā pomen (če obstaja) denotacije. »Pomen prvega verza Grayeve Elegije« je isto kot »Pomen verza 'The curfew tolls the knell of parting day'«, a ni isto kot »Pomen 'prvega verza Grayeve Elegije'«. Če torej hočemo dobiti želeni pomen, moramo govoriti, ne o »pomenu C«, ampak o »pomenu 'C'«, kar pa je isto kot »C« sam po sebi. Podobno »denotacija C« ne pomeni želene denotacije, ampak pomeni nekaj, kar denotira — če sploh kaj denotira — tisto, kar je denotirano z želeno denotacijo. Vzemimo, na primer, da je »C« enako »denotacijski kompleks iz drugega od obeh zgornjih primerov.« Potem velja C = »prvi verz Grayeve Elegije« in denotacija C = The curfew tolls the knell of parting day. Toda, tisto kar smo *želeli* imeti kot denotacijo, je bil »prvi verz Grayeve Elegije«. Torej nismo uspeli dobiti tega, kar smo hoteli.

Težavo pri razglabljanju o pomenu denotacijskega kompleksa bi lahko opredelili tako: Takoj, ko v propozicijo vključimo kompleks, dobimo propozicijo o denotaciji; in če sestavimo propozicijo, katere subjekt je pomen »C«, potem je ta subjekt pomen (če obstaja) denotacije, kar pa ni bil naš namen. To napeljuje k odločitvi, da se moramo, takrat, ko ločimo pomen in denotacijo, ukvarjati s pomenom; pomen ima denotacijo in je kompleks — in razen pomena ne obstaja nič drugega, kar lahko imenujemo kompleks in za kar bi lahko rekli, da *poseduje* oboje, pomen in denotacijo. Glede na stališče, ki ga zdaj obravnavamo, je pravi izraz, da nekateri pomeni *posedujejo* denotacijo.

Toda vse to le še bolj poudarja naše težave pri govorjenju o pomenih. Vzemimo, da je C naš kompleks; reči moramo, da je C pomen tega kompleksa. Vendar, kadarkoli se C pojavi brez navednic, je izrečeno resnično le za denotacijo in ne za pomen, tako kot kadar rečemo: Središče mase sončnega sistema je neka točka. Če torej hočemo govoriti o samem C, to je, postaviti propozicijo o pomenu, potem naš subjekt ne sme biti C, ampak nekaj, kar denotira C. Znotraj »C«, ki ga uporabljamo, ko govorimo o pomenu, ne sme biti pomen, ampak nekaj, kar denotira pomen. C pa ne sme biti komponenta tega kompleksa (tako kot je to v primeru »pomen C«); kajti, če se C pojavi v tem kompleksu, bo šlo za njegovo denotacijo, ne pa za njegov pomen; od denotacije nazaj k pomenu pa ni nobene poti, kajti vsak objekt je lahko denotiran z neskončnim številom denotacijskih fraz.

Tako bi se zdelo, da sta »C« in C različni entiteti, taki, da »C« denotira C. Vendar pa to ne more biti razlaga, saj odnos »C« do C ostaja povsem nejasen; in kje naj najdemo denotacijski kompleks »C«, ki naj denotira C? Še več, kadar se C pojavi v propoziciji, se ne pojavi *zgolj* denotacija (kot bomo videli v naslednjem odstavku); in vendar je, glede na stališče, ki ga sedaj obravnavamo, C zgolj

denotacija, medtem, ko je pomen povsem premeščen /relegated/ v »C«. To je nerazrešljiv zaplet, ki, kot se zdi, dokazuje, da je celotna ideja razlikovanja med pomenom in denotacijo napačno zasnovana.

Relevantnost pomena takrat, ko se v propoziciji pojavi denotacijska fraza, je formalno dokazana z uganko o avtorju Waverleya. Propozicija »Scott je avtor Waverleya.« ima lastnost, ki je »Scott je Scott.« ne poseduje, namreč to, da je Jurij IV hotel vedeti, če je to res. Ti dve propoziciji tako nista identični; torej mora biti pomen fraze »avtor Waverleya« relevanten tako kot denotacija, če se le držimo stališča, kateremu ta distinkcija pripada. Kot smo ravnokar videli, pa smo vse dokler se držimo tega stališča, prisiljeni verjeti, da je edino denotacija lahko relevantna. Zatorej moramo obravnavano stališče opustiti.

Ostane nam še, da pokažemo, kako so vse uganke, ki smo si jih ogledali, razrešljive s teorijo, ki smo jo razložili na začetku tega članka.

Glede na stališče, ki ga zagovarjam sam, je denotacijska fraza pravzaprav *del* stavka in nima, tako kot večina posameznih besed, nobenega smisla sama na sebi. Če rečemo »Scott je bil moški.« je to trditev oblike »x je bil moški.« in ima »Scott« za svoj subjekt. Toda če rečemo »Avtor Waverleya je bil moški.« potem to ni trditev oblike »x je bil moški.« in »avtor Waverleya« ni njen subjekt. Če povzamemo trditev z začetka odstavka, bi lahko na mesto propozicije »Avtor Waverleya je bil moški.« vstavili sledečo: »Ena in samo ena entiteta je napisala Waverley in ta entiteta je bil moški.« (to ni tako striktno kot tisto, kar smo rekli prej, a je lažje razumljivo). In če govorimo na splošno — recimo, da želimo reči, da je avtor Waverleya imel lastnost φ — potem je to, kar želimo izreči, ekvivalent propoziciji »Ena in samo ena entiteta je napisala Waverley in ta entiteta je imela lastnost φ .«

Razlaga denotacije je zdaj sledeča. Če vsako propozicijo, v kateri se pojavi »avtor Waverleya« razložimo tako kot zgoraj, potem propozicija »Scott je avtor Waverleya.« (to je, »Scott je identičen z avtorjem Waverleya.«) postane »Ena in samo ena entiteta je napisala Waverley in Scott je identičen z njo.« ali če to obrnemo v popolnoma eksplicitno obliko: »Za x ni vedno neresnično, da je x napisal Waverley; za y je vedno resnično, da, če je y napisal Waverley, potem je y identičen z x; in Scott je identičen z x.« Če je torej »C« denotacijska fraza, se lahko zgodi, da obstaja ena entiteta x (ne more jih biti več kot ena), za katero je propozicija »x je identičen s C.« resnična — ta propozicija pa je interpretirana tako kot v zgornjem primeru. Potem lahko rečemo, da je entiteta x denotacija fraze »C«. Tako je Scott denotacija fraze »avtor Waverleya.« »C« v navednicah bo zgolj fraza in ne nekaj, kar lahko imenujemo *pomen*. Fraza per se nima pomena, ker propozicija, v kateri se fraza pojavi, popolnoma razvita, fraze več ne vsebuje, saj je le-ta bila razčlenjena. Za uganko o radovednosti Jurija IV se zdaj zdi, da ima zelo preprosto rešitev. Propozicija »Scott je avtor Waverleya.«, ki je bila izpisana v prejšnjem odstavku v neskrajšani obliki, ne vsebuje nobene komponente »avtor Waverleya«, ki bi jo lahko zamenjali s »Scott«. To ne ovira resničnosti zaključka, ki nastane, ko »Scott« naredimo za *verbalni* substitut »avtorja Waverleya«, vse dokler ima »avtor Waverleya« tisto, kar imenujemo *primarna* pojavnost v obravnavani propoziciji. Razlika med primarno in sekundarno pojavnostjo denotacijske fraze je sledeča: ko rečemo: »Jurij IV je hotel vedeti ali to-in-to ...« ali »To-in-to je presenetljivo.« ali »To-in-to je resnično.« itd, mora biti »to-in-to« propozicija. Predpostavimo zdaj, da »to-in-to« vsebuje denotacijsko frazo. Storimo lahko dvoje: ali eliminiramo to denotacijsko frazo iz podredne propozicije »to-in-to«, ali pa jo eliminiramo iz cele propozicije, v kateri je »to-in-to« zgolj komponenta. Iz vsakega od obeh postopkov dobimo drugačno propozicijo. Slišal sem za občutljivega lastnika jahte, kateremu je gost, ki je jahto prvič videl, dejal: »Mislim sem, da je vaša jahta večja, kot je.« Lastnik pa je odgovoril: »Ne, moja jahta ni večja, kot je.« Gost je hotel reči tole: »Velikost vaše jahte, kot sem si jo predstavljal, je večja od dejanske velikosti vaše jahte.«, lastnik pa mu je pripisal pomen:

»Mislim sem, da je velikost vaše jahte večja od velikosti vaše jahte«. Pa se zdaj vrnimo k Juriju IV in Waverleyu. Kadar rečemo: »Jurij IV je želel vedeti, če je Scott avtor Waverleya.« ponavadi s tem mislimo: »Jurij IV je želel vedeti, če je Waverley napisal en in samo en človek in če je ta človek Scott«. Toda *lahko* bi tudi mislili: »En in samo en človek je napisal Waverley in Jurij IV je hotel vedeti, če je ta človek Scott.« V slednjem primeru ima »avtor Waverleya« *primarno* pojavnost, v prvem primeru pa *sekundarno*. Drugi primer bi lahko izrazili z: »O človeku, ki je res napisal Waverley, je Jurij IV želel vedeti, ali je bil ta človek Scott.« To bi bilo resnično, ko bi, npr. Jurij IV videl Scotta od daleč in bi vprašal: »Je to Scott?« *Sekundarno* pojavnost denotacijske fraze lahko definiramo kot tisto, v kateri se fraza pojavi v propoziciji p, ki je zgolj komponenta obravnavane propozicije; substitucija denotacijske fraze se mora izvršiti v p in ne v vsej obravnavani propoziciji. V jeziku se dvoumnost glede primarne in sekundarne pojavnosti le težko izognemo; vendar to ne more povzročiti večje škode, če le malo pazimo na to. V simbolni logiki se temu seveda zlahka izognemo.

Distinkcija med primarno in sekundarno pojavnostjo nam omogoča tudi, da se lotimo vprašanja ali je sedanji francoski kralj plešast ali ne, in na splošno logičnega statusa denotacijskih fraz, ki ne označujejo ničesar. Če je »C« denotacijska fraza, npr. »Termin /term/ z lastnostjo F« potem

»C ima lastnost φ « pomeni »En in samo en termin ima lastnost F in ta termin ima lastnost φ «. ¹²

Če pa zdaj lastnost F ne pripada nobenemu terminu, ali pa pa pripada več terminom, potem iz tega sledi, da je »C ima lastnost φ « neresnično za vse vrednosti φ . Tako je »Sedanji francoski kralj je plešast.« na vsak način neresnično. »Sedanji francoski kralj je plešast.« pa je neresnično, če pomeni:

»Obstaja entiteta, ki je zdaj francoski kralj in ni plešast(a).«
oz. resnično, če pomeni:

»Neresnično je, da obstaja entiteta, ki je zdaj francoski kralj in je plešast(a).«

To pomeni, da je trditev »Francoski kralj ni plešast.« neresnična, če je pojavnost »francoski kralj« *primarna* in resnična, če je *sekundarna*. Tako so vse propozicije, v katerih ima »francoski kralj« primarno pojavnost neresnične; zanikanja takih propozicij so resnična, vendar pa ima v njih »francoski kralj« sekundarno pojavnost. S tem se torej izognemo zaključku, da francoski kralj nosi lasuljo.

Zdaj znamo zanikati tudi to, da obstaja objekt kot je razlika med A in B, v primeru, ko se A in B ne razlikujeta. Če pa se A in B razlikujeta, potem obstaja ena in samo ena entiteta x, za katero velja, da je »x je razlika med A in B« resnična propozicija. Če se A in B ne razlikujeta, potem taka entiteta x ne obstaja. Glede na pomen razložene denotacije, ima »razlika med A in B« denotacijo le, če se A in B razlikujeta, sicer pa ne. Ta razlika je na splošno veljavna za resnične in neresnične propozicije. Če trditev »a R b« stoji namesto trditve »a je v odnosu R z b«, potem v primeru, da je a R b resnično, obstaja taka entiteta kot je »odnos R med a in b«; če je a R b neresnično, potem taka entiteta ne obstaja. Tako lahko iz vsake propozicije izvedemo denotacijsko frazo, ki denotira neko entiteto, če je propozicija resnična, oziroma, frazo, ki ne denotira entitete, če je propozicija neresnična. Tako je naprimer resnično (vsaj mi bomo tako predpostavljali), da se Zemlja vrti okoli Sonca, in neresnično, da se Sonce vrti okoli Zemlje. Torej »vrtenje Zemlje okoli Sonca« denotira neko entiteto, medtem ko »vrtenje Sonca okoli Zemlje« ne denotira neke entitete. ¹³

Celotno polje /realm/ ne-entitet, kot npr. »okrogel kvadrat«, »sodo primarno število različno od 2«, »Apolon«, »Hamlet«, itd, lahko sedaj zadovoljivo obdelamo. Vse to so denotacijske fraze, ki ničesar ne denotirajo. Neka propozicija o Apolonu pomeni tisto, kar dobimo z zamenjavo tega izraza s pomenom izraza Apolon, ki nam ga ponuja slovar, npr. »bog sonca«. Vse propozicije, v katerih se pojavi Apolon, moramo razlagati upoštevajoč prej našeta pravila o denotacijskih frazah. Če

ima »Apolon« primarno pojavnost, je propozicija s to pojavnostjo napačna; če je pojavnost sekundarna, je propozicija lahko resnična. Tako »okrogel kvadrat je okrogel« pomni »Obstaja ena in samo ena entiteta x , ki je okrogla in kvadratna, in ta entiteta je okrogla.« kar je neresnična propozicija, in ne, kot trdi tudi Meinong, resnična propozicija. Trditev »Najpopolnejše Bitje ima vse popolnosti; obstoj je popolnost, zato je najpopolnejše Bitje obstaja.« postane

»Obstaja ena in samo ena entiteta, ki je najpopolnejša; le-ta ima vse popolnosti; obstoj je popolnost; zato je ta entiteta obstaja.« Kot dokaz pa to ne vzdrži, kajti ne uspe dokazati premise: »Obstaja ena in samo ena entiteta x , ki je najpopolnejša.«¹⁴

Gospod MacColl (*Mind*, N. S., št. 54, in še št. 55, str. 104) loči posameznike v dve skupini, realne in nerealne. Skupino, ki jo sestavljajo sami nerealni posamezniki definira kot ničelno skupino. S tem se privzame, da take fraze kot »sedanji francoski kralj«, ki ne denotirajo realnega posameznika, vseeno denotirajo nekega posameznika, toda nerealnega. To je pravzaprav Meinongova teorija, za katero pa imamo, kot smo videli, razloge, da ji nasprotujemo, ker je v nasprotju z zakonom o kontradikciji. Z našo teorijo o denotaciji nam teza o nerealnih posameznikih ni potrebna; tako, da je ničelni razred prazen razred in ne tisti, ki vsebuje nerealne posameznike.

Pomembno je opazovati vpliv naše teorije na interpretacijo definicij, ki operirajo z denotacijskimi frazami. Večina matematičnih definicij je te vrste; na primer, » m — n pomeni število, ki, prišteto številu n , dā število m «. Tako je m — n definiran, kot da pomeni isto kot neka določena denotacijska fraza, toda zedinili smo se, da denotacijske fraze v izolaciji nimajo pomena. Bolje izražena definicija bi se torej glasila: »Katerakoli propozicija, ki vsebuje m — n , pomeni propozicijo, ki nastane, če ' m — n ' zamenjamo s 'število, ki prišteto številu n , dā število m '.« Nastala propozicija je razložena glede na dana pravila za razlago propozicij, katerih verbalni izraz vsebuje denotacijsko frazo. V primeru, kjer sta m in n taka, da obstaja eno in samo eno število x , katero prišteto številu n , dā število m , potem obstaja neko število x , s katerim lahko zamenjamo m — n v katerikoli propoziciji, ki vsebuje m — n , ne da bi s tem spreminjali resničnost ali neresničnost propozicije. V ostalih primerih so vse propozicije, v katerih ima » m — n « primarno pojavnost, napačne.

Z zgornjo teorijo je pojasnjena uporabnost *identitete*. Nihče, razen v učbeniku logike, noče reči » x je x « pa vendar so trditve oblike »Scott je avtor Waverleya« ali »Ti si pravi mož« dokaj pogoste. Pomena takih propozicij ne moremo ugotoviti brez pojma identitete, čeprav to niso zgolj sodbe, da je Scott identičen z nekim drugim terminom, z avtorjem Waverleya, ali da si ti identičen z nekim drugim terminom, s pravim možem. Najkrajša zatrditev »Scott je avtor Waverleya« se zdi »Scott je napisal Waverley; in za y je vedno resnično, da je y identičen s Scottom, če je y napisal Waverley.« Na ta način identiteta vstopi v »Scott je avtor Waverleya.« In glede na take rabe lahko rečemo, da je identiteta uporabna.

Eden od zanimivih rezultatov zgornje teorije o denotaciji je tale: če obstaja nekaj o čemer nimamo neposrednega seznanjanja, ampak imamo zgolj definicijo, sestavljeno s pomočjo denotacijske fraze, potem propozicije, v katerih se ta nekaj pojavi v obliki denotacijske fraze, ne vsebujejo tega nekaj kot komponento, ampak imajo namesto tega komponento izraženo z besedami denotacijske fraze. Tako so v vsaki propoziciji, ki jo lahko dojamemo (to je, ne le v tistih, kjer lahko sodimo o resničnosti ali neresničnosti, ampak v vseh, ki si jih lahko zamislimo), vse komponente v resnici entitete, o katerih imamo neposredno seznanjanje. Take stvari kot materija (v smislu, v katerem se materija pojavlja v fiziki) in mišljenje /minds/ drugih ljudi so nam poznane zgolj preko denotacijskih fraz; z njimi nismo seznanjeni, poznamo jih zgolj kot nekaj, kar ima take in take lastnosti. Kajti čeprav lahko tvorimo propozicijske funkcije $C(x)$, ki morajo veljati za tak in

tak materialni delec ali za mišljenje tega in tega, pa vseeno nismo seznanjeni s propozicijami, ki te stvari — za katere vemo, da morajo biti resnične — zatrjujejo, kajti obravnavanih dejanskih entitet ne moremo spoznati /apprehend/. Vse, kar vemo je: »Ta-in-ta ima duha s takimi in takimi lastnostmi.« ne vemo pa »A ima take in take lastnosti.«, pri čemer je A duh /mind/ o katerem govorimo. V takem primeru poznamo lastnosti stvari, ne da bi bili seznanjeni s stvarjo samo in zatoorej tudi ne poznamo nobene propozicije, v kateri bi bila ta stvar komponenta.

O vseh ostalih izpeljavah teorije, ki sem jo zagovarjal v tem članku, ne bom govoril. Bralca prosim le, naj se nikar ne obrne proti tej teoriji — k čemur bi ga mogoče lahko zavedla navidezno pretirana kompliciranost — dokler ne bo sam poskusil postaviti lastne teorije o denotaciji. Ta poskus ga bo prepričal, ne glede na to, katera teorija je prava, da le-ta ne more biti tako preprosta, kot bi sprva pričakovali.

prevedel Boštjan Kuljić
prvi bral Marjan Šimenc

¹ O tem predmetu sem govoril že v Principih matematike (Principles of Mathematics), 5. poglavje, in §476. Teorija, ki sem jo zagovarjal tam, je skoraj čisto enaka Fregejevi in je povsem drugačna od teorije, ki jo bom zagovarjal v nadaljevanju.

² Natančneje, propozicionalno funkcijo.

³ Drugi pojem lahko definiramo s pomočjo prvega, če nam pomeni »Ni resnično, da je 'C(x) je neresnično' vedno resnično.«

⁴ Namesto te komplicirane fraze bom včasih uporabil frazi »C(x) ni vedno neresnično« ali »C(x) je včasih resnično«.

⁵ Kot je bilo spretno zagovarjano v Logiki g. Bradleya, 1. knjiga, poglavje ii.

⁶ Psihološko »C(moški)« sugerira samo eden in »C(neka moških)« sugerira več kot eden; vendar lahko v začetnem orisu te sugestije zanemarimo.

⁷ primerjaj *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, 1904, prve tri članke (Meinong, Amesederja in Mallyja)

⁸ glej še njegov članek »Ueber Sinn und Bedeutung«.

⁹ Frege razlikuje med dvema elementoma, pomenom in denotacijo, povsod in ne le pri kompleksnih denotacijskih frazah. Tako so torej pomeni komponent denotacijskega kompleksa tisti, ki vstopijo v njegov pomen, in ne njihova denotacija. V propoziciji »Mont Blanc je višji od 1000 m« je, po Fregeju, komponenta pomena propoziciji pomen fraze »Mont Blanc« in ne sama gora.

¹⁰ V tej teoriji bomo rekli, da denotacijska fraza izraža pomen; in tako za frazo kot za pomen bomo rekli, da denotirata denotacijo. V drugi teoriji, ki jo zagovarjam, pomena ni, denotacija pa le včasih.

¹¹ Ta dva izraza rabim kot sinonima.

¹² To je okrajšana, ne pa striktna, interpretacija.

¹³ Propozicije iz katerih izvirajo take entitete niso identične s temi entitetami, niti s propozicijami, da imajo te entitete obstoj.

¹⁴ Dokaz lahko tako zastavimo, da veljavno dokaže, da vsi člani razreda najbolj popolnih Bitij obstajajo; formalno lahko tudi dokažemo, da ta razred ne more imeti več kot enega člana; toda, če vzamemo kot definicijo popolnosti posedovanje vseh pozitivnih predikatov, potem lahko dokažemo, skoraj enako formalno, da ta razred nima niti tega enega člana.

Članek je bil prvič objavljen leta 1905 v reviji *Mind*, prevod pa je opravljen po zborniku *Contemporary Readings in Logical Theory*, London 1967.

»To subsist« prevajamo s »subsistirati«, Russell pa ima seveda v mislih Meinongovo distinkcijo med objekti, ki subsistirajo (bivajo), in tistimi, ki eksistirajo (realno obstajajo).

Tehnični termin »acquaintance«, ki ga v filozofijo vpelje Russell, prevajamo s seznanjanjem. Ta termin označuje neposreden kontakt subjekta z objektom, ki je za Russell temeljna oblika spoznanja.

O referiranju

I

Zelo pogosto uporabljamo izraze določenega tipa, da bi omenili ali referirali na neko posamično osebo, posamezen objekt, nek določen dogodek, kraj ali proces, takrat ko, kot bi to navadno opisali, trdimo nekaj o tem posamezniku, objektu, kraju, dogodku ali procesu. Ta način uporabe izrazov bom imenoval »edinstvena referencialna raba«. Razredi izrazov, ki se najpogosteje uporabljajo na ta način so: edninski kazalni zaimki (»ta« in »tisti«), lastna imena (npr. »Benetke«, »Napoleon«, »John«), edninski osebni zaimki (»on«, »ona«, »jaz«, »ono«), in fraze, ki se začenjajo z določnim členom kateremu sledi edninski samostalni, kvalificiran ali nekvalificiran (npr. »miza«, »stari mož«, »francoski kralj«). Katerikoli izraz iz kateregakoli od naštetih razredov lahko postane subjekt stavka, ki bi ga tradicionalno imenovali subjektno-predikatni; tak izraz bi s tem ponazoril rabo, o kateri želim govoriti.

Nočem reči, da izrazi, ki pripadajo tem razredom, nimajo nobene druge rabe razen tiste, o kateri želim govoriti. Nasprotno — očitno je, da imajo še druge rabe. Očitno je, da bi tisti, ki bi izjavil stavek »Kit je sesalec.« uporabljal izraz »kit« v povsem drugačni rabi kot tisti, ki bi imel priliko resno izjaviti stavek »Kit je zadel v ladjo.«

V prvem stavku se očitno ne omenja, v drugem pa očitno se omenja nek določen kit. Podobno bi bilo, če bi rekel

»Napoleon je bil največji francoski vojak.«

Besedo »Napoleon« bi uporabil, da bi navedel določenega posameznika, vendar bi ne uporabil fraze »največji francoski vojak« zato, da bi navedel nekega posameznika, ampak zato, da bi nekaj rekel o nekem že navedenem posamezniku. Naravno bi se zdelo reči, da sem, ko sem ta stavek uporabil, govoril o Napoleonu in da je tisto, kar sem rekel o njem to, da je največji francoski vojak. Seveda bi lahko z izrazom »največji francoski vojak« navedel nekega posameznika, če bi rekel, npr.

»Največji francoski vojak je umrl v izgnanstvu.«

Tako je torej očitno, da imajo vsaj nekateri od izrazov iz omenjenih razredov lahko tudi drugačne rabe od tiste, o kateri želim govoriti. Še ena stvar, ki je nočem trditi je, da je v kateremkoli danem stavku izključno en sam izraz uporabljen na način, o katerem bom govoril. Nasprotno — jasno je, da jih je lahko več. Naravno bi bilo reči, na primer, da sem z resno rabo stavka

»Kit je zadel v ladjo.«

povedal nekaj o določenem kitu in določeni ladji, da sem rabil vsakega od izrazov »kit« in »ladja« zato, da sem navedel nek določen objekt; ali, z drugimi besedami, da sem rabil vsakega od izrazov v izključno referencialni rabi. Vendar se bom na splošno držal primerov, kjer se tako rabljeni izrazi pojavljajo kot gramatični subjekt stavka.

Menim, da drži, da je Russellova teorija deskripcij, ki se ukvarja z zadnjim od štirih razredov, ki ga omenjam zgoraj (izraz tipa »ta-in-ta«), še vedno množično sprejeta med logiki kot tista, ki pravilno obdela rabo takih izrazov v vsakdanji

govorici. Predvsem bi rad pokazal, da ta teorija, če jo tako razumemo, vsebuje nekaj temeljnih napak.

Na katero vprašanje oziroma vprašanja o frazah tipa »ta-in-ta« naj bi odgovorila teorija deskripcij? Menim, da lahko vsaj eno od vprašanj ponazorimo na sledeč način. Predpostavimo, da nekdo izjavi stavek »Francoski kralj je moder.«

Nihče ne bi dejal, da je izjavljeni stavek brez pomena. Vsi bi se strinjali, da je stavek pomenljiv /significant/. Vendar vsi tudi vedo, da francoski kralj zdaj ne obstaja. Eno od vprašanj, na katerega naj bi odgovorila Russellova teorija, je bilo: kako naj bo stavek, kot je »Francoski kralj je moder.«

pomenljiv, četudi ne obstaja nič, kar bi ustrezalo deskripciji, ki jo stavek vsebuje, to je, v tem primeru, nič, kar bi ustrezalo deskripciji »francoski kralj«. Eden od razlogov, zakaj se je Russellu zdelo pomembno najti pravilen odgovor na to vprašanje, je ta, da se mu je zdelo potrebno pokazati, da je kak drug odgovor, ki bi se lahko pojavil, napačen. Rešitev, ki se mu je zdela napačna in kateri je želel vzpostaviti alternativo, lahko pokažemo kot rezultat sledečih dveh zavajajočih dokazov.

Poimenujmo stavek »Francoski kralj je moder.«

kot stavek S. Potem je prvi dokaz sledeč:

- 1) Fraza »francoski kralj« je subjekt stavka S.
- 2) Torej, če je S pomenljiv stavek, je S stavek o francoskem kralju.
- 3) Toda če francoski kralj nikakor ne obstaja, potem stavek ni o ničemer in torej tudi ne o francoskem kralju.

4) Ker pa je S pomenljiv, potem mora na nek način (v nekem svetu) eksistirati (ali subsistirati) francoski kralj.

Drugi dokaz je sledeč:

- 1) Če je S pomenljiv, je ali resničen ali neresničen.
- 2) S je resničen, če je francoski kralj moder in neresničen, če ni moder.
- 3) Toda stavka »Francoski kralj je moder.« in »Francoski kralj ni moder.« sta enako resnična le, če (v nekem smislu, v nekem svetu) obstaja nekaj, kar je francoski kralj.

- 4) Ker je S pomenljiv, sledi torej enak zaključek kot v prvem primeru.

To so dokaj očitno slabi dokazi in kot bi pričakovali, jih Russell zavrže. Zahteva po svetu s čudnimi entitetami, kamor spada tudi francoski kralj, žali »tisti občutek za realnost, ki bi moral biti ohranjen tudi v najbolj abstraktnih študijah«, pravi Russell. Sámó dejstvo, da Russell zavrže te dokaze, je manj zanimivo kot to, do katere meje dopušča pomembnejše principe teh dokazov, medtem ko njihove zaključke zavrača. Naj frazo »francoski kralj« imenujem fraza D. Potem lahko Russellove razlage za zavračanje teh dveh argumentov povzamemo na sledeč način.

Napako naredimo, pravi, ko menimo, da je D, ki je vsekakor *gramatični* subjekt stavka S, hkrati tudi njegov *logični* subjekt. D ni logični subjekt stavka S. V bistvu S logično sploh ni subjektno-predikatni stavek, kljub temu, da ima, gramatično, edninski subjekt in predikat. Propozicija, ki jo izraža, je kompleksen tip *eksistenčne* propozicije, katere del bi lahko opisali kot »edinstveno eksistenčno« propozicijo. Da bi prikazali logično obliko propozicije, bi morali stavek preoblikovati v logično ustrezno gramatično obliko. Na ta način bo izginila varljiva podobnost med stavkom S in stavkom, ki izraža subjektno-predikatno propozicijo, hkrati pa bi se varovali proti takim slabim dokazom, kot sta zgoraj očrtana. Preden se spustimo v podrobnosti Russellove analize stavka S, si naprej pogledjmo, kaj naj bi impliciral njegov odgovor — vsaj v kolikor sem ga nakazal do sedaj. Zdi se, da njegov odgovor implicira, da je v primeru, ko je nek stavek podoben stavku S v tem, da je

1. gramatično subjektno-predikatne oblike in

2. da se njegov gramatični subjekt na nič ne referira, edina alternativa temu, da je ta stavek brez pomena to, da verjetno sploh ni resnično (t.j. logično) subjektno-predikatne oblike, ampak neke povsem druge oblike. To pa, se zdi, implicira, da če obstajajo stavki, ki so prave subjektno-predikatne oblike potem že sámó dejstvo,

da so stavki pomenljivi /significant/, da imajo pomen, zagotavlja, da obstaja nekaj, na kar logični (in gramatični) subjekt referira. Še več, Russellov odgovor menda celo nakazuje, da taki stvaki obstajajo. Kajti če je res, da nas gramatična podobnost stavka S z ostalimi stavki lahko zapelje v zmoti, da je stavek S subjektno-predikalne oblike, potem morajo vsekakor obstajati stavki gramatično podobni S, ki so subjektno-predikatne oblike. Da bi pokazali, ne le da Russellov odgovor implicira te zaključke, ampak tudi, da je sprejel vsaj prva dva, zadošča že, da pogledamo, kaj je dejal o razredu izrazov, ki jih imenuje »logična lastna imena« in katerim kot nasprotje postavlja izraze, kot je D, ki jih imenuje »določne deskripcije«. O logično lastnih imenih pravi ali implicira Russell sledeče:

(1) da se zgolj in samo logično lastna imena lahko pojavijo kot subjekt stavkov, ki so prave subjektno-predikatne oblike;

(2) da je izraz, ki naj bi bil logično lastno ime, *brez pomena*, razen če ne obstaja kak posamičen objekt, namesto katerega stoji; kajti *pomen* takega izraza je prav ta posamični objekt, ki ga izraz designira. Da bi torej sploh bil ime, *mora* nekaj designirati.

Če torej kdo verjame tema dvema propozicijama, zlahka uvidimo, da je edina možnost zanj, da ohrani pomenljivost stavka S ta, da zanika, da je logično subjektno-predikaten stavek. Na splošno lahko rečemo, da Russell prizna le dve možnosti, ko so stavki, ki se zde glede na njihovo gramatično strukturo stavki o neki določeni osebi, posamičnem objektu ali dogodku, lahko pomenljivi:

(1) njihova gramatična oblika mora biti zavajajoča, glede na njihovo logično obliko; analizirati se jih mora, tako kot S, kot posebno zvrst eksistenčnih stavkov;

(2) njihov gramatični subjekt mora biti logično lastno ime, katerega pomen je posamična stvar, ki jo to ime designira.

Menim, da je Russell tukaj vsekakor v zmoti in da stavki, ki so pomenljivi in ki se začenjajo z izrazi, rabljenimi izključno referencialno, ne spadajo v nobenega od obeh zgornjih razredov. Izrazi, rabljeni izključno referencialno, niso nikoli logično lastna imena, niti deskripcije, če nam »deskripcija« pomeni to, da jih moramo analizirati skladno z modelom, ki ga oskrbi Russellova teorija deskripcij.

Logično lastna imena in deskripcije (v tem smislu) ne obstajajo.

Pa si zdaj oglejmo podrobnosti Russellove analize. Po Russellu bi vsakdo, ki bi zatrjeval S, trdil da:

1) Obstaja francoski kralj.

2) Ne obstaja več kot en francoski kralj.

3) Nič takega ne obstaja, kar je francoski kralj in ni modro.

Lahko je uvideti, kako je Russell prišel do te analize in kako mu le-ta omogoča, da odgovori na vprašanje, s katerim smo začeli, namreč: kako naj bo stavek S pomenljiv, ko pa francoski kralj ne obstaja? Način, kako je prišel do te analize je jasen: vprašal se je, kakšne bi bile okoliščine, v katerih bi dejali, da je tisti, ki je izjavil stavek S, postavil resnično trditev. Precej jasno se zdi in tega ne želim spodbijati, da stavki od 1) do 3) zgoraj res opisujejo okoliščine, ki so vsaj *nujni* pogoji za vsakega, ki z izjavljanjem stavka S postavi resnično trditev. Toda — kot upam, da bom pokazal — to sploh ni isto, kot reči, da je Russell pravilno prikazal rabo stavka S ali celo, da je podal oceno, ki je, čeprav nepopolna, pravilna vsaj v svojih mejah. In to gotovo ni ista stvar kot reči, da je prikazani model translacije pravilen za vse (ali za katerekoli) singularne stavke, ki se začenjajo s frazo tipa »ta-in-ta«.

Prav tako je lahko uvideti, kako ta analiza omogoči Russellu, da odgovori na vprašanje, kako je lahko stavek S pomenljiv tudi, če francoski kralj ne obstaja. Če je ta analiza pravilna, potem vsakdo, ki izreče stavek S danes, s tem obenem zatrjuje tri propozicije, od katerih je ena (namreč ta, da obstaja francoski kralj) neresnična. In ker je konjunkcija treh propozicij, od katerih je ena neresnična, tudi sama neresnična, bi bila trditev kot celota pomenljiva, toda neresnična. Tako

nobenega od neustreznih dokazov za obstajajoče entitete ne bi mogli uporabiti za tako trditve.

Kot korak k prikazu Russellove rešitve njegovega problema kot napačne in k vzpostavitvi pravilne rešitve, bi zdaj rad vzpostavil določene distinkcije. Zato bom v preostalem delu tega poglavja referiral na izraz, ki ima edinstveno referencialno rabo, na kratko z besedo »izraz«, in na stavek, ki se začneja s takim izrazom, z besedo »stavek«. Razlike, ki jih bom označil, so dokaj grobe in brez dvoma bi lahko našli zapletene primere, ki bi zahtevali natančnejšo opredelitev. Vseeno upam, da bo to razlikovanje služilo mojim namenom. Razlikoval bom med

(A1) stavkom

(A2) rabo stavka

(A3) izjavljanjem stavka

in, v skladu s tem, da

(B1) izrazom

(B2) rabo izraza

(B3) izjavljanjem izraza.

Poglejmo še enkrat stavek »Francoski kralj je moder.«

Lahko si je zamisliti, da je bil ta stavek izjavljen ob raznih prilikah vse od, recimo, začetka 17. stoletja naprej, med vladavino vsakega francoskega monarha posebej, pa tudi, da so ga izjavljali še kasneje, ko Francija ni bila več monarhija. Opazili ste, da je zame naravno, da govorim o »stavku« in o »tem stavku«, ki je bil izjavljen ob različnih trenutkih v tem obdobju, ali, z drugimi besedami, da bi bilo naravno in pravilno govoriti o *enem in istem* stavku izjavljenem ob vseh teh različnih priložnostih. Točno v tem smislu, ko bi bilo pravilno govoriti o enem in istem stavku izjavljenem ob vseh teh različnih priložnostih, želim uporabljati izraz (A1) »stavek«. Seveda pa obstajajo očitne razlike med različnimi *priložnostmi rabe* tega stavka. Npr.: če je nekdo izgovoril ta stavek za časa vladavine Ludvika XIV in nekdo drug v času Ludvika XV, bi bilo naravno reči (privzeti), da sta govorila o dveh različnih ljudeh. Lahko bi celo rekli, da je prvi, z uporabo tega stavka, postavil resnično trditev, medtem ko je drugi, z uporabo istega stavka, postavil neresnično trditev. Če pa bi dva druga človeka stavek izjavila simultano (npr. če bi ga prvi zapisal in drugi izrekel) za časa Ludvika XIV, bi bilo naravno reči (privzeti), da sta oba govorila o isti osebi in v tem primeru, z rabo tega stavka, sta *morala* oba postaviti ali resnično ali pa neresnično trditev. In ta ponazarja, kaj razumem z *rabo* stavka. Oba moža, ki sta izjavila ta stavek, prvi pod Ludvikom XIV in drugi pod Ludvikom XV, sta uporabila isti stavek v različni rabi; medtem ko sta stavek oba izvajala v času Ludvika XIV, rabila stavek na enak način.¹ V primeru tega in tudi še mnogih drugih stavkov je jasno, da ne moremo govoriti o resničnem ali neresničnem *stavku*, ampak zgolj o tem ali je stavek uporabljen za oblikovanje resnične ali neresnične trditve oziroma (če vam je to ljubše) za izražanje resnične ali neresnične propozicije. Ravno tako je očitno, da ne moremo govoriti o *stavku* o določeni osebi, kajti isti stavek lahko uporabimo ob različnih priložnostih, ko govorimo o povsem različnih določenih osebah, ampak le o *rabi* stavka za govorjenje o določeni osebi. Končno bo zadosti jasno, kaj mi pomeni izjavljanje stavka, če rečem, da sta človeka, ki sta simultano izvajala stavek v času vladavine Ludvika XIV, opravila dve različni izjavljanji istega stavka, čeprav sta opravila isto *rabo* tega stavka.

Če si zdaj ne ogledamo celega stavka

»Francoski kralj je moder.«,

ampak samo tisti del, ki je izraz »francoski kralj«, je očitno, da lahko izvedemo analogno, čeprav ne identično razlikovanje med 1) izrazom, 2) rabo izraza in 3) izjavljanjem izraza.

Distinkcija ne bo identična, kajti očitno ne moremo pravilno govoriti o izrazu »francoski kralj«, rabljenem za izražanje resničnih ali neresničnih propozicij, saj so, v glavnem, le stavki lahko resnični ali neresnični. Podobno lahko govorimo o

določeni osebi le z uporabo celega stavka in ne zgolj z uporabo izraza. Namesto tega bomo v tem primeru rekli, da *rabimo* izraze, za omenjanje ali referiranje na določeno osebo takrat, ko uporabljamo stavke za govorjenje o tej osebi. Vendar pa v tem in v mnogih drugih primerih za (B1) izraz očitno ne moremo nič bolj reči, da kaj omenja ali da na kaj referira, kot lahko o *stavku* rečemo, da je resničen ali neresničen.

En in isti izraz ima lahko različna omenjanja-rabe, tako kot lahko en in isti stavek uporabimo za izjave z različnimi resničnostmi vrednostmi. »Omenjanje« ali »referiranje« ni nekaj, kar počne izraz; to je nekaj, za kar lahko izraz uporabimo. Omenjanje ali referiranje na nekaj je značilno za *rabo* nekega izraza, ravno tako, kot je za *rabo* nekega stavka značilno to, da je »o nečem« in da je resničen ali neresničen.

Mogoče nam bo povsem drugačen primer pomagal pojasniti to distinkcijo. Poglejmo si še en primer izraza rabljenega edinstveno referencialno, namreč izraz »jaz« in stavek »Meni je vroče.« *

Veliko ljudi bi lahko uporabilo ta stavek, vendar pa je logično nemogoče, da bi dva človeka opravila *isto rabo* tega stavka ali, če vam je ljubše, da bi ga rabila za izražanje ene in iste pozicije. Izraz »jaz« lahko pravilno rabi samo (in izključno) le katerikoli izmed brezštevilnih ljudi, da referira na samega sebe. Če to rečemo, rečemo s tem nekaj o izrazu »jaz«: na nek način podamo njegov pomen. To je tisto, kar lahko rečemo o *izrazih*. Nobenega smisla pa nima, da bi o *izrazu* »jaz« dejali, da referira na določeno osebo. To je tisto, kar lahko rečemo o določeni rabi izraza.

Naj uporabim »tip« kot okrajšavo za »stavek ali izraz«. Potem ne pravim, da obstajajo stavki in izrazi (tipi), in rabe le-teh, in izjavljanje le-teh, tako kot obstajajo ladje in čevlji in pečatni vosek. Pravim, da ne moremo govoriti *istih stvari* o tipih, rabah tipov in izjavljanju tipov. In dejstvo je, da mi govorimo o tipih in da lahko nastane zmeda, če ne bomo uspeli opaziti razlike med tem, kar lahko rečemo o tipih in tem, kar lahko rečemo le o *rabah* tipov. Lahko se nam zgodi, da mislimo, da govorimo o stavkih in izrazih, medtem ko v resnici govorimo o rabah stavkov in izrazov.

To je tisto, kar počne Russell. Na splošno, kot v oporekanje Russellu, bom dejal sledeče. Pomen (vsaj v enem pomembnem smislu) je funkcija stavka ali izraza; omenjanje in referiranje in resničnost ali neresničnost pa so funkcije rabe stavkov ali izrazov. Podati pomen izraza (v smislu, v katerem besedo uporabljam jaz), je podati *splošne smernice* za njegovo rabo, v kateri referira na, ali omenja, določene objekte ali osebe; podati pomen stavka je podati *splošne smernice* za njegovo rabo pri oblikovanju resničnih ali neresničnih trditev. To ne pomeni govoriti o kaki posebni priložnosti rabi stavka ali izraza. Pomena izraza ne moremo enačiti z objektom, ki ga ob določeni priložnosti uporabimo, da nanj referiramo. Pomena stavka ne moremo enačiti s trditvijo, za postavljanje katere ta pomen rabimo ob določeni priložnosti. Kajti govoriti o pomenu izraza ali stavka ne pomeni govoriti o njegovi rabi ob določeni priložnosti, ampak o pravilih, navadah, dogovorih, ki, ob vseh priložnostih, obvladujejo njuno pravilno rabo pri referiranju in zatrjevanju. Tako torej vprašanje, ali sta stavek in izraz *pomenljiva ali ne*, nima čisto nič skupnega z vprašanjem ali stavek, *izrečen ob določeni priložnosti*, ob tej priložnosti uporabljamo za oblikovanje resnične ali neresnične trditve ali ne; ali če izraz ob tej priložnosti uporabljamo zato, da bi sploh omenili ali referirali na kar koli /anything at all/.

Vir Russellove zmote je bil ta, da je menil, da mora referiranje ali omenjanje, če se že pojavlja, biti pomensko. Ni razlikoval med B1 in B2; zmešal je izraze z njihovo rabo v določenem kontekstu; tako je zmešal pomen z omenjanjem in z referiranjem. Če govorim o svojem robcu, potem mogoče lahko potegnem objekt,

* angl.: I am hot.

na katerega referiram, iz svojega žepa. Ne morem pa iz žepa potegniti pomena izraza »moj robec«. Ker je Russell pomešal pomen z omenjanjem, je menil, da, če obstajajo kakršnikoli izrazi z edinstveno referencialno rabo, ki so to, kar se zdi, da so (to je, logični subjekti) in ne kaj drugega v preobleki, potem mora njihov pomen *biti* tisti določeni objekt, za referiranje na katerega so uporabljeni. Od tod torej nadležna mitologija logično lastnih imen. Toda, če bi me kdo vprašal po imenu izraza »ta« — nekoč Russellovega glavnega kandidata za ta status — mu ne bi podal objekta, na katerega sem z uporabljenim izrazom ravnokar referiral, pristavljajoč, da se pomen besede menja vsakič, ko jo uporabimo. Niti mu ne bi dal vseh objektov, za referiranje na katere je do sedaj bil, ali bi lahko bil, uporabljen. Pojasnil in ponazoril bi mu konvencije, ki uravnavajo rabo izraza. To je podajanje njegovega pomena. Povsem različno je od podajanja (v kateremkoli pomeni te besede) objekta na katerega referira; kajti izraz sam na nič ne referira, čeprav ga lahko rabimo ob raznih priložnostih zato, da referira na nešteto stvari. Dejstvo je, da v angleščini res obstaja smisel glagola »mean« /meniti, pomeniti, misliti/, kjer se ta beseda približuje »pokazati, omeniti ali referirati na«; npr. ko nekdo (neprijazno) reče: »Tebe mislim.«*

ali kadar pokažem in rečem: »Ta je tisti, na katerega mislim.«**

Toda *tisti, na katerega mislim*, je povsem drugačno od *pomena izraza*, ki sem ga uporabi za govor o njem. V tem posebnem primeru »meniti« /mean/, so ljudje tisti, ki menijo /mean/, ne izrazi. Ljudje rabijo izraze, da referirajo na določene stvari. Toda pomen izraza ni niz stvari ali ena sama stvar, ki jo lahko pravilno uporabljamo za referiranje; pomen je niz pravil, navad, dogovorov o njegovi rabi pri referiranju.

Enako, še bolj očitno, velja to za stavek. Vsakdo ve, da je stavek

»Miza je prekrita s knjigami.«

pomenljiv in vsakdo ve, kaj ta stavek pomeni /means/. Toda če vprašam:

»O katerem objektu govori ta stavek?«,

je to vprašanje absurdno — vprašanje, ki ga ne moremo zastaviti o nekem stavku, ampak samo o rabi tega stavka; in v tem primeru stavka nismo uporabili zato, da bi govorili o nečem, temveč smo ga vzeli le kot primer. S tem, ko vemo, kaj stavek pomeni /means/, vemo tudi kako ga pravilno uporabljati za govor o stvareh. Poznavanje pomena zatorej nima nič skupnega s poznavanjem katerekoli določene rabe stavka za govor o čemerkoli. Če vprašam:

»Ali je stavek resničen ali neresničen?«

postavljam, podobno kot prej, absurdno vprašanje, ki ni nič manj absurdno tudi če dodam:

»Stavek mora biti ali resničen ali neresničen, saj je pomenljiv.«

Vprašanje je absurdno, ker ta *stavek* ni resničen ali neresničen, niti to ni stavek o nekem objektu. Seveda je dejstvo, da je stavek pomenljiv, enako dejstvu, da stavek *lahko* pravilno rabimo za govor o nečem in da s tako rabo oblikujemo resnično ali neresnično trditve. Dodal bom še, da bo stavek rabljen za oblikovanje resnične ali neresnične trditve le, če oseba, ki ga rabi, *dejansko* o nečem govori. Če takrat, ko ga izjavlja, ne govori o ničemer, potem to ni prava /genuine/, ampak nepristna ali psevdo raba — ni postavil pravilne ali napačne trditve, čeprav morda tako misli. In to nam kaže pot k pravilni rešitvi uganke, kateri teorija deskripcij predvideva usodno napačno rešitev. Pomembno je, da je vprašanje, ali je stavek pomenljiv ali ne, povsem neodvisno od vprašanja, ki ga lahko zastavimo o posamični rabi tega stavka, vprašanja ali gre za pravo ali nepravo rabo, ali je rabljen v govoru o nečem, ali v domišljiji, ali pa je uporabljen kot primer v filozofiji. Vprašanje, ali je stavek pomenljiv ali ne, je vprašanje o tem ali obstajajo take navade, konvencije in pravila v jeziku, da ga stavek logično lahko uporabi za govor o ne-

* I mean you.

** That's the one I mean.

čem; to vprašanje je torej povsem neodvisno od vprašanja ali stavek rabimo na ta način ob neki določeni priložnosti.

III.

Obravnavajmo še enkrat stavek »Francoski kralj je moder.« ter resnične in neresnične stvari, ki jih o tem stavku pove Russell. Najmanj dve resnični stvari sta, ki bi ju Russell izrekel ob tem stavku:

(1) Prva je ta, da je stavek pomenljiv — če bi ga kdo izjavil ta hip, bi izjavljaj nek pomenljiv stavek.

(2) Druga je ta, da bi tisti, ki bi stavek izjavljaj ta hip, postavil resnično trditev le, če bi sedaj dejansko obstajal en in samo en francoski kralj in če bi le-ta bil moder. In katere so neresnične stvari, ki bi jih o tem stavku povedal Russell?

(1) Prva je ta, da bi vsakdo, ki bi sedaj izjavljaj ta stavek, postavil neko resnično ali neko neresnično trditev.

(2) Da bi del tistega, kar bi zatrjeval, bilo, da sedaj obstaja en in samo en francoski kralj.

Navedel sem že nekaj razlogov, zakaj naj bi zadnja dva stavka bila nepravilna. Predpostavimo zdaj, da bi vam nekdo dejansko povsem resno dejal: »Francoski kralj je moder.«

Bi odgovorili: »To ni res.«?

Menim, da prav gotovo ne bi tako odgovorili. Toda predpostavimo dalje, da bi vas govorec vprašal kaj menite o tem, kar je pravkar povedal — ali je to resnično ali neresnično; ali se strinjate ali ne s tem, kar je pravkar dejal. Zdi se mi, da bi se — z nekaj obotavljanja — nagibali k temu, da bi mu rekli, da ne gre za nobeno od navedenih stvari; da se vam vprašanje o resničnosti ali neresničnosti njegove izjave preprosto *ne zastavlja*, kajti oseba »francoski kralj« sploh ne obstaja.² Če bi spraševalec mislil nadvse resno (in imel zasanjan pogled, zgubljen v stoletjih), bi lahko rekli celo:

»Bojim se, da se motite. Francija ni monarhija. Francoskega kralja sploh ni.« na njegovo trditev rečemo (kot je edino prav): »Francoskega kralja sploh ni.«, To pa nam pokaže na dejstvo, da je že samó izvajanje stavka, če ga je mož izjavil povsem resno, na nek način *dokaz* /evidence/, da on *verjame* v obstoj francoskega kralja. To ne bi bil tako preprost dokaz, da on verjame v to, kot je npr. preprost dokaz, da človek verjame, da dežuje, če poseže po svojem dežnem plašču. Niti to ne bi bil tak dokaz, da on verjame v obstoj francoskega kralja, kot je izjava nekoga: »Dežuje.« dokaz, da on verjame, da dežuje. Lahko bi rekli tole: reči

»Francoski kralj je moder.«, je v nekem pomenu glagola »nakazovati«, *nakazati*, da obstaja francoski kralj. Toda to je zelo posebna in nevsakdanja raba glagola »nakazovati« /imply/. »Nakazovati« v tem pomenu vsekakor ni enakovredno izrazu »postavljati pomen« /entail/ (ali »logično nakazovati«). In to izhaja iz dejstva, da takrat, ko v odgovor na njegovo trditev rečemo (kot je edino prav):

»Francoskega kralja sploh ni.«, vsekakor *ne bi* smeli reči, da smo v kontradikciji s trditvijo, da je francoski kralj moder. Vsekakor ne trdimo, da je to neresnično. Prej velja, da zgolj podajamo razlog za trditev /saying/, da se vprašanje resničnosti ali neresničnosti preprosto *ne zastavlja*.

Tukaj pa nam lahko pomaga distinkcija, ki sem jo začrtal že prej. Stavek »Francoski kralj je moder.«

je vsekakor pomenljiv; toda to ne pomeni, da je katerakoli posamična raba tega stavka resnična ali neresnična. Kot resničnega ali neresničnega ga rabimo, ko

* Slovenski prevod »implicira« seveda te rabe ne obseže.

govorimo o nekom; ko z rabo izraza »francoski kralj« dejansko nekoga omenjamo. Dejstvo, da sta tako stavek kot izraz pomenljiva, je preprosto dejstvo, da bi stavek v določenih okoliščinah *lahko* uporabili, da bi povedali nekaj resničnega ali neresničnega; je dejstvo, da bi izraz v določenih okoliščinah *lahko* uporabili za omenjanje določene osebe. In poznati njun pomen pomeni poznati te okoliščine. Ko torej izjavimo stavek, ne da bi s frazo »francoski kralj« kogarkoli omenjali, stavek ne neha biti pomenljiv: nam preprosto ne uspe povedati nič resničnega ali neresničnega, ker nam s to posamično rabo popolnoma pomenljive fraze preprosto ne uspe nikogar omeniti. To je, če hočete, neprava raba stavka in neprava raba izraza: čeprav jo lahko (ali pa ne) pomotoma razumemo kot pravo rabo.

In take neprave rabe³ so zelo pogoste. Sofisticirano pripovedništvo, sofisticirana fikcija⁴ zavisi od njih. Če bi začel: »Francoski kralj je moder,«

in nadaljeval »živi v zlatem gradu in ima sto žena«

in tako dalje, bi me poslušalec povsem razumel, ne da bi predpostavljaj, da govorim o določeni osebi *ali*, da sem izrekel neresnično trditev glede obstoja take osebe, kot jo opisujejo moje besede. (Vredno je dodati, da se v primerih, kjer je raba stavkov in izrazov očitno fikcijska, pomen besedice »o« lahko spremeni. Kot je dejal Moore, je povsem naravno in pravilno reči, da so nekatere trditve v romanu »Pickwickovci« trditve o gospodu Pickwicku. Kjer pa raba stavkov in izrazov ni očitno fikcijska, se zdi taka raba predloga »o« manj pravilna. To pomeni, da *na splošno* ne bi bilo pravilno reči, da je neka trditev res trditev o gospodu x ali o tem-in-tem, razen v primerih, da taka oseba ali stvar res obstaja. V tisti točki, kjer je za pripovedništvo nevarno, da bo razumljeno dobesedno, lahko torej na vprašanje »O kom govori?«

odgovorimo z »O nikomer ne govori.«

S tem pa še ne rečemo, da je to, kar govori, neresnično ali nesmisel.)

Če pustimo očitno fikcijske rabe ob strani, sem ravnokar dejal, da je uporabili izraz »francoski kralj« na začetku stavka, v nekem pomenu glagola »nakazovati«, enako kot nakazati, da obstaja francoski kralj. Z rabo takega izraza ne *zatrjujemo*, niti to kar rečemo *nima za posledico* /entail/ neke edinstvene eksistenčne propozicije. Toda ena od običajnih rab določenega člena je ta, da služi kot signal, ki kaže na edinstveno referenco — signal, ne prikrita trditev. Če začnemo stavek z »tak-in-tak« /»the such-and-such«/, potem raba določenega člena »the« kaže, vendar ne trdi, da referiramo, ali želimo referirati na nekega določenega posameznika vrste »tak-in-tak«. *Kateri* je ta posameznik, pa moramo razbrati iz konteksa, časa, kraja in ostalih značilnosti situacije izjavljanja. Kadarkoli nekdo uporablja katerikoli izraz, predpostavljamo, da misli, da ga rabi pravilno — če torej rabi izraz »tak-in-tak« /the »such-and-such«/ v edinstveno referencialni rabi, potem lahko domnevamo, da meni, da obstaja *kak* posameznik te vrste in hkrati, da bo kontekst rabe zadostno določil tistega posameznika, ki ga ima govorec v mislih. Uporabi besedico »the« na ta način, je torej nakazati (v relevantnem pomenu glagola »nakazovati«), da so izpolnjeni eksistenčni pogoji, ki jih opisal Russell. Toda če rabimo »the« na ta način, s tem še ne trdimo, da so ti pogoji izpolnjeni. Če začnem stavek z izrazom oblike »ta-in-ta« in mi je potem onemogočeno reči še kaj več, nisem s tem povedal nobene trditve, toda lahko mi je uspelo, da sem omenil nekoga ali nekaj.

Edinstveno eksistenčna trditev, za katero Russell predpostavlja, da je del vsake trditve, v kateri edinstveno referencialno rabo tvori izraz oblike »ta-in-ta«, je, opaža Russell, sestavljena iz dveh trditve. Če rečemo, da obstaja nek φ , rečemo s tem nekaj, kar je kompatibilno s tem, da obstaja več φ -jev; če rečemo, da ne obstaja več kot en φ , je to nekaj kompatibilnega s tem, da ne obstaja noben. Če pa rečemo, da obstaja en φ in samo en φ , potem združimo ti dve trditvi. Do sedaj sem se ukvarjal predvsem s potrjenimi /alleged/ trditvami eksistence, manj pa s potrjenimi trditvami edinstvenosti. Slednje bomo pod-

krepi s primerom, ki nam bo služil za jasnejšo opredelitev pojma »nakazan«, v katerem je edinstveno eksistenčna trditev nakazana, vendar ne izpeljana, s pomočjo izrazov na edinstveno referencialni način.

Poglejmo stavek »Miza je prekrita s knjigami.«

Povsem jasno je, da bi bil izraz »miza« /the table/ v katerikoli normalni rabi tega stavka, uporabljen za vzpostavljanje edinstvene reference, to je, za referiranje na neko posamično mizo. Tu gre za povsem striktno rabo določenega člena, v pomenu, o katerem Russell govori na strani 30 dela *Principia Mathematica* kot o rabi člena »striktno, tako da nakažemo edinstvenost«. Na isti strani Russell pravi, da bo fraza tipa »ta-in-ta« /the so-and-so/, v striktni rabi »aplikativna le, če obstaja en ta-in-ta in nič več.« Očitno je povsem neresnično, da bo fraza »miza« v stavku »Miza je prekrita s knjigami.«

rabljena normalno, »aplikativno le v primeru, da obstaja ena miza in ne več.« Povsem tautološko resnično pa je, da bo fraza v taki rabi aplikativna le v primeru, da obstaja ena miza in ne več, na katero referiramo. Res je tudi, da bo fraza razumljena kot aplikativna le v primeru, če obstaja ena miza in ne več, katera je razumljena kot tista, na katero smo referirali. Če rabimo stavek, s tem še ne zatrujemo, ampak (v posebnem pomenu, ki smo ga obravnavali) nakazujemo, da obstajala le ena stvar, ki hkrati pripada specificirani vrsti /kind/ (to je, mizi) in govorec nanjo referira. Očitno tu ne gre za zatrevanje le-tega. Referirati ni isto kot reči, da referiram. Reči, da obstaja neka miza ali kaka druga, na katero referiramo, ni isto kot referirati na določeno mizo. S frazami kot je »posameznik na katerega sem referiral«

ne bi imeli kaj početi, če ne bi obstajalo nekaj, kar bi veljalo kot referiranje. (Ne bi imelo smisla reči, da ste pokazali na nekaj, če ne bi obstajalo nekaj, kar šteje kot kazanje.) Še enkrat torej zaključujem, da referiranje ali omenjanje določene stvari ne more biti razrešeno v nikakršno zatrevanje. Referirati ni isto kot trditi, čeprav referiramo zato, da bi kasneje nekaj trdili.

Naj zdaj vzamem za primer edinstvene referencialne rabe izraz, ki ni oblike »ta-in-ta« /the so-and-so/. Denimo, da proti nekomu stegnem roke, dlani pazljivo združene v kupo in hkrati rečem: »Tale je pa lep, rdeč.«

On bi, ko bi pogledal v moje dlani in ne bi videl ničesar, lahko rekel: »Kateri tale? O čem pa govoriš?«

Ali: »Ampak saj nimaš ničesar v dlaneh.«

Seveda bi bilo absurdno reči, da je s tem, ko je rekel »Ampak saj nimaš ničesar v dlaneh.«

zanikal ali ovrgel to, kar sem rekel. »Tale« torej ni prikriti opis v Russellovem pomenu. Niti ni neko logično lastno ime. Kajti, vedeti moramo kaj stavek pomeni, če hočemo na ta način reagirati na njegovo izjavljanje. Prav zato, ker je pomenljivost besede »tale« neodvisna od katerekoli posamične reference, za katero jo lahko uporabimo, vendar ne neodvisna od načina, na katerega jo lahko za referiranje uporabimo, torej, prav zato jo lahko, kot v tem primeru, uporabimo za pretvarjanje, da na nekaj referiramo.

Splošni poduk vsega tega je, da je komunikacija veliko manj stvar eksplicitnega ali prikrita zatrevanja, kot so to predpostavljali logiki. Posebna aplikacija tega poduka, ki zanima mene, je njegova aplikacija na primer tvorjenja edinstvene reference. Del pomenljivosti izrazov vrste, ki jo obravnavam, je ta, da jih lahko rabimo — v silni raznolikosti kontekstov — za ustvarjanje edinstvenih referenc. Ni pa del njihove pomenljivosti, da trdijo, da so tako uporabljeni, ali da so izpolnjeni pogoji za njihovo takšno rabo. Nadvse pomembna distinkcija, ki jo moramo torej izvesti, je med:

(1) rabo izraza za tvorjenje edinstvene reference, in

(2) trditvijo, da obstaja en in samo en posameznik, ki ima določene lastnosti (npr. je določene vrste, ali je v določenem odnosu do govorca, ali oboje).

To je z drugimi besedami, distinkcija med

(1) stavki, ki vsebujejo izraz, ki naj pokaže ali omeni ali referira na določeno osebo ali stvar; in

(2) edinstvenimi eksistenčnimi stavki.

Russell postopoma asimilira vse več stavkov iz razreda (1) v stavke razreda (2). S tem se zaplete v nepremagljive težave v zvezi z logičnimi subjekti in vrednostmi za posamične spremenljivke nasploh — težave, ki so ga slednjič pripeljale do logično katastrofalne teorije imen, ki jo je razvil — tekstih *Inquiry into Meaning and Truth* in *Human Knowledge*. Ta stran pomena logično-subjektivnih-izrazov, ki preskrbi vso podporo za teorijo deskripcij, pa hkrati Russellu prepereči, da bi kdajkoli našel kakršnekoli zadovoljive nadomestke za tiste izraze, katere je, začeni s samostalniškimi frazami, postopoma degradiral s statusa logičnih subjektov.⁵ Izvor težav ni zgolj fascinantnost odnosa med imenom in njegovim nosilcem, kot se to včasih sliši. Celo imena ne dosegajo nemogočega standardnega niza. Prej bo to kombinacija dveh bolj radikalno napačnih konceptov — prvič, nesposobnosti uvideti pomembnost razlikovanja (drugo poglavje tega teksta) med tem, kar lahko rečemo o nekem izrazu in tem, kar lahko rečemo za posamično rabo tega izraza; drugič, nesposobnost uvideti, da je edinstvena referencialna raba izrazov nenevarna in nujna, različna, vendar komplementarna predikativni ali pripisovalni /ascriptive/ rabi izrazov. Izrazi, ki dejansko lahko nastopajo kot singularni logični subjekti, so izrazi razreda I, naštetih na začetku teksta (kazalni zaimki, samostalniške fraze, lastna imena, zaimki): ko to rečemo, povemo, da so to tisti izrazi, ki jih skupaj s kontekstom (v najširšem smislu) rabimo za oblikovanje edinstvenih referenc. Namen konvencij, ki obvladujejo rabo takih izrazov je, da skupaj s situacijo izjavljanja zavarujejo edinstvenost referenc. Toda narediti to, je več kot dovolj. /But to do this, enough is enough./ Takrat, ko na nekaj referiramo, ne dosegamo in ne moremo doseči tiste točke popolne eksplicitnosti, v kateri se referencialna funkcija več ne izvaja. Dejanska edinstvena referenca, če sploh kakšna, je stvar posamične rabe v posamičnem kontekstu; pomenljivost uporabljenega izraza je niz pravil ali konvencij, ki dovoljujejo tvorbo takih referenc. Zatorej lahko z uporabo pomenljivih izrazov navidezno referiramo, v domišljiji ali v fikciji, ali pa zmotno verjamemo, da referiramo na nekaj takrat, ko ne referiramo na nič.⁶

To kaže na potrebo po razlikovanju dveh vrst (med mnogimi drugimi) lingvističnih konvencij ali pravil: pravila za referiranje in pravila za atribucijo in pripisovanje; ter pravila za raziskovanje prvih. Če prepoznamo to razlikovanje rabe za to, kar je, potem smo na poti k razrešitvi mnogih starih logičnih in metafizičnih ugank.

Zadnji dve poglavji se lotevata, vendar zgolj okvirno, teh vprašanj.

IV.

Eden glavnih namenov uporabe jezika je ta, da ugotavljamo dejstva o stvarih in ljudeh in dogodkih. Če hočemo izpolniti ta namen, moramo na nek način prehititi /forestall/ vprašanje: »O čem (kom, katerem) govoriš?«

tako kot tudi vprašanje »Kaj praviš o tem (o njem, njej)?«

Pri prehitevanju prvega vprašanja gre za referiranje (ali identifikacijo). Pri prehitevanju drugega vprašanja gre za atribucijo (ali deskripcijo ali klasifikacijo ali pripisovanje). V običajnem angleškem stavku, s katerim zatrjujemo oz. izjavljamo, da zatrjujemo neko dejstvo o posamični stvari ali osebi ali dogodku, lahko izvedbo teh dveh nalog, v grobem in približno, pripišemo ločljivim /separable/⁷ izrazom. To pripisovanje izrazov različnim vlogam odgovarja v takem stavku dogovorjeni gramatični klasifikaciji na subjekt in predikat. Nič ni sakrosanctnega v rabi ločljivih izrazov za ti dve nalogi. Uporabljene bi lahko bile, in so, tudi druge metode. Obstaja, na primer, metoda izjavljanja ene same besede ali atributivne fraze v očitni prisotnosti objekta, na katerega referiramo; ali tista analogna me-

toda, ki jo ponazori npr.: pisanje besed »nevarno za tovorna vozila« na most, ali pritrjevanje listka, kjer piše »prvo mesto« na bučo. Lahko bi si tudi zamislili zamotano igro, v kateri ne bi nikoli uporabili izrazov na edinstveno referencialni način, ampak bi izjavljali zgolj edinstvene eksistenčne stavke in skušali poslušalcu omogočiti, da bi na podlagi nakopičenih odvisnih stavkov ugotovil o čem govorimo. (Ta opis namenov igre kaže, v katerem smislu bi to bila igra: tu ne gre za normalno rabo eksistenčnih stavkov.) Dve točki moramo poudariti. Prva je ta, da nujnost izvajanja omenjenih dveh nalog, s katerima bomo izrazili določena dejstva, ne zahteva nobene transcendentalne razlage: posvetiti pozornost temu, pomeni delno osvetliti pomen fraze »ugotavljanje nekega dejstva«. Druga točka je ta, da je celo ta osvetlitev pomena izvedena v pojmi izhajajočih iz gramatike običajnega singularnega stavka; da celo očitno funkcionalna, lingvistična distinkcija med identifikacijskimi in atributivnimi vlogami, ki jih lahko v jeziku zasedajo besede, podpira dejstvo, da nam naveden govor ponuja ločljive izraze, katerim lahko — verjetno in približno — pripišemo različne funkcije. In ta funkcionalna distinkcija meče dolge filozofske sence. Take psevdomaterialne sence, ki jih meče gramatika konvencionalnih stavkov, v katerih ločljivi izrazi igrajo različne vloge, so: razlikovanja med partikularnim in univerzalnim, med substanto in kvaliteto.⁸

Uporabiti ločljiv izraz za izvedbo prve od omenjenih nalog, pomeni uporabiti izraz v edinstveni referencialni rabi. Sedaj bi rad rekel nekaj splošnega o konvencijah rabe za izraze, uporabljene na ta način in jih postavil v nasprotje s konvencijami pripisovalne rabe. Potem se bom lotil kratke ponazoritve teh splošnih opomb in še nekaterih njihovih aplikacij.

Tisto, kar je na splošno potrebno za oblikovanje edinstvene reference, je očitno nek mehanizem /device/, ali več mehanizmov, ki naj pokažejo oboje: da je namenovana edinstvena referenca in *katera* edinstvena referenca to je; nek mehanizem, ki zahteva in omogoča, da poslušalec ali bralec identificira tisto, o čemer govorimo. Pri zavarovanju tega rezultata, je kontekst izjavljanja izrednega pomena; in s »kontekstom« razumem predvsem čas, kraj, situacijo, identiteto govornika, predmete v centru neposrednega interesa in osebna izkustva tako govornika kot tistega, ki ga ta nagovarja. Poleg konteksta obstaja seveda še konvencija — lingvistična konvencija. Toda — z izjemo pravih lastnih imen, o katerih bom več povedal kasneje, pravilna referencialna raba izrazov *konvencionalno* (ali *logično* v širšem smislu besede) zahteva izpolnitev bolj ali manj natančno ugotovljivih kontekstualnih pogojev, vse to pa v smislu, ki ne velja za pravilne pripisovalne rabe. Zahteva za pravilno aplikacijo izraza v njegovi pripisovalni rabi na določeno stvar je preprosto ta, da naj bi ta stvar bila določene vrste, imela določene karakteristike. Zahteva za pravilno aplikacijo izraza v referencialni rabi na določeno stvar je nekaj, kar daleč presega katerokoli zahtevo izvedeno iz pripisovalnega pomena, ki bi ga izraz lahko imel; gre namreč za zahtevo, da bi ta stvar morala biti v določenem odnosu do govornika in do konteksta izjavljanja. Naj to imenujemo kontekstualna zahteva. Tako je, na primer, v omejujočem /limiting/ primeru besedice »jaz« kontekstualna zahteva ta, da naj bi ta stvar bila identična z govornikom, toda pri večini primerov izrazov z referencialno rabo te zahteve ne moremo tako natančno določiti. Naslednja, povsem splošna, razlika med konvencijami za referiranje in konvencijami za opisovanje je tista, s katero smo se že srečali; namreč da je izpolnitev pogojev za pravilno pripisovalno rabo nekega izraza del tistega, kar s tako rabo trdimo; toda izpolnitev pogojev za pravilno referencialno rabo nekega izraza ni nikoli del zatrjevanega čeprav je to (v relevantnem pomenu glagola »nakazovati«) s tako rabo nakazano. Logiki so konvencije za referiranje zanemarjali ali napačno interpretirali. Razlogov za zanemarjanje ni težko opaziti, čeprav jih je težje na kratko opisati. Grobo rečeno, sta dva od teh razlogov sledeča:

(1) preokupacija večine logikov z definicijami

(2) preokupacija nekaterih logikov s formalnimi sistemi.

(1) Definicija je, v najbolj udomačenem pomenu, specifikacija pogojev za pravilno pripisovanje ali klasifikacijsko rabo nekega izraza. Definicije se ne ozirajo na kontekstualne zahteve. Tako je zamenjavanje ali napačna interpretacija vseh konvencij, razen pripisovalne nujna, v kolikor je iskanje pomena ali iskanje analize izraza zastavljeno kot iskanje definicije. Morda bi bilo bolj primerno reči (kajti ne bi želel soditi o »pomenu« ali »analizi«), da logiki niso uspeli opaziti, da so problemi rabe širši kot problemi analize in pomena.

(2) Vpliv osredotočenosti na matematiko in formalno logiko je najbolj opazen (če ne naštevam novejših primerov) pri Leibnizu in Russellu. Tvorec kalkulusa, ki mu ni treba in se tudi ne zanima za oblikovanje faktičnih trditev, pristopa k uporabni logiki s predsodkom. Naravno je, da bo predvideval, da bodo tipi konvencij, z aдекватnostjo katerih na enem področju je bil seznanjen, resnično aдекватni; če bi le kdo uvidel kako, tudi na precej drugačnem področju — na področju faktičnih trditev. Tako imamo Leibniza, ki se obupno trudi, da bi dosegel isto stvar, na drugačen način, tako za implikacijo edinstvenosti, kot za implikacijo eksistence.

Moralo bi biti jasno, da je distinkcija, ki jo želim potegniti jaz, predvsem razločevanje med različnimi vlogami ali deli, ki jih izrazi v jeziku lahko zavzamejo, in ne prvenstveno med različnimi skupinami izrazov; kajti nekateri izrazi se lahko pojavijo v obeh vlogah. Nekatere zvrsti besed, ki jih bom obravnaval, imajo predvsem pripisovalno ali klasifikacijsko rabo. Očiten primer so obča imena, ali obča imena, določena s pridevniki, vštevši pridevniške deležnike, ali, manj očitno, samo pridevnike oziroma samo pridevniške deležnike. Izrazi, ki se lahko rabijo referencialno, se med seboj razlikujejo na vsaj tri med seboj neodvisne načine:

(1) Razlikujejo se po stopnji odvisnosti reference, za izražanje katere jih rabimo, od konteksta njihovega izjavljanja. Besede kot »jaz« in »to« se nahajajo na enem koncu te lestvice — na mestu največje odvisnosti — fraze kot »avtor Waverleya« in »osemnajsti francoski kralj« pa na drugem.

(2) Razlikujejo se po stopnji »deskriptivnega pomena«, ki ga imajo. »Deskriptivni pomen« je zame »konvencionalna omejitev v aplikaciji na stvari določenega splošnega tipa, ali na stvari, ki imajo določene splošne karakteristike«: na enem koncu te lestvice stoje lastna imena, ki jih najpogosteje rabimo v vsakdanjem govoru: ljudi, pse ali motorna kolesa lahko poimenujemo »Horace«. Ime smo na sebi nima deskriptivnega pomena (razen tistega, ki ga lahko dobi *kot rezultat* ene od svojih rab kot ime). Beseda kot »on« ima minimalni deskriptivni pomen, a ga še vedno ima. Samostalniške fraze kot »okrogla miza« imajo maksimalen deskriptivni pomen. Zanimivo vmesno pozicijo imajo »nečista« lastna imena kot »Okrogla miza*« — to so samostalniške fraze, ki so osvojile pisavo z veliko začetnico.

(3) Nazadnje, izraze lahko delimo v dva razreda:

i) tiste, katerih pravilno referencialno rabo regulirajo nekatere *splošne referencialne-cum**** pripisovalne konvencije;

ii) tiste, katerih pravilne referencialne rabe ne regulirajo splošne konvencije, niti kontekstualne niti pripisovalne, pač pa ad hoc konvencije za vsako posamično rabo (čeprav ne za vsako posamično izjavljanje). K prvi skupini spadajo zaimki (z najmanj deskriptivnega pomena) in samostalniške fraze (z največ deskriptivnega pomena). Drugi skupini v grobem pripadajo najbolj navadna lastna imena. Nepoznavanje človekovega imena še ni nepoznavanje jezika. Zaradi tega ne govorimo o pomenu lastnih imen (kar pa ne pomeni, da so brezpomenska). Tudi tu imamo vmesno pozicijo in sicer s frazami kot »Stari pretendent** Tako lahko referiramo na kateregakoli starega pretendenta, toda vedeti, kateri je ta stari pretendent ne pomeni poznati splošne, ampak zgolj *ad hoc**** konvencije.

* Namreč, Okrogla miza kralja Arthurja.

** Vzdevek sina angleškega kralja Jamesa II.

*** V latinščini v originalu.

V primeru referencialne rabe fraz tipa »ta-in-ta« / »the so-and-so« / služi raba določnega člena »the«, skupaj s pozicijo fraze v stavku, (to je, na začetku, ali za prehodnim glagolom oziroma za predlogom)* kot signal, da gre za edinstveno referenco; samostalnik, ki sledi, oziroma samostalnik in pridevnik, pa skupaj s kontekstom izjavljanja pokažeta za kakšno edinstveno referenco gre. Na splošno je funkcionalna razlika med običnimi imeni in pridevniki ta, da se samostalniki naravno in pogosto uporabljajo referencialno, medtem, ko se pridevniki ne rabijo referencialno tako naravno oziroma tako pogosto, razen takrat, ko določajo samostalnike, čeprav jih lahko in tudi jih, referencialno rabimo samostojno. Seveda ta funkcionalna razlika ni neodvisna od deskriptivne moči, lastne vsaki besedi. Na splošno bi od deskriptivne moči samostalnikov pričakovali, da bodo zaradi nje samostalniki učinkovitejše orodje za prikazovanje za katero edinstveno referenco gre, če je taka referenca signalizirana. Od deskriptivne moči besed, ki jih naravno in pogosto rabimo za oblikovanje edinstvenih referenc, bi pričakovali tudi, da odsevajo naš interes za izrazite, relativno stalne in vedenjske lastnosti stvari: Ti dve pričakovanji nista med seboj neodvisni — in če pogledamo na razlike med navadnejšimi običnimi imeni in navadnejšimi vrstami pridevnikov, vidimo, da sta obe pričakovanji izpolnjeni. To so razlike tiste vrste, o katerih Locke poroča, ko govori o naših idejah substance kot o *zbirkah* enostavnejših idej; ko pravi, da »sile tvorijo večji del naših idej substance«; in ko postavi identiteto realne in nominalne esence v primeru enostavnih idej nasproti pomanjkanju identitete teh idej in premakljivosti /shiftingness/ nominalne esence v primeru substanc. »Substanca« sama je nadležen davek, ki ga Locke plačuje za lastno megleno zavest o razliki v prevladujoči lingvistični rabi, ki je ostajala tudi potem, ko je bil samostalnik razširjen v bolj ali manj nedoločen niz pridevnikov. Russell ponavlja Lockeovo napako, s to razliko, da — priznavajoč sklepanje iz sintakse na realnost do take mere, da čuti, da se te metafizične neznanke lahko znebi le, če lahko jezik popolnoma očisti referirajoče funkcije — postavi svoj program za »odpravo podrobnosti«; pravzaprav program za odpravo distinkcije logične rabe, ki jo tu poskušam poudariti.

Kontekstualno zahtevo za referencialno rabo zaimkov lahko podamo v nekaterih primerih (npr. »jaze«, »ti«) z veliko preciznostjo, v nekaterih pa le z veliko nedoločenostjo (»ono«, »ta«). Predlagam, da se nehamo ukvarjati z zaimki in da jih omenimo samo še v enem primeru, ki naj pokaže še en simptom nezmožnosti prepoznavanja referencialne rabe kot take. Gre namreč za dejstvo, da so se nekateri logiki trudili osvetliti naravo variable s tem, da so ponujali take stavke kot:

»On je bolan.« ali »To je zeleno.«

za primere nečesa takega v vsakdanjem govoru, kot je *stavčna funkcija*. Seveda je čisto res, da lahko besedo »on« rabimo ob različnih priložnostih za to, da referiramo na različne ljudi ali živali — enako velja za besede »John« ali »maček«. Ker odvrta take logike od obravnavanja teh dveh izrazov kot kvazi-variabel, je najprej vseskozi prisotno praznoverje, da je ime logično povezano z enim samim posameznikom, in, drugič, deskriptivni pomen besede »maček«. Toda »on«, beseda, ki ima širok obseg aplikacij in minimalno deskriptivno moč, si rabo kot referencialna beseda zgolj pridobi. To dejstvo, skupaj z nepriznavanjem mesta, ki v logiki pripada referencialni rabi izrazov (mesto, ki je rezervirano /held open/ za mitična logično lastna imena) je tisto, ki utemeljuje zavaajajoč poskus osvetlitve narave variabel s pomočjo besed kot »on«, »ona«, »ono«.

O navadnih /ordinary/ lastnih imenih pogosto rečemo, da so to v glavnem besede, od katerih se vsaka rabi za referiranje na samo enega posameznika. To je vsekakor neresnično. Mnogo navadnih osebnih imen — imen »par excellence« — se povsem pravilno rabi za referiranje na različne ljudi. Navadno osebno ime jo, grobo rečeno, beseda, rabljena referencialno, katere rabe ne diktira kak deskriptivni pomen, ki bi ga beseda lahko imela, in je ne predpisuje nobeno tako splošno pravilo

* Velja za angleški jezik.

za rabo referencialnih izrazov (ali delov referencialnih izrazov), kot ga najdemo v primeru besed kot »jaz«, »ta«, »the«, ampak ga obvladujejo ad hoc konvencije za vsak posamičen niz aplikacij na dano osebo. Pomembno je, da pravilnost takih aplikacij ne izhaja iz kaknega *splošnega* pravila ali konvencije za rabo besede kot take. (Meja absurda in očitne ujetosti v zaprt krog je dosežena v poskusu obravnave imen kot prikritih opisov v Russellovem smislu; kajti tisto, kar je v posebnem smislu nakazano, vendar ne izpeljano /entailed/, s tem, da na nekoga referiramo z imenom, je preprosto eksistenca nekoga, *na katerega zdaj referiram*, in *na katerega konvencionalno referiram* s tem imenom). Vendar je celo ta lastnost imen zgolj simptom namena, za katerega jih uporabljamo. Trenutno je naš izbor imen delno arbitraren, delno odvisen od pravnih in socialnih regulativ /observances/.

Povsem možno bi bilo imeti radikalen *sistem* imen, utemeljen npr. na rojstnih datumih ali na natančni klasifikaciji fizioloških in anatomskih razlik. Toda uspeh kateregakoli od teh sistemov bi bil povsem odvisen od prikladnosti nastalih imen za oblikovanje edinstvenih referenc; to pa bi bilo odvisno od števila uporabljenih klasifikacij in stopnje, do katere naključno sekajo neormalne socialne razvrstitve. Če bi bila stopnja obeh dovolj visoka, bi selektivnost, ki jo priskrbi kontekst, opravila svoje; tako kot se to dogaja s sedanjimi navadami poimenovanja. Če bi imeli tak sistem, bi imena-besede lahko rabili deskriptivno (tako kot sedaj — do neke mere in na drug način — rabimo nekatera slavna imena) kot tudi referencialno. Vendar so kriteriji, izhajajoči iz premisleka o zahtevah referiranja tisti, s katerimi bi morali ocenjevati adekvatnost nekega sistema poimenovanja. S stališča poimenovanja ne bi nobena klasifikacija mogla biti, boljša ali slabša od drugih, zgolj zaradi svoje vrste klasifikacije — natalne ali anatomske. Omenil sem že razred kvazi-imen, to je samostalniških fraz z veliko začetnico, katerih primeri so fraze: »Slavna revolucija«, »Velika vojna«, »Oznanjanje«, »Okrogla miza«. Medtem, ko je deskriptivni pomen teh besed, ki sledijo določnemu členu, še vedno relevanten za njihovo referencialno vlogo, so velike začetnice znak tiste zunajlogične selektivnosti v referencialni rabi, ki je značilna za čista imena. Take fraze najdemo v tisku in pisanju, ko je en član nekega razreda dogodkov ali stvari v določeni družbi izrednega pomena. Te fraze so embrionalna imena. Kaka fraza lahko, iz razumljivih vzrokov, vstopi ali izstopi iz tega razreda (npr. »Velika vojna«).

V.

Zaključil bi rad s čisto kratko obravnavo še treh problemov v zvezi z referencialno rabo.

a) *Nedoločne reference*. Vse referencialne rabe singularnih izrazov ne prehitijo vprašanja »O čem (kom, katerem) govoriš?«

Obstajajo določene rabe, ki to vprašanje ali postavljajo ali pa zanikajo namero ali sposobnost nanj odgovoriti. Primeri so stavki kot:

»Nek možki mi je povedal, da ...« ali »Nekdo mi je povedal, da ...«

Ortodoksna (russellovska) doktrina je, da so to eksistenčni stavki; vendar ne edinstveno eksistenčni. To se zdi napačno v več pogledih. Nesmiselno je namigovati, da je del tistega, kar se trdi, to, da razred moških ali oseb ni prazen. Seveda je to *nakazano* — v nam zdaj že znanem pomenu; toda to nakazovanje je ravno toliko nakazovanje *edinstvenosti* posamičnega objekta reference, kot če začnem stavek s kako frazo kot je »miza« /the table/. Razlika med rabo določnega in nedoločnega člena je, približno rečeno, sledeča: določni člen /the/ uporabljamo, ko je bila referencia predhodno že izpeljana ali ko ta člen signalizira, da se ista referencia ponavlja; ali pa ko je, v odsotnosti prejšnje nedoločne reference, kontekst (skupaj s poslušalčevim domnevnim vedenjem) tisti, ki naj bi povedal poslušalcu

* določni člen v angl. jeziku

za katero referenco gre. Nedoločni člen uporabljamo takrat, ko zgornji pogoji niso izpolnjeni ali kadar ne želimo odkriti identitete posameznika, na katerega referiramo, kljub temu, da bi lahko izpeljali določno referenco. To je glavna raba takih fraz kot »neka oseba«, »nekdo«; ko bi jih lahko podaljšali (ne v »nekdo, toda ti (ali jaz) ne veva kdo«), temveč v »nekdo, toda ne povem ti, kdo«.

b) *identifikacijski stavki*. Pod to oznako razumem stavke kot:

(1a) To je mož, ki je preplaval kanal dvakrat v enem dnevu.

(2a) Napoleon je bil tisti, ki je dal usmrtiti vojvodo Enghienskega.

Uganke teh stavkov je v tem, da njuna gramatična predikata nista rabljena v tako direktni pripisovalni rabi, kot je to primer v stavkih:

(1b) Ta mož je preplaval kanal dvakrat v enem dnevu.

(2b) Napoleon je dal usmrtiti vojvodo Enghienskega.

Toda če rečemo — z namenom, da bi se ognili zamegljevanju razlike med 1a in 1b ter 2a in 2b — da so fraze, ki tvorijo gramatična dopolnila v stavkih 1a in 2a rabljene referencialno, bi nam s tem postalo uganke to, kaj se v teh stavkih pravzaprav pove. Zdi se, da torej na istega človeka referiramo dvakrat in tako ali nič ne povemo o njem in s tem nič ne zatrjujemo, ali pa ga identificiramo s samim seboj in tako ustvarimo trivialno identiteto. Bavljava trivialnosti se nam ni treba bati. Pojavi se le za tiste, ki o objektu, na katerega z rabo izraza referiramo, razmišljajo kot o njegovem pomenu. Tako jim tudi subjekt in komplement teh stavkov pomenita isto, ker bi zu lahko uporabili za referiranje na isto osebo.

Menim, da lahko razliko med stavki v skupini a ni tistim v skupini b najbolje razumemo, če si ogledamo razlike med okoliščinah, v katerih bi izvlekli stavek 1a oziroma stavek 1b. Stavek 1a bi povedali namesto 1b takrat, ko bi vedeli, ali verjeli, da poslušalec ve ali verjame, da je nekdo preplaval kanal dvakrat v enem dnevu. Stavek 1a bi izrekli takrat, ko bi verjeli, da naš poslušalec na mestu tistega, ki lahko vpraša:

»Kdo je preplaval kanal dvakrat v enem dnevu?«

(In ko bi vprašal, ne bi rekel, da kdorkoli je preplaval kanal, čeprav bi to s svojim vprašanjem v relevantnem smislu nakazal.) Ti stavki so kot odgovori na taka vprašanja. Raje jih imenujemo »identifikacije-stavki« kot »identitete«. Stavke 1a ne zatrjuje nič več ali nič manj kot stavek 1b. Razlika je le ta, da povemo stavek 1a človeku, za katerega vemo, da pozna določene stvari, ki so neznane človeku, kateremu povemo stavek 1b.

To je, v osnovnih potezah, rešitev Russellove uganke o »denotacijskih frazah«, ki jim je priključen »je«; gre za eno od ugank, katerih rešitev pripisuje Russell teoriji deskripcij.

c) *Logika subjekta in predikata*. Precej tega, kar sem rekel o edinstveni referencialni rabi izrazov lahko razširimo, s potrebnimi spremembami, tudi ne ne-edinstvene referencialne rabe izrazov; to je na nekatere rabe izrazov, ki sestojijo iz določnega člena /»the«/, iz »vsi tisti« /all the/, »vsi« /all/, »nekateri« /some/, »nekateri od tistih« /some of the/ in dodanega samostalnika v množini; za nekatere rabe izrazov »oni« /they/, »njim« /them/; »tisti tam« /those/, »tisti tu« /these/ in za kombinacijo imen. Najbolj zanimivi so izrazi prve skupine. Približno rečeno, sloni moderna ortodoksna kritika — inspirirana z matematično logiko — tradicionalnih doktrin, kot je kvadrat opozicij in nekatere oblike silogizmov, ki so tradicionalno priznane za veljavne, na zanemarjanju tistega smisla, v katerem referencialna raba izrazov lahko nakazuje eksistenčne trditve. Trdi se, da moramo univerzalni propoziciji četvernega razporeda podati negativno eksistenčno razlago (npr. za A: »Ne obstaja noben X, ki ni Y«), ali pa jih moramo razlagati kot konjunkcije negativnih in pozitivnih eksistenčnih trditve oblike npr. (za A) »Noben X ne obstaja, ki ni hkrati Y, in X obstaja«. Tudi 1 in 0 oblike ponavadi dobe pozitivno eksistenčno razlago. Potem lahko vidimo, da moramo nekatere tradicionalne zakone opustiti, ne glede na to, katero od zgornjih možnosti izberemo. Vendar je ta dilema lažna. Če

ne razlagamo propozicij razporeda niti kot pozitivnih niti kot negativnih, niti kot pozitivnih in negativnih eksistenčnih stavkov, ampak kot *stavke pri katerih se vprašanje o rabi za oblikovanje resničnih ali neresničnih trditev ne postavlja, razen kadar je eksistenčni pogoj izpolnjen za termin na mestu subjekta*, potem se vsi tradicionalni zakoni ohranijo. In ta razlog je veliko bliže najbolj navadnim rabam izrazov, ki začenjajo z »vsi« /all/ »nekateri« /some/, kot katerikoli russellovska alternativa. Kajti ti izrazi se največkrat rabijo referencialno. Mož, ki vse vzame dobesedno /literal-minded/ in je brez otrok, gotovo ne bo na vprašanje, če njegovi otroci spijo, odgovoril z »Da.«, ker pač nima otrok; vendar iz istega razloga tudi ne bo odgovoril »Ne.«. Ker otrok nima, se tako vprašanje sploh ne zastavlja. Vendar to še ne pomeni, da ne more uporabiti stavka:

»Vsi moji otroci spijo.«

z namenom, da bi nekomu povedal, da imam otroke, ali da bi zgolj napeljal na misel, da jih imam. Niti ni to slabljenje moje teze, da dopuščam, da lahko singularne fraze tipa »ta-in-ta« (the so-and-so) včasih uporabljamo s podobnim namenom. Ne aristotelovska in ne russellovska pravila ne podajo eksaktne logike kateregakoli izraza vsakdanjega jezika; kajti vsakdanji jezik nima nobene eksaktne logike.

prevod Boštjan Kuljić

¹ Ta uporaba izraza »raba« se seveda razlikuje od

a) tekoče uporabe, kjer »raba« (določene besede, fraze, stavka) = (približno) »pravila za uporabo« = (približno) »pomen«; in od

b) moje uporabe v frazi »edinstveno nanašalna raba izrazov«, kjer »raba« = (približno) »način uporabe«.

² Potem, ko je bil ta članek že napisan, je o tem vprašanju izšla jasna izjava gospoda Geacha v »Analysis«, Vol. 10, št. 14. marec 1950.

³ Izbor besede »spurious« /slov. napravi, nepristen/ se mi zdaj zdi ponesrečen, vsaj za nekatere nestandardne rabe. Zdaj bi nekatere teh rab raje imenoval »sekundarne« rabe.

⁴ Nesofisticirana zvrst se prične: »Nekoč pred davnimi časi...«

⁵ In to kljub nevarnosti — signalu te fraze, »zavajajoča gramatična oblika«.

⁶ (Ta stavek se mi zdaj zdi vprašljiv z več strani, predvsem zaradi neke neeksplicitne restriktivne rabe besede »referirati«. Bolj natančno bi ga lahko povedali takole: »Zatorej lahko z uporabo pomenljivih izrazov referiramo sekundarno, kot v domišljiji ali v fikciji, ali pa zmotno verjamemo, da na nekaj referiramo primarno, takrat ko na ta način ne referiramo na nič.«)

⁷ Tu zanemarjam odnosne stavke; kajti ti zahtevajo, ne modifikacijo principa tega, o čemer govorim, ampak komplikacijo podrobnosti.

⁸ To, kar je rečeno ali nakazano v zadnjih dveh stavkih tega odstavka, se mi ne zdi več resnično, razen če pomena precej ne omejimo.

Članek je bil prvič objavljen v *Mind* 59, 1959, str. 320—44. Preveden pa je po zborniku *Contemporary Readings in Logical Theory*, London 1967.

Russellova replika — članek z naslovom *Mr. Stawson On Referring* — se najde v slovenskem prevodu *Mojea filozofskega razvoja* v zbirki Nobelovci. (CZ, Ljubljana 1979)

Lastna imena

Imajo lastna imena smisel? Frege¹ dokazuje, da ga morajo imeti, kajti, sprašuje, kako bi bile drugače sodbe identitete /identity statements/ kaj drugega, kot le trivialno analitične. Sprašuje, kako se sodba /statement/ oblike $a = b$, če je resnična, lahko drugače po svoji kognitivni vrednosti razlikuje od sodbe $a = a$? In odgovarja: četudi imata »a« in »b« istega referenta, imata, ali pa bi lahko imela različna *smisla* in v tem primeru je sodba resnična, čeprav ni analitična. Vendar se zdi ta rešitev bolj primerna takrat, ko sta »a« in »b« oba nesinonimni določni deskripciji, ali takrat, ko je en člen določna deskripcija in drugi lastno ime, kot pa, kadar sta oba lastni imeni. Premislimo kot primer sodbo, tvorjeno z naslednjimi stavki:

(a) »Tulij = Tulij« je analitična.

Toda, ali je

(b) »Tulij = Cicero« sintetična?

Če je tako, mora imeti vsako ime drugačen smisel, kar se na prvi pogled zdi na moč neverjetno, ker običajno lastnih imen ne mislimo kot nekaj, kar ima sploh kak smisel, tako kot ga imajo predikati; lastnih imen torej ne definiramo. Seveda pa nam (b) posreduje informacijo, ki ni izrečena v (a). Toda, ali je to informacija o besedah? Sodba ne govori o besedah.

Oglejmo si za trenutek vidik, po katerem je (b), tako kot (a), analitična. Sodba je analitična, če, in samo če, je resnična zgolj na podlagi lingvističnih pravil, brez kakršnegakoli zatekanja k empirični raziskavi. Lingvistična pravila za rabo imena »Cicero« in lingvistična pravila za rabo imena »Tulij« so takšna, da obe imeni referirata, brez opisovanja, na identični objekt; zdi se torej, da je mogoče resničnost identitete uveljaviti že s samim sklicevanjem na lingvistična pravila in je sodba analitična. Smisel, v katerem je sodba informativna, je smisel, v katerem je informativna vsaka analitična sodba; ilustrira ali ponazori nekatera kontingentna dejstva, ki zadevajo besede, čeprav teh dejstev seveda ne opiše. S tega vidika razlika med (a) in (b) zgoraj ni tako velika, kot se je morda sprva zdelo. Obe sta analitično resnični in ilustrirata kontingentna dejstva o naši rabi simbolov. Nekateri filozofi trdijo, da se (a) temeljno razlikuje od (b) v tem, da bi bila sodba v tej obliki resnična pri katerikoli arbitrarni zamenjavi simbolov, ki bi nadomestili »Tulija«. ² Dokazal bi rad, da to ne drži. To, da isto znamenje pri dveh različnih uporabah referira na isti objekt, je umestna, vendar kontingentna uporaba in prav z lahkoto si predstavljamo situacije, ko ne bi šlo za tak primer. Predpostavimo, npr., da imamo jezik, v katerem pravila za uporabo simbolov niso preprosto v korelaciji z besedo /s»type«/, temveč z zaporedjem njenega pojavljanja v diskurzu /s »token«/. Nekateri kodi so takšni. Recimo, da ko v našem diskurzu na nek objekt referiramo prvič, referiramo nanj z »x«, drugič z »y«, itd. Za vsakogar, ki pozna ta kod, je »x = y« trivialno analitična, »x = x« pa nesmiselna. Ta primer je opisan, da bi ilustriral podobnost (a) in (b) zgoraj; obe sta analitični, obe nam podajata neko informacijo, čeprav vsaka drugo, o rabi besed. Resničnost sodbe »Tulij = Tulij«, kot tudi sodbe »Tulij = Cicero«, sledi iz lingvističnih pravil. Toda dejstvo, da so za izražanje te identitete uporabljene besede »Tulij = Tulij«, je prav

tako naključno, čeprav v našem jeziku bolj splošno konvencionalno, kot dejstvo, da so za izražanje identitete istega objekta uporabljene besede »Tulij = Cicero«.

Ta analiza nam omogoča uvid v to, kako lahko tako (a) kot (b) uporabimo za tvorjenje analitične sodbe in kako lahko v takih okoliščinah dobimo od njiju različne informacije, ne da bi morali slediti Fregejevi rešitvi, ki pravi, da propoziciji v nekem smislu zadevata besede (Begriffsschrift), oziroma njegovi revidirani rešitvi, da imata termina isto referenco, toda drugačna smisla (Sinn und Bedeutung). A četudi nam ta analiza omogoča uvid v to, kako lahko stavek, kakršen je (b), uporabimo za tvorjenje analitične sodbe, iz tega še ne sledi, da ga ni moč uporabiti tudi za sintetično sodbo. In zares so nekatere sodbe identitete, ki uporabljajo dve lastni imeni, razvidno sintetične: tisti, ki trdijo, da je bil Shakespeare Bacon, ne zagovarjajo samo neke teze o jeziku. V nadaljevanju bom, upam vsaj, raziskal zvezo lastnih imen z njihovimi referenti na ta način, da bom pokazal, kako sta možni obe vrsti sodb identitete in s tem tudi pokazal, v kakšnem smislu imajo lastna imena smisel.

Do zdaj sem preiskoval trditev, da so pravila, ki uravnavajo rabo lastnih imen, takšna, da lastna imena referirajo, ne pa opisujejo posamezen objekt; da imajo referenco, nimajo pa smisla. Zdaj pa se vprašamo, kako to, da referiramo na posamezni objekt z rabo njegovega imena. Kako se, npr. učimo in kako učimo rabo lastnih imen? Zdi se dokaj preprosto — identificiramo objekt in ob predpostavki, da naši učenci razumejo splošna pravila glede rabe lastnih imen, pojasnimo, da je ta beseda ime objekta; objekt lahko *identificiramo* le (in to je nujna predpostavka pri učenju imen) z ostenzijo ali deskripcijo; in v obeh primerih ga identificiramo na podlagi določenih njegovih značilnosti. Tako se zdaj zdi, da bi morala biti pravila za lastna imena na nek način logično povezana s posameznimi lastnostmi objekta; in sicer tako, da ima ime smisel, pa tudi referenco; zdi se namreč, da ime ne more imeti reference, če nima smisla; kajti, kako naj bo ime, če nima smisla, v korelaciji z objektom?

Denimo, da bi nekdo na ta argument odgovoril takole: »Značilnosti poučevanja imen niso pravila za rabo lastnih imen: so samo pedagoški pripomočki, uporabljeni za razlago imena nekomu, ki ga ne zna uporabljati. Ko je učenec enkrat identificiral objekt, ki ga ime zadeva, lahko pozabi ali pa ignorira te različne deskripcije, s pomočjo katerih ga je identificiral, ker le-te niso del smisla imena; ime nima *smisla*. Recimo, da ime »Aristotel« poučujemo s pojasnjevanjem, da referira na grškega filozofa, rojenega v Stagiri; in recimo, da bo učenec pravilno uporabljal ime, dobil še več podatkov o Aristotelu, itd., kasneje pa se bo izkazalo da Aristotel sploh ni bil rojen v Stagiri, temveč v Tebah. Kajpak ne bomo rekli, da se je pomen imena spremenil, ali da Aristotel v resnici sploh ni obstajal. Skratka, razlaganje rabe imen z navajanjem lastnosti objekta ne podaja pravil za ime, ker pravila sploh nimajo deskriptivne vsebine. Pravila preprosto postavijo ime v korelacijo z objektom, neodvisno od kakršne koli deskripcije objekta.«

Toda, ali je ta argument prepričljiv? Denimo, da se večina ali celo vse naše dosedanje dejstveno vedenje o Aristotelu ne izkaže resnično za nikogar, ali pa se izkaže kot resnično za več oseb, ki so živele v raztresenih deželah in v različnih stoletjih? Ali ne bi potemtakem dejali, da Aristotel sploh ni obstajal, in da ime, četudi ima konvencionalen smisel, ne referira na nikogar? Po zgornji argumentaciji bo izjava, da Aristotel ni obstajal, preprosto druga oblika trditve, da ime »Aristotel« ne denotira nobenega objekta, in nič več; toda, če je nekdo izjavil, da Aristotel ni obstajal, je mogoče mislil na dosti več, kot preprosto na to, da ime ne denotira nikogar.³ Če nasprotujemo njegovi trditvi in navedemo podatek, da je leta 1903 živel v Hobokenu mož z imenom »Aristotel«, tega ne bo sprejel za relevanten ugovor. Za Cerberusa in Zevsa pravimo, da nobeden od njiju ni nikoli obstajal, vendar s tem ne mislimo, da ni nikoli noben objekt posedoval teh imen, temveč merimo na to, da niso nikoli obstajale določene vrste (deskripcij) objektov,

ki bi se vezale na ta imena. Navsezadnje se torej zdi, da imajo lastna imena nujno smisel, referenco pa zgolj kontingentno. Vedno bolj se nam kažejo kot skrajšane in morebiti nejasne deskripcije.

Sumirajmo ta dva nasprotujoča si pogleda, ki ju raziskujemo: prvi trdi, da imajo lastna imena esencialno referenco, ne pa tudi smisel — lastna imena denotirajo, konotirajo pa ne; drugi pa trdi, da imajo lastna imena esencialno smisel, referenco pa le kontingentno — referirajo torej le pod pogojem, da en in samo en objekt ustreza njihovemu smislu.

Ta dva vidika sta poti, ki vodita k divergentnim in že osivelim metafizičnim sistemom. Prva vodi k temeljnim objektom reference, k substancam sholastnikov in k *Gegenstände Tractatusa*. Druga pa k identiteti nerazdeljivih in variablam kvantifikacije, kot edinim referenčnim terminom jezika. Jezikovna struktura subjekt — predikat nakazuje, da ima prav prvi pogled, toda način, na katerega rabimo in učimo rabo lastnih imen, temu oporeka: filozofski problem.

Začnimo z raziskovanjem drugega. Glede na trditev, da ima vsako lastno ime smisel, lahko od kateregakoli imena legitimno zahtevamo: »Kaj je njegov smisel?« Če drži, da je lastno ime nekakšna skrajšana deskripcija, potem moramo biti sposobni nadaljevati s tem? Če skušamo celotno deskripcijo objekta predstaviti kot smisel lastnega imena, se bomo srečali s čudnimi posledicami — vsaka resnična sodba o objektu, ki uporablja njegovo ime kot subjekt, bo analitična, vsaka neresnična sodba pa bo v sebi kontradiktorna; smisel imena (in morda identiteta objekta) se bo spremenil vsakokrat, kadar bo prišlo do kakršnekoli spremembe pri objektu in ime bo imelo različen smisel za različne ljudi. Denimo, da vprašamo, kateri so njuni in zadostni pogoji za uporabo določenega imena pri določenem objektu. Zaradi preglednejšega dokaza denimo, da so nam na voljo neodvisna sredstva za lokacijo objekta; pod katerimi pogoji mu lahko nadenemo ime; pod katerimi pogoji lahko rečemo »To je Aristotel«? Na prvi pogled se zde pogoji preprosto ti, da je objekt identičen z objektom, krščenim s tem imenom, tako da bo smisel imena obstajal v trditvi ali v nizu trditev, ki zagotavljajo lastnosti, ki vzpostavljajo to identiteto. Smisel sodbe »To je Aristotel« bi lahko bil »Ta objekt je prostorsko — časovno kontinuiran z objektom izvirno imenovanim »Aristotel«. Vendar to ne bo zadoščalo, kajti omenili smo že, da je moč besede »Aristotel« večja od moči »Identičen z objektom, imenovanim »Aristotel«; tako da ne ustreza katerikoli objekt, imenovan »Aristotel«. »Aristotel« tukaj referira na poseben objekt po imenu »Aristotel« in ne na katerikoli. Imenovan »Aristotel« je univerzalni termin, Aristotel pa je lastno ime, torej je stavek »Ta se imenuje »Aristotel«, v najboljšem primeru nujen, ne pa tudi zadosten pogoj za resničnost sodbe »To je Aristotel«. Na hitro in trivialno povedano — ne gre za identiteto s katerimkoli objektom po imenu »Aristotel«, temveč za identiteto z Aristotelom, ki konstruira nujne in zadostne pogoje za resničnost sodbe »To je Aristotel«.

Mogoče lahko spor med obema vidikoma o naravi lastnih imen razrešimo z vprašanjem, katera je edinstvena funkcija lastnih imen v našem jeziku. Večinoma referirajo ali so namenjena referiranju na posamezne objekte; toda isto funkcijo opravljajo tudi drugi izrazi, določne deskripcije in demonstrativi. V čem je potemtakem razlika med lastnimi imeni in drugimi posameznimi referirajočimi izrazi? V nasprotju z demonstrativi lastno ime referira brez presuponiranja kakršnihkoli uprizarjanj ali posebnih kontekstualnih pogojev, ki bi obkrožali izjavo tega izraza. V nasprotju z določnimi deskripcijami na splošno ne določajo /specify/ nobenih karakteristik objekta, katerega referirajo. »Scott« referira na isti objekt kot »avtor Waverleya«, toda »Scott« ne specificira nobene izmed njegovih značilnosti, medtem ko »avtor Waverleya« referira zgolj na podlagi dejstva, da specificira neko lastnost. Oglejmo si to razliko поближе. Po Strawsonu⁴ lahko rečemo, da referirajoče rabe, tako lastnih imen, kot tudi določnih deskripcij, presuponirajo obstoj enega in samo enega objekta reference.

Toda če lastno ime na splošno ne specifikira nobenih značilnosti objekta, na katerega referira, kako potem sploh pride do reference? Kako se vzpostavi zveza med imenom in objektom? Na to, kot se zdi, ključno vprašanje, bom odgovoril takole: čeprav lastna imena običajno ne zatrjujejo ali specifikirajo nobenih značilnosti, pa njihova referirajoča raba vendarle presuponira določene karakteristike objekta, na katerega referira. Toda katere? Denimo, da bomo uporabnike imena »Aristotel«¹ prosili, naj navedejo po njihovem mnenju bistvena in vzpostavljena dejstva o njem. Njihovi odgovori bodo niz edinstveno referirajočih deskriptivnih sodb. Zagovarjam sklepanje, da je deskriptivna moč sodbe »To je Aristotel«² v tem, da je zadostno, a do zdaj nespecificirano število teh sodb resničnih. Referirajoča raba lastnega imena predpostavlja resničnost določenih edinstveno referirajočih deskriptivnih sodb, čeprav jih običajno ne navajamo, niti ne indiciramo natančno, katere so presuponirane sodbe. Tu se skriva večina težav. Vprašanje, kaj konstituira kriterij za »Aristotel«, navadno ostane odprto; pravzaprav se redko zares postavi, in kadar se pojavi, smo mi, uporabniki imena, tiisti, ki bolj ali manj arbitrarno odločamo, kakšni naj bodo ti kriteriji. Če bi se recimo polovica karakteristik, ki veljajo za Aristotela, izkazala za resnične pri enem človeku, polovica pa pri drugem, katerega od njiju bomo imenovali Aristotel? Nobenega? Vprašanje za nas ni odločeno vnaprej. Ali je ta nenatančnost glede karakteristik, ki eksaktno konstatirajo nujne in zadostne pogoje za uporabo lastnega imena, večidel naključna, ali pa je produkt lingvistične malomarnosti? Ali pa izhaja iz funkcije, ki je lastna imena za nas izvršujejo? Spraševanje po kriterijih uporabe imena »Aristotel«³ je formalni način vprašanja, kaj Aristotel je; je spraševanje po nizu kriterijev identitete objekta Aristotel. »Kaj je Aristotel?«⁴ in »Kateri so kriteriji veljave imena »Aristotel«⁵ vprašujeta po istem, prvi na materialni in drugi na formalni način govora. Če bi se pri rabi imena vnaprej strinjali glede natančnih karakteristik, ki konstituira identiteto Aristotela, bi bila naša pravila za rabo imena natančna. To natančnost pa bi dosegli le tako, da bi vsaki referirajoči rabi imena naprtili določene specifične predikate. Samo ime bi tako postalo odveč, ker bi bilo logično ekvivalentno temu nizu deskripcij. V tem primeru bi bili zmožni referirati na objekt samo tako, da bi ga opisali. Institucija lastnih imen pa nam ravno omogoča, da se temu izognemo, hkrati pa je to tisto, kar lastna imena razločuje od deskripcij. Če bi bili kriteriji za lastna imena v vseh primerih rigidni in specifični, potem bi bila lastna imena samo skrajšava teh kriterijev, lastno ime bi delovalo natanko tako, kot dovršena določna deskripcija. Toda edinstvenost in neizmerna pragmatična pripravnost lastnih imen v našem jeziku leži prav v dejstvu, da nam omogočajo javno referirati na objekte, ne da bi bili prisiljeni sprožiti spor in sprejeti nek sporazum o natančnih deskriptivnih značilnosti, ki konstituira identiteto objekta.

Ne funkcionirajo kot deskripcije, temveč kot kljuke, na katere obešamo deskripcije. Ohlapnost kriterijev za lastna imena je torej nujen pogoj za izolacijo referirajoče od deskriptivne funkcije jezika.

Postavimo zadevo drugače in, recimo, vprašajmo »Zakaj pa sploh imamo lastna imena?«⁶ Očitno zato, da referiramo na posameznike. »Da, toda to lahko za nas opravijo deskripcije.«⁷ Vendar samo tako, da specifikiramo pogoje identitete vsakič, ko pride do reference: denimo, da izpustimo »Aristotel«⁸ in uporabimo izraz »Aleksandrov učitelj«⁹; iz tega izhaja nujna resnica, da je mož, na katerega referiramo, Aleksandrov učitelj — vendar je dejstvo, da se je Aristotel kdaj ukvarjal s pedagogiko, kontingentno (čeprav menim, da je nujno, da ima Aristotel logično bistvo, inkluzivno disjunkcijo lastnosti, ki se mu običajno pripisujejo: noben posameznik, ki ne poseduje vsaj nekaterih naštetih lastnosti, ne more biti Aristotel). Seveda ne smemo misliti, da je edina vrsta ohlapnosti kriterijev identiteta za posameznika ta, ki sem jo opisal kot posebno za lastna imena. Referirajoče rabe določne deskripcije lahko povzročijo še vse drugačne probleme glede identitete. Še posebej velja to za določne deskripcije v preteklem času.

»To je mož, ki je poučeval Aleksandra.«, je izjava, ki lahko implicira, da gre za objekt, ki je prostorsko časovno sovisen s človekom, ki je učil Aleksandra, na drugi točki prostora časa: nekdo pa lahko dokazuje, da je njegova prostorsko časovna kontinuiteta kontingentna karakteristika, ne pa kriterij identitete. Logična narava zveze med temi karakteristikami in človekovo identiteto je v nadaljevanju razpravljanja lahko spet ohlapna in nedoločna. Toda to je čisto druga vrsta ohlapnosti, kot tista, ki sem jo navedel kot ohlapnost kriterijev za uporabo lastnih imen in ne vpliva na distinkcijo med delovanjem določnih deskripcij in lastnih imen; da torej določne deskripcije referirajo zgolj na podlagi dejstva, da kriteriji v prvotnem smislu niso odsotni, ker referirajo tako, da nam govorijo, kaj objekt je. Lastna imena pa referirajo, ne da bi zastavila vprašanje, kaj objekt je.

Zdaj lahko pojasnimo, kako to, da »Aristotel« ima referenco, pa ne opisuje in da sodba »Aristotel ni nikoli obstajal« kljub temu pove več kot le to, da »Aristotel« ni bil nikoli uporabljen za referiranje na neki objekt. Sodba trdi, da je zadostno število konvencionalnih presupozicij, deskriptivnih sodb referirajoče rabe »Aristotela«, neresničnih. Ni še čisto jasno, natančno katere sodbe so neresnične, kajti v jeziku še ni utemeljeno, natančno kateri pogoji konstituira kriterij za rabo imena »Aristotel«.

Zdaj lahko razrešimo naš paradoks: ali ima lastno ime smisel? Če sprašujemo po tem, ali rabimo lastna imena za opisovanje oz. določanje lastnosti objekta, se odgovor glasi »ne«. Če pa sprašujemo, ali so lastna imena logično povezana z lastnostmi objekta, na katerega referirajo, je odgovor »da, na nedoločen način«. (To deloma kaže na siromašnost rigidnega: smisel — referenca, denotacija — konotacija, pristopa k problemom teorije pomena.)

Zadevo lahko pojasnimo s primerjanjem paradigmatiskih lastnih imen z generiranimi lastnimi imeni, kakršno je »Angleška banka«. Za slednje se zdi, da je smisel podan tako neposredno kot v določni deskripciji; presupozicije splavajo na površino. In lastno ime lahko pridobi rigidno deskriptivno rabo, ne da bi imelo verbalno obliko deskripcije: Bog je za vernike po *definiciji* vsemogoten in vseveden. Seveda nas lahko forma zapelje. Sveti Rimski imperij ni bil niti svet, niti Rimski itd., pa je bil vendarle Sveti Rimski imperij. In lahko je konvencionalno, da z imenom »Marta« poimenujemo dekleta; če bom svojega sina poimenoval »Marta«, bom deloval zavajajoče, vendar ne bom lagal.

Poglejmo še enkrat našo začetno identiteto »Tulij = Cicero«. Sodba, tvorjena iz tega stavka, bo za večino, tako vsaj mislim, analitična; za vsako ime so vezane enake deskriptivne presupozicije. Če pa bi bile deskriptivne presupozicije različne, bi stavek lahko uporabili za tvorjenje sintetične sodbe; lahko bi celo pospešilo izredno pomembno zgodovinsko odkritje.

Prevod: Nada Vodušek

Članek je bil prvič objavljen leta 1958 v reviji *Mind* (številka 67), preveden pa je po zborniku *Causal Theories of Mind*, Walter de Gruyter 1983.

¹ Prevodi iz *Filozofskih spisov Gottloba Fregeja*, ki sta jih uredila Geach in Black, pp. 56 ff.

² W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, posebej poglavje 2.

³ Primerjaj Wittgensteina, *Filozofske raziskave* (Nolit, Beograd, 1980, str. 71.)

⁴ *On Referring*, *Mind* (1950)

Vsi štiri prevodi tega bloka so nastali v okviru družbene redakcije *Radia Student*.

Pričujoča številka RAZPRAV je to, čemur v francoščini pravimo *bric-à-brac*: zbiralnik, v katerega je nametano, kar se je nabralo v zadnjih mesecih. Kot taka — ne glede na kvaliteto posameznih prispevkov — ne dosega običajne ravni RAZPRAV. Je izraz tega, da RAZPRAVE kot enoten projekt, kot uredniška politika, za katero stoji vsaj v osnovi enoten vsebinski koncept, ne obstoji več.

Novo uredništvo RAZPRAV je iz tega dejstva potegnilo ustrezne sklepe. Ker enotna, v skupni teoretski poziciji utemeljena uredniška politika ni več možna bo — da bi ohranilo strogo vsebinsko profiliranost, hkrati pa se izognilo prisilnemu poenotenju oz. izključitvam — ob vsaki številki poimensko navedeno, kdo od urednikov stoji zanjo, čigav projekt se v nji udejanja. Odgovornost odgovornega urednika bo s tem postala formalne narave: dejansko bodo za posameznimi številkami stala vsakokrat navedena imena.

V letniku 1987 predvideva uredništvo RAZPRAV objavo dveh zvezkov: enega, s težiščem na problematiki, ki jo odpira analitična filozofija, bo uredil Rastko Močnik, drugi pa bo RAZPOL 3, glasilo Freudovskega polja, za katerim stoji uredništvo RAZPOLA.

Odgovorni urednik

