

R A Z P R A V E

Prispevki k historičnemu materializmu

Zoja Skušek-Močnik, "Prišel je Turek"

Nenad Miščević, Strategija ideološkega diskursa

Razpust

Slavoj Žižek, O idealu, enem in objektu

Logika skozi psihoanalizo

Rastko Močnik, Lalangue: jezik II

Filozofske razprave

Božidar Debenjak, O kategoriji nujnosti pri Engelsu in Heglu

Matjaž Potrč, K razliki med dvema usmeritvama filozofske analize

Velika dela svetovne umetnosti v luči materialistične

teorije: Gustave Courbet, Slikarjev atelje

Braco Rotar, Toponimije

Jure Mikuž, Narava — umetnik — družba: pojav, osmiselitev in izživetje realizma

Ali je "realizem" lahko koncept materialistične

zgodovine "umetnosti"

Uvodnik

Rastko Močnik, Realismusstreit

ORNICAR?

Jacques-Alain Miller, Algoritmi psihoanalize

Jacques-Alain Miller, Prebujenje

Alain Grosrichard, Otrok in službanik

Branje

Zoja Skušek-Močnik: Gledališče kot oblika spektakelske funkcije

Alain Grosrichard: Structure du sérail

Agittrop

Rastko Močnik, Parva asinaria II

I. K., ...od leta 1849 se nisem več počutil tako cosy, kot se v tem outbreak

Kritika

Danko Štrajn, Poskus formiranja kritične sociologije z aplikacijo psihoanalize

K problematizaciji šole

ŠTEVILKA 201—202 (8—9, 1980), LETNIK XVIII

P R O B L E M I

Uredništvo: Slavoj Žižek, Rastko Močnik, Rado Riha, Miran Božovič, Ervin Hladnik, Darko Štrajn, Jure Mikuž, Igor Vidmar, Miha Avanze, Denis Poniž, Marjan Pungartnik, Drago Bajt. Glavni in odgovorni urednik: Slavoj Žižek.

Svet revije: Vojo Likar, Rastko Močnik, Jože Vogrinc, Slavoj Žižek (delegati Razprav); Emil Filipčič, Niko Grafenauer, Matjaž Hanžek, Tine Hribar, Taras Kermauner, Denis Poniž, Dimitrij Rupel (delegati Literature); Miha Avanzo, Boris Dolničar, Marko Kerševan, Tomaž Kšela, Sonja Lokar, Jože Osterman, Sandi Ravnikar, Dušan Skupek, Mile Vreg, Drago Zajc (delegati širše družbene skupnosti). Predsednik sveta: Tomaž Kšela.

Tekoči račun: 50101-678-48982, z oznako: za Probleme. Letna naročnina 100 din, za tujino dvojno. Izdajatelj RK ZSMS. Tisk: Partizanska knjiga, TOZD — grafična dejavnost.

Revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije; po sklepu Republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/74 z dne 14. 3. 1974 je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

Uredništvo začasno sprejema sodelavce na Starem trgu 21 (prostor ŠKUC-a) vsak torek in četrtek med 13. in 15. uro.

Cena te številke 20 din.

Bralce opozarjamo na naslednja izvirna dela in prevode s področja materialistične teorije, ki so se pred kratkim pojavila (oziroma so tik pred izidom) na slovenskem knjižnem trgu:

Jacques Lacan, ŠTIRJE TEMELJNI KONCEPTI PSIHOANALIZE, Cankarjeva založba

Zoja Skušek-Močnik, GLEDALIŠČE KOT OBLIKA SPEKTAKELSKÉ FUNKCIJE (zbirka ANALECTA, DDU Univerzum, zv. 1)

Slavoj Žižek, HEGEL IN OZNAČEVALEC I-II (zbirka ANALECTA, zv. 2—3)

IDEOLOGIJA IN ESTESKI UČINEK (zbornik spisov Althusserjeve šole marksizma o problemih ideologije in umetnosti), Cankarjeva založba
PRIHOANALIZA IN KULTURA (zbornik), Državna založba Slovenije (v tisku)

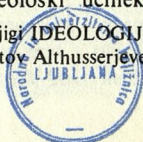
"PRIŠEL JE TUREK"

seveda lahko pomeni, da je turški državljani, ki se iz tujine, kjer je na začasnem delu, vrača v rodno vas na Anatolski planoti, spotoma prišel tudi v Ljubljano.⁽¹⁾ V tem primeru bi se pomen izjave varljivo ujema z njenim referentom, vendar je *prav zato* kaj malo verjetno, da bi stavek te vrste brali v poročilu o prometni nesreči na cesti proti Zagrebu: ponesrečenec je namreč prav posameznik, individuum, ki je toliko in toliko star, delavec v tej in tej tovarni, oženjen ali ne in seveda — *tudi* Turek, in kot Turek napol Nemec, namreč član segregirane proletarske skupine. Prav kolikor se v tej različici razlage pomen lepi na referent, je stavek tako rekoč *brez smisla*: pove preveč ali premalo. Ob vseh podatkih o état civil hipotetičnega tranzitnega potnika je njegova narodnost prav toliko očitna, kolikor je naključna: če še posebej povemo, da je "Turek", je to obvestilo nekako odveč. Ker je preveč, pove premalo — odpira namreč vprašanje, kaj je vzrok za ta informacijski nameček. V to odsotnost vzroka se potem seveda naseli najbolj "samoumevni" smisel, to se pravi, ideološki smisel. Presežni podatek opozori na oddajnika sporočila, saj se v tem ideološkem kontekstu, ki ga vzpostavlja, odsotnost vzroka nujno uobliči v antropomorfno vprašanje: "Kaj je (časnikar) hotel s tem povedati?" In ko tako bralec za nazaj predpostavi subjekt stereotipnemu novičarskemu izdelku, s tem pokaže, in s tem sebi prikrije, da je bil sam prav s tem "sporočilom" že interpeliran v subjekt ideološkega diskurza. Skoz svojega časnikarja govori namreč sam bralec kot subjekt, toda natančno toliko, kolikor skozenj že govori ideološki diskurz kot tak, to se pravi, kot diskurz brez subjekta ali, natančneje, kot diskurz, ki si svoj(e) subjekt(e) ravno vzpostavlja. Sporočilo "iz odsotnosti vzroka" za sporočilo se kajpak glasi: "neprespani Turki — nevarnost na naših cestah".

Zanimivo pa je, da ne ta ne kakšen drug stavek te vrste ne bi sprožil interpretativnega učinka: "kar je izkoriščanje delovne sile v delovnem času, je uničevanje njenega nosilca v prostem času". Take ali podobne misli časnikarju nikakor ne bi pripisali — zato ker diskurz, v katerem se taka misel sploh lahko proizvede, ne potrebuje opore v nikakršnem predpostavljene subjektu s skritimi šovinističnimi predsodki. In kolikor materialistična analiza vprašanja prostega časa zahteva minimum znanstvenega diskurza, svojih umazanih pomisli ne morem delegirati na kakšen predpostavljen subjekt, saj me znanstveni diskurz kot individua s specifičnimi (tj., z abstraktno obćimi) psihofizičnimi kompleksi na kraj subjekta sploh ne interpelira. Bralec mora namreč "sporočilu" predpostaviti subjekt, le kolikor ga je diskurz za subjekt že postavil. To se pravi, kolikor je diskurz specifično strukturiran kot (ideološko) sporočilo, ki apelira na svojega sprejemnika in s tem posameznika, ki se ujame v njegove mreže, interpelira v subjekt.

To bi bil sodoben laičen zgled za delovanje ideologije, ki ga Althusser ponazarja z biblijskim primerom. Toda s tem smo zajeli zgolj ideološki mehanizem; zdaj se moramo vprašati, kaj je materialna baza tega diskurzivnega mehanizma. Althusser je tu previden: trdi samo, da ima ideologija materialno eksistenco, denimo, v diskurzivnem delovanju, denimo, v ideoloških aparatih (države). S tem odpira dve smeri raziskave: raziskovanje materialnih diskurzivnih mehanizmov, ki porajajo ideološki učinek, in

¹ Na tem mestu objavljamo prirejeni odlomek iz uvoda h knjigi *IDEOLOGIJA IN ESTETSKI UČINEK* (CZ, Ljubljana 1980), ki prinaša izbor tekstov Althusserjeve šole marksizma o problematiki ideologije in umetnosti.



raziskovanje (državnih) ideoloških aparatov; prvo problemsko polje obdeluje Pêcheux, drugo obravnavata Macherey in Balibar, ki menita, da je šolski aparat baza posebnemu ideološkemu diskurzu — nacionalni literaturi. Toda njuna teza je pravzaprav pregnana: anticipirata namreč odgovor na vprašanje o specifičnem določevalnem razmerju med (ideološkimi) diskurzivnimi mehanizmi in (državnimi) ideološkimi aparati. Raziskavi seveda nista protislovni, in na prvi pogled bi ju lahko združili v nekakšni kaskadni določitvi: ideološki učinek (npr. estetski učinek) je določen po diskurzivnih mehanizmih (nacionalne literature), katerih "materialna baza" so ideološki aparati (države) (kapitalistična splošna in obvezna šola). Nevarnost tega določilnega niza je seveda, da ga samodejno podaljšamo in rečemo: materialna baza ideoloških aparatov buržoazne države je kapitalistična ekonomija. Kapitalistična šola je seveda nastala "z namenom", da usposablja delovno silo v njeni specifični abstraktni in osvobojeni obliki, kakršno potrebuje kapitalski delovni proces. Toda *prav zato* njen namen ni bil, da rabi za proizvodnjo "svoje" specifične ideologije — narodne književnosti. Pa vendar šola kot tovarna delovne sile (in torej: kot aparat za reprodukcijo produkcijskih razmerij) *ne zmore brez* svoje posebne ideologije — narodne književnosti, in njenega proizvoda — narodnega jezika (kot "materinščine"). Celo najbolj utilitaristično in surovo pragmatično usmerjeno šolstvo svoje prozaične naloge ne more opravljati brez poetičnega dodatka — to nam, denimo, izrecno dokazuje zadnja slovenska šolska reforma. Literatura ima svoj temelj v šolskem aparatu, toda ta "rabi" drugemu družbenemu namenu; a če naj rabi produkciji delovne sile, mora najprej producirati "svojo" ideologijo: produkcijskih razmerij ne more reproducirati, če se ne opre na ideologijo "materinščine" itn., ki jo kuje literarni diskurz. Nacionalna literatura ima temelj v šolskem aparatu, ki se opira na nacionalno literaturo: temelj ideologije temelji na ideologiji.

Ta obrazec je še nekoliko ohlapen, saj nam ideologija brez razločka pomeni ideološki učinek, mehanizem, ki ta učinek proizvede, in diskurz, v katerem ta mehanizem deluje. Konkretnije moramo potemtakem reči: temelj diskurza je diskurz. Zato lahko tudi analiza, ki ostaja "znotraj" diskurzivnega obzorja, pripelje do rezultatov, ki so pertinentni za zgodovinski materializem. Seveda s pogojem, da ne zabrišemo pravkar uobličene "temeljnega" obrazca, ki pravi, da diskurz samemu sebi ni enak, in da prav v razmik, ki ga ta neenakost odpira, umestimo "ideološki aparat" (umestimo lahko tudi kakšno drugo ustanovo, pač glede na vrsto mehanizmov, ki delujejo v diskurzu, toda tu nas zanima ta posebni primer): to predvsem pomeni, da "materialna eksistenca" ideologije ni nič takega, kar bi bilo glede na diskurz "zunanje", in da so materialni pogoji diskurza vselej že diskurzivni. Drugače tudi biti ne more, brž ko priznamo, da je "komunikacijska shema" s svojimi členi diskurzivni učinek, natančneje, učinek posebnega zgodovinskega ideološkega delovanja diskurza.

Delovanje te strukturne določenosti ali naddoločenosti, kakor pravi Althusser, sposojajoč si ta koncept pri Freudu, lahko zaslutimo že v najbolj trivialni modrosti histomata, ki pravi nekako takole: materialna baza in determinanta nacionalnega jezika je kapitalistična ekonomija, in sicer zato, ker za svoj obstoj *zahteva, potrebuje* sklenjen in enoličen nacionalni prostor, ki ga zagotavlja nacionalna država. Ob vsej pavšalnosti in sumarnosti je ta teza v osnovi pravilna, in sicer zato, ker determinanta kot pogoj za svojo možnost predpostavlja tisto, kar sama šele determinira. Lahko bi celo rekli, da je država kot orodje razrednega zatiranja, tj., kot "institucija", sploh šele možna zaradi tega kratkega stika, ki med pogoje za možnost določilnice šteje prav samo določeno. Tako je reprodukcija produkcijskih odnosov, ki jo zagotavlja država s svojimi aparati, hkrati reprodukcija razredov — ali, kakor pravi Althusser, razredni boj šele konstituira razrede.

Samo v tem natančnem pomenu je mogoče trditi, da "imanentna" analiza diskurzov daje zgodovinsko-materialistično pertinentne rezultate: struk-

turna določenost je določenost, ki deluje prek kratkega stika strukture, kratki stik pa je "diskurzivni mehanizem"; kolikor je diskurz sam pogoj za možnost diskurza, lahko v njem zajamemo strukturno določenost v "čisti" obliki.

Zato lahko naš zgled obdelamo tudi kot čisto literarno izjavo, denimo, kot stavek iz zgodovinskega opisa. Potem lahko pomeni, da je Hasan paša s petindvajset tisoč vojaki pridrl pod Sisek; čutimo lahko, da bi bil stavek v tem kontekstu ustrežnejši, saj bi prav lahko rekli, da "Turek" oblega Sisek. Vendar "pomen" izraza ravno v tem ustreznem okolju nekako obvisi v praznem, če ga merimo ob njegovem referentu: razlika 24 999 je vseeno celo za besedo nekoliko prevelika, da bi jo lahko zamolčala. Razen seveda, če ne bi menili, da je ta Turek prav Hasan paša, kakor lahko rečemo: "Hasan paša je oblegal Sisek." Toda potem se moramo vprašati, kako da beseda "Turek" nekaj pomeni samo, če za tistim, ki ga zaznamuje, stoji petindvajset tisoč Turkov, po možnosti oboroženih; prednost te domneve je vendarle, da nam v vojaški organizaciji ponudi model za semantični problem: zakaj po fikciji vojaškega pravilnika je tudi general vojak.

Če rečemo: "z besedo 'Turek' lahko označimo samo nekoga, za katerim stoji petindvajset tisoč Turkov," se seveda takoj lahko vprašamo, kako lahko uporabimo besedo "Turek" že pri prvem izmed tistih petindvajsetih tisoč: to bi bilo mogoče le, če bi se vsa turška vojska postavila v krog, in bi se vojaki drug drugemu usedli na kolena — sleherni sedi na vseh, a jih tudi vse podpira. Prav tako nosi sleherni vojak maršalsko palico v telečnjaku — težava je v tem, da jo ima samo eden v roki.

Prav v razmiku med petindvajsetimi tisoči turških vojakov in "Turkom" je iskati *smisel* naše izjave: ta namreč nikakor ne opisuje, kaj se dogaja na bojnem polju ob Kolpi, temveč *deluje* v družbenih razmerjih, o katerih *ne* pripoveduje; "Turek", personifikacija vsega hudega, tj. — tukaj v prenesenem in dobesednem pomenu — nekrščanskega, je vzvod, ki naj subjektivira bralca—poslušalca te "objektivne" vesti o turških bojih, je vzvod, ki naj tega naslovnika subjektivira po kopitu družbe, ki se misli in konstituira kot antimurale Christianitatis. Paradoks v personifikaciji, ki jo vsebuje izjava, je potrebn, da na kraju izjavljanja vzpostavi dokso, od katere živi razredna fevdalna družba, ki svoje notranje konflikte odlaga na prag Visoke porte.

Izraz je potemtakem le teorem, izpeljan iz ideološkega aksioma, s katerim se reproducirajo—vzpostavljajo razmerja razrednega zatiranja, in kratko malo uveljavlja le ideološko zahtevo, da k vsakemu kristjanu pripišemo po enega Turka, ki ga zaskakuje. S tem, da ta zahteva ustanavlja prikazen Turka, je konstitutivna za samo krščansko občestvo, in je seveda še posebej nujna, odkar osmanskega cesarstva ni več.

Logika tega povzemajočega, "sileptičnega" samostalnika ni le, da stori, kakor da bi med vsemi Turki in ob njih obstajal še "Turek na sploh", pač pa je njena posebna pragmatična vrednost v tem, da lahko ob slehernem in kateremkoli elementu množice Turkov ravnamo, kot da imamo opraviti prav s tem "Turkom na sploh". Sileptični samostalnik je umestljiv na sleherni točko prostora, ki ga določa — v slehernem Turku lahko prepoznamo "Turka na sploh" ali, natančneje, slehernega Turka lahko *zamenjamo* s Turkom. Ta zadnji obrazec še posebej ustreza, saj hkrati pomeni: 1. da s to preprosto operacijo, ki množici členov doda še *en* člen, namreč ime te množice, členi v tej množici postanejo med seboj zamenljivi; 2. da s tem, ko v členu *prepoznamo* ime množice, ki ji ta člen pripada, sami sebe *prevaramo*, zmotimo se, kakor če neznanca na cesti "zamenjamo" s prijateljem. Ta samo-prevara bo seveda konstitutivna za sleherni rasizem; iz tega pa je tudi jasno, zakaj so analize, ki v ideologiji vidijo zgolj prevaro, prekratke: ideologija je prevara, prav kolikor je najprej samo-prevara, ta samo-prevara pa nečemu rabi. Konstitutivna je za neko ideološko skupnost, je operacija, ki jo "na sebi" izvrši sleherni posameznik, kolikor tej skupnosti pripada.

Seveda je logični obrazec tega postopka preveč splošen: vsaka "silepsa" namreč še ni nujna opora ideološkemu diskurzu. Tako je, denimo, eksistenca "konja" nujna za prirodopisni znanstveni diskurz: v zoologiji ima genus stvarno eksistenco. Brez blaga nasploh — denarja ni blagovne menjave, a pojmovna eksistenca denarja v politični ekonomiji preprečuje, da bi mislili problem vrednosti: prav tako "Turek" onemogoča, da bi mislili razredni boj znotraj zapore Christianitatis. Turek je tisti vzvod, ki iz obrtnika, trgovca, kmeta, plemiča, vojaka naredi "kristjana", pred božjim obličjem enakega vsem sokristjanom. Da si mora bog nadeti spačeno masko arhetipskega Aziata, je prav toliko zadeva njegove teološke nefigurabilnosti, kolikor je kočljiv zgled, kako mora ideologija sama sebi skočiti v zobe, če hoče poroditi institucijo: bog se mora goniti naokoli na bosanskem konjiču, da lahko obdrži ovčice v svojem objektu.

Postopki te vrste, ki se opirajo na cerkev kot aparat št. 1, drugače pa delujejo "na" vladarjevo ideološko telo, so seveda videti prijazno naivni v primeri s sodobno buržoazno državo, ki je ideološko dominantno svojega delovanja razvila predvsem prek "idejnega pluralizma". Althusserjev obrazec za analizo države, (represivni) državni aparat *plus* ideološki aparati, je s svojo preprosto shematičnostjo ponudil nova konceptualna orodja za analizo sodobnega razrednega gospostva, s tem pa je seveda odprl tudi obzorje za podrobnejše razčlenitve, med katerimi se odlikuje predvsem Poulantzasov prispevek.(2) Analiza ideološkega "pluralizma" meščanske države nam lahko bistveno pomaga pri raziskovanju sodobnega delovanja (razredne) "oblasti", c katerem se je poleg tradicionalnega marksističnega stališča, ki je nekoliko statično, saj predpostavlja nekakšno osredinjeno, bolj ali manj "prikrito" oblast, v zadnjem času uveljavila predvsem teorija o "mikro" oblasteh, ki jo razvijata predvsem Deleuze in Foucault in katere slaba stran je, da vprašanje oblasti preveč razprši, saj se po njenem umevanju na vsakem koraku lahko spotaknemo ob kakšno oblastno "moč"; hkrati pa nam lahko ta analiza omogoči, da natančneje umestimo vprašanja (nacionalne) literature z njenim (ideološkim) estetskim učinkom, ki jo Macherey in Balibar odločno posajata na ideološki aparat buržoazne države št. 1 — na šolo.

Država kot sredstvo razrednega zatiranja najprej vzdržuje določena zgodovinska razredna razmerja, to se pravi, zagotavlja specifično podlago, na kateri razredni boj sploh šele poteka. Ta "podlaga" razrednega boja seveda ni nevtralna, saj je že sama postavka v razrednem boju. Država je potemtakem "stranka" v razrednem boju, toda takšna stranka, da določa prostor, obzorje, v katerem se spopadajo stranke razrednega boja — to se pravi, tudi *ona sama* v svojem boju proti zatiranim razredom. V tej svoji dvojni funkciji, kot vzdrževalec prostora za razredni boj in kot stranka v boju, deluje država na dva načina: prek (represivnega) državnega aparata in prek ideoloških aparatov (države). To Althusserjevo shemo bi lahko v tradicionalno besedišče prevedli takole: država deluje na področju pravno-politične nadzidave, tj., na področju države, v "sebi sami" — in na področju občanske družbe, tj., svojega nasprotja.

Razdelitev na represivne in ideološke aparate se seveda ne ujema z razdelitvijo med (politično) državo in občansko družbo, rečemo pa vseeno lahko, da so ideološki aparati pretežno vsidrani v občanski družbi. Ideološki diskurz se prav obrača na posameznike, ki sestavljajo občansko družbo, in jih postavlja za (zasebne) subjekte: kolikor ideološki aparati ne delujejo izključno v občanski družbi, pa jo vsaj nujno proizvajajo.

Seveda ideološka aparatura sega tudi na področje pravno-politične nadzidave, saj je v buržoazni "avtonomni" državi prav reprezentativna demokratična politična oblastna organizacija pretežno ideološka. Ta političnodržavna sfera, sfera državne oblasti, je ravno tista instanca, ki *razredno*

investira ne-razredne in pred-razredne oblastne odnose, odrinjene v občansko družbo (družinska razmerja, starostna gospodstva, spolna dominacija; razne oblike meritokracije in izvedenskega mandarinstva itn.). Ta sfera državne oblasti je orodje, s pomočjo katerega se razmerja razrednega gospodstva cepijo na "ne-razredne" oblastne odnose v občanski družbi. S to razredno zasedbo postanejo "lokalna" razmerja gospodstva in podrejenosti razredno pertinentna.

Zato je prav sfera državnopolitične oblasti v ožjem pomenu tista instanca, prek katere se konstituira občanska družba v svoji razredni in državotvorni pertinenci. Prek državne politične oblasti se potemtakem sploh šele vzpostavlja nasprotje med "državo" in "občansko družbo".

Investicija, zasedba "občasne družbe" z njeno razredno pertinenco se dogaja prav s tem, da se vzpostavi nasprotje med politično državo in občansko družbo, nasprotje, ki sploh šele konstituira občansko družbo v njeni edini, tj., razredni pertinenci.

Če pa torej država razredno intervenira v občansko družbo (tj., jo "ustanavlja — vzdržuje") tako, da razredno "zasede" razne heterogene lokalne oblastne strukture, je jasno, da diskurz, prek katerega se uveljavlja ta razredna investicija, ne more biti enoličen in enoten: preprosto povedano, družini in družinskim poglavarjem mora država "govoriti" drugače kakor univerzitetnim mandarinom. Zato se seveda na ne-razredne in pred-razredne sorodstvene strukture država "usede" s posebnim za ta namen prirejenim državnim ideološkim aparatom — z družino, medtem ko se na "akademsko" oblast, ki jo je buržoazna država prav tako podedovala iz prejšnjih formacij, nasadi s pomočjo ideološkega aparata št. 1 — s šolo.

Na drugi strani mora to polje svoje diferencirane intervencije vendarle poenotiti, saj vsi regionalni posegi rabijo enemu namenu; zato ideološke aparate države enoti dominacija enega aparata, to "institucionalno" dominantno pa seveda zagotavlja dominantna vladajoče ideologije — ideologije vladajočega razreda. Toda — kakor upravičeno opozarja Poulantzas — kapitalistična država mora opraviti še eno bistveno homogenizirajočo nalogo: polje svojega delovanja mora enakomerno, enolično *atomizirati*, razbiti na individualne subjekte, homogene atome družbenega polja.

Potemtakem mora državna razredna intervencija delovati na dva protislovna načina: na eni strani mora svoj razredni politično oblastni diskurz *heterogenizirati*, ga prirediti svojim različnim "naslovnikom" ali, bolje, tarčam; na drugi strani mora prav to naslovniško polje *homogenizirati*, preobraziti ga mora v občansko družbo, sestavljeno iz "izoliranih posameznikov". Prav ta homogenizirajoča atomizacija—individualizacija naslovnikov—tarč je investicija tega polja s pertinenco razrednega gospodstva. Če bi razredna država lovila v svoje mreže samo tako, da bi raznim že obstoječim oblastnim strukturam zgolj prirejela svoj diskurz razrednega gospodstva, bi bilo njeno gospodstvo še zmerom samo zunanje. Lokalne oblastne strukture bi bile od zunaj sicer vključene v razredna razmerja, toda to še ne bi bila resnična razredna investicija — te strukture še ne bi bile neposredno razredno pertinentne. Če pa jih (buržoazni) razredni diskurz najprej notranje razkroji na posameznike, na individue kot subjekte in jih potem ponovno "sestavi", pa te sicer "arhaične" strukture brez razrednega posredovanja sploh ne morejo več obstajati — in s tem so postale resnično, "notranje" razredno pertinentne: saj že zgolj s svojim obstojem vzdržujejo—reproducirajo razmerja razrednega gospodstva.

Da bi potemtakem (buržoazna) država lahko razredno investirala polje svojega (ideološkega, diskurzivnega) delovanja, polje svojega (ideološkega) diskurza, mora biti njen diskurz *heterogen*; toda: če naj bo ta investicija *razredna*, mora biti v (buržoazni) državi *homogenizirajoča*.

Ta protislovna dvojna naloga je lažje rešljiva, kakor je videti: predvsem seveda njena rešitev ni v tem, da bi protislovja odpravili — protislovje držav-

nega poslanstva se namreč rešuje tako, da se reproducira, ohranja. Težava potemtakem ni v tem, da bi protislovja ne bilo mogoče razrešiti, nevarnost je, prav narobe, v tem, da bi ga nemara zares odpravili.

Če naj bo državna intervencija diskurzivna in razredna hkrati, je seveda nujno ideološka. Ker pa je čisto ideološka, je lahko samo individualizirajoča, individualizirajoča na način subjektiviranja, to je, lahko je samo atomizirajoča. Zato je homogenost ideološkega diskurza države zagotovljena že zgolj s tem, da je ta diskurz ideološki.

(Pri tem imamo v mislih klasično "avtonomno" kapitalistično državo; v drugih ekonomskih formacijah družbe, kjer je potrebna tako imenovana "zunaj-ekonomska prisila", seveda ideologija ne more delovati "na čisto": ker pa ideologija ni "čista", je notranje veliko enotnejša, to se pravi, je manj notranje diferencirana (potrebuje manj ideoloških aparatov) in je spojena z ekonomskimi in represivnimi razmerji.)

Ko pa so, to je, ker so in kolikor so ideološki diskurzi (države) enkrat ideološki, so lahko tudi ireduktibilno "različni", heterogeni. Toda če so ti diskurzi ("lahko") heterogeni, kaj jih družijo? kaj družijo diskurze, ki so ideološki in različni?

Diskurze, ki so ideološki in različni, družijo to, da so ideološki in različni.

Družijo ali enoti jih potemtakem neka ideološka matrica "vseh" različnih diskurzov. Kaj je torej tisto, kar so "vsi" razni diskurzi voljni spontano, to je, ideološko priznati za svojo skupno, enotno matrico? "Vsi" možni različni diskurzi so prav gotovo voljni priznati, da se izrekajo v istem, to se pravi, v skupnem naravnem, "narodnem", nemara kar "materinskem" jeziku.

Ideološka matrica vseh različnih (ideoloških) diskurzov je v buržoazni demokratični nacionalni državi prav *nacionalni jezik* kot materinski jezik.

Iz te ugotovitve pa lahko izpeljemo tale sklep o ideološkem delovanju razrednega gospodarstva: razredna državno-politična oblast v kapitalistični formaciji "je" ireduktibilnost razlik med (avtonomnimi, ideološkimi — tj. "vsemi", saj so "vsi" ideološko zasedljivi) diskurzi v naročju nacionalnega jezika.

"Naročje" materinega jezika je seveda mitološko, toda zato ni nič manj dejavno: če pravimo, da je "mitološko", hočemo s tem povedati samo, da se vselej vzpostavlja za nazaj, in mu prav zato "nič" ne more uiti ("vsi" diskurzi popadajo vanj, ker sproti posrka sleherno razločevalno potezo, s katero bi se mu kak "nov" diskurz hotel nemara iztrgati: naravni jezik je diferencialna matrica razločevalnih potez, razlikovanje razlik, to se pravi, tudi in predvsem razlik med diskurzi) — da pa je ta za nazaj vzpostavljeni *strukturni* temelj ideološko mišljen kot predeksistenten *izvir*.

Tako je materinski jezik mitološka matrica vsesplošne *prevedljivosti* ideoloških govorov. Kolikor so ti govori ideološki, so potemtakem prevedljivi v materin jezik — to pa pomeni samo, da so prevedljivi drug v drugega: materni jezik ravno ni *nič drugega* kakor prav ta prevedljivost, materni jezik *ni* "še en" diskurz poleg vseh drugih — je le njihova skupna zaloga. Lahko pa tudi rečemo takole, in s tem še jasneje ponazorimo mitološki status nacionalnega jezika: materni jezik je prav tisti "še en" diskurz, v katerega mora biti orevedljiv sleherni diskurz, če je kolikor je ideološki-državotvoren, dokler ta prevodna možnost *še ni* udejanjena. Udejanji pa jo lahko le kak drug prav tako "delen" ideološki diskurz — kar pomeni, da sleherni ideološki diskurz lahko *zastopa* materin jezik za kak drug (ideološki) diskurz. (In da je zato med slehernim in slehernim diskurzom "oblast".)

Prav ta prevedljivost v (kolikor mogoče) preskušene ideološke diskurze je merilo za državnost in državotvornost slehernega diskurza. In narobe: kolikor je diskurz prevedljiv, toliko je ideološki.

Zato gre v buržoazni kulturi posebno odlična vloga "kritiki" kot praksi ideološkega prevajanja "umetnin" v govorico vladajoče ideologije; ta prevodna praksa je seveda hkrati praksa zavračanja neprevedljivih elementov.

"Kritika" (tu uporabljamo ta pojem v pomenu, ki je v slovenski kulturi prevladujoč in ga je vanjo kajpak vpeljal Josip Vidmar) je tako praksa razrednega boja kot ideološkega boja s stališča vladajoče ideologije. S stališča ne-vladajočih ideologij kritika tako rekoč ni možna: preveč je "ustvarjalna", da bi sploh lahko bila kritika.

Jasno je, da bo zahteva po prevedljivosti zadela ob hude, pravzaprav nepremagljive težave vsaj ob dveh govoricah, ki nista konstitutivno zavezani materinskemu narodnemu jeziku: ob teoretski govorici in ob "umetniški" besedi. Buržoazna država skuša seveda obe polji zasesti s svojim ideološkim aparatom št. 1 — s šolskim aparatom kot vzgojno(materinščina)-izobraževalnim(iz teorije izpeljane tehnike) sistemom. Ta zgled nazorno kaže, kako se razredna zasedba dogaja tako, da se država s svojimi aparati usede na govorice, ki sicer obstajajo "pred" njo, ob njej in predvsem brez nje.

Za razredno ideološko zasedbo literature je seveda osrednjega pomena dominantni ideološki učinek v polju umetnostne govorice — estetski učinek. Če vprašanje tako postavimo, že vnaprej odpadejo vsi stari prepiri o naspotju med estetskim avtonomizmom in politično-narodno služnostjo — še več, pokaže se, kakšno bistveno vlogo imajo ta tehtanja pri razredno-oblastni zasedbi polja "umetnostne" govorice. Diskurz, ki proizvaja ideološki estetski učinek, je narodotvoren in državotvoren, prav kolikor je avtonomen: njegova avtonomija je pogoj za njegov učinek, estetski učinek pa je prav specificirani učinek razredne zasedbe v polju "umetnostnega" diskurza. Ko bi "umetnostni" diskurz ne bil avtonomen, bi ne bil heterogen glede na druge diskurze — in bi potemtakem vanje ne bil prevedljiv, to se pravi, ne dogajal bi se v materinem jeziku. In narobe: če naj bo državotvoren, mora potekati v materinem jeziku, torej mora biti prevedljiv, torej mora biti "drugačen od drugih" diskurzov, "avtonomen" ...

Narodotvorna in državotvorna funkcija literature potemtakem je njeno estetsko poslanstvo. In narodnostnoslužni program, s katerim Levstik zapove, da bodi književnost taka,

...da bo Slovenec videl Slovenca v knjigi, kakor vidi svoj obraz v ogledalu,

je estetski program. Nesmiselno je potemtakem tožiti, da sta pri narodih, ki si jih ni ustanovila buržoazna država, ampak so se morali "sami" vzpostaviti "iz" literature (tj., "iz" buržoazne razredne investicije v polje govorice), literatura ali umetnost na sploh kakorkoli "blokirani" zavoljo svojega narodnoprebudnega poslanstva: "zavrtost" in "izkoreninjenost" sta pač le puhlici v ideološkem obzorju. Razlika je drugje: buržoazna država, ki naleti na že zgodovinsko izoblikovano "umetnostno" produkcijo na področjih govorice, se mora teh področij lotevati zelo diferencirano in subtilno, izdela vrsto ideoloških aparatov itn., pa se ji vseeno nikoli ne posreči, da bi popolnoma zasegla polje t.i. tradicionalne omike; razredna narava ideološke investicije je zato vseskozi očitna; pri razvoju tiste vrste, kakršnega poznajo Slovenci, država veliko bolj smoniklo raste iz estetskega učinka, razredno-ideološka zasedba je veliko bolj zamistificirana, estetski učinek za nazaj teleološko strukturira celotno polje govorice, tako da so lahko državni ideološki aparati na tem področju veliko preprostejši, šolski aparat je lahko veliko rudimentarnejši — toda zato lahko tudi popolnoma zgubi vsakršen stik s poljem govorice. (Tako se, denimo, z zadnjo slovensko šolsko reformo država prek svojega šolskega ideološkega aparata prav "ločuje" od polja govorice.) To pa pomeni, da je razpravljanje o "zablockiranosti" in "izkoreninjenosti" — staro prav toliko, kolikor umetna slovenska beseda — prav nujno zato, ker se umetnostna produkcija v govorici že ves čas radikalno izmika razredni ideološki zasedbi: takšna "razprava", ki umetelno razločuje nekaj, kar je eno in isto, je prav način buržoazne razredne intervencije — zasedbe polja govorice v položaju, ko se je to polje takšni zasedbi razmeroma učinkovito izmaknilo, hkrati pa takšno ideološko vpraševanje reproducira mit

o samoniklem quasi naravnem razvoju od jezika do naroda in od naroda do države, mit, ki je specifična oblika mistifikacije razrednega boja.

Bistveni napredek buržoazne ideologije je seveda v tem, da folklornega Turka zamenja z narcisističnim Slovincem. Kolikor je fevdalno krščansko občestvo izrecno ideološko notranje strukturirano (očitne družbene "neenakosti", "zunaj-ekonomska prisila"), ga mora posredovati "zunanja" ideološka figura; buržoazna "družba" pa lahko posreduje sama sebe, prav kolikor je "ideološko" atomizirana, "izravnana", homogenizirana. Natančneje: to "notranje" posredovanje jo prav izravnava in homogenizira.

Ob Levstikovem programskem izreku bi se tradicionalna (buržoazna) razlaga lahko iz materialističnega primeža izvila s pripombo, da je ta epohalni stavek po obliki nemara resda estetski, da pa je po vsebini vsekakor narodotvoren: in do neke mere bi imela prav. Prav bi imela ravno do tistega roba, prek katerega takšna razlaga ne vidi: do roba materinega jezika. S čimer pa je že dokazano, da govori *od znotraj* tistega horizonta, ki ga začrta prav ta stavek: takšna interpretacija torej zgolj izpolnjuje ta program, četudi misli — in prav zato, ker je sama prepričana, da ga "interpretira, komentira". Zavestni postopek je, da se do Levstika postavi v položaj metagovorice, toda prav s tem postopkom postane komentar njegov govor-objekt, katerega metagovorica nespodbitno postane ravno Levstikov nacionalno-buržoazni program.

Toda zgrabimo za trenutek to razlago za besedo: denimo, da je samo oblika estetska. Res je na njej nekaj "estetskega" v banalnem pomenu "odmika" od utečene rabe, če že ne kar od norme: v normalnem stavku bi namesto drugega "Slovenca" stal povratno osebni zaimek: "Da se bo Slovenec videl v knjigi —" Levstik pa daje globinsko strukturo stavka, kakršna je pred uporabo pravila o refleksivaciji (— ki določa, da se v glagolski frazi samostalni nadomesti s povratno osebnim zaimkom, če je isti kakor samostalni v samostalniški frazi, odvisni od istega prvega nadrejenega vozla v stavčnem drevesu: "Narcis občuduje Narcisa" —> "Narcis se občuduje"). Stilski prijem, to se pravi, pomenski sistem "v drugem nadstropju" tu grize v prvotni pomenski sistem materinega jezika: in načenja ga tako, da razgrinja tisto, kar je sicer teoretski konstrukt za analizo prvotnega sistema pomenjanja. Drugotni sistem se nalaga na prvotnega tako, da zleze *podenj*: formalna struktura tega postopka je potemtakem natančno tista kakor pri literarno zgodovinskem komentarju — samo da je literarno zgodovinska (— ideološka) razlaga Levstikovega stavka karikatura tega postopka, njegova "farsična" ponovitev, kolikor ne ve, kaj pravzaprav dela. Tako je Levstikov obrazec formalno-strukturna paradigma sleherne svoje možne interpretacije: in kolikor je "slehera njegova možna interpretacija" ideološko nacionalistična (literarno zgodovinska) razlaga, je Levstikova izjava nujni obrazec za diskurzivno prakso nacionalizma in hkrati njen zadostni predmet. Samo da operacijo, ki jo ideološki diskurz opravlja na govorni sekvenci (na tej izjavi), ta sekvenca opravlja na materinskem jeziku. Ker pa ni materin jezik nič drugega kakor prevedljivost izjave v "vse" druge izjave, v katere je ta izjava pač prevedljiva — ker ni materni jezik nič drugega kakor večna možnost še enega prevoda več — — zato Levstikov stavek svojo operacijo s tem, da jo izvršuje na materinem jeziku, izvršuje pravzaprav na potencialnem korpusu vseh izjav, v katere je prevedljiv, torej vseh izjav, ki ga (lahko) prevajajo, ker ga imajo z (ideološko) izjavo v naročju materinega jezika. Levstikov programski stavek potemtakem izvršuje svoj postopek na vseh svojih (možnih) (ideoloških) interpretacijah, ki ga "prevajajo" (v materin jezik, v katerem pa mora biti zanje že tako in tako izrečen, če naj bo prevedljiv) tako, da na njem opravljajo *to isto* operacijo. Levstikov program je v tem, da to involutivno operacijo izvršuje na vseh možnih izjavah, ki jih programira — programira pa jih tako, da bodo isti postopek naredile — refleksivno in seveda tudi refleksno, odsevno — na njem samem: zato ni samo notranji

"oblikovni" ustroj tega stavka enak ustroju razmerja, ki ga ta stavek vzpostavlja do vseh svojih (ideoloških) interpretacij, temveč je stavek tudi po svoji vsebini zgolj (ideološka) interpretacija svoje dvojne "oblikovne" strukture — jezikovne in inter-tekstualne strukture. Če je potemtakem naša hipotetična ideološka interpretacija trdila, da je "po vsebini" stavek narodotvoren, mora zdaj priznati, da je narodotvoren tudi "po obliki" in prav zato, ker je ta oblika "estetska".

Hipotetična interpretacija nam je najprej ponudila razložek med vsebino in obliko, potem pa je z njegovo pomočjo razložila nacionalistično ideološki element, ki ga je navezala na vsebino, od estetskega, ki ga je povezala z obliko. Če smo potem lahko ugotovili, da je "vseбина" stavka samo interpretacija njegove "oblike", je jasno, da mora biti že ta oblika ideološka, tj. narodotvorna; toda zato ne bomo opustili izhodiščne hipoteze, ki nam je ta sklep omogočila, pač pa moramo reči, da je "oblika" že sama narodotvorna prav zato, ker je estetska.

To je seveda jasno tudi brez tega ovinka prek ideološke interpretacije, saj stavek konstituira popolno zaporo materinskega jezika, brž ko vanjo zapre sam sebe in svoje razlage — in brž ko to zaporo vzpostavi s postopkom neskončnega zrcalnega odsevanja.

"Vsebinsko" narodotvornost je hipotetična razlaga opirala seveda na sicer krhko očitnost, da je subjekt in objekt knjižnega ogledovanja pripadnik naroda, ki govori jezik, v katerem je stavek napisan in ki mu pripada tudi empirični pisec izreka; nemara tudi na finalni pomen izjave. To razlago lahko seveda prav tako privzamemo, saj pričujoči program določa prav strategijo ideološke investicije v govorno prakso, ki naj bi Slovenca pač interpelirala v Slovenca. Med Slovenca in Slovenca Levstik resnično stlači ves slovenski narod z vso njegovo zgodovino naslednjega stoletja. Toda drugi Slovenec, ki slovnično ne more biti reflektiran prav zato, ker je semantično le refleks, je estetična figura — ne le zato, ker je iz knjige, tudi ne le zato, ker je vzvod ideološke interpelacije prvega samoniklega domorodca v nacionalni subjekt — pač pa iz veliko rudimentarnejšega razloga, ker je zapisan v tretji osebi, četudi bi lahko bil v prvi, in predvsem v prvi osebi množine. Tako bi res govoril politik — pisatelj piše drugače. Programska izjava je literarna enkla-va v tekstu — in šele kot izločljiv literarni izrek je lahko zares programska. Slovenec, ki mu je vse to namenjeno, se naenkrat zagleda v tretji osebi — in v tretji osebi se vidi interpeliranega v subjekt po estetskem ideološkem učinku. Šele tako se lahko — iz razdalje, ki je estetska razdalja — svobodno prepozna v tem dvoglavem zrcalnem subjektu—objektu: če bi bil tu kakšen *shifter* — npr. "mi, Slovenci", bi bila to pač presojna ideološka limanica, prazen prostor, kamor bi se bil bralec povabljen umestiti — ki pa bi jo lahko ta bralec dojel tudi kot vakantno mesto in jo prebral v tretji osebi, češ — Levstik et consortes. To bi bil potem program kakšne književne koalicije, ki hoče od Slovencev denar za novo revijo, ne pa program nacionalne literature. Če pa to možnost diskurz že vnaprej prestreže in jo že izpolni — tedaj med bralcem in seboj vzpostavi natančno isto razmerje, kakršno vzpostavlja na ravni izjave med subjektom in objektom, ki prav zato ni reflektiran — in Slovenec, ki se prepozna v Slovincu, ki se prepoznava — ogleduje v Slovincu ... pač lahko samo spozna, da je prav on že vpisan v ta stavek, da je on tisti Slovenec, ki se gleda v knjigi, in namesto treh subjektov (bralca pred Levstikovim stavkom, bralca v Levstikovem stavku in Slovenca v knjigi) sta naenkrat samo še dva — tista iz Levstikove formule. In potem je seveda samo še korak do enega samega Slovenca — zakaj potem prav bralec *pred* formulo opravi refleksivacijo, ki manjka v formuli. Šepavo razmerje med Slovincema v izjavi je zgolj estetska uprizoritev razmerja med subjektom izjave in subjektoma izjavljanja: brž ko domorodski bralec — na kraju subjekta izjavljanja — z instinktom naravnega govorca "popravi" napako v izjavi, se s tem že vpiše v samo izjavo in se zapiše na kraj prikritega shifterja,

torej se zapiše le porečno predloženemu programu. Estetska formulacija vsebine je pogoj za njeno programsko politično učinkovitost.

Tako da bi proti ideološki razlagi lahko postavili trditev, da je v Levstikovi formuli *oblika* narodotvorna in *vsebina* estetična — s tem dodatkom, da je samo to razlikovanje med vsebino in razliko zgolj del ideološke strategije te formule.

Kakor je z imenom "Turek" mogoče označiti samo nekoga, za katerim vihti handžarje petindvajset tisoč Turkov,⁽³⁾ tako je z besedo "Slovenec" mogoče zaznamovati samo nekoga, ki vidi Slovence v knjigi. Toda medtem ko se krščansko občestvo prepozna na Quaglijevih freskah v ljubljanski stolnici, četudi so preganjajoči ga Rimljani v turbanih — za ideološko interpelacijo z vrha kupole zadošča učinek nekrščanstva, ki je nemara v aktualno politični preobleki še toliko učinkovitejši —, pa pristna buržoazna ideologija hoče več: svobodno osebno odločitev, in daje več: svobodno osebno odločitev. To doseže kajpak tako, da posameznika "osebno", kot posameznika priključuje v subjektivnost, ki je že čisto določena — buržoazna subjektivnost, torej nacionalna subjektivnost: literarno-estetska interpelacija novači posameznike v Slovence. Tako lahko rečemo, da Slovenec postane narodni ud prav v trenutku, ko v knjigi ugleda Slovence. Ker pa se opredelitev pripadnika naroda nanaša sama nase, je neskončno krožna, ta programska definicija literature omogoča in že začrtuje njen razvoj v "pravo" estetsko formacijo: tudi tisti Slovenec v knjigi se mora nekje ogledovati, in s tem je odprta možnost, da literatura vzame samo sebe za svojo ideološko podlago — in tako postane "prava", larpurlartistična zvrst, ki se ves čas giblje na svojem področju in ji ni več treba hoditi na posodo k političnim ideologijam. Od Levstika do Cankarja je tako samo korak — v obzorju Levstikovega programa. Seveda šele s tem cankarjevim korakom in z vsem, kar pride pozneje, Levstik postane dostopen za analizo, ki vidi "skozenj". Toda za literaturo kot ideološko formacijo je pomembno še tole: neskončna krožnost Levstikove formule zahteva knjigo v knjigi in v tej knjigi spet knjigo in tako naprej: literatura prav v svoji esteticistični fazi postane "večna", to se pravi, "prava" ideologija — večna vsaj v svojem obzorju, tj. vsaj toliko časa, dokler traja.

Zoja Skušek—Močnik

3 Kresovi po gorah gore,
v nebo njih plamen šviga,
prišel je Turek, koder gre,
divja, mori, požiga.

Nećemo se neposredno uhvatiti ukoštac s ideologijskim ovladavanjem odnosa riječ-zbilja, već ćemo najprije pokušati steći potrebni pojmovni arsenal i razmotriti neke metodologijske mogućnosti pristupa.

Fenomenologijska istraživanja bliska našem kretala su se oko pojma relevantnosti (relevancije) i oko problematike interakcije različitih tipova relevancije. Prikazat ćemo ukratko osnovne točke.

Prvi i najjednostavniji vid relevantnosti je tematska relevantnost, dolaženje nekog predmeta, sklopa ili situacije u središte pažnje. U nejasno artikuliranom polju svijesti pažnja se usmjerava prema jednoj točki: ostatak polja time ne nestaje već se povlači i igra ulogu horizonta. Odakle ovo usmjerenje? Najočitiije je ono koje je uzrokovano "prekidom automatskih očekivanja": ulazim u svoju sobu i u uglu vidim nešto što bi moglo biti smotano uže, ali bi mogla biti i zmija. Skok od ustaljenog horizonta "smislova" (moja dobro mi znana soba, čiju prostornu organizaciju poznajem napamet, u kojoj su stvari srasle s mojim uobičajenim putanjama kroz nju) do nekog novog i neočekivanog "nečeg" prekida uobičajene "idealizacije" svijeta života. Češći su manje drastični prijelazi: slučajevi u kojima svjesno i namjerno aktiviram očekivanje. U posve novoj situaciji svaka stvar je virtualno "tema", kao što u poznatoj situaciji svaka tema sadrži svoj potencijalno beskonačni unutarnji horizont koji sam može biti procesualno tematiziran.

Drugi vid relevantnosti je interpretacijska relevantnost. Kad je tema jednom stečena i usvojena svijest o njoj postaje dio memorije, ona ulazi u sistem tipiziranog znanja. Ovaj sistem uključuje važan element interpretiranja, vidjenja stvari *kao* ovih ili onih. Tematska i interpretacijska relevantnost su u međusobnoj napetosti: kad vidim neki predmet automatski ga interpretiram kao nešto poznato; tek kad se pokaže da on odskače od automatskih interpretacijskih obrazaca postaje on aktualno interpretacijski relevantan. Interpretacijska relevancija može biti nametnuta situacijom, kao i tematska: kad sam jednom ugledao nejasno "nešto" u kutu nisam više slobodan da se odlučujem hoću li ga pokušati interpretirati (kao zmiju ili kao uže) ili ću zaboraviti cijelu stvar. Ona može biti isto tako proizvod svjesnog napora.

Fenomenolozi inzistiraju na tome da su strukture interpretacijske relevantnosti obilježen tipičnošću, ponavljanjem i pozivanjem na znanja uskladištena u memoriji.

U kojoj mjeri može sklop pojmova Tematska-Interpretacijska relevantnost pomoći da se izloži odnos ideologijskog diskursa prema zbilji koju opisuje?

Možemo shvatiti ideologijski diskurs kao aktualizaciju stanovite sheme interpretacijske relevancije (slikovito rečeno, kao naočale nametnute subjektu da kroz njih čita, interpretira svijet). Prijanjanje ideologije uz zbilju bilo bi onda proces u kojemu sklop interpretacijske relevancije postaje kvazi-automatski, interpretacija srasta s temom, a uskladištena informacija filtrira vidove novih tema koji mogu biti preuzeti na interpretativnu obradu.

Najznačajnija bi zadaća ideologije onda bila kontrola nad tematskom relevancijom: paziti da tema ne ugrozi interpretacijsku shemu!

Fenomenologijski okvir pokazuje se ovdje kao bolji od klasične sheme ideologija-realnost. Umjesto da se ideje suprotstavljaju zbilji, tu se uspoređuju dvije aktivnosti, dva načina zahvaćanja zbilje: jedan, neposredan i

drugi, posredovan znanjima, tipizacijama i memorijom. Naravno granice tog metodologijskog okvira leže, s jedne strane u njegovu subjektivizmu (tematske i interpretativne sheme vidjene su bilo kao produkt, bilo kao forma intencionalne djelatnosti), s druge strane u tomu što se tu tematskoj relevantnosti pripisuje stupanj neposrednosti kakav je vrlo teško dokazati. Držimo da suprotnost tematske i interpretativne relevantnosti nije suprotnost između neinterpretiranog i interpretiranog znanja, već između dvije razine uvijek-već interpretativnog zahvaćanja svijeta, pri čemu jedna razina fungira kao jednostavnija, neposrednija ili konkretnija od druge.

Konflikt između ideologijskog govora i rezistentnih "činjenica" izlagat ćemo stoga kao konflikt između dvije vrste informacije:

a) one koja figurira kao neposredno znanje (npr. vizualna informacija u slučaju neposrednog promatranja dostupnih predmeta);

b) one koja figurira kao shema kanonske interpretacije u danoj ideologijskoj diskurzivnoj tvorbi.

Ovakav pristup ima prednost općenitosti: pokazuje se da je odnos između "a" i "b" često analogan odnosu između vlastitog (ideologijskog) govora i tuđe riječi, tako da bi bilo moguće, u kasnijoj fazi istraživanja, ujediniti obje u cjelovitu teoriju o odnosu ideologija-rezistencija.

Pristup koji polazi od toga da su "neposredna" i "posredovana" riječ takve samo relativno jedna prema drugoj (da npr. izjava očevica koja je "neposredna" informacija u usporedbi s elaboriranom novinskom interpretacijom, postaje posredovanom ako je usporedimo s filmskom snimkom događanja) vodi nas do toga da strategije ideologijskog diskursa, iako okrenute "zbilji", razmatramo u kontekstu ideologijskog komuniciranja.

Ideologijska upotreba paradoksa

Sad možemo preciznije odrediti što podrazumijevamo pod strategijama paradoksa. Kontrola povratne informacije može se ostvariti izvanjski, tako da način kontrole bude neovisan o vrsti prvotne, odaslane informacije (zaplijena novina i časopisa na primjer). Medjutim, povratna informacija može se kontrolirati tako da se u prvu informaciju "ugradi" mehanizam koji može utjecati na narav povratne informacije. Primjerice, ako me zanima mišljenje sugovornika o mojoj teoriji, mogu svoju teoriju nadopuniti tvrdnjom da je može razumjeti samo onaj koji vjeruje u njezinu istinitost. Tako dugo dok se sugovornik ne slaže s mojom teorijom, on je, u skladu s njom, nije razumio — tek će slaganje potvrditi da ju je ispravno shvatio. Na taj sam način u samu teoriju ugradio mehanizam koji upravlja odašiljanjem, kodiranjem i dekoriranjem povratne informacije. Isto tako, ako informaciju ne očekujem od sugovornika, već od predmeta istraživanja, formulirat ću pretpostavku tako da ona u svakom slučaju bude istinita, nastojeći pritom da ne ističem suviše njezin tautologijski karakter. Svaka povratna informacija koja dolazi od predmeta potvrđivat će moju postavku.(1)

Strategije paradoksa su prema tomu strategije interne (gotovo analitičke), njima se pokazuje istinitost i doseg Spinozine postavke po kojoj lažne ideje slijede jedna iz druge istom dosljednošću kojom istinite slijede iz istinitih. (Etika, postavka 36 drugog dijela). Spinozin se dokaz zasniva na jedinstvu perspektive: lažne ideje nisu lažne u sebi već zato što su spoznate samo djelomično, iz perspektive određenog subjekta (quatenus ad singularem alicuius mentem referuntur). Perspektiva, medjutim, implicira konzistentnost onog što je u njoj vidjeno. Dokaz se može primjeniti na naš slučaj: selekcija povratne informacije ostvarena je imanentno, tako da je stajalište govornika projicirano na razinu (koja važi kao razina) činjenica.(2) Da bismo pokazali kako ovakve strategije djeluju "u praksi" navodimo nešto duže odlomke iz Goffmanovih "Azila" ("Pitanja" br. 1-2/1977):

"Na pacijenta se, u biti, gleda ovako: da je on "pri sebi", sam bi, dobrovoljno, tražio psihijatrijsko liječenje i svojevolutno bi mu se podvrgnuo — a kad bi bio spreman za otpuštanje kući, sam bi priznao da se prema njegovu "pravom ja" postupalo upravo onako kako je ono uistinu željelo. Posrijedi je varijacija principa starateljstva. Zanimljiva predodžba da psihotički bolesnik ima bolesno ja i njemu podređeno, relativno "odraslo", "intaktno" ili "neoštećeno" ja, vodi princip starateljstva još jedan korak dalje: u samoj strukturi ega pronalazi se rascjep između objekta i klijenta, tako je uspostavljena trijada koju zahtijeva model uslužnih djelatnosti: klijent — objekt — serviser.

U tome je značajna uloga povijesti bolesti. Ona omogućuje sistematsko izgrađivanje slike o pacijentovoj prošlosti koja pokazuje kako se patogeni proces polako infiltrirao u njegovo ponašanje sve dok ono, kao sistem, nije postalo posve patološko. Prividno normalno držanje, smatra se samo maskom ili obranom od istinske bolesti iza te fasade. Patološkoj se ličnosti prišiva jedna od etiketa (shizofrenija, psihopatska ličnost itd.) i to je onda osnova novog gledanja na pacijentov "istinski" karakter. Naravno, pritisnemo li ga pitanjima, dio će osoblja priznati da su nazivi kojima su označeni pacijentovi simptomi prilično neodređeni i dubiozni, te da se upotrebljavaju samo da bi se odgovorilo zahtjevima bolničkog cenzusa. Ali, u praksi te kategorije postaju magično sredstvo kojim se od pacijentove prirode čini cjelina — entitet koji će biti podvrgnut psihijatrijskom servisiranju. Na taj je način moguće zanemariti i ne obazirati se na područja "normalnog funkcioniranja" pacijenta, osim u onoj mjeri u kojoj ga ona navode da dobrovoljno prihvati određeno mu liječenje.

Reakcija pacijenta na hospitalizaciju izaziva mnogo manje probleme ako se "prevede" u tehničke okvire; time doprinos bolnice pacijentovim nevoljama postaje sporedan jer je važna vrsta "unutrašnjeg" poremećaja karakterističnog za pacijentovo ponašanje. *Međuljudska zbivanja premještaju se unutar pacijenta* zbog čega on postaje relativno zatvoren sistem koji se onda može smatrati patološkim i korigibilnim. Tako se npr. akcija pacijenta prema službeniku institucije, o kojoj taj službenik može dobiti dojam da je agresivno obojena, prevodi u supstantivni pojam poput agresivnosti koja se onda može smjestiti unutar pacijenta. Slično tome, atmosfera u odjelu gdje se sestre ne trude da uspostave kontakt s dugotrajno hospitaliziranim pacijentima (koji bi zapravo odgovarali na pokušaj približavanja) može se premjestiti unutar pacijenata time što ih se označava "nijemim". Kao što je primijetio Szasz, postoje sličnosti između tog i nekadašnjeg gledišta da se unutar duševnog bolesnika nalazi đavao ili zao duh koji se mora, i jedino može, egzorcirati.

Prisustvo pacijenta u bolnici uzima se kao *prima facie* dokaz da je on duševno bolestan, jer bolnica postoji upravo radi toga da bi se takve osobe mogle u nju smjestiti. Pacijent koji tvrdi da je duševno zdrav vrlo će često biti dočekan tvrdnjom: "Da niste bolesni, ne biste ni bili u bolnici." Za samu bolnicu kaže se da, uz terapijsku djelatnost koju vrši školovano osoblje, daje pacijentu osjećaj sigurnosti (koji se ponekad može dobiti jedino ako se zna da su vrata bolnice zaključana) i slobodu od svakodnevnih obaveza. Za obje se te klauzule kaže da djeluju terapijski. (Djelovale one tako ili ne, teško je naći sredinu koja unosi dublji osjećaj nesigurnosti, a obaveze pacijenta odstranjuju se uz vrlo visoku cijenu)."

Paradokсна narav argumentacije ovdje je očita. Da u ludnicu dolaze samo ludjaci dokazuje se iz obrata: "Ako si ovdje znači da si lud". Ovakav bi nazovi—dokaz, međutim, ostao dobrom dosjetkom da se oko njega ne koncentrira sistem institucionalnog djelovanja. Konačna verifikacija prepustena je lancu uzroka koji čine da osoba proglašena duševnim bolesnikom postaje sve nesamostalnija, sve ovisnija, sve prilagodjenija onom ponašanju koje od nje traži ustanova. Liječnička njega ovdje slijedi zahtjeve logike institucije.

Goffman nastoji pokazati da je dijagnoza zapravo sustav etiketa, u koji je ugrađena auto-verifikativna komponenta. Ako bolesnik ispoljava simptome, znači da je dijagnoza točna. Međutim, za razliku od somatske medicine, psihijatrija čini korak dalje: ako pacijent ne ispoljava simptome, i to je dokaz da je dijagnoza točna, naime da se pacijent uspješno pretvara i brani.

Mehanizmi interne kontrole povratne informacije su nužno paradoksalni, barem u nekom od svojih vidova. Ako je obavijest unaprijed odredjena okvi-

rom komuniciranja ona postaje kvazi-informacijom i približava se granici trivijalnosti; suprotnost između pretenzije na obavijesnost poruke i njezinog (gotovo) tautologijskog karaktera kristalizira se u samoj poruci kao paradoks.

Strategije ideologijskog ovladavanja informacijom o zbilji pokazuju se time bliske stanovitom tipu paradoksa, onima koji se tiču situacije komuniciranja, pragmatičkih vidova poruke. Vidjeli smo na početku da je ideologijska poruka karakterizirana time što stalno upućuje na okolnosti pod kojima je proizvedena-odaslana, da je, drugim riječima, pragmatička dimenzija takve poruke dio njezine semantičke prtljage. Stoga je i za očekivati da se ideologijski paradoksi koncentriraju oko ove pragmatičke jezgre.

U literaturi se obično dijeli pragmatičke paradokse na dvije grupe.⁽³⁾ Prvu grupu čine pragmatički paradoksi u užem smislu, koji se tiču izjava čije izjavljivanje samo sobom čini izjavu lažnom. Standardni primjer je upozorenje komandanta da će se jednog od slijedećih dana održati vojna vježba s ciljem da se ispita spremnost vojnika da reagiraju na iznenadni alarm. Budući da je s upozorenjem alarm prestao biti iznenađan, i da vojnike više ništa ne može iznenađiti, vojna vježba je unaprijed uspjela odnosno unaprijed propala. Drugu grupu čine paradoksi koji uključuju auto-referenciju (tipa: "Ja sada lažem") ili neku od pragmatičkih nekonzistentnosti ("Kiša pada ali ja u to ne vjerujem"). Diskusija o tomu mogu li se te dvije grupe paradoksa svesti na zajedničku osnovicu traju oko dva decenija (započeo jih je 1948 D. J. O'Connor). Mi se nećemo baviti ovim pitanjem, već će nas zanimati prva grupa paradoksa.

Prije nego li predjemo na opis strategija potrebno je da preciziramo metodologiju našeg pristupa. Pojmovi paradoksa i posebno pragmatičkog paradoksa spadaju u logiku u širem smislu. Paradoksalnost nije isto što i protuslovnost, budući da pojam paradoksa pretpostavlja pojmove istinitog i lažnog a ne samo formalno konzistentnog, tako da su tu u igri kategorije semantike, kojima se onda pridružuje i pragmatika.

S obzirom na to da je semantika danas razvijena disciplina s vlastitim normama, treba da napomenemo da naš opis ideologijskih paradoksa ne pretendira na to da zadovolji takve norme. Slično važi i za naše ostale izlete u problematiku srodnu logičkoj. U svim se ovim slučajevima koji se tiču "logike" ideologije može govoriti o stanovitoj analogiji s logičkom problematikom, može se služiti logičkim kategorijama u pokušaju približnog opisa i analize, ali pritom stalno treba imati na umu da ovi postupci ne smiju zavaravati, stvarati iluziju da imamo posla s rigoroznim formalnim dokazom tamo gdje je po srijedi više ili manje razložno nagadjanje.

Zbog čega je upotreba formalnog aparata u analizi ideologije riskantan poduhvat?

Činjenica da ideologijski diskurs ima za svoj medij prirodni jezik, a ne matematičke formule, ne bi smjela biti načelnom zaprekom istraživanju (ona bi mogla, eventualno, podsjećati na to da se jezik ne da do kraja formalizirati, ne priječeci pritom pokušaje djelomične formalizacije za potrebe određenog, parcijalnog objašnjenja). Mnogo je važnije samo semantičko ustrojstvo ideologijske riječi:

Pretpostavka je formalne semantike da samo neprotuslovne teorije mogu imati odgovarajuću sliku i priliku u realnosti, i obratno, da je svaka neprotuslovna teorija potencijalno teorija o nečem. Sama realnost nikad nije ni protuslovna ni paradoksalna. Pretpostavka je velikog dijela ideologijskih govora da postoje izuzetne činjenice koje mogu i smiju biti "paradoksalne". Pretpostavka je formalne semantike da je temeljni način govorenja o svijetu takav da riječ treba da bude neposredno prozirna u odnosu na predmet odnosno činjenicu, i da međusobno ulančavanje rečenica u tekst treba da čuva tu prozirnost što je moguće bolje. Pretpostavka ideologijskog diskursa

(kao i književnog, primjerice) jest da govor kao medij intersubjektiviteta treba da prelama svijet kroz prizmu stavova i ocjena, i to ne jednostruko, već u čitavom lancu refleksivnih očekivanja. Štoviše, ulančavanje rečenica u tekst treba da vodi računa o toj mnogostrukosti i refleksivnosti, da ih naglasi i pojača.

Poslužit ćemo se ilustracijom. Na kraju Leibnizove "teodiceje" bog pokazuje svojem gostu nizove mogućih svjetova. Svakom konzistentom opisu odgovara jedan mogući svijet. Bog ideologije činio bi možda nešto slično. Medjutim, on bi svojim gostima mogao pokazati mnogo više: pejisaž nemogućih svjetova koji oprimjeruju, u nizu, nekonzistentne slike svijeta, odnosno slike svijeta koje su samo u vrlo gruboj aproksimaciji konzistentne. On bi možda, takodjer, mogao odrediti u kojoj je mjeri svaki od tih svjetova nemoguć (primjerice, broj koraka koje bi trebalo poduzeti da ga se dotjera i pretvori u mogućeg, ako pretpostavimo da se može odrediti takve korake, ili pak neku od mjera vjerojatnosti, ako su svjetovi tako gusto poslagani da se ne može govoriti o pojedinačnim koracima od jednog do drugog, već ako treba globalno procjenjivati mogućnosti njihovih mijena ili njihovu dostižnost iz mogućih svjetova). Teško je moguće, medjutim, da bi itko od gostiju mogao steći pregled nad pokazanim.

Formalne discipline ostaju, za istraživanje diskurza kao što je ideologijski, izvor instrumentarija i modela. U svojoj strogosti, medjutim, one predstavljaju stanovitu "vanjsku granicu" istraživanja.

Vjerojatno je činjenica da ideologijski govor ne pretendira na konzistentnost i potpunost znanstvenog tipa djelomično odgovorna za to da sve do nedavna nije bilo sustavnih analiza ideologijskog paradoksa. Na paradoksalnost pojedinih ideologijskih argumenata obično se ukazivalo u polemikama, kao na znak slabosti, gluposti ili zle namjere. Situacija se izmijenila zahvaljujući općenitim teorijskim mijenama koje su se zbile u našem shvaćanju jezika. Frojdovski orijentirana teorija označitelja pošla je, u skladu s Freudovim izvornim instencijama, u potragu za onim naoko apsurdnim momentima u konstituiranju diskursa koji ustvari ukazuju na logiku svakog govorenja i teksta. Ne radi se, medjutim, jednostavno o interesu za ono previdjeno ni o ljubavi spram paradoksalnog detalja, već o uvjerenju da je sam odnos govornog subjekta spram njegova izjavljivanja konstitutivno obilježen stanovitom paradoksalnošću.

Nadzor nad komuniciranjem

a) protuslovja u kodu

Budući da nas zanimaju oni paradoksi u kojima se očituje djelovanje ideologijskih subjekata, odnos govornika i slušatelja onako kako je programiran—manifestiran u ideologijskom tekstu, nećemo se duže zadržavati na nekonzistentnostima vezanim za odnos koda i poruke.

Slavoj Žižek je, na tragu strukturalističkih poopćavanja nekih načela klasifikacije, analizirao paradokse koji nastaju iz same taksonomijske organizacije koda. Pokazuje se, naime, da pretenzija koda da iscrpi sve moguće sadržaje porukâ (da definitivno klasificira "gradju") ima smisla samo ako postoji ne-značenjski ostatak u kodu samom, koji, funkcionirajući kao "čisti" označitelj, pokriva neodređeno područje označenog i tako klasifikaciju čini izlišnom.

Nastojanje da se organizacijom koda iscrpi totalitet porukâ proizvodi, kao ekstremne slučajeve, otvorene tautologije i otvorene kontradikcije čiji tautologijski odnosno kontradiktorni karakter biva jednostavno zanijan, tako da se paradoks premiješta u sam kod. Primjerice, predsjednik jedne u ime bratske pomoći okupirane zemlje izjavljuje: "Strana vojska doduše jest na našem tlu, i kreće se ulicama našeg grada, ali ona ne intervenira u unutar-

njim poslovima." Izjava je dana u intervjuu nezavisnim novinama treće zemlje koja nije izravno uključena u sukob. Lako je pogoditi da se radi o izjavi lojalnosti okupatoru, ali ono što zapanjuje je otvorenost kontradikcije. Problem više ne leži na razini poruke, još manje na razini zbilje, već je premješten u kod i postaje pitanje o značenju: je li prisustvo i djelovanje strane vojske na nečijem teritoriju miješanje u unutrašnje poslove ili nije? Predsjednikova izjava čuva gotovo mitologijski status označitelja "miješanje u unutrašnje poslove". Svejedno je kako se ponaša strana vojska, ono što je bitno jest da se ona ne "miješa u unutarne poslove". Ovo fetišiziranje ima kao nužnu nadopunu gubljenje smisla: "miješanje u unutarne poslove" više nema nikakvog realnog značenja, strani vojnici mogu pucati u ljude po ulicama, oni se ne "miješaju u unutarne poslove".

Inverzan slučaj u kojem se takodjer pokazuje dominacija koda nad porukom je upotreba tautologije čiji se tautologijski karakter poriče ili skriva. Najjednostavniji su primjeri tipa "Pravi S (nikada ne) čini q", pri čemu je "(ne)činiti q" bitan dio kriterija za definiranje "pravog S". Naravno, sud ove vrste nikad ne može biti opovrgnut: ako naidjemo na nekog S koji se ne ponaša u skladu s navedenim sudom, to znači da nije "pravi S". Poruka je tu doslovno upisana u kod, ona se "verificira" odnosom spram koda, a ne, kao što bilo normalno, odnosom spram referenta.

Kako, međutim, stoji stvar s pokušajima da se uistinu kontrolira verifikacija?

b) pragmatičko manipuliranje

1) samoispunjivo proročanstvo

S paradoksima verifikacije prelazimo na teren blizak pragmatici. Dok su paradoksi koda i poruke relativno nezavisni od konteksta, paradoksi verifikacije pretpostavljaju sudjelovanje barem jedne strane, jednog od "partnera" u procesu lažnog verificiranja.

Prije nego li potražimo primjere za paradokse čija je logička struktura neposredno vidljiva, treba da analiziramo jedan vrlo čest tip paradoksa koji pretpostavlja mogućnost neposredne intervencije onog koji govori u realitet koji je dezigniran govorom, samoispunjivo proročanstvo.

Samoispunjivo proročanstvo je pragmatički paradoks sa semantičkim konzekvencama. Sam pragmatički aspekt tu dopušta stupnjevanje i varijacije. Ilustrirat ćemo problem s nekoliko hipotetičkih primjera. Pretpostavljamo da je Katilina — junak našeg primjera — organizirao svoje prijatelje i pristaše da po Rimu prave nered, izvikuju parole u njegovu korist i tu i tamo kojeg pretuku. Ciceron, pun ljubavi za domovinu i pravednog gnjeva, odlučuje da poduzme korake protiv huligana Katiline. Razmotrimo slijedeće mogućnosti:

a) Ciceron drži govore u kojima kritizira, napada i vrijeđa Katilinu, tvrdeći da je ovaj državni neprijatelj. Katilinini pokušaji da se opravda propadaju, Senat poduzima mjere, šalje Katiline prijatelje u izgnanstvo, sve dok ovaj, doveden do očaja, ne posegne za krajnjim mjerama i ne započne kovati zavjeru. Nakon što je zavjera otkrivena Ciceron s ponosom kaže: "Jesam li vam od početka govorio da je ovaj izrod državni neprijatelj?"

b) Ciceron pred Senatom svečano izjavljuje da smatra Katilinu državnim neprijateljem. Na osnovi njegove izjave — poduprte i zakletvom — Senat odlučuje da poduzme potrebne mjere opreza, prije svega da preventivno uhititi Katilinog istomišljenika i ljubavnika. Katilina, doveden do očaja, ubije pretora i odlazi u organiziranu opoziciju. Ciceron s ponosom kaže: "Ne bih se ja bio tek tako zakleo da nisam znao da je Katilina uistinu državni neprijatelj!"

c) Ciceron, koristeći se svojim položajem konzula (neka nam se dopusti ova povijesna netočnost) naprosto službeno proglašava Katilinu izdajnikom, što za sobom

povlači niz mjera protiv njega. Katilina se protivi primjeni mjera, kršeći time zakon i biva odsuđen na doživotnu robiju. Ciceron, slegavši ramenima, kaže: "Uostalom, tako se može ponašati jedino državni neprijatelj."

d) Ciceron kao konzul proglasi Katilinu državnim neprijateljem, ovaj biva uhvaćen smaknut kao što to i dolikuje državnom neprijatelju.

Primjere smo poredali tako da započinju sa slučajem u kojem je događanje u najmanjoj mjeri institucionalizirano, a završavaju s — pomalo neplauzibilnim — slučajem potpune institucionalne kontrole. U slučaju ("a") Ciceronov govor je djelotvoran samo zahvaljujući svojoj perlokutornoj dimenziji, veza između govora i njegovog rezultata nije posredovana institucionalnim diskurzivnim okvirom već samo institucionalno odredjenim postupcima Senata. U slučaju ("b") imamo posla s uređenim ilokutornim aktom, koji onda ulazi u niz kontingentno povezanih događaja. Senat može ali ne mora djelovati na temelju Ciceronove zakletve, Katilina može reagirati temperamentno i vjerojatno je da tako reagira (barem po onome što nam je o njemu priopćio Salustije), ali ne mora. Institucionalizirani lanac tu je isprekidan psihologijskim i sociologijskim slučajnostima (reakcije Katiline, reakcije senata). U slučaju ("c") svi su Ciceronovi postupci institucionalizirani u strogom smislu riječi, dok su Katilinini još uvijek kontingentni. Njegov je govor neposredno institucionalno djelotvoran i njegovi su potezi strogo regulirani unutar one iste ideologije u kojoj se kreće njegovo govorenje. Primjer ("d"), konačno, je trivijalan primjer u kojem Katilina više nema što da radi i gdje se predviđanje ispunjava kvazi-automatski.

Navedeni nam primjeri pokazuju da paradoks samoispunjivog proročanstva pretpostavlja institucionaliziranje jednog dijela procesa, ali ne i cijelog:

- da bi "proročanstvo" bilo djelotvorno poželjno je da barem neki sklopovi u kojima se ono pojavljuje budu institucionalno podržani;

- što je izjavljivanje bolje uklopljeno u institucionalne okvire to je veza između predviđanja i prognoze bliža logičkoj odnosno značenjskoj vezi;

- veza predviđanja i ispunjenja ne smije, međutim, degenerirati u trivijalnost, jer se time čini isuviše vidljivim osnovica paradoksa.

U čemu se, ustvari, sastoji paradoksalnost? Zbog čega su Ciceronove zaključne riječi i njegovo slijeganje ramenima apsurdni?

Paradoks se ne sastoji u tomu što proročanstvo samo sebe potvrđuje, već što je to samopotvrđivanje prikriveno, što se maskira kao ne-trivijalno, stvarno verificiranje prognoze. Da Ciceron prizna da su njegove riječi otjevale Katilinu u izdaju, auto-verifikacija ne bi djelovala paradoksalno. Paradoks se, drugim riječima, sastoji u tomu što *onaj koji formulira prognozu prešutno poriče njezinu djelotvornost* i ponaša se kao da akt izjavljivanja, akt formuliranja prognoze ne vodi do njezinog verificiranja. Ono što biva poreknuto je sudjelovanje govornika u realizaciji prognoze, točnije, sudjelovanje subjekta izjavljivanja i izjavljivanja samog u verifikaciji izjave.

Sad možemo približiti paradoks samoispunjive prognoze tipu paradoksa koji je prividno vrlo različit, primjeru teksta u kojem autor, izlažući svoju teoriju o demokraciji, kaže da je očito da su dosadašnje teorije o demokraciji lažne zato što ih ima više i što su međusobno protuslovne. Autor, naravno, izuzima vlastitu teoriju iz spiska onih koje su mnogobrojne pa stoga lažne. Usporedimo li ovu argumentaciju s paradoksom samoispunjive prognoze vidjet ćemo da se razlike tiču razine (prva i druga grupa pragmatičkih paradoksa):

- paradoks izuzimanja vlastite teorije funkcionira sav na razini teorije i ne uključuje djelovanje teorije na realnost.

- paradoks izuzimanja vlastite teorije može se formulirati u čisto semantičkim terminima.

Strategija je, međutim ista u oba slučaja. U slučaju samoispunjivog proročanstva govornik izuzimlje djelotvornost svoje riječi iz konteksta njezine verifikacije, u slučaju izuzimanja vlastite teorije govornik izuzima svoju riječ iz konteksta argumentiranja: argumentacija ne pogadja svoju ishodišnu točku.

Kolika je praktična zanimljivost paradoksa verifikacije? Ilustrirali smo paradoks samoispunjivog proročanstva na fiktivnim primjerima (iako ima indicija da je zbiljski proces Katilini tekao otprilike kao u primjeru "a"). Sociologijska literatura, međutim, obiluje opisima interakcije promatrača i promatranog (posebno radovi s tendencijama prema etno-metodologiji i frame-analysis). Što se političkog aspekta tiče, čini nam se da se strategija samoispunjivog proročanstva obično najčišće ispoljava u uvjetima eskalacije sukoba, kad se sve prognoze jedne strane doživljuju kao prijetnja na drugoj, koja onda obično čini upravo ono što je prva prognozirala (svi tipovi političkog ponašanja zasnovani na primjeni Waldovoga "maximin-načela" predstavljaju plodno tlo za ideologije samoispunjivog proročanstva).

2) refleksija i istina

Razmotrimo slijedeće primjere:

1) Prvi govornik: "Moju odluku može potpuno razumjeti samo netko tko ima isto iskustvo i isti uvid u probleme kao i ja. Nitko od vas, međutim, nije neposredno sudjelovao u donošenju odluke, nije preživio sve mučne trenutke koje sam proživio ja. Prema tomu ..."

2) Drugi govornik: "Da bih zadobio vašu podršku potrebno je da uvedem red u našoj ustanovi. Red, međutim, ne mogu zvesti bez vaše podrške. Molim vas stoga da me podržite, štoviše, tražim od vas da me podržite!"

3) Treći govornik: "Samo iskreni vjernik može razumjeti svu dubinu mojih riječi!"

Prvi govornik se oslanja na empirijske uvjete nastanka teksta. Odluka koju je donio i o kojoj govori je, po njegovu sudu, nerazumljiva svakom osim njemu samomu, i upravo zbog toga on traži razumijevanje. Ovdje možemo govoriti o stanovitoj strategiji, ali to nije discirzivna strategija u punom smislu riječi, utoliko što se pitanje ne postavlja imanentno, iz naravi teksta samog.

Drugi govornik je prividno još dalje od čisto diskurzivne strategije. Ovaj privid, međutim, vara. Njegov govor je auto-referencijalan u strožem smislu nego li je to riječ prvog govornika. On naime tako formulira svoj zahtjev da su uvjeti njegovog ispunjenja zadani zahtjevom samim. Po tomu je njegova strategija srodna i inverzna strategiji samoispunjive prognoze (samoispunjiva prognoza kreira uvjete svoje ostvarivosti, zahtjev drugog govornika traži od slušaoca da to učini).

Treći govornik eksplicitno najavljuje svoj manevar kao diskurzivni. Prijem (i dekodiranje) poruke koji su normalno preduvjet za njezino vrednovanje postaju ovdje ovisnim o vrednovanju (fatička funkcija je projicirana na konativnu).

Slijedeći tip strategije tiče se takve organizacije teksta u kojoj je pretpostavljeno da tekst jamči za svoju istinitost, i to tako da samo izjavljivanje podržava istinitost izjave.

Kao i drugi ideologijski paradoksi i ovaj je dobro dokumentiran u religijskoj literaturi (religijski tekstovi imaju stanovitih značajnih prednosti: vremenska i kulturalna distanca koja nas dijeli od njih čini da lakše uočavamo paradokse i "besmislice" koji bi nam u drugim tekstovima promakli, zatim, religijska presumpcija o nesposobnosti ljudskog uma da do kraja shvati objavu obično rezultira time da su paradoksi tu naglašeni i neskriveni, s tim da se sama paradoksalnost nekad uzima kao znamenje istinitosti, i

konačno, analiza religijskog teksta pokazuje u kojoj mjeri kontinuitet što ga i Marx i Freud bijahu postulirali između religijske zablude i ideologijske lažnosti djeluje na razini same konstrukcije diskursa). Među mnogobrojnim primjerima odabiremo najevidentniji:

U "Kuranu" susreće se na nekoliko mjesta tvrdnja da samo postojanje "Kurana" svjedoči o njegovoj istinitosti. Pojava Knjige u gotovo nepismenoj sredini, Knjige jezično i stilski uzorne, shvaćena je kao čudo, neposredno svjedočanstvo o njezinu božanskom podrijetlu. Ta teorija o imanentnoj čudesnosti Kurana — u izvorniku "i'džaz" — postala je kamen temeljac ortodoksnog tumačenja Kurana.

U samom Kuranu izrečena je ova teorija s primjernom izravnošću:

"Ovu knjigu nije izmislio nitko drugi osim Boga; on ju je dao da bi potvrdio ono što bijaše prije nje i da bi objasnio Pismo koje dolazi od Gospodara svijeta. Nema sumnje u to.

Oni kažu: On (Muhamed) ju je izmislio. Odgovori im: Napišite onda barem jedno slično poglavlje; pozovite koga hoćete da vam pomogne, osim Boga, ako ste iskreni" (Sura 10, ajet 38 i 39).

Muhamedova je strategija suptilna. Čudesnost, "i'džaz", Kurana svjedoči o njegovoj istinitosti, svjedoči da je Muhamed uistinu prorok, ali isto tako svjedoči da njegove riječi zapravo nisu njegove već Alahove. Subjekt izjavljivanja se podvostručuje i interiorizira Subjekta izjave. Muhamed izjavljuje da nije autor svog teksta, da bi tekstom samim potvrdio istinitost i izjavljivanja i izjave.

(Pogledajmo ukratko kako izgleda taj teatar izjavljivanja u razvijenu obliku. Piše Muhamed, govori Alah:

"Kunem se mudrim Kuranom

da si ti Prorok (onaj koji je poslan)

koji poučava ispravnom (bogobojažnom) putu.

Ovo potječe (sišlo je na zemlju) od Moćnog i Milostivog." (sura 36, ajet 1 do 4).

Tekst se nekoliko puta prelama, upućuje na sebe sama i na proces izjavljivanja:

1) govornik se u kuranskom tekstu kune Kuranom, dakle ujedno tekstom kojeg upravo izgovara;

2) fiktivni govornik obraća se govornom subjektu u drugom licu da bi mu — pred realnim čitateljem — rekao da je poslanik božji;

3) poslanstvo od boga postoji samo po tomu što poslanik prenosi poruku, dakle opet Tekst u kojem se izjavljivanje zbiva (poslanik je u kuranskom tekstu ustvari "glasnik");

4) zadnji ajet rezimira autoreferencijalno upućivanje. Kuran, poslan od moćnog i milostivog Alaha, svjedoči o samom sebi (subjekt ajeta je implicitan), s tim da se sad fiktivni govornik, bog, pojavljuje u trećem licu.

Strategija uključivanja govornika u tekst poruke tako da tekst svjedoči za govornika, a govornik za tekst, neće se u drugim prilikama pojavljivati ni tako suptilno ni tako evidentno kao u religijskim tekstovima. Politički i ideologijski tekstovi vrlo često su nastojali maskirati tu strategiju, realizirati je preko posredovanja koja skrivaju njezinu paradoksalnu narav.

U našem stoljeću, međutim, strategija uključivanja govornika (u vrlo širokom smislu) u tekst dobiva novi zamah, zahvaljujući stanovitom obratu klasične političke perspektive.

Stožer oko kojeg se kretao ovaj obrat je pojam interesa.

Njemački je idealizam zahtijevao da se svaka teorija pojavi pred sudom refleksije, da imanentnim postupkom propitivanja vlastitih pretpostavki dospije do svoje istine te se u njoj bilo ukine (kao što je to slučaj s onim teorijama koje odgovaraju još nepotpunim likovima svijesti) bilo s njome izmiri. Marx i Nietzsche su ovu refleksiju na pretpostavke istrgli iz kruga imanencije — refleksija koju teorija treba da izvrši je retro-fleksija na svijesti

ne više imanentne povijesne uvjete (proizvodjenja) života, *na zbiljske interese svojih nosilaca*.

Kao što ideologijski diskurs u isključivanju govornika karikira znanstvenu objektivnost, tako u drugim svojim strategijama uspijeva karikirati i ovaj, komplementarni zahtjev za uključivanjem subjekta u teoriju. Struktura ove ideologijske karikature je poprilično slijedeća:

a) tvrdi se da je dana ideologija (kao teorija) u stanju identificirati subjekta koji ima povlašteni pristup spoznaji, iz razloga koji su u teoriji nabrojani;

b) povlašteni subjekt je upravo onaj koji fungira kao nosilac navedene teorije, i to tako da je istinitost teorije uzročno ovisna o njezinom nosiocu;

c) tvrdnje "a" i "b" zatvaraju krug: dani subjekt je nosilac istinite teorije (govornik istinite riječi) jer je on — u skladu s tom istom teorijom — u povlaštenom položaju da se dovine do istinite teorije, one naime, koja će njega proglasiti nosiocem istine.

Prelaz s "b" na "a" je karikatura zahtjeva za refleksijom. Ako teorija reflektira na svoj temelj, naći će se u tom temelju potvrđena kao ona koja ga eksplicira i potvrđuje.

Ovim manevrom ideologijski diskurs našeg stoljeća uspijeva izbjeći zamke koje mu je nekoć postavila kritičkija misao. Zamisao da iza teorija stoje materijalni interesi, volja za moć ili konfiguracije libida, izgledala je kao najjače oružje protiv ideologije. Svaku se teoriju — činilo se — može demaskirati pogledom na njezin Uzrok, na ono drugo i neimanentno što joj prethodi i što je utemeljuje. Velike ideologije dvadesetog stoljeća obrnule su ovaj odnos. "Moja je riječ istinita ne zato što je dezinteresirana već zato što zastupa ispravne interese, a ispravnost interesa se mjeri na njihovoj primjerenosti mojoj riječi", je shema ovako obrnute refleksije. Biti u službi interesa, želje, potrebe ili čak nagona više ne dezavuiraju ideologiju, naprotiv, potvrđuje je. Neimanentni Uzrok biva progutan u refleksiji, uključen u teoriju kao njezino posljednje opravdanje. Ideologije koje si ne mogu dopustiti da priznaju prave interese koji iza njih stoje, izmišljaju fiktivne, budući da se dezinteresiranost smjesta očitava kao ideologičnost, i da je bolji bilo kakav interes iza teorije nego nikakav.

Posao refleksivnog demaskiranja ideologija, kakvog su zadali mislioci poput Marxa i Nietzschea, danas je stoga teži nego ikada, ako ne i izravno neplodan. Ideologijski diskurs je naučio da uključi govornika u argumentaciju.

Karikature Marxovog naziranja o refleksiji povijesnog subjekta na njegove realne interese nije teško naći. Zamisao da proletarijat može, zahvaljujući svojem položaju u sklopu klasne borbe, izgraditi spoznaju koja je tendencijalno istinitija od ideologija ostalih klasa, u staljinizmu je postala teorijom o tomu da je proleterijski pogled na svijet znanstven naprosto zbog svoje klasnosti, s tim da "znanstven" znači "bez ostatka istinit". Navodimo samo jednu ilustraciju:

"U komunističkoj ideologiji klasnost i znanstvenost nalaze se zajedno, kao dvije strane jedne ideologije ... Na taj način, u marksizmu nema granice između znanstvenosti i klasnosti. Jedna strana proizvodi drugu i one se isprepliću. Stoga kažemo da u komunističkoj ideologiji klasnost sadrži u sebi načelo znanstvenosti, a znanstvenost—klasnost, da je marksizam-lenjinizam istodobno i znanost i klasna ideologija" (Vasil Ivanov: Ideologija, Moskva, 1977, prijevod s bugarskog).

Prirodno je da je upravo Marx česta žrtva ovakvog tipa iskrivljavanja budući da se kod njega zahtjev za refleksijom javlja posebno oštro i u sistematskom kontekstu.

Izraz "nosilac" izabrali smo namjerno zbog njegove neodređenosti. Paradoks kvazi-refleksivnosti pretpostavlja višestruku kompetenciju subjekta: subjekt "proizvodi" znanje, ali ne onako kako to čini znanstvenik, već ga

gotovo užrakuje, kao što to čini objekt zamjedbe u zamjedbi, istodobno on je u prvom redu njegov subjekt a tek sekundarno predmet znanja. Nije čudo da je složen i možda protuslovan pojam svijesti vrlo često korišten u ovoj strategiji.

3) dvije strategije za slušatelje

Na početku prvog dijela spomenuli smo da ideologijski tekst, kao i većina ostalih, sadrži signale koji upućuju na odabir određenog tipa čitatelja. Ovo svojstvo dobiva, međutim, u ideologijskom diskursu stanovit komplement: Postoji, kao što je vidljivo iz primjera, strategija uključivanja čitatelja koja se zasniva na tvrdjenju da je za potpuno razumijevanje teksta potrebno vjerovati u istinitost tvrdnji koje on sadrži.

Strategiju je moguće razviti u više varijanti. Epistemička varijanta bi bila ona po kojoj je vjerovanje u tekst pretpostavka njegova (potpunog) razumijevanja. Nju se vrlo rijetko susreće u čistom obliku budući da ona blokira svaki razumni i razložni pokušaj analize razumijevanja. Kako je teško vjerovati u nešto što se uopće nije razumjelo ova strategija mora postulirati etape razumijevanja od (1) prethodnog još ne-vjerujućeg razumijevanja, preko (2) faze u kojoj se formira vjerovanje — nazovimo je doksastičkom fazom —, do (3) potpunog, tj. nadahnutog razumijevanja teksta. Prelaz s doksastičke faze na fazu potpunog razumijevanja — *fides quaerens intellectum* — je onda obično shvaćen kao kontinuiran i neproblematičan. Druga varijanta bi bila ona kod koje vjerovanje figurira kao znak ili simptom potpunog razumijevanja (nisi razumio do kraja dok niso povjerovao), s tim da narav veze ostaje na pola puta između uzrokovanja i implikacije.

Poslušajmo jednog od učitelja Doktrine. Znati priče koje Tekst sadrži ne znači znati Tekst, jer su priče samo izvanjski znaci onog što se "u" njima događa. Znati k tomu naučavanja i pravila ne znači znati Tekst iako u Tekstu samom nema ničeg drugog osim priča, naučavanja i pravila. Znati Tekst se može tek onda ako se u njega povjerovalo, ako Tekst govori živim glasom svojeg Autora. Naravno, u srcu čitateljevu.

Navedeni argument je jedan od ključnih u povijesti zapadne (a to znači kršćanske) hermeneutike. U tekstu koji ga sadrži je, još jednom nakon Biblije i crkvenih otaca, proklamirano načelo neodvojivosti razumijevanja i vjerovanja, ovaj puta na pragu novovjekovlja. Riječ je o Luterovom uvodu u "Novi zavjet".

U našem komunikacijskom modelu javlja se navedena strategija prvenstveno kao metoda selektivnog uključivanja sugovornika u diskurs:

- a) ako se nisi složio to znači da ne razumiješ;
- b) ako tvrdiš da ne razumiješ to je stoga što se ne slažeš;
- c) tekst je za one koji ga razumiju, tj. tekst je za one koji se s njime slažu.(4)

Prelaz od sakralnog na svjetovno ne smije nas zavarati u pogledu cilja ove strategije. On je ostao isti, cilj svake dogmatike — identifikacija. Slušatelj je samo onaj koji je prihvatio, koji se identificirao. Ideologija govori od srca k srcu i stoga ju je nemoguće razumjeti bez prihvaćanja, bez vjerovanja, bez identifikacije. Krist treba da govori u našim srcima kad čitamo Tekst, kaže Luter. Treba interiorizirati drugog, pretvoriti ga u ideal, da bi on odabrao nas, da bi se obraćao nama, odabranima, koji razumijemo i koji vjerujemo.

Učinak inverzan ovom prihvaćanju subjekta u Tekst je odbacivanje i isključivanje onog koji već od početka nije ništa shvatio. Tehnika je jednostavna: onaj koji kritizira instituciju i njezin Tekst treba da prizna da su korijeni nerazumijevanja u njemu samomu, da je on u sukobu s institucijom zato što je u sukobu sa samim sobom i da mu stoga, naravno, samo institucija može pomoći. Goffmanov tekst koji smo citirali aludira na tu tehniku,

a ona se još jasnije pokazuje u nastavku njegova izlaganja. Riječ je o prevodjenju vanjskog sukoba na tobožnji unutarnji:

”Taj proces prevodenja može se jasno zapaziti u procesu grupne psihoterapije. Općenito, ta terapija — osnovna verbalna terapija s pacijentima u državnim duševnim bolnicama — obično započinje kao sastanak na kojem pacijenti iznose zahtjeve i žalbe u relativno permisivnoj atmosferi, uz mogućnost relativno slobodnog i izravnog pristupa liječniku. Jedina stvar koju terapeut može učiniti a da ne iznevjeri obaveze prema ustanovi i profesiji jest to da ospori ta traženja time što će uvjeravati pacijenta da su problemi za koje on misli da ih ima u odnosu prema ustanovi (ili rodbini, društvu itd.) zapravo *njegovi osobni* problemi; terapeut mu savjetuje da se uhvati u koštac s tim problemima tako što će promijeniti svoj unutarnji svijet, a ne pokušajima da promijeni djelovanje tih drugih sila. To je izravan, premda nesumnjivo nehotičan, pokušaj da se pacijenta u njegovim vlastitim očima transformira u zatvoren sistem kojemu je nužna stručna pomoć. Tako sam, navest ću relativno ekstreman primjer, mogao vidjeti kako je terapeut, kad mu se crni pacijent požalio zbog rasnih odnosa u djelomično segregiranoj bolnici, odgovorio da pacijent mora upitati samoga sebe zašto je baš on, od svih ostalih prisutnih crnaca, izabrao taj trenutak da izrazi te osjećaje, i što takvo izražavanje govori o njemu kao o ličnosti, bez obzira na stanje rasnih odnosa u bolnici.”

Na ovom, posljednjem slučaju nećemo se dugo zadržavati, budući da je on najpoznatiji i najbolje analiziran. U (anti-)psihijatrijskoj literaturi postupak je poznat kao ”dvostruka vezanost”: subjekt je suočen s nekonzistentnim zahtjevom i gubi bez obzira na to da li udovolji zahtjevu ili ne.

Knjige o staljinističkim procesima obiluju primjerima slijedećeg rezoniranja: istražitelj ili tužilac kažu optuženom da je kriv za neki oblik izdaje partije. Samim podizanjem optužnice partija je nešto učinila a optuženi treba da dokazuje svoju vjernost prema postupcima partije uključno i svojim prihvaćanjem optužnice. Dilema je, prema tomu, jasna; ako je nevin treba da prizna da je kriv. Priznajući da je kriv, on se, međutim, simbolički odriče partije, i time postaje uistinu kriv. Ako ne prihvati optužnicu, izdao je partiju, pa je kriv kao što optužnica i tvrdi.

Ovo postrojenje za proizvodjenje krivice je vjerojatno takodjer reli-gijskog i teologijsko-kanonskog podrijetla (prisjetimo se da je kod nešto rigoroznijih teologa nastojanje da se postigne spas vlastitim snagama siguran simptom oholosti i stoga grijeh). Ono proizvodi stalno otpadanje subjekta iz poretka Zahtjeva, institucionaliziranog Teksta, i time ne samo da obnavlja njegovu grešnost, već održava i jača potrebu za Tekstom.

Sistem laži

Naša nam dosadašnja analiza može pomoći da sistematiziramo strategije kojima ideologijski diskurs onemogućuje ili maskira svoje nepodudaranje s realnošću (s eventualnom nezavisnom obavijesti o zbilji). Ignorirajući suptilnija razlikovanja u interesu preglednosti možemo četiri navedene strategije, točnije, skupine strategije razvrstati s obzirom na ulogu pošiljaoca i primaoca. Pritom poduzimamo slijedeća pojednostavnjenja:

— pošiljalac i primalac nisu osobe, već uloge, tako da kao pošiljalac ideologijske riječi može važiti ne samo pojedinac, nego i grupa s kojom se govornik identificira;

— uključivanje i isključivanje nisu *realni postupci* već *imaginarne kvazi-akcije* (pretpostavljamo da su pošiljalac i primalac realno stalno prisutni, samo da je poruka tako sročena da se čini da isključuje odnosno naglašeno uključuje jednog od njih).

Imajući u vidu ova dva ograničenja (koja naglašuju intenzionalnost ideologijskih tekstova) možemo grupirati naše četiri strategije:

1) strategija samo-ispunjivih prognoza (imaginarno) isključuje govornika bilo iz procesa komuniciranja bilo, još šire, iz čitavog konteksta u kojem se komuniciranje odvija;

2) strategija refleksivnog opravdanja uključuje govornika u njegov vlastiti tekst tako da govornik jamči za tekst a tekst za govornika;

3) strategija vjeruj-da-bi-razumio uključuje čitatelja, točnije prezentira uključenost čitatelja kao nužan preduvjet komunikacijskog procesa;

4) strategija "dvostruke vezanosti" čini da se čitalac postavlja kao isključen iz teksta kakav god stav prema njemu zauzeo (točnije, koristi realnu uključenost u komunikacijsku situaciju da bi proizveo institucionalno odnosno imaginarno isključenje).

Čitalelj sklon formalnologičkim metodama mogao bi biti sklon da u ova-
kvoj sistematizaciji vidi definitivni rezultat, naime sklop u kojem su diskur-
zivne strategije opisane pomoću samo dva elementa (pošilalac i primalac) i
dvije operacije. Nažalost, naša shema ne zadovoljava strogim kanonimalnog
mišljenja budući da u njoj operacije nisu posve jednoznačno definirane
(primjerice u opisu strategije vjeruj-da-bi-razumio "uključivanje" čitaoca
znači dobivanje njegovog pristanka odnosno uvjerenja, dok u opisu strategije
refleksivnog opravdanja uključivanje znači priznavanje prikladne uzročne
veze između istinitosti teksta i kvalitete govornika), a isto tako nisu dana
mjerila za određivanje što je točno govornik a što primalac (domena nije
dovoljno precizno određeno). Naša shema ostaje tako neformalno orudje
klasifikacije, a činjenica da ona podsijeća na jednostavne kombinatorne ana-
lize je samo rezultat dobro došle analogije.

	odašiljalac	primalac
uključivanje	refleksivno opravdanje	vjeruj-da-bi-razumio
isključivanje	samoispunjiva prognoza	dvostruka vezanost

Ova shema čini plauzibilnim neke tvrdnje koje su bile implicitne u samoj
analizi:

1) način na koji ideologijski diskurs organizira svoj odnos spram realno-
sti, posebno u onoj komponenti koja se tiče kontrole povratne informacije,
počiva jednim dijelom na korištenju paradoksa;

2) korištenje paradoksa je u ideologijskom diskursu *sustavno*, u tom
smislu da različiti paradoksi ulaze u strategije koje međusobno čine struk-
turu (paradoksalnost ideologijskog diskursa nije, dakle, ni slučajna, ni u sebi
nekoherentna):

3) paradoksi kojima se služi ideologijska riječ nisu samo paradoksi auto-
referencije (barem ne neposredno, a vrlo je vjerojatno da bi njihovo izvo-
djenje iz semantičkih paradoksa autoreferencije značilo gubitak njihove
ideologijske dimenzije);

4) odnos ideologijske riječi spram realnosti srodan je odnosu ideologijske
riječi spram tudjeg govora — u oba slučaja radi se o tomu da se otpornu,
zaprečujuću informaciju uključi u vlastiti govor ili isključi iz njega pogledom
na pragmatički kontekst (nikada pogledom na empirijsku ili teorijsku isti-
nitost).

Prva teza, o tomu da ideologijski diskurs počiva dijelom na upotrebi
paradoksa mišljenja, je mišljena doslovno i emfatički. Sustavnost ideolo-
gijskih paradoksa sama po sebi svjedoči o tomu da su oni konstitutivni za
ideologiju. Time dobivaju Marxove tvrdnje iz "Njemačke ideologije" stano-
vitu novu primjenu, a njegova implicitna metodologija eksplicitnu potvrdu:
Kad Marx, analizirajući "ideologa" Stirnera, inzistira na paradoksalnom
izokretanju zbilje u jeziku, on time pogadja jednu od bitnih crta ideologijske
riječi. Kolikogod njegove primjedbe bile sarkastične, a povodi — u Stirne-
rovu tekstu — beznačajni, toliko se ne radi o slučajnim (psihologijskim, poli-
tičkim, sociologijskim) razlozima, već o sustavnom uvidu u paradoksalno
funkcioniranje ideologije.

(1) Za zanimljivu kratku analizu ideologijskog paradoksa, s nizom relevantnih primjera, vidi L. Habič: "Logika institucije in stalinistična logika" i čitav blok "Logika institucije" u časopisu *Problemi* br. 187/1979.

(2) Da je Spinoza tako nešto imao na umu vidljivo je iz primjene njegovog stava na učenje o afektima, gdje se pokazuje mehanizam projekcije vlastitih i introjekcije zamišljenih tuđih želja (III/27, dokaz).

(3) Za podatke o literaturi o pragmatičkim paradoksima vidi Germana Pareti: "I paradossi pragmatici: bibliografia", *Rivista di filosofia*, br. 10, veljača 1978.

(4) Naznačena se tematika pojavljuje često u ranoj novovjekovnoj političkoj filozofiji. Upućujemo na jedno klasično mjesto: na "Levijatana". Problematika odabira čitatelja—interpretira ne samo da nije promakla Hobbesovoj pažnji; on joj posvećuje ključne stranice onog dijela "Levijatana" koji je posvećen teoriji kršćanske države.

Argument polazi od toga da je potrebno odrediti službene, mjerodavne interprete Svetog Pisma. U posebnim slučajevima, Bog je sam riješio problem, nadopunjujući tekst čudima, znacima koji "ne pobudjuju vjerovanje kod svih ljudi, izabranih i odbaćenih, već samo kod izabranih" (Lev. pogl. 37). Čuda su selektivni znaci koji istodobno prenose obavijest i indiciraju primaoca. Medjutim, upravo zbog ove njihove metakomunikacijske dimenzije, ona se obraćaju samo pojedincu u vrijede samo za njega —izabranik koji je očevdac čuda može prenijeti samo njegov sadržaj, ali ne i njegovu uvjerljivost, samo informaciju a ne i metakomunikativnu snagu i njegove su riječi isto toliko uvjerljive odnosno neuvjerljive koliko i bilo koji drugi tekst.

Sakralni tekst, tvrdi Hobbes, ne posjeduje sam po sebi autoritet koji bi mu dopustio da imenuje svojeg službenog tumača. Dok su čuda djelotvorna ali "individualistička", tekst je općevaljan ali nedjelotvoran. Rješenje stoga može biti samo političko. Tekst treba izložiti kao sustav imperativa, kao normativnu tvorbu za koju je onda nadležna ona instanca koja nosi svekoliku normativnost političke zajednice: suveren. "Stoga onaj kome Bog nije nadnaravnim načinom objavio zakone, niti to da su oni koji ih objavljuju njegovi poslanici, nema obveze da im se pokorava, osim ako je posrijedi onaj autoritet čije zapovijedi već imaju snagu zakona; to znači samo onaj državni autoritet koji počiva u suverenu koji jedini ima zakonodavnu vlast." (Levijatan, pogl. 33).

Hobbes implicitno poistovjećuje izlaganje teksta i proglašavanje teksta zbiljskom normom, polazeći vjerojatno od praktične strane pitanja i od klasičnih pravnih modaliteta njegova postavljanja i rješavanja. Zanimljivo je da ovom pravničkom načinu nije izbjegao ni Hobbesov vjerojatno najskrupulozniji kritičar, Spinoza, koji brani suprotnu poziciju — svatko je sam sebi sudac u pitanjima dogme — ali polazeći od iste pretpostavke da je tumačenje Pisma uredno i mjerodavno za njegovu primjenu kao norme odnosno "zakona".

O IDEALU, ENEM IN OBJEKTU

Kronike "kulturnih škandalov" v svetovnem časopisju — od Newsweek-a do naše Politike, da o Mondu niti ne govorimo — so bile na začetku letošnjega leta polne zgodb, razglasov, pisem itn. o "velikem dogodku" na francoskem psihoanalitičnem prizorišču: Jacques Lacan je "avtokratsko" razpusil Ecole freudienne de Paris, dokončno pretrgal s "starimi veličinami" lacanizma (Leclaire, Mannoni, Dolto ...) in se oprl na svoje mlajše učence z Jacquesom-Alainom Millerjem na čelu, da bi skupaj z njimi nadaljeval v novoustanovljeni Cause freudienne. Naziv novega gibanja ne vzbuja naključno "skrajno-levičarskih" asociacij (na Cause du peuple itn.): Lacanova gesta je dejansko "maoiistična" — blokirati proces postopnega vključevanja psihoanalize v terapevtsko-univerzitetni pogon, zaostri protislovje med "dvema linijama", ki se je izkazalo za "antagonistično"; ta "maoiistična" gesta se zdi posebej privlačna danes, ko se v sami rodni deželi "maoizma" zloglasna "tolpa štirih" čedalje bolj odkrito spreminja v "tolpo petih" ...

Razcep lacanovske šole pa je v svojem jedru daleč od kulturniških zgodbic: njegov zastavek je še kako realen (realen prav v pomenu, ki ga ta beseda dobiva v lacanovski teoriji zadnjega desetletja), gre za dve neprimerljivi, nezdružljivi "liniji" razvoja analitične teorije in prakse: na eni strani — če naj tako rečemo — "poetika" označevalca (utopitev teorije označevalca v fenomenološko-historističnih temah, kar kulminira v odkrito religiozno obarvani teoriji Francoise Dolto), na drugi strani "logika" — ne le označevalca, marveč tudi vse bolj — realnega (razdelava teorije, prosta slehernega iniciacijskega kulta skrivnih vednosti itn.). Pri tem je razcep radikalen in osvojen slehernega narcizizma, ki bi varoval neomadeževano "lastno" pozicijo: kot je poudaril J.-A. Miller, najdemo v Lacanovih tekstih nastavke za obe "liniji", gre torej za "notranji" razcep v najstrožjem pomenu.

Pričujoči zapis naj naznani začetek razpravljanja o "dveh linijah" v našem prostoru. Čeprav se za njegovo objavo nismo odločili s povsem čistim srcem — spis, ki naj vpelje tako pomembno problematiko, bi nemara le moral bolj paziti na "komunikativnost" ... —, pa bo vseeno bržkone opravil svojo nalogo, saj — skoz kritiko knjige Samuela Webra Freud-Legende (Walter Verlag, Olten 1980) — jasno sooči dve nasprotni poziciji, zariše "notranji" prelom v Lacanovi teoriji in tako prispeva h ključni razmejitvi.

Zasluga obravnavane Webrove knjige — tako kot že njegove prejšnje knjige *Rückkehr zu Freud*, Ullstein 1978 — je predvsem v tem, da se mu je uspelo izogniti nevarnosti okužbe s hermenevtično zastavitvijo, česar ne bi mogli reči za ostale poskuse navezave na Lacana v nemškem prostoru (H. Lang, M. Frank): Weber ima povsem preprosto "čut" za avtonomijo mehanizmov označevalca v njihovi nezvedljivi ne-smiselnosti. *Leitmotiv* obravnavane knjige je prav poskus, izpričati nemožnost metagovorice — nemožnost tega, da bi s teoretskim pojmom (zajemom, "zapopadkom") obvladali, zaobsegli Drugo teorije — z analizo samih freudovskih tekstov: označevalec v svoji avtonomiji glede na označenca vnaprej subvertira sleherni poskus teoretskega zajetja, tudi v sami teoriji Drugi premesti-izigra "sintetično funkcijo Jaza"; to, od česar se hoče Freud v svojih teoretskih konfrontacijah (na pr. v svoji kritiki prevladujoče vloge Jaza pri Adlerju) razmejiti na ravni izjave, se mu povrne v lastnem procesu izjavljanja. Weber razvije ta sklop v

treh delih svoje knjige: V prvem se neposredno loti Freudovih konfrontacij z analitičnimi revizionisti in pokaže, kako konfrontacija z "zunanjim" sovražnikom, ki naj bi "poenotila" in razmejila našo "lastno" pozicijo, nujno prerase v "notranji" spoprijem, razbije, "postavi narazen" (*Auseinander-setzung*) sâmo našo pozicijo, sâmo mesto, od koder smo se lotili spoprijema. Zadnji del obravnava usodo smrtnega gona in nasploh celotne problematike spisa *Onstran načela ugodja*, pri čemer posebej izstopa detajlna analiza simptomalne vrednosti popačenj, ki doletijo Platonov tekst (Aristofanov mit v *Gostiji*) pri Freudu. Ta Webrov pristop pa doseže vrhunec v drugem delu knjige, kjer aplicira logiko šale na sam Freudov poskus njene teorizacije in pokaže, kako Freud — ko skuša zajeti Celoto šale, razkriti njeno "bistveno jedro" itn. — "nasede" samemu svojemu objektu, šali, ki nas "ujame" s tem, da spelje našo pozornost z neko vabo (prav z vabo tega, da bomo "razkrili Celoto, zajeli jedro ...").

Vendar pa to ni vse, šala te knjige se nadaljuje: eden njenih temeljnih zastavkov je, da velja *mutatis mutandis* isto za Lacana; Weber se tu opira predvsem na Derridaja in tiste, ki mu sledijo (Lacoue—Labarthe, Nancy). Že njegova prejšnja knjiga *Vrnitev k Freudu* se je sklenila z neke vrste neodločenostjo med Lacanom in Derridajem, z iskanjem nekakšne "konvergence s plodno razliko" (str. 137) med njima. V obravnavani knjigi pa je, če naj tako rečemo, "kocka padla": tudi lacanovska teorizacija manka naj bi pomenila narcisistični poskus obvladanja nezvedljive heterogenosti Drugega. Glavni očitke Lacanu je, da ostane prav tisto, s čimer hoče Lacan prebiti narcisizem, kar mu nastopi kot simbolni "onstran" imaginarnega narcisizma, — kastracija, *fort-da* igre simbolizacije — zavezano narcisizmu, česar naj bi se Freud — za razliko od Lacana — povsem jasno zavedal. Povzemimo glavne obrise Webrove argumentacije: Pojem kastracije lahko nastopi zgolj v okviru ekonomije narcisističnega jaza, kot negativni odgovor na eminentno narcisistično pričakovanje, da bomo pri drugem našli isto kot pri nas (da bo tudi ženska imela penis), da se bomo lahko prepoznali v drugem; ta pojem zajame to, po čemer se Drugi Spol razlikuje od nas, kot "kastracijo", se pravi kot manko, odvzem, odtrgatev nečesa od narcisistične Celote, *torej izhajajoč iz te Celote* (str. 42—43). "Kompleks kastracije" je torej pojav, ki v strogem pomenu pripada "zgodovini narcisizma", nastop simbolizacije pa še zdaleč ne subvertira ali prebije te narcisistične ekonomije, marveč je nasprotno prav poskus narcisističnega obvladanja zgube: V igri *fort-da* (znameniti primer iz začetka *Onstran načela ugodja*) otrok uprizarja izginevanje drugega — matere, tuljave, svoje zrcalne slike —, vendar pa to izginevanje prav z njegovim *poimenovanjem* (z označevalno diado *fort-da*) obvlada, se skozi sâmo to izginevanje potrjuje kot *tisti, ki ostaja*:

"S tem se otrok hkrati iz-reče kot tisti, ki ostaja (spricht sich als Bleibendes aus): subjekt izjavljanja, pa vendar *kot tak narcisistični subjekt* par excellence. Ta otroška igra še zdaleč ni alternativa narcisističnemu zrcalnemu stadiju, marveč je njegova zaostritev. Prav njen jezikovni aspekt — katerega "simbolni" značaj, zoperstavljen "imaginarnemu" jazu, hoče afirmirati Lacan — služi narcisizmu." (str. 125)

Sama razlika izjava/izjavljanje, ki jo vpelje proces simbolizacije, naj bi torej bila vključena v narcisistično ekonomijo: subjekt se lahko na ravni izjave marsičemu odpove, *dokler ostane sam tisti, ki — na ravni izjavljanja — izjavlja to odpoved*, se pravi, dokler ni postavljen pod vprašaj kot subjekt izjavljanja. (Ista ekonomija kot pri asketizmu v Heglovi *Fenomenologiji*: asket se ponižuje, ravna s sabo kot z mrtvo rečjo, vendar pa je njegova "resnica" v tem, da je on sam — kot subjekt, samozavedanje — tisti, ki to počenja, da s tem, ko to počenja, ne preneha biti subjekt; s tem se samoponiževanje sprevrne v najvišjo avtoafirmacijo: sam subjekt je dovolj močan, da "postane reč", predmet ...) Ta narcisistični "dobiček" v sami poziciji izjavljanja naj bi bil torej po Webro "slepa pega" (str. 204) lacanovske

teorizacije: s "kastracijo" je zguba poimenovana, obvladana, manko je markiran, lokaliziran v privilegiranem, "transcendentalnem" označevalcu (falosu); v nekakšni "negativni ontologiji" se manko ontološkega temelja sprevrne v *sam manko kot temelj* — falos (označevalec manka) deluje kot nekakšen "negativ" metafizičnega Temelja: "transcendentalni" referent tekstualne igre, ki daje tej igri lokalizirano središče, četudi v obliki luknje, praznine.

Lokalizacija—markiranje manka naj bi torej Lacanu omogočila, da iz svoje pozicije izjavljanja zajame—obvlada sâmo gibanje zgube. In ta narcisizem — preveč omejen na ravni teorijskih izjav prav zato, ker je na delu že v samem mestu izjavljanja lacanovske teorije, tja do spopadov v Freudovski šoli (str. 198, 204) — ta narcisizem naj bi bil tisti, zaradi katerega prejme pri Lacanu razmerje Imaginarno—Simbolno "etično" razsežnost: "slabo" Imaginarno zoper "dobro" Simbolno, kar pomeni, da postanejo narcisizem, imaginarno itn. "pojavi, ki se je treba proti njim bolj boriti kot pa jih premisliti" (str. 198), "narcisizem — kot *Imaginarno* — nastopi bolj kot etapa, ki jo mora subjekt vsaj idealiter preseči na poti k simbolnemu" (str. 204).

Kritika, ki nedvomno poseduje svojo logiko in "teče" — morda še preveč gladko: ob nji bi namreč morali aplicirati Webrov postopek na samem Webu in se vprašati, če ni Weber že vnaprej "predelal" lacanovsko teorijo, če je ni že vnaprej dojel "privativno" v razmerju do nekega narcisističnega pričakovanja, pričakovanja, da bo našel isto, na kar je naletel že v svoji analizi Freuda; to iskano—pričakovano vsebino bi lahko opredelili kot *do kraja prigan* "metonimizem", kot specifičen način zatrevanja tega, da "ni metagovorice": ni zareze, ni "zunanosti" označevalca (ali "teksta" ali "pisanja" ...), sama teorija je moment svojega "objekta", teorija šale se ujame v mehanizem šale ——— kar nas konec koncev nujno pripelje do "slabe neskončnosti" poeticističnega/esteticističnega samobranja teksta: sleherna zareza, sleherna "zunanost" naj bi že naznanjala pozicijo metagovorice, naj bi že naznanjala, da smo na tem, da zajamemo Drugo iz neke "zunanje" pozicije ... Ne da se torej trditi, da je šel Weber ob Lacanu "predaleč": njegova kritika Lacana nujno izhaja že iz teorijskega dispozitiva, ki je na delu pri njegovem branju Freuda.

Kajpada na tem mestu ne mislimo ugovarjati, da so vsi momenti tega, kar Weber predstavi kot "lacanovsko teorijo", preprosta izmišljotina; ob tem merimo predvsem na etapo Lacanove teorije, ki jo zaznamujejo znamenito "rimsko poročilo" iz leta 1953 *Vloga in polje govora in govorice v psihoanalizi* (prim. slov. prev. v PROBLEMIH 136—137, 141—144 in 147—149) ter prva dva *Seminarja*. V tej etapi Lacan dejansko še govori o "napredku realizacije subjekta v simbolnem redu" (Sem-II-367), o postopnem napredovanju k nedosegljivemu Idealu "dovršene simbolne realizacije"; vse to izstopi na eksemplaričen način ob vprašanju formacije analitika — formacija je na tej ravni dojeta iz Ideala polno realiziranega subjekta, ki bi bil očiščen Jaza kot jedra imaginarnih fiksacij:

"Analitike formiramo zato, da bi dobili takšne subjekte, pri katerih je jaz (*le moi* in ne *je* — op. prev.) odsoten. To je ideal analize, ki kajpada ostane virtualen. Nikoli ne bo subjekta brez jaza, polno realiziranega subjekta, vendar pa si moramo ob subjektu v analizi prizadevati, da bi iz njega nastal prav takšen subjekt." (Sem-II-287)

Drugi/Simbolno deluje tukaj kot mesto nekega trans-subjektivnega mehanizma, ki uhaja subjektovemu zajetju, mehanizma, ki ga subjekt a priori ne more zaobseči v njegovi celoti; ob tem je bistvenega pomena, da temu vselej prelomljenemu značaju razmerja subjekta do Drugega ne ustreza neki prelom, neka "notranja" luknja v *samem Drugem*: Drugi je mesto, ki ni že v sebi prelomljeno/nekonsistentno, je mesto nekega "objektivnega" mehanizma brez paradoksnega elementa, prek katerega bi se ta mehanizem nanašal sam nase — z eno besedo, ni še razdelana funkcija "čistega" označe-

valca kot označevalca manka v Drugem. Subjektov manko, prelomljenost njegovega razmerja do Simbolnega, še nima "korelata"/"ekvivalenta" v nekem manku, v točki praznine/izpada v samem Drugem — ta neprelomljeni značaj Drugega je kajpada pogoj sine qua non logike Ideala (Ideala postopnega približevanja "polni realizaciji").

Na tej ravni sta cenzura (nadjaz) in nezavedno dojeta prav iz naznačene "transcendence" zakona (in) simbolnega v razmerju do subjekta: nadjaz je "razmerje subjekta do zakona v njegovi celokupnosti, kolikor subjekt nikoli ne more biti v razmerju do zakona v njegovi celokupnosti, saj si zakona nikoli ne more popolnoma prisvojiti, ga privzeti" (Sem—II—158), nezavedno pa "analogni prelom" v razmerjih subjekta do simbolnega sistema (Sem—I—220). Iz teh formulacij bi lahko sklepali na preprosto transcendenco Zakona: to, kar "traumatizira" subjekt, kar sproži razcep, bi bilo preprosto dejstvo, da ga Drugi — jezikovna "substancia" — transcendira, da se mu prikazuje kot "iracionalna" danost, brez razloga in smisla, danost, ki se je nikoli ne da v celoti integrirati v pomensko totalnost

Kaj manjka tukaj, če beremo te formule "vzvratno", iz kasnejših Lacanovih tekstov? Manjka preprosto neke vrste refleksivni obrat: to, kar subjektu uhaja v Drugem, kar subjekt v Drugem nujno zgreši/zamudi, ni nekak "objektivni"/"substancialni" presežek, ki ga subjekt ne bi mogel "totalizirati", marveč subjekt konstitutivno zgreši prav točko, kjer naleti v Drugem na svoj lastni "ekvivalent", na samega sebe, na svoj lastni "nič" v "pozitivirani" obliki nekega ne-označevalnega objekta, objekta, ki kot tak pade iz Drugega, naredi luknjo v Drugem. Ta premik bi lahko ponazorili z dvema možnima branjema "iracionalnega" Zakona v delih F. Kafke: Če izhajamo iz prve logike, imamo preprosto opraviti s "transcendenco" Zakona kot "iracionalne" danosti, z nadjazom v njegovi "traumatizirajoči" razsežnosti zakona, ki ukazuje užitek — to naj bi bila skrivnost razmerja Josefa K. do instance Zakona v *Procesu*. Šele drugo branje da videti odločilno razsežnost iluzije kafkovskega "junaka": "prodreti v osrčje Zakona" ni mogoče, a ne zaradi njegove "transcendence", ne zato, ker bi bil Drugi premočan, "preveč oslepljujoč" za naš "končni" pogled, marveč nasprotno zaradi neke "luknje" v samem Drugem, ki utemelji željo Drugega (gen. sub.); kafkovski "junak" ni zaslepljen zaradi premoči Zakona, pred katerim bi sam bil nič "mrčes", marveč spregleda manko sredi Zakona, nemoč samega Zakona: ne vidi, da mu Zakon "nič ne more", da je sam tisti, ki se je ujel vanj, da ga Zakon "kliče" prav iz te svoje nemoči — Josef K. ne vidi tega, da mu Zakon pravzaprav "nič noče" (kar seveda ne izključuje tega, da je Zakon že v sebi želeč: izjava želje par excellence je prav "saj ti nič nočem" ...).

Lacanovski tekst moramo potemtakem brati "za nazaj", tako da v njem razločujemo tri etape; ob tem kajpada ne gre za preprosto linearno zaporedje, marveč za tri temeljne tipe razmerja subjekta do Drugega prek manka. V prvi etapi je proces simbolizacije še ujet v logiko, ki ostaja po svoji ekonomiji imaginarna (Ideal simbolne realizacije, nedosegljiv zaradi v osnovi "zunanjih", empiričnih, faktičnih omejitev; dojetje simptoma kot označevalca nekega potlačenega označenca, kar odpira celo možnost hermenevitične prisvojitve, itn.)(1); drugo etapo (ki ji Lacan "postavi piko na i", kot pravi sam, v znamenitem spisu *Subverzija subjekta in dialektika želje*) zaznamuje radikalen poskus "absolutizma" logike označevalca: manko-biti subjekta je že navezan na neki manko v Drugem, na falos kot označevalec tega manka; šele s tretjo etapo je razvita odločilna razsežnost *realnega*: vlogo "ekvivalenta" subjekta v Drugem tu ne igra več falos kot "čisti" označevalec, marveč *objet petit a*.

Dva preloma (med prvo in drugo ter drugo in tretjo etapo) se torej ne gibljeta na isti ravni — gre za dva časa, dve fazi istega preloma, ki se najprej izvrši na ravni "logike" (vpeljava funkcije manka v Drugem itn.), nato pa še

na ravni samega polja njenih konstitutivnih elementov. Najprej je prebita logika Ideala: ireduktibilnost Imaginarnega ne temelji več na "empirični" nemožnosti realizacije Ideala dovršene simbolizacije, marveč se izkaže za funkcijo neke luknje v samem Drugem/Simbolnem. Kljub temu pa ostanemo v polju razmerja Imaginarno/Simbolno, Realno igra v vsem tem predvsem vlogo nevtralnega ozadja-podlage procesa simbolizacije, še ni nekaj, kar bi "od znotraj" načelo Simbolno: manko v Drugem se skuša konceptualizirati skozi ekscentričnost označevalca manka ("čistega" označevalca) v razmerju do označevalne baterije, se pravi tako, da se držimo v okvirih logike označevalca. Šele v drugem času naznačenega preloma privzame vlogo falosa (vlogo tega, kar "izpade" iz Drugega, vlogo njegovega "notranjega presežka") neko realno — objekt *a*; in šele s tem je lahko razvit ves domet medsebojne prepletenosti/"zavozlanosti" Realnega, Simbolnega in Imaginarnega: *nemožnost* "razrešitve" Imaginarnega v Simbolnem nakazuje neko *nemožno-realno* sredi samega Simbolnega.

Logiko teh treh etap lahko na eksemplaričen način razvijemo ob temi subjektive reprezentacije v Drugem; skupna poteza vseh treh etap je kajpada, da subjekt nima lastnega označevalca (označevalca, ki bi bil "njegov", ki ga ne bi že "izdal-popačil"), da je v Drugem zgolj reprezentiran in da ga ta reprezentacija nepreklicno "razsredišči". V prvi etapi pomeni to povsem preprosto, da označevalec, ki drži mesto (nadomešča) subjekt v Drugem, že deluje v okviru nekega subjektu transcendentnega mehanizma, Simbolnega kot trans-subjektivnega reda, ki konstitutivno uhaja subjektovemu zajetju; v tem smislu sleherni označevalec že s tem, da je vpisan v mrežo Drugega, preneha biti subjektov "lasten". Prvi čas naznačenega preloma izvrši ob tem korak, ki bi ga lahko opredelili kot "refleksijo-v-sebe" tega, da subjekt nima lastnega označevalca: v samem Drugem mora eksistirati "ekvivalent" tega, da subjektu manjka lasten označevalec; drugače povedano, ta manko (lastnega) označevalca se sprevrne v sam označevalec manka (falos). Nekolikanj "naivno" rečeno: če falos ne bi bil "čisti" označevalec, svoja lastna razlika / svoj lastni manko, če bi bil "pozitivni" označevalec kot so to ostali označevalci baterije, bi bil prav subjektov lasten označevalec. Ta premik lahko lepo zarišemo ob dveh možnih branjih lacanovske formule označevalca ("to, kar reprezentira subjekt za neki drugi označevalec"): V prvem branju to pomeni preprosto, da označevalec, ki drži mesto subjekta v Drugem, reprezentira subjekt za "vse ostale", za označevalno baterijo. Vendar pa velja isto tudi za "vse ostale", vsak lahko ob svojem času, s svoje strani reprezentira subjekt; ta krog "slabe neskončnosti" je prebit z nastopom nekega "presežnega" označevalca, Enega, razsrediščenega glede na baterijo — ta "čisti" označevalec ni tisti, ki bi bil točka privilegirane reprezentacije subjekta, marveč nasprotno tisti, za katerega "vsi tstali" (označevalci baterije) lahko reprezentirajo subjekt. To je ključna točka prvega časa naznačenega preloma: označevalec ne reprezentira več subjekt za ostale "objektivne" označevalce v "trans-subjektivnem" redu Simbolnega, marveč označevalci (baterije) reprezentirajo subjekt prav za *njegov lasten* "ekvivalent" v Drugem, za tisti paradoksn "čisti" označevalec brez označenca, ki se — če bi bil "pozitivni" označevalec-z-označencem kot ostali — ne bi omejil zgolj na subjektovo reprezentacijo ... Pravzaprav lahko šele iz tega označevalca—Enega dojamemo eksistenco subjekta (označevalca): brez tega svojega "ekvivalenta" v Drugem bi se subjekt vsaj idealiter zgubil—razpusil v nekem asubjektivnem simbolnem procesu, v zadnji instanci bi bil zgolj znamenje vselejnjše empirične "okuženosti" tega simbolnega reda z Imaginarnim. Ta nujnost "čistega" označevalca je s klasično jasnino izpeljana v naslednjem odlomku enega temeljnih slovenskih materialističnih tekstov — odlomku, ki ga zato velja navesti v celoti (pri čemer je "znak" v tekstu kajpak brati kot "označevalec"):

"Znak, ki se "pridruži" nekemu drugemu "prvotnemu" znaku, temu prvotnemu znaku zgolj "vrne" njegov pomen. Ali natančneje: znak sam ne more priti do svojega pomena drugače kakor s pomočjo, s posredstvom drugega znaka, ki se mu pridruži. "Drugi" znak "vrača" prvemu prav pomen njegove lastne diferencialnosti — prek drugosti drugega znaka pride prvi znak do svoje istosti. Diferencialnost znaka pa je, kakor smo že zapisali, prav sled subjektivne funkcije, kakor je ta sled vpisana v sam znak. Če torej znak predstavlja drugemu znaku prav "pomen" njegove lastne diferencialnosti — in če je pomen te diferencialnosti v tem, da je diferencialnost vpis subjekta v znak — potem lahko rečemo, da *znak predstavlja subjekt za drugi znak*.

Če skušamo zdaj misliti skupaj obe postavki: "znak najprej pomeni, da je znak za neki subjekt" in "znak je tisto, kar predstavlja subjekt za drugi znak" — vidimo, da se lahko zgubimo v igri "neskončnega" uokvirjanja, saj se definiciji sekata — druga drugo opredeljujeta, tako da lahko — v obeh smereh — eno vstavimo v drugo kot opredelitev enega izmed členov te druge definicije. Prav zaradi te recipročne vstavljalivosti, ne pa simetričnosti, obeh definicij se zdi, da je beg znakovnega členjenja neustavljiv — da nam torej uhaja v neko slabo neskončnost, kakor bi rada prav Kristeva. Toda ta neskončnost je "slaba" prav zato, ker v bistvu le *odlaga* definicijo obeh temeljnih členov, namreč "znaka" in "subjekta" — in zato na podlagi njenega mehanizma sploh ne moremo priti do nikakršnega "dualizma" — ne moremo priti predvsem do tistih "stazičnih", "tetičnih", "represivnih" členov, glede katerih Kristeva vendarle grmi, kako so nasilni, kako se vsiljujejo in kako "prikrivajo" resnični proces: na podlagi samega mehanizma te slabe neskončnosti bi imeli samo proces brez slehernega "prikrivanja", imeli bi proces brez "potlačitve", tj. proces brez "drugega" — kar pa navsezadnje pomeni: proces brez procesa.

Če naj torej *hkrati* ohranimo možnost diferencialnega, tj. označevalnega delovanja znakov in možnost samih označevalnih enot kot enot, tj. navsezadnje možnost samega subjekta — če se torej hočemo izogniti begu v slabo neskončnost — moramo nujno predpostaviti, da je ta "drugi" znak, za katerega znaki predstavljajo subjekt, pač samo eden, da je unaren: predpostaviti moramo eksistenco unarnega označevalca, tj. njegovo izključenost, njegovo ex-sistenco. S to predpostavko se obe naši definiciji še zmerom recipročno sekata, vendar ne peljeta v neskončen beg, saj se subjektivni tečaj punktualno prekriva — prav zato, ker zanj "predpostavljamo", da je točkoven, tj. enosten, unaren." (Zoja Skušek-Močnik, Gledališče kot oblika spektakelske funkcije, DDU, Ljubljana 1980, str. 100—101) (2).

Kar zadeva drugi čas preloma, postane v njem ekvivalent subjekta v Drugem, ekvivalent njegove *nemožnosti*, da bi prišel do lastnega označevalca, nek element, ki je sam v sebi *nemožen-realni* in ki kot tak "izpade" iz Drugega/Simbolnega. To izkustvo realnega nujno privzame obliko *presenečenja*: presenečeni smo nad tem, da pride do *srečanja* tam, kjer smo mislili, da smo še *na poti* (k cilju, Idealu) — nad tem, da *smo že "v" stvari ne navzlic naši distanci do nje, marveč prav zaradi te distance, po nji, prav po naši "zunanosti" v razmerju do nje; srečanje* v strogem analitičnem smislu je namreč prav prekritje naše "zunanosti" Drugemu z "notranjo zunanostjo" samega Drugega, s tem, kar "izpade" iz Drugega: trenutek, ko subjekt izkusi, da je — hegllovsko rečeno — skrivnost Drugega skrivnost tudi za samega Drugega, ko izkusi, da objekt—razlog želje uhaja tudi samemu Drugemu, da ga Drugi *ne skriva* v sebi. (To je moment izstopa iz transferja, saj je za transfer konstitutivno prav dejstvo *subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve* — v transferju predpostavljamo, da "ga drugi ima", namreč objekt—razlog želje.) Srečanje v tem strogem pomenu je potemtakem sklepni moment procesa analize — proces analiza se izkaže za *končnega*, za razliko od logike Ideala, kjer je ta proces dojet kot načelno *neskončen*, saj je empirično, "realno" nemogoče preseči, razpustiti Imaginarno v Simbolnem, tj. doseči dovršeno simbolno realizacijo. "Nemožnost" dovršene simbolne realizacije deluje potemtakem v logiki Ideala kot opora neskončnosti procesa analize, medtem ko prejme ta proces z naznačenim prelomom znamenje končnosti: analiza je končana, ko najde "nemožnost" prevlade Imaginarnega v Simbolnem (tj. nemožnost realizacije Ideala analize) svoj "ekvivalent" v nekem nemožnem—realnem objektu sredi samega Simbolnega; "nemožnost" deluje *tukaj* kot opora končnosti procesa analize. (3)

Prav zato je srečanje vselej zgrešeno, spodletelo, zamujeno, ujeto med "še ne" in "ne več": zgrešitev objekta ni preprosto v tem, da bi bil objekt nedosegljiv, da bi se — prav v trenutku, ko bi mislili, da smo ga ujeli — sprevrgel v svojo lastno masko, v prazno lupino — objekt je prej iskati v tem, da smo s trenutkom, ko smo se odločili, da sklenemo proces v "rezultatu", že šli predaleč, da smo objekt že presegli. Drugače povedano, če naj izhajamo iz procesa simbolizacije kot procesa izjavljanja: v osrčju tega procesa, njemu "notranji" je neki ne-označevalni presežek, ki nas "žene dalje" (razlog želje) — čim sklenemo izjavljanje z izjavo, "čim dosežemo rezultat, smo ta prej nedosegljivi presežek že zgrešili—presegli. Ni mogoče, da se ob tem ne bi spomnili samega sloga Lacanovih tekstov: najprej se postopa, kot da imamo opraviti zgolj z uvodnimi približevanji, s predhodnimi pripombami, ki šele najjavljajo "tisto"; nato — po navadi po kakšni digresiji od "glavne" teme — pa se naenkrat ravna, kot da je "tisto že povedano", kot da dajemo le še dodatna pojasnila; srečanje je vselej zgrešeno, tudi v sami teoriji. Odveč je pripomniti, da je to edini način, kako v teoretskem diskurzu proizvesti kaj *realnega* ... (4)

Sklicevanje na znano zgodbo o iskanju zakopanega zaklada ("razloga želje") torej ne zadošča: Umirajoči oče je naročil sinovom, naj prekopljejo polje, da bi našli dediščino, zakopani zaklad. Po njegovi smrti so prekopali polje, pa niso nič našli, in tedaj jih je spreletel smisel očetovega naročila: resnični zaklad je sama pot, samo delo njegovega iskanja. Ta zgodba ne zadošča, ker ostane njena logika v okvirih heglovske refleksije: subjekt se vedno znova zmoti, ker išče Resnico kot Rezultat, kot abstraktno Nasebnost, zunanjo sami poti, ki pelje do nje; mir najde šele, ko izkusi, da ni resnični Rezultat nič drugega kot totalnost poti do njega. Heglovska rešitev je torej, da se Resnica ujema s samo potjo do Resnice v njeni logični artikuliranosti. Vendar pa je to ujemanje poti in resnice, četudi že subvertira "fetiš" abstraktnega Rezultata, možno zgolj za ceno nekega sprevida, nespoznanja — prav tistega sprevida, ki ga omenja že Lacan kot konstitutivni sprevid filozofskega diskurza: "Ta objekt je tisti, ki manjka filozofskemu razmišljanju, da bi se le-to lahko umestilo, se pravi, da bi vedelo, da ni nič." (Cahiers pour l'Analyse 3, str. 9) Objekt *a*, ki uide filozofskemu diskurzu, je prav "presežek" v poti, njen "razlog", zgrešen v Rezultatu. (5)

Tu je iskati — če naj se vrnemo k Webbru — temeljni nesporazum Derridajevske kritike, po kateri ima pri Lacanu polje označevalca še vedno svoj "referent", navezno točko, ki omejuje—kanalizira razpršenost označevalne igre, četudi je ta referent — ta "naslov črke" — sama luknja, praznina, tj. označevalec manka: v tej kritiki se zgubi odločilen razmik med objektom — traumatičnim, vselej zgrešenim "referentom" — označevalnega procesa in med njegovim Rezultatom—Telosom—Idealom. Navzlic temu — in zgolj zato je obravnavana Webrova knjiga vredna branja — pa najdemo v nji, v njenem brez dvoma najboljšem poglavju o *Aufsitzer* (*aufsitzen*: nasesti), posebnem tipu šal, enega najlepših primerov učinka zgrešenega srečanja objekta, združitve Ideala in objekta; potemtakem nas ne sme presenetiti, če se Webrova analiza tu zaustavi, če Weber tu spregleda domet lastnega primera: šala nasploh pripada namreč polju neskončne označevalne metonimije, polju subjekta—"podlasice", ki je "vselej drugje", vselej neujemljiv, polju nenehnega "to ni tisto" — *Aufsitzer* pa je prav paradoksn tip šale, kjer se "to je tisto" (srečanje) proizvede prek samega "to ni tisto". V tem poglavju (str. 126—143) zgine — kot po naključju — vsaka sled kritike Lacana, zato pa je sama njegova problematika implicitno skoz in skoz "lacanovska": ključna vloga Tretjega v šali.

Weber skuša, sledeč Freudu, najprej razviti vlogo Tretjega (tistega, ki se nanj obračamo, sklicujemo v šali), izhajajoč iz opolzkosti (*Zote*) kot mejnega primera šale: Tretji — poslušalec-naslovljenec — je izvirno nosilec Za-

kona/Prepovedi, tisti, ki — kot "posrednik" — prepreči neposredno osvoboditev ženske; nanj se naslavljamo z opolzkostmi, njega skušamo nato spraviti v smeh. Koren besede *Witz* je, kot poudarja Weber, isti kot pri *Wissen* (vednost): videre, videti; naslovljencu ponujamo torej obljubo, da bo videl—vedel stvar samo, "golo resnico—žensko", in prav ta obljuba deluje kot vaba, past, v katero ujamemo njegovo zavestno pozornost — lahko bi rekli, da njegovo pozornost "odvrnemo od bistvenega", če ne bi šlo za to, da njegovo pozornost odvrnemo v napačno smer prav s tem, da ji ponudimo, da bo videla—vedela "bistveno". Katera je logika te prevare? Freud vzame mejni primer šale, ki je tako rekoč šala s samo šalo, meta-šala, šala, ki nas prevara prav s tem, da vzbudi pričakovanje, da gre za šalo: "Življenje je viseči most, pravi nekdo. — Kako to misliš? vpraša drugi. — Ko bi vedel? odgovori prvi." Freudova pojasnitev tega *Aufsitzer*-ja: smeh sproži ugodje ne-smisla, razočaranje našega pričakovanja, da bomo našli "smisel v ne-smislu": začetni ne-smisel se izkaže za resnični ne-smisel, za njim ni nikakršnega "globljega smisla". Weber skuša dopolniti to pojasnitev: razočarano pričakovanje smisla ni preprosto ne-smisel; to, kar dobi Tretji v tem tipu šale namesto "globljega smisla", je njegovo lastno pričakovanje smisla — njegova lastna želja, da bi "odkril smisel", se mu povrne, kar znova sproži metonimično gibanje želje (str. 141).

Vendar pa se izvrstnega *Aufsitzer*-ja, s katerim sklene Weber to poglavje, (str. 142—143) nikakor ne da zvesti na to pojasnitev — ker je Webrov primer predolg, navedimo neko drugo šalo, katere logika je povsem ista: Nekdo se je skušal rešiti vojaške obveznosti tako, da se je delal norega — bil je povsem "normalen" vojak, njegov edini "simptom" je bil v tem, da je pregledal vsak kos papirja, na katerega je naletel, in ob tem rekel: "To ni tisto." To je trajalo nekaj časa, poslali so ga k psihiatru, kjer je prav tako pregledal vse papirje v ordinaciji tja do koša za smeti in ponavljal: "To ni tisto." Končno se je psihiater prepričal, da ima res opraviti z norcem, in mu je dal pismeno potrdilo, ki ga osvobaja vojaške obveznosti. Vojak je pregledal to potrdilo in rekel: "To je tisto."

Kako je v tem tipu šale prevaran Tretji, kako Tretji "nasede"? Njegova pozornost je usmerjena k iskani Stvari kot Stvari-na-sebi, zunanji samemu procesu izjavljanja, procesu iskanja, s tem pa spregleda "notranjo" ekonomijo tega procesa izjavljanja: spregleda, da se to, kar iščemo, kar priteguje našo pozornost kot Cilj, proizvede "spotoma", skoz samo pot njegovega iskanja. "Poanto" takšnega tipa šale dojamemo prav v trenutku, ko opazimo razliko med Rezultatom-na-sebi in objektom: objekt ("to je tisto") nas ne čaka na koncu, marveč "izpade" v samem procesu iskanja. Zato Weber ni mogel teorizirati lastnega primera *Aufsitzer*-ja; njegova logika je prav nasprotna logiki navedenega Freudovega *Aufsitzer*-ja; pri Freudu naletimo — namesto na pričakovano Stvar samo — na našo lastno željo, da bi zajeli/"razgalili" Stvar, tu pa naletimo na objekt že tam, kjer smo še mislili, da smo sredi poti iskanja, sredi brezkončne metonimije.

Gre torej predvsem za to, da objekt ne dojamemo kot nekakšno transcendentno jedro, okoli katerega bi krožili označevalci in ga zaman skušali doseči ali zajeti — kot nedosegljivi "veliki X" ("Stvar na sebi"), ki bi se mu približevali v neskončnem asimptotičnem gibanju. "Presežek" objekta nad Rezultatom procesa ni v njegovi "transcendenci", Rezultat procesa ni končna-popačena podoba onstranskosti nedosegljivega Objekta — objekt je nasprotno *tostran* meje, ki ločuje proces izjavljanja od njegovega rezultata (izjave), je "notranji" označevalcu, notranja zarezja procesa izjavljanja. Spomnimo se ob tem na vez med objektom *a* in presežnim uživanjem (*plus-de-jouir*): presežno uživanje bi lahko opredelili prav kot presežek nad uživanjem v Rezultatu (iskani Stvari), presežek, ki ga prinese sam proces, sama pot k rezultatu (zato lahko nastopi presežno uživanje skoz samo odpoved uživanju: ko fašistični vodja zapove "Dovolj uživanja!", proizvede ta odpo-

ved-na-ravni-izjave s samim dejanjem svojega izjavljanja specifično uživanje — prav presežno uživanje).

En izmed pristopov, ki bi jih bilo tudi treba razdelati, je razlika med performativom in konstativom, kakor jo je razvila *ordinary-language-philosophy*: objekt *a* je tako rekoč objekt (referent), proizveden na ravni samega performativa, točka, na kateri se križata performativ in konstativ. Lacanovska gesta potemtakem *ni* — kot bi morda pričakovali — preprosto redukcija konstativa na performativ (govorice v njeni funkciji znaka, ki denotira "zunajjezikovno" realnost, na govorico kot kreativno funkcijo intersubjektivnih razmerij): prav tod prejme vso svojo težo dejstvo, da temo *intersubjektivnosti* (ki prevladuje v Lacanovih tekstih iz prve etape: tu je označevalec opredeljen kot nekaj, kar ni niti subjektivno niti objektivno, marveč intersubjektivnost) kasneje zamenja tema *diskurza kot družbene vezi* — razliko med njima je iskati prav v tem, da na ravni "družbene vezi" ne zadošča več dialektika medsebojnega priznavanja subjektov v mediju Drugega-Simbolnega: "intersubjektivnost" je "presežena" s tematizacijo nekega *objektalnega* momenta v samem osrčju "družbene vezi", nekega paradoksnega objekta, ki se nujno dodaja kot "četrti" intersubjektivni "triadi".

Isto krenjo bi veljalo ponoviti tudi ob nemožnosti metagovorice. Danes že vsakdo ve, da "ni metagovorice", to je že *lieu commun* celo in predvsem v hermenevitičnem diskurzu. Izhaja se iz tega, da je ozadje in izhodišče metagovorice, "naravna" govorica, hkrati nujno interpretativni okvir metagovorice, zadnja metagovorica vseh metagovorice; "naravna" govorica je torej svoja lastna metagovorica, je v sebi podvojena, mesto avtorefleksivnega križanja itn. — običajno se ob tem ne omenja preveč vprašanja objekta: največ, kar se o njem reče, je, da je sama označena realnost itak že konstituirana skoz govorico, pretveza, da se lahko v miru prepustimo samonanašanju govorice v njegovi neskončni metonimiji ...

"Ni metagovorice" kajpada pomeni predvsem to, da ni že same "objektne" govorice, da je subjektivna pozicija izjavljanja vselej že vpisana v objektno govorico, v govorico, ki se zanjo zdi, da na nevtralen-prosojen način govori zgolj o objektih: vpisana v razmik, odskok, avtodistance označevalca, v vse tisto, po čemer govorica ne reče neposredno tega, kar "hoče reči", v presežek označevalca nad označencem, v njun konstitutivni nesklad ... Vendar pa moramo, če se hočemo ob tem izogniti metonimični neskončnosti samointerpretiranja govorice, poudariti tudi drugi moment, brati formulo bolj "dobesedno": metagovorica je govorica, ki ne govori (več) o "zunajjezikovnem" objektu, marveč o sami sebi, natančneje: o neki drugi govorici; da "ni metagovorice", pomeni potemtakem, da *ni govorice* (tudi "ravni" govorice ne), *ki bi bila brez objekta*. Od tod pa lahko opredelimo objekt *a* prav kot "objekt metagovorice": njen ne-označevalni, "zunajjezikovni" referent. Da "ni metagovorice", pomeni potemtakem, da ima že sama metagovorica svoj "zunajjezikovni" objekt, da ni čisto samozrcaljenje govorice v sebi. Natančneje: objekt *a* je "zunajjezikovni" referent notranje avtodistance govorice, referent vsega tistega, po čemer govorica nikoli neposredno ne reče tega, kar "hoče reči", po čemer reče o tem vselej preveč ali premalo — kot tak je ekvivalent subjekta, saj se subjekt vpiše v označevalno strukturo prav v tej avtodistanci, v tem "notranjem razmiku, odskoku" označevalca od sebe. Da ni govorica nikoli nevtralen/prosojen diskurz o objektih, diskurz, ki bi se izrekal iz "objektivne" distance, se pravi, da govorica vselej prenaša neko subjektivno pozicijo izjavljanja, to pomeni, da se skoz "označene" objekte, prek njih vselej nanaša na neki "presežek", na neki paradoksn objekt, med katerim in označevalcem ni distance, ki ločuje znak od označene stvari, objekt, katerega zareza v razmerju do označevalca je notranja označevalcu. (Šele zamračitev te notranje zareze označevalec/objekt, tega "notranjega ne-označevalnega presežka" označevalca, odpre polje opozicije med — na eni strani — stratifikacijo metagovorice in —

na drugi strani — samozrcaljenjem filozofske refleksije brez referenta, brez zareze.)

Ta izpad objekta (objekt *kot* izpad iz Drugega), od koder šele prejme domet dejstvo, da "ni metagovorice", razprši tudi nesporazum ob "naslovu črke": po tej derridajevski kritiki ima pri Lacanu črka (označevalec) vselej že svoj "naslov" (titre), kar naj bi izpričevalo "zaprtro" ekonomijo, ki lokalizira razpršenost označevalne igre, podeli tej igri referenčno točko (središče—izvorišče, četudi v obliki luknje) in tako prepreči možno zablodelost črke, možnost, da bi črkâ (lettres: tudi pismo) zgrešila svoj "naslov". Pri Lacanu ima res "vsakâ črka (pismo) svoj naslov", vendar je ta naslov razumeti prej v smislu naslova slike — kajpada slike iz znane šale o "Leninu v Varšavi": Na razstavi v Moskvi je obešena slika, ki prikazuje Nadeždo Krupsko v postelji z mladim komsomolcem; naslov slike je "Lenin v Varšavi". Nek obiskovalec začuden vpraša vodiča: "Kje pa je tu Lenin?"; vodič mirno in dostojanstveno odgovori: "Lenin je v Varšavi" ...

Ob tem bi — če pustimo ob strani vlogo Lenina kot odsotnega Tretjega, nosilca prepovedi spolnega razmerja — lahko rekli, da je "Lenin v Varšavi" v strogem smislu *objekt* te slike. Naslov imenuje torej natančno objekt, ki je izpadel iz slike. Katera je namreč v tej šali past, v katero se je ujel gledalec? Prevaral se je, ker je vzel naslov kot metajezikovno oznako, ker je med naslovom in sliko vzpostavil distanco, značilno za razmerje designacije, distanco med znakom in označenim predmetom, in nato iskal pozitivni "korelat" naslova v sliki — "Kje je v sliki naslikano tisto, kar označuje naslov?", kot da govori naslov o sliki iz neke "objektivne distance". V resnici se namreč naslov nahaja tako rekoč na isti površini kot slika, je del istega "kontinuum", njegova distanca do slike je notranja zareza same slike — zato pa mora nekaj izpasti iz same slike: ne njen naslov, marveč prav njen *objekt*, ki ga nadomešča naslov. Drugače povedano: "naslov" te slike je natančno *Vorstellungsrepräsentanz*, nadomestovalec—zastopnik predstave, to, kar stopi na mesto predstave, ki v sliki manjka (predstave—upodobitve Lenina v Varšavi). Polje predstave (*Vorstellung*) je prav polje slike v pomenu tega, kar je "pozitivno" naslikano — vendar pa mora zato nekaj nujno izpasti iz tega polja, "Lenin je (nujno) v Varšavi", in naslov zavzame mesto tega manka, drži mesto manjkajoče, "izvirno potlačene" predstave, predstave, katere potlačitev je pogoj za to, da bi lahko bila naslikana "pozitivna" vsebina slike (kajti če Lenin ne bi bil v Varšavi, Nadežda Krupskaja pač ne bi mogla ...). Lahko bi rekli — če "subjekt" za trenutek dojamemo v smislu *sujet*, sižerja nekega dela —, da imamo opraviti prav z razliko subjekt-objekt: "Nadežda Krupskaja z mladim komsomolcem" je *subjekt* (sižerja) slike, "Lenin v Varšavi" pa njen *objekt*.

Ta tip šal bi dejansko lahko opredelili kot šale o *Vorstellungsrepräsentanz*: naša pozornost je speljana s tem, da vzamemo naslov kot oznako "vsebine/sižerja" slike, medtem ko dejansko deluje kot *Vorstellungsrepräsentanz* v strogem smislu. Naslov tu ni "zastopnik predstave" v saussurejevskem smislu znaka kot enotnosti označevalca (zastopnika, "zvočne podobe") in označenca (predstave, "duhovne podobe"), marveč zavzema mesto neke izrinjene predstave, predstave, ki je izpadla iz danega predstavnega kompleksa, jo nadomesti tako kot nadomestimo v mašini pokvarjen del z rezervnim, da lahko mašina spet steče ...

In nesporazum Webrove kritike Lacana je v zadnji instanci prav nesporazum okoli *Vorstellungsrepräsentanz*: ta kritika spregleda dejstvo, da *Vorstellungsrepräsentanz* (zaznamek manka, "refleksivni" označevalec, ki nadomešča manko v redu označevalnih zaznamkov) zavzema mesto luknje v Drugem, zapolnjuje praznino izpadlega objekta; zato je zareza (zareza med S1 in S2, med quasi-"normalnim" označevalcem in označevalcem-brez-označenca, točko označevalnega ne-smisla) "notranja" zareza med elementi *na isti površini*: med *Vorstellungsrepräsentanz* in "normalno" verigo ni

metagovorične distance. Čim pa *Vorstellungsrepräsentanz* ne navežemo več na luknjo v Drugem (na izpad objekta), kajpada prične delovati kot "naslov", izrečen iz zunanje pozicije, kot zarez, ki "omejuje", "totalizira" itn. metonimični kontinuum "teksta", "pisanja" ...

"Lacanovska teorija", o kateri govori ta kritika, je pravzaprav zgostitev prvih dveh orisanih etap, se pravi nesmiselna združitev logike faličnega označevalca z logiko Ideala, ki funkcijo falosa implicitno reducira na okvire logike Ideala (falos kot "transcendentalni označevalec" itn.). Nemišljeno te kritike je tista točka manka v Drugem, ki ni več "privativni" manko, manko, ki se prikaže kot tak iz neke predpostavljene Celote, marveč prav paradoks v sebi "pozitivnega" manka ... Zgolj prek nemišljenosti tega manka v Drugem lahko namreč deluje teorijski dispozitiv, v katerem Drugi nastopa kot "trans-simbolni" proces ("teksta", "pisanja", "semiotičnega") in kot tak "brez manka", proces, ki ga nato omeji-potlači-kanalizira-totalizira zarez, kastracije; s tem gre v zgubo odločilno dejstvo, da Ime-Očeta, falos, kastracija — če jih beremo "vzvrtno", kot to zahteva od nas sam Lacan (6) — že od vsega začetka delujejo kot naznanila izpada objekta.

Slavoj Žižek

1 Prav zaradi zajetosti simbolizacije v imaginarno ekonomijo naletimo v tej etapi na odmeve fenomenoloških tem, vzbuja Lacan tu videz, da se približuje "filozofiji govornice".

2 Tu bi bilo treba z vso strogostjo — onstran prehitro izpeljanih analogij à la Goux — zastaviti vprašanje, koliko ni ta korak k "refleksivnemu" označevalcu, za katerega — kot *ex-sistentnega*, izključenega iz baterije — "vsi ostali" reprezentirajo subjekt, homologen Marxovemu koraku iz razvite vrednostne forme v občo ekvivalentsko vrednostno formo: "čisti" označevalec, označevalec-brez-označenja, bi bil v tej perspektivi nekaj takega kot denar (blago brez uporabne vrednosti), ki prav tako "totalizira" vsa ostala blaga z uporabno vrednostjo (označevalce z označencem-smislom) s tem, da je iz njih izključeno. Ključna asimetrija je kajpada v tem, da v blagovni logiki *denar reprezentira* ("uteleša") vrednost za vsa ostala blaga, v označevalni logiki pa vsi "normalni" označevalci reprezentirajo subjekt za "čisti" označevalec.

3 Od tod bi lahko retroaktivno rekli, da je smoter uspele analize kot uspele potlačitve (Sem-I-216) prav očistiti Simbolno traumatičnih jeder, se pravi zabrisati sledi srečanja z realnim.

4 Ista ekonomija je na delu v samih prelomih Lacanove teoretske poti: ekonomija teh prelomov je namreč prav nasprotna tisti, ki jo pričakujemo — ki jo pričakujejo tisti, ki izhajajo iz filozofskega "kriticizma"; logika tega kriticizma je logika "vselej-drugje", logika neprestanega sprevračanja "Stvari same" v "Privid" ali "Pojav": "tam, kjer smo mislili, da smo se že dotaknili Stvari same, smo imeli v resnici opraviti zgolj s Pojavom, Stvar sama je bila že drugje..." Lacan pa gre natančno v nasprotni smeri — vzemimo vlogo grafov, nasploh "nediskurzivnih" elementov oziroma pripomočkov njegovega teksta: V Seminarjih I in II jih še uporablja z ironično distanco, kot imaginarna sredstva, potrebna zaradi slabosti našega duha, ki pač potrebuje podobe — bistvenega pomena je ob tem, da jih ne vzamemo preveč neposredno, preveč dobesedno, saj je njihova uporaba "zgolj metaforična, analoška" (prim. predvsem Sem-II, str. 284, 289 in 290). Status *vozlov* v Lacanovih tekstih zadnjega desetletja pa je povsem drugačen: še zdaleč niso imaginarna sredstva-pripomočki, marveč so *samo realno*. Takšna je splošna strategija preloma: to, kar je bilo sprva obravnavano kot imaginarni preostanek, se v kasnejši teorizaciji izkaže za sâmo jedro realnega — eksemplaričen primer je primer traume: v Seminarju I trauma najavlja navzočnost imaginarnih fiksacij, ki še niso asimilirane v simbolni razvoj (prim. str. 222, 312); z naznačenim prelomom pa se trauma izkaže za srečanje s samim realnim, okoli katerega se organizira označevalna mreža.

(5) Ob tem velja razpršiti nek — morebiti povsem dobronameran — nespোরазum, ki straši zadnje čase: Na seansi, posvečeni objektu, so nekateri tovariši javno izrazili mnenje, da je "objekt", tj. tisto, kar izpade, kar pa ni označevalno (ob čemer še ne gre za kastracijo, katere označevalec je falos), pač objekt pred-falične "faze": analni objekt, na kratko: blato. Kajpada še zdaleč ni tako; da bomo razumljivi tem "sralcem", si zamislimo subjekt na veliki potrebi, ko se je materialno že povsem "izsral", pa ga še vedno "tišči" oz. "pritiska", tj. se mu zdi, da "tistega" še vedno ni "izsral", čeprav "materialno" ni več česa "izsrati" — no, objekt *a* je prav ta "imaterialni drek": imaterialni presežek, ki nas "še tišči", čeprav ga strogo vzeto "ni".

(6) "Kar je dobrega na tem, kar pripovedujem, je — mar ne? — to, da je to vselej ista stvar. Ne gre za to, da bi se ponavljal, vprašanje ni v tem. Gre za to, da prejme to, kar sem rekel prej, svoj smisel kasneje." (Seminar XX, Encore, str. 47)

LALANGUE: JEJEZIK II

*Francozu se po francosko pravi anglež,
francoski salati pa makedonska.*

*Jejezik stori, da jezik je,
in da je jezik — jezik.*

”Govorim slovensko” je dvoumen stavek, kolikor ga je mogoče razumeti hkrati kot konstativ in kot performativ.

Če bodi performativ, je konstativni pomen (da namreč obvladam slovenski jezik) pogoj za možnost, da ga sploh izjavim: kako naj po slovensko trdim, da znam slovensko, če ne znam tega jezika?

Če bodi konstativ, je performativni pomen pogoj za možnost, da se konstativni pomen sploh izreče: tu je performativni pomen pogoj *izjave*, ki ima konstativno funkcijo, prej pa je bil konstativni pomen pogoj *izjavljanja*, ki je imelo performativno funkcijo.

Če je prej lastnost performativa, da ne dopušča vpraševanja, ali je ”resničen ali neresničen”, za nazaj dokazovala, da je konstativni pomen, ki je njegov prvi pogoj, resničen —

pa je zdaj resničnost konstativne izjave, ki je *lahko* ”resnična ali neresnična”, anticipirana v performativnosti izjavljanja.

Toda to izjavljanje je možno le, če je ta konstativ res resničen. Resničen pa je, ker ga izjavljam — itn.

Zdaj lahko nemara doumemo ugled, ki ga uživa materin jezik v spontani jezikoslovni ideologiji: v materinščini je nemara mogoče lagati, toda *prevarati* v njej ni moči: *iskrenost* izjavljanja je pogoj za sam obstoj izjave. Ne glede na resničnost ali neresničnost izjave smo lahko prepričani, da je vsaj izjavljanje resnično.

Materin jezik je torej tista ”rezsežnost” jezika, v kateri se ”resnica” naseljuje s tem, da se izjavlja. Ali natančneje: aletična razsežnost je v materinem jeziku samo pridevek k temeljni *etični* dimenziji. Kakor je znano, imata *etnija* in *etika* isti koren: ni nenavadno, če spet prideta druga k drugi prav v materini govorici — glede na to, da je to najbolj pristna govorica. Celo edina pristna govorica. To je znano; manj pa je znano, da je iz istega korena tudi grška beseda *hetêra* (namreč: družica).

Že ta koincidenca resnice z izjavljanjem zadošča, da radikalno problematizira sam pojem materinega jezika. V naši dosedanji razpravi smo namreč delali s tiho podmeno, da stavek ”Govorim slovensko” črpa svojo izjemnost iz vnaprejšnje postavke, ki bi naj bila tako rekoč nujna: da je namreč subjekt, ki ga pomeni ta prva oseba ednine, Slovenec. To seveda nikakor ni nujno, hkrati pa je lahko zavajajoče. Lahko bi bilo namreč videti, da je nespodbitna resničnost našega stavka zasidrana v zunaj-stavčnem podatku, da je govorec pripadnik neke določene jezikovne skupnosti, še več — neke narodnosti, v kri in zemljo vrasle družnosti.

To vprašanje se v lingvistični semantiki postavlja kot vprašanje *referenta*; konkretno kot vprašanje, kaj pomeni za stavek

Francoski kralj je plešast.

empirični podatek, da je Francija republika? Ali je eksistenca francoskega kralja nekaj, kar je lahko pomembno za resničnostno vrednost tega stavka?

Tu gre potemtakem za slovit problem odnosa med znakom in referentom. Še preveč znano je, da lingvistika *izključuje* referent iz svojega obzorja. Iz tega naj bi potem izvirala "arbitrarnost" jezikoslovnega znaka — z vsemi dolžnimi in ne-dolžnimi metafizičnimi posledicami.

O tem problemu so pri nas v zadnjem času(1) napisali in izrekli toliko kretenizmov, da se je vredno pri njem zadržati.(2)

Tisti, ki je odkril, da je orbita planetov eliptična, je umrl v bedi.

Frege rešuje problem tega stavka takole: "Tisti, ki je odkril, da je orbita planetov eliptična" ni logični stavek, ni propozicija, zato njegov referent ni resničnostna vrednost, pač pa neko bitje — namreč Kepler. Zato celotna ta sintagma deluje kot *ime*. Torej *ni sodba*.

Sodba je celotni stavek, v katerem "Kepler" ne sodi k vsebini, ni "enthaltен", ampak je predpostavka, je "vorausgesetzt".

Če ta stavek zanikamo ("ni umrl v bedi"), se nikalnica predpostavke *ne dotakne*: predpostavka stavka je za negacijo "imuna", negacija je ne prizadene.

Torej: tudi če "ime" kot predpostavka predpostavlja *eksistencialno sodbo* (da "tisti, ki je odkril, da planeti ne krožijo po krožnicah" *je*), v tem stavku ne figurira neposredno kot sodba: če pa predpostavka ni zanikana s tem, da zanikamo ves stavek kot celoto — potem tudi ni zatrjena, če je stavek trdilen. Torej predpostavka tu ni logična sodba.

Posledica: če Keplerja ne bi bilo, bi bil ta stavek brez logične vrednosti, to se pravi, ne bil bi *ne resničen ne neresničen*.

Strawson pravi: če je predpostavka neresnična, potem je stavek brez logične vrednosti, tj. — neresničnost predpostavke proizvede na tablici njegovih vrednosti, v njegovi vrednostni matriki *luknjo*.

Toda: to sklepanje je možno le z dvema predpostavkama:

1. stavek moramo zapisati po shemi subjekt-predikat, kot atribucijo lastnosti ("je umrl v revščini") nekemu subjektu ("tisti, ki je odkril").

2. za neresničen nam velja tak stavek, v katerem predcicirana lastnost ne ustreza subjektu oziroma bitju, na katerega se stavčni subjekt nanaša.

Če namreč ni nobenega bitja, na katerega bi bilo mogoče nanesti ("referirati") stavčni subjekt, potem ni mogoče reči, ali je stavek resničen ali neresničen. (Npr.: "Riba faronika je sinja.")

Russell predlaga še enostavnejšo rešitev:

Ex (Ax . Bx)

"obstaja neki x, ki ima dve lastnosti: A — da je odkril, da planeti ne krožijo po krožnici, in B — da je umrl v bedi"

Če stavek predstavimo kot konjunkcijo, je pač neresnična, če je eden izmed členov konjunkcije neresničen.

Običajni ugovor (Strawson) proti Russellu je, da takšen logični opis ne ustreza stavku, ki ga skuša opisati — ne daje "hierarhije" med obema povezanima izjavama A in B.

Vendar Strawson skuša razmejiti *polji*, na katerih sta obe nasprotujoči si tezi (Frege: če je predpostavka neresnična, je stavek brez logične vrednosti; Russell: če je eden izmed členov konjunkcije neresničen, je neresničen celoten izraz) resnični.

1 Pisec ni mogel slutiti, koliko so jih še izrekli in zapisali, preden je ta spis lahko izšel. — Op. ur.

2 V nekoliko prirejeni obliki povzemamo razpravo o tem vprašanju iz: Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*.

Strawson vpelje vprašanje *uporabe* tega stavka, to se pravi, seže *prek* stavka v *diskurz*, v katerem ta stavek "nastopa".

Recimo, da na sodnem procesu obramba nastopi s pričo, ki izjavi, da je bil obtoženec v času delikta na gledališki predstavi. Če se ugotovi, da takrat ni bilo predstave, bo pričevanje lažno. V tem primeru ima prav Russell.

Če pa gre za razpravo o francoskem kralju in se v tem okviru med drugim pove, da je ta kralj tudi plešast, poten ne-obstoj francoskega kralja povzroči, da izjave ni več mogoče logično ovrednotiti. V tem primeru ima prav Frege.

Toda, pripominja Ducrot, prav ta reducirana verzija Fregeja povzroči, da teze o izvetosti predpostavke (o tem, da se negacija predpostavke ne tiče) ni več mogoče braniti.

Od kod lahko namreč pride ugovor, da francoskega kralja ni?

Vsekakor ne od tistih, ki razpravljajo o lasišču francoskega kralja, to se pravi, ne od tistih, ki govorijo o francoskem kralju: če naj bo namreč francoski kralj tema (topic) diskurza, je predpostavka celotnega diskurza *vera* v njegovo eksistenco.

Torej lahko pride ugovor le od *tretjega*: toda ta pač ni delil vere v eksistenco francoskega kralja.

Strawsonova teza torej po Ducrotu temelji na nemogoči postavki in pripelje v tole slepo ulico: "...govorec ne more meniti, da ne obstaja bitje, ki je tema pogovoru, v katerem ta govorec sodeluje. Ali zares sodeluje v pogovoru in sprejema njegovo temo: toda potem verjame v bitje, za katero gre. Ali pa zanika njegov obstoj, vendar potem v konverzaciji ne sodeluje."

Ducrot navaja zgled ateista na teološkem simpoziju: ateist lahko reče, da je diskurz teologije "mitičen", tj. zunaj logičnih vrednosti — *lahko* pa tudi meni, da je vse to navadna bedarija. Ta odločitev je odvisna od osebnega okusa — *nikakor* pa ne od statusa teološkega diskurza.

Prav to je sklep, do katerega pride Ducrot: vprašanje, ali resničnost predpostavke vpliva na logično vrednost izjave, je vprašanje, ki pripada logičnemu sistemu, *skoz* katerega gledamo na izjavo, *ne pa izjavi sami*.

V prečiščeni formi lahko to pokažemo takole:

<i>Frege</i>	<i>Russell</i>
ime	
PP: x	EX (Ax)
P: Px	Vx (Ax — Bx)

— *Fregeja* je mogoče speljati na Russella, če dodamo eno samo restriktivno postavko: stavek Px ni neresničen samo v primeru, če x ni mogoče predcicirati s P, ampak tudi, če se x ne nanaša na nobeno bitje. Torej: Px je neresničen, če x ne "označuje" nobenega bitja ali če P ne ustreza označenemu bitju (Occam).

— *Russella* je mogoče zvesti na Fregeja enostavno s hierarhizacijo stavkov: eksistencialna sodba je prepostavka univerzalne sodbe, ki je postavka — zato ima eksistencialna sodba pač drugačen status.

S stališča lingvistične semantike je potemtakem mogoče dokazati tako, da je resničnost predpostavk pogoj za logično vrednotenje izjave, kakor nasprotno, da ni pogoj za njeno vrednotenje.

Non liquet.

Če prenesemo te opombe na naše stavke, moramo torej reči: pri stavku

Tisti, katerega materin jezik je slovenščina, govori slovensko.

— pritrdilni odgovor na vprašanje o Slovenčevi eksistenci ni nujni pogoj za "resničnost" izjave — ali, natančneje, ni pogoj za "pravilnost" specifičnega lingvističnega funkcioniranja izjave.

Tako tudi pri stavku:

Janez govori slovensko.

ni nujno vprašati, ali Janez je, torej še manj, ali je Slovenec.

Kar pa seveda pomeni, da stavek:

Jaz govorim slovensko.

ne implicira nikakršne nujnosti, da bi jaz bil Slovenec — še več, sploh ni nujno, da "jaz" eksistira.

Kar pomeni, da lingvistični "aksiom": "K vsakemu jeziku L obstaja vsaj en subjekt S, za katerega je L materni jezik", sploh ni nujen za potekanje lingvističnega diskurza. Še več: tak "aksiom" bi bil v neposrednem protislovju s samo lingvistično prakso, s tem, kar je v lingvistiki mogoče "pokazati". Torej ni nikakršen aksiom.

Torej: postavka, za katero se nam je zdelo, da je nujna za samo možnost lingvistike, sploh ni lingvistična postavka. Ta postavka je torej "ideološka". Zdaj imamo na izbiro:

— ali je postavka o materinem jeziku po svoje "tudi" nujna, in je lingvistika notranje protisloven diskurz;

— ali pa lingvistična praksa dokazuje, da je postavko o materinem jeziku treba izvreči iz lingvistike, toda potem ta lingvistična teoretska praksa sama ni možna.

Zdaj torej vidimo, da neposredna resničnost stavka "Govorim slovensko" ne potrebuje nikakršne blubo utemeljitve zunaj govornice: če bi stavek prišel iz ust krastače, bi ne bil nič manj resničen — ali, natančneje, naš dvom bi izhajal iz suma, da žaba *ne govori*, ampak da se skozi njeno oglasno kak psiholog.

Toda če psihologija izhaja iz podmene, da je podgana ključ za psihologijo človeka (prim. usmerjeno izobraževanje!), in zato ne more konstituirati drugega sveta kakor gojišče morskih prašičkov (idem!), pa je lingvistika nespodbitno *humanistična veda*, in ne nazadnje zato v našem času temeljno subverzivna.

Ker je lingvistika humanistična veda, lahko njen praktični postopek, s katerim razdere tisto slepo ulico, kamor smo jo potisnili, ko smo ji dali na izbiro, da je *ali kontradiktorna ali nemožna*, prikažemo takole:

Govorim slovensko.

ni dvoumen stavek, ker je samo člen v paradigmi

Janez

govori slovensko.

Peter

ta stavek spet ni dvoumen, ker je člen v paradigmi:

Janez govori	slovensko
	hebrejsko
	kaldejsko
	francosko

...

V obeh primerih sicer niham, ali je to opis kompetence ali performance — toda to je nihanje na ravni *denotata*. Medtem ko je sama izjava trdno in brez slehernega dvoma konstativna. Zato lahko obči lingvistični postopek povzamemo s stavkom:

Pierre govori francosko.

— kjer je vprašanje Pierreve eksistence irelevantno vprašanje *prav zato*, da se izključi — in to univerzalno, tudi "za nazaj", *tudi za prvo osebo* — tista *Spaltung*, ki jo v subjekt vnaša beseda

Govorim.

Torej lahko pridemo do pozitivne razrešitve lingvističnega paralogizma s stavkom

Francoski kralj govori francosko.

in geslo lingvistike bi potemtakem bilo

BETTER DEAD THAN GESPALTET.

"Materin jezik" torej ne more biti lingvistični koncept, prav kolikor lingvistika vztraja pri unarni koncepciji subjekta (kolikor je humanistična veda). *In narobe:*

kolikor se v lingvistiko vpisujejo sledi pojma "materinega jezika", je to le "ideološka" prikazen, ki jo za sabo pušča izključitev razcepljenega subjekta, je to znamenje, da je ta cepitev ireduktibilno na delu.

Torej: koncepcija materinega jezika paradokсно izdaja, da je lingvistika vendarle nekaj več kot zgolj humanistična veda.

Glede na to, da je za lingvistiko približno vseeno, ali izključi referent ali subjekt v njegovem razcepu, lahko domnevamo, da je zanjo pač bistvena predvsem *izključitev*.

Toda pozorni moramo biti na tole: s tem, da se iz jezika nekaj *izključi*, postane jezik kot sistem šele *popoln*.

Pri izključitvi referenta je to še posebej nazorno: z referentom se izključi *luknja*, ki zazija v logični matriki, če obglavijo francoskega kralja.

Z referentom se lahko izključi tudi razpoka, ki se odpre v govorcu, brž ko reče. "govorim".

Skratka: jezik je lahko popoln, zapolnjen sistem, samo če mu nekaj *odvzamem*, in lingvistika je lahko brez kontradikcije, samo če se nekaterim problemom modro odreče, če noče o njih nič vedeti.

— Tisto, kar umanjka, da se lahko jezik afirmira kot zapolnjen sistem brez protislovja, je jezik.

— Tisto, o čemer lingvistika noče nič vedeti, je jezik.

Jezik je potemtakem mreža, prek katere manjka jezik; mreža, ki v njej ni nikakršnega manka, prav ker je jezik že umanjkal (cf. luknje, iz katerih je mreža!).

Stvar lahko zgrabimo še drugače. Lingvistika je veda o vseh *možnih* izjavah v nekem jeziku. Zato ji seveda ni treba naštevati vseh izjav, ki so možne — pač pa formulira *pogoje možnosti* izjavljanja v nekem jezikovnem sistemu.

Lingvistika potemtakem opisuje, kaj je v nekem jeziku možno. S tem je *negativno* določeno tisto, kar *ni možno*, nemogoče.

Lingvistika ne sestavlja spiska prepovedanih izjav. To počnejo normativna gramatika in puristi: v normativnem pogledu je *nemogoče*, nemožnost, tj. razcepljenost subjekta, neposredno formulirana kot *obveznost* za prisebno družbeno bitje, tj. za imaginarni jaz.

Lingvistika potemtakem pozitivno, kot opisna veda, določa možno, in le negativno določa nemožno. To nemožno je prav *jezik*, ki se na ta način negativno vpisuje v lingvistični diskurz, tj., vpisuje se vanj tako, da iz njega umanjka.

— Vrnimo se v tej luči k našemu začetnemu zgledu iz naivne teorije jezikov. To je teorija neskončnega prevajanja: če bi ne bilo materinega jezika, bi bili vsi jeziki *prevedljivi* brez ostanka, toda *prevod* bi ne bil možen.

Prevod¹ je možen, ker imamo kompetentne subjekte: tj. domorodce z materinim jezikom.

Kaj vam pove domorodec? Pove vam, kje je prevod banalno kiksnil, tj., kje ga je prevajalec polomil — in temu je mogoče odpomoči.

Pove pa vam tudi, kaj je *neprevedljivo*, kaj je v nekem materinem jeziku popolnoma specifično, tj. neprimerljivo s katerimkoli *drugim* jezikom.

Toda zakaj ni prevedljivo v kako *drugo* govorico?

Zato, ker *nima drugega*: drugega pa nima, ker je samo tisto *drugo*.

Ker je samo *drugo* glede na jezik — domorodec vam torej namigne, kaj v njegovem materinem jeziku prihaja "od drugod", od tistega, kar *ni jezik*, namigne vam, kaj se v materin jezik vpisuje od *jejezika*.

Zakaj jezik je kompleten in neprotisloven sistem: kot tak mora biti *prevedljiv*. Kar ni prevedljivo, ni jezik: je jejezik.

Kar ni prevedljivo in kar ni od jezika, je torej pač tisto, *česar ni mogoče izreči*. Torej nekaj, kar je v sami izjavi vpis reda *izjavljanja*.

Prav zato smo lahko rekli, da je materin jezik tista razsežnost, kamor se resnica naseljuje z izjavljanjem: materin jezik je namreč prav pečat jejezika v polje lingvističnega jezika.

Lacan pravi, da je resnica tisto, česar se ne pove v celoti: vse resnice se nikoli ne pove, ker je ni mogoče vse izreči: v celoti je neizrekljiva, ker za vso resnico zmanjka besed. Zmanjka pa besed, ker resnica *sama* ni cela, ni vsa.

Kolikor jezik *mora* biti celosten sistem, se lahko vzpostavi le s tem, da se sam odvzame, da se odcepi od tistega, kar je v besedi ne-celostno: vemo, da se subjekt v besedo vpisuje skoz *lapsus*. Toda prav lapsusi so odšteti od polja jezika, kolikor ne sodijo med izjave, ki ustrezajo pogojem za možnost nekega določenega jezika (tega ali onega jezika, tega-jezika).

Lingvistika je prav zato dragocena veda, ker se na eni strani odteguje resničnosti razsežnosti, namreč tisti, ki je ni mogoče vse izreči —

na drugi strani pa se vendarle ne drži plota logicistične matrike "resničnih" in "neresničnih" izjav.

Lingvistični jezik se potemtakem vzpostavi s tem, da v govorici *umanjka* ne-celostna razsežnost, tj. razsežnost resnice, to pa je prav jejezik. Toda na drugi strani lingvistični jezik ne reducira resnice v zaporo lastnosti sodbe, ki je lahko resnična ali neresnična.

Zatorej lahko rečemo: *jezik podpira, nosi ne-celost jejezika*.

Toda na drugi strani je res, da je jezik možen samo na podlagi odtegnitve jejezika. *Jejezik potemtakem stori, da lahko jezik sploh je*.

In kakor smo rekli, je nep prevedljivost materinega jezika prav pečat, znamenje, beleg, da materni jezik prenaša jejezik (dvoumje itn.): *jejezik potemtakem tudi omogoča specifičnost slehernega jezika* (tega-jezika), *omogoča to, da je neki konkretni, "ta" jezik tak in ne drugačen, da se loči, razlikuje od vseh drugih jezikov*.

Zatorej končajmo z obrazcem:

*jejezik stori, da jezik je,
in da jezik je jezik.*

Dodatek: jejezik III

Saussure pravi: "materinega jezika se naučimo tako, da poslušamo druge."

Logika pravi: "Predpostavka hierarhije (formaliziranih) jezikov je naravni jezik; naravni jezik je (v vsakem konkretnem primeru) zadnji člen te hierarhije, ki celotno hierarhijo osmišlja." (Marko Uršič, v: *Anthropos* 1—2, 1972, str. 32.)

Saussure pa še pravi: "zmotno je verjeti, da je v zadevah govorice problem izvirov kaj drugega kakor problem stalnih pogojev."

Kaj to pomeni za lingvistiko?

A. 1. Položaj pri *logiki*: v hierarhiji jezik-objekt — meta-jezik zmerom obstaja zadnji "člen", ki je naravni jezik; logika se torej opira na predpostavko, da obstaja zunaj-logični naravni jezik — na to predpostavko se lahko opira prav zato, ker naravni jezik *izključ*i.

(Razvojna veriga, denimo "človeka", je definirana po tem, da v njej en člen vselej manjka: namreč "vezni člen" — logika ima to prednost, da je sposobna naravni jezik prav kot *vezni člen* postaviti na konec hierarhične verige.)

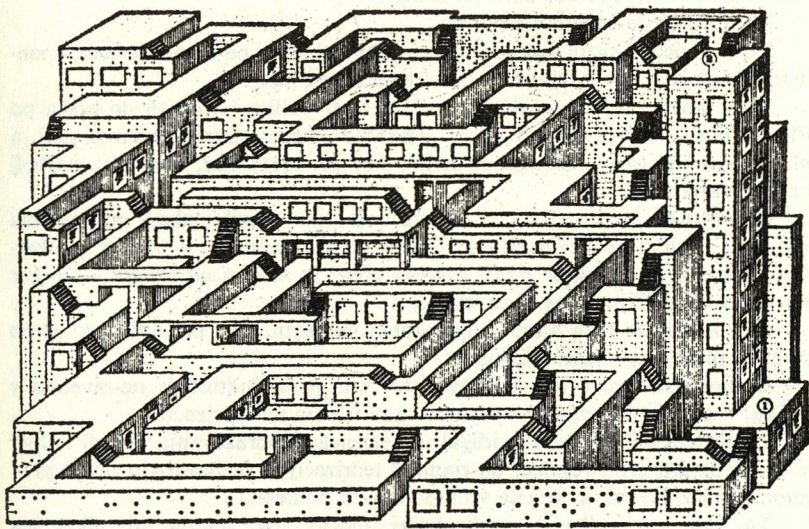
2. Položaj pri *lingvistiki*. Lingvistika si prav tako prizadeva, da bi s formalnim jezikom opisala naravni jezik. Tu ravna kakor logika. Toda strukturna predpostavka logiške verige meta-jezikov je prav, da je na koncu verige — naravni jezik.

Lingvistično početje je potemtakem ukleščeno med dva "kraka" naravnega jezika:

a. najprej nastopa naravni jezik kot jezik-objekt; tu nastopa kot "sleherni jezik";

b. potem pa naravni jezik nastopa kot "jezik vseh jezikov", "množica vseh množic" — kot točka samo-nanašanja, kot *materin jezik*.

Za lingvista torej v popolnosti velja obrazec želje: IŠČEŠ ME, KER SI ME ŽE NAŠEL. — To, da je lingvist vselej že našel svoj "jezik", je sploh pogoj za možnost njegovega "iskanja".



B. Bizarnost položaja lingvistike je tu dovolj očitna: pred seboj ima predmet proučevanja, jezik, proučuje pa ga z instrumentarijem, ki si ga jemlje izza hrbta, kjer ima skrit svoj "arzenal" — namreč prav jezik. — — "Ni jezika razen jezika."

Toda lingvist to resno jemlje: on *ne zna* jezika, in če smo pravični, to izhaja tudi iz njegove teorije: Saussure namreč v navedenih odlomkih trdi: 1. v jeziku izvir in stalni pogoji možnosti koincidirajo; 2. izvir materinega jezika je beseda (govor: *parole*) drugih.

Kar pomeni: da je po lingvistiki pogoj za možnost jezika v tem, da se ga *nenehno* učimo od *drugih*. To pravzaprav pomeni: 1. NIHČE ne zna jezika; 2. VSI se ga ves čas učijo od drugih. Jezikovna skupnost je vsaj po Sausurovem prepričanju ladja bebcev, ki drug drugega učijo govoriti.

To predpostavljeno *neobvladovanje* jezika, ta nemožnost, da bi jezik kdorkoli obvladal, veljata seveda v prvi vrsti za jezikoslovca.

Lingvist svoje podjetje jemlje dobesedno: obrača se k drugim po besedo — to je prav slovit *native speaker-hearer*, za nas Slovence, odkar so Dolenjci izumrli, pač Pleteršnik.

Običajno se seveda meni, tudi lingvist tako misli, da vprašuje domorodca zato, ker sam *ne zna* jezika, ki ga proučuje. To je res: toda res tako zelo, da moramo reči: lingvist *ne zna* jezika-objekta, zato ker *ne zna* svojega materinega jezika. — To je popolnoma očitno, kadar je jezik-objekt isti kot lingvistov materin jezik.

Toda verjemimo za trenutek lingvistični hipotezi. Denimo, da si lingvist ni na jasnem glede neke podrobnosti in o njej povpraša domačina. Toda kaj išče lingvist pri domorodcu? Ne teorije, ta je pri lingvistu in je po definiciji *brez* jezikovnega čuta. Tudi ne išče tistega, kar domorodec kakorkoli zavedno ve, zna — pač pa hoče v domorodcu zgrabiti *spontanost jezika*. Tj., v nekem smislu nekaj ne-zavednega, vendar pa *ne* nezavedno: nezavedno je individualno in idiosinkratično, zato ni: a. predstavljivo; b. ponovljivo — tj., ni ga mogoče normirati v smislu jezikovne norme.

Lingvistično podjetje je potemtakem v temelju zgrešeno, nesrečno podjetje, neuspešno prizadevanje: v govorcu išče tisto, kar ni zavedno, a vendar ni nezavedno.

Vendar je pozitivno tole: nativec predstavlja za lingvista tisto, česar govorec *ne ve*; predstavlja tako imenovano spontanost jezika — tj. prav tisto, *kar se mora govorec učiti od drugih*.

Domorodec je bebalo v govorcu.

Domorodec je tisto, kar je v govorečem subjektu ne-omadeževano, spontano, pristno, tj., je Indijanec v slehernem izmed nas.

Zato lahko lingvist — namesto da teče v Velike Lašče ali da brska po Pleteršniku — povpraša tudi svoj "notranji" (neteoretični) jezikovni čut: ta mu bo prav gotovo postregel s tistim, kar pri njem išče, namreč z najbolj bebavo varianto.

Domorodec predstavlja za lingvista tisto, kar v jeziku uhaja govorečemu subjektu — domorodčeva vednost je govorčeva ne-vednost — *native speaker-hearer* izreka tisto, *kar se mora subjekt vselej še naučiti od drugih* — in kar je strogo ne-naučljivo, saj ni zavestno;

domorodec je tista stran v govornem subjektu, ki "pripada", ki slepo pripada prav *materinemu jeziku*.

Domorodska govorica je prav tisto, kar je ireduktibilno ne-zavedno v jeziku, tisto, kar se *odtegne* v vsakem aktu učenja ali teorizacije.

Tu seveda zdaj ne bom pridigal usmerjenega izobraževanja, četudi je tudi v tej ideologiji zrno resnice: da namreč teorizaciji v jezikoslovju uhaja prav *idiotizem* jezika, tokrat seveda v etimološkem pomenu.

To, kar se *odtegne* jezikoslovni teoriji, pa seveda ni nikakršna "substancia"; to, kar se odtegne učečemu se govorcu, je pač tisto, kar je "prikriti" proizvod učnega procesa, je tisto, kar je pogoj za vzpostavitev (lingvistične) teorije, kar je pogoj za eksistenco govornega subjekta — namreč prav njegova RAZCEPLJENOST.

Nativec, domorodec v lingvistiki predstavlja — in seveda prikriva — prav *prečno*, s katero je razcepljen govoreči subjekt.

Lingvist potemtakem v domorodcu cilja, meri na OBČE POLJE BEBAVOSTI, v katerem si govorci izmenjujejo *nezavedno vednost* govorice; tj. v domorodskem govorcu skuša jezikoslovec ujeti prav JEJEZIK.

Lovi pa ga tako, da ga pač nujno zgreši: jezik je specifičen idiosinkratičen način dvoumljenja — lingvist pa hoče ne-idiosinkratično *obče*, splošno govorno; in: enosmiselno. Skratka: nekaj, kar je ponovljivo, neindividualizirano itn. Takšna pa je zgolj sama lingvistična znanost, ki *ne ve* prav tistega, kar naj bi domačin vedel; takšna je kvečjemu domorodska

doksa, tj. mitologija, vsekakor pa ne tisto, kar domorodec govori: na tej ravni jezika ravno *ni* mogoče postaviti razlike obče/posamično: to je tisto, kar si *vsi* izmenjujejo, kar ne pripada *nikomur* in česar potemtakem pri nikomer ni mogoče najti; toda hkrati je jezik tisto, *iz česar* je šele mogoče vzpostaviti "raven" *vseh* in česar potemtakem ni mogoče dobiti na obči ravni — poleg preprostega problema, da tega ne bi mogli formulirati na obči ravni, tudi če bi ji ne bilo pred-dobno — namreč zato, ker ni *občega govorca*.

Jezik je potemtakem "ujemljiv" samo kot zguba, kot nekaj, kar je ušlo, kot lapsus — in to na individualnem nivoju;

toda spet ne kot "obče" na individualnem; pač pa: kot "individualizirani" modus "asociativnosti" (torej kot nekaj, kar je "pred" individuom).

Lingvist išče obče, a ga najde le v individualnosti; toda tu zadene ob jezik: tj. na manko občega, na individualizirani idiosinkratični način nemožnosti konstitucije občega — skoz katerega se obče prav šele vzpostavlja; in individualno seveda tudi.

Rastko Močnik

O KATEGORIJI NUJNOSTI PRI ENGELSU IN HEGLU

V celi vrsti spisov postavljajo Engelsovo pojmovanje nujnosti in svobode v nasprotje z Marxovim. Češ, v (nezavednem) nasprotju z Marxom je bil Engels heglovec. To tolmačenje Engelsa je postalo že topos in dobilo prostor tudi že v priročnikih. V nekem znanem slovarju(1) piše pod geslom "svoboda":

'Marx vidi pogoj takšnega svobodnega razvoja (sc. osebnosti — B. D.) v tem, "da podružbljeni človek, asociirani producenti svojo izmeno snovi z naravo uravnavajo racionalno, jo spravijo pod svojo skupnostno kontrolo, namesto da bi bili od nje obvladovani kot od slepe sile (Macht)."(2) "Resnično kraljestvo svobode" leži potem kajpada (!) "onstran sfere prave materialne produkcije", se razcveta na njej kot na "kraljestvu nujnosti". "Skrajšanje delovnega dne je temeljni pogoj."(3) Nasproti temu (!) opredeljuje Engels — sklicujoč se na *Hegla* — ki da je prvi "pravilno prikazal" razmerje med svobodo in nujnostjo — svobodo kot pojmljeno nujnost, in zlasti svobodo volje kot "sposobnost, znati odločati s poznavanjem stvari". "Svoboda sestoji torej v oblasti med nami samimi in nad zunanjo naravo, ki temelji na spoznanju naravnih nujnosti"(4).'

V takšnih leksikonskih skrajšavah se topos najočitneje izkazuje. Že to je čudno, da se tu izigrava Engelsova izdaja III. zvezka *Kapitala* proti *Anti-Dühringu*, ki ga je Marx izrecno odobral in tudi sam podprl tako ob nastajanju s prispevkom kot po izidu(5). In vrh tega je v gornjem golem navajanju domnevnih "naukov" zdavnaj ugasnila motivirajoča iskra takšnih zoperstavljanj. Tembolj je tedaj nujno, da se problema spet poprimemo genetsko in ga osvetlimo iz geneze.

Gornja teza je, kot je znano, nadaljevanje in razširitev kritičnih očitkov, s katerimi je pred blizu šestdesetimi leti nastopil Lukács, ker je bil prepričan, da bo bolje podgradil svojo kritiko oportunistične "ortodoksije"; da bi bolje zadel kautskyjanstvo, je svojo kritiko razširil na Engelsa, zlasti na Engelsovo pojmovanje dialektike. Te kritike Engelsa drugi ostri filozofski kritik kautskyjanstva, Karl Korsch, izrecno ni sprejemal, temveč ji je nasprotoval. In tudi pozni Lukács sam jo je skoraj v celoti umaknil(6). A v dvajsetih in tridesetih letih se začenja samostojno življenje te kritike, ki v poznejših spoprijemih o avtentičnem marksizmu živi naprej in je zlasti zastopano v vplivnem območju eksistencializma in eksistencializirajoče recepcije Marxa. Bila je in ostala enostranska, subjektivistična antiteza na prav tako enostranski objektivizem kautskyjanstva in kasneje diamata, tega modificiranega nadaljevanja kautskyjanstva.(7)

Z določeno skrajšavo bi lahko rekli, da se v teh bojih za marksizem ponavlja poheglovska situacija, ki jo je tako zadeto karakteriziral Marx v *Sveti družini*: razpadli so trije nosilni elementi Heglove sinteze, pri čemer je šel v izgubo specifično heglovski del; "spinozistično substanco", element naravne nujnosti, so izigrali proti fichtejevskemu svobodnemu "samozavedanju" in narobe, ampak ob tem so izgubili heglovsko "enotnost obojega, absolutnega duha".(8) Pri tem velja posebej spomniti, da Marx na istem mestu pledira za materialistično ponovno izvršitev tega, kar obsega Heglova idealistična, "metafizično travestirana" sinteza: za sintezo, ki sestoji v dejanski enotnosti "duha" in "narave", za "dejanskega človeka in dejanski človeški rod". Kljub sklicevanju na Feuerbacha, ki ga Marx kasneje občuti kot "humoristično"(9), tega mesta ne moremo odtolmačiti stran od Marxove misli, češ da je feuerbachovsko in "še ne marksistično". (Tudi na takšna

odtolmačevanja se nanaša Heglov dictum iz *Fenomenologije duha*: kdor hoče le rezultat razvoja, bo moral ugotoviti, da je rezultat le mrtvo truplo, ki je tendenco pustilo za seboj...) Ta "dejanski človek, dejanski človeški rod" je razumljiv le kot predstopnja v smislu formule iz *Nemške ideologije* in iz *Bede filozofije*: "dejanski, t. j. delujoči ljudje", "dejavni in udeležujoči se ljudje" (*die wirklichen, d. h. wirkenden Menschen; die tätigen und sich betätigenden Menschen; les hommes actifs et agissants*); *der wirkliche Mensch, die wirkliche Menschengattung* je torej le zgodnja varianta gornje formule. Mimogrede rečeno, *Nemška ideologija* je aktualizirala tudi problem "substance", vtem ko jo je umestila kot kategorijo zgodovinskega procesa.

Predheglovski razcep na "nujnost" proti "svobodi" se je vrnil na prizorišče teoretskih razprav zlasti v petdesetih in šestdesetih letih našega stoletja. Ena stran, tista, ki je branila tradicionalno, se pravi, kautskyjansko podobo marksizma, je vedno znova poudarjala "nujnost", "zakonitost", "objektivne zakone narave in zgodovine", da bi tako demonstrirala kozmično zasidranost svojih naziranj; druga stran se je opirala na "človeka kot bitje svobode" itn., ne da bi pri tem opazila in priznala, tako kot Fichte, da takšno zagotavljanje ne prizadeva niti najmanjše *teoretske* škode nauku o nujnosti, kaj šele, da bi ga spodbilo.(10) Ena stran je torej skušala marksizem izgraditi na spinozističen način, kar je seveda pomenilo spremembo "kraljestva svobode" v čisto transcendenco, v absolutno prihodnost, druga stran pa je znala proti temu le izigravati drugo polovico marksizma, vtem ko je fichtejansko interpretirala Marxa, zlasti "mladega", obenem pa je sklicevanje na nujnost in na znanstveni značaj socializma znala le nekritično zavreči kot "pozitivizem" in "scientizem". Iz povedanega je jasno, da je teoretsko-praktična rešitev na dlani šele tedaj, ko padejo in se opuste takšne napačne antiteze in ko se po poti negirane negacije spet odpre tisto, kar imenujemo heglovska dediščina v marksizmu.

Znano je, da pri Heglu nauk o nujnosti ne zaključuje le nauka o bistvu, marveč s tem celotno "objektivno logiko". Prehod k "subjektivni logiki" imenuje Hegel "najtrši prehod"(11) — pelje namreč v drugo "kraljestvo" — v "kraljestvo subjektivnosti ali svobode"(12). S temile besedami opredeljuje Hegel le-to novo kraljestvo: "Kot eksistirajoča za sebe se ta osvoboditev imenuje *Jaz*, kot razvita do svoje totalnosti *svobodni duh*, kot občutje *ljubezen*, kot užitek *blaženost*."(13) Kot vidimo, atribuiral Hegel "kraljestvu subjektivnosti ali svobode" ona določila, ki pri Marxu in Engelsu pritičejo osvobojeni individualnosti v osvobojeni družbi. Že v prvi izdaji *Anti-Dühringa* beremo:

"Šele s tem izstopa človek v določenem pomenu dokončno iz živalskega kraljestva, stopa iz živalskih pogojev obstanka v dejansko človeške. Okolje življenjskih pogojev, ki obdaja ljudi in je doslej ljudi obvladovalo, stopi zdaj pod oblast in kontrolo ljudi, ki postanejo zdaj prvokrat zavedni, dejanski gospodarji narave, ker in tako da postanejo gospodarji svojega lastnega udružbljanja. Zakone njihovega lastnega družbenega početja, ki so jim doslej stali nasproti kot tuji, obvladujoči jih naravni zakoni, bodo potem ljudje uporabljali z vsem poznavanjem stvari in s tem obvladovali. Lastno udružbljanje ljudi, ki jim je doslej stalo nasproti kot oktroirano od narave in zgodovine, postane sedaj njihovo lastno svobodno dejanje. Objektivne moči, ki so doslej obvladovale zgodovino, stopijo pod kontrolo ljudi samih. Šele od tod dalje bodo ljudje delali svojo zgodovino z vso zavestjo sami, šele od tod dalje bodo imeli družbeni vzroki, ki jih bodo ljudje spravljali v gibanje, pretežno in v čedalje večji meri tudi učinke, ki jih bodo oni hoteli. To je skok človeštva iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode."(14)

To so prav iste Heglove besede kot v tretjem zvezku *Kapitala*, z isto prihodnostno perspektivo "dejanja, ki osvobaja svet"(15) — dejanja, kakršno je bilo za Hegla še nemišljivo (ne le nepredstavljivo). To mesto v *Anti-Dühringu* je le izčrpnije od onega v *Kapitalu*, ima pa — nezatajljivo — isti smisel. Obe mesti asociirata na Hegla, a iz iste nove perspektive. Če je

torej bilo še tuje Heglovi miseli, da bi utegnili kako "podobo življenja" teoretsko zapopasti še začasa, tako da bi jo na podlagi teoretskega sprevida lahko spremenili, pa ima "teoretični izraz proletarskega gibanja, znanstveni socializem" prav nasprotno za nalogo, da "dožene zgodovinske pogoje (tega dejanja, ki osvobaja svet — B. D.) in s tem njegovo naravo samo"(16). Teorija ne prihaja več "prepozno" kot pri Heglu, časovna perspektiva je druga.

S tem ko pa je perspektiva "najtršega prehoda" ali "skoka v kraljestvo svobode" postala drugačna, zadobi tudi pojmljenje "le" drugačno vlogo. Da je podlaga svobode nujnost, to s tem nikakor ni bilo zanikano ali obravnavano kot nekaj, kar naj bi pogreznili v globino preteklosti. Nujnost kajpada ostane edina podlaga, na katero je mogoče zidati kraljestvo svobode, pa tudi svobodo individualne ali kolektivne volje. Veljavo obdrže, skratka, vsi tisti argumenti, s katerimi se je Hegel v oddelku o substanci "velike logike" zagnal v boj s Fichtejevo mislijo in ki jih je še zaostрил na vstopu v "subjektivno logiko". In ravno zato sta Marx in Engels lahko prevzela kategorialni sklop Heglove "dejanskosti". To dovolj dokazujejo zadevna mesta iz Engelsa — in tudi iz *Kapitala*, saj je ravno ob "dejanskosti" imel Marx dovolj miselnega podneta za "koketiranje s Heglovim načinom izražanja".

Vsa navedena in podobna mesta o nujnosti navidez dokazujejo Marxovo in zlasti Engelsovo heglovstvo(17). Vendar pa — in na to se moramo posebej spomniti — gre za uveljavljanje "zakonitosti" znotraj kraljestva nujnosti. Če je beseda o "istih zakonih", ki se uveljavljajo "v naravi in zgodovini", (in ta formula je najbolj revoltirala zgodnjega Lukácsa) v okviru našega naslova denimo o paru nujnost-naključje, nanaša Engels takšne kategorije izrecno na "dosedanjo zgodovino"(18). To pa pomeni, da istenje zadeva naravo in epohe "samorasle (naturwüchsig)" zgodovine, kjer "slepo" vlada "navidezna naravna nujnost". A brž ko se odmaknemo od te navideznosti, se nam izkaže drugačna resnica: Če je heglovski prikaz enotnosti nujnosti in naključja za Engelsa nadvse primeren miselni model za razlago darvinizma,(19) pa je možna, t. j. dejanska aplikacija le-tega prikaza na zgodovinsko dogajanje nekaj čisto drugega: ta možnost priča o odtujitvi, izgubi prave, specifične človeške dimenzije. "Tako pripeljejo trčenja brezštevilih posamičnih volj in posamičnih delovanj na zgodovinskem področju do stanja, ki je čisto analogno onemu, ki vlada v nezavedni naravi."(20) Na to se neposredno navezuje mesto o individualnih strasteh, ki zveni skrajno "heglovsko".(21) Vendar je tudi tu Engelsov smisel radikalno drugačen kot npr. v *Filozofiji svetovne zgodovine*. Engels se ne zadovoljuje s tem, da bi registriral v teh mnogih strasteh in njihovem medsebojnem "obtočanju" delovanje "zvijačnosti uma". Gre mu marveč za to, da se premaga usodovitost zgodovinskega procesa, "dejanje, ki osvobaja svet", naj ta proces spremeni v kontroliranega, ustreznega "celokupni volji" in "celokupnemu načrtu" teh mnogih individuov.(22) To je nov "umni sprevid", porojen iz nove zgodovinske epohe, in ne več tisti iz *Pravne filozofije*, ki se mora zadovoljiti z zgolj-spoznavanjem. V njem je vsebovano dejansko, na možni (realnomožni) dejavnosti ljudi temelječe upanje novega časa. A tudi za Engelsa počiva kraljestvo svobode ravno zato nedvoumno na kraljestvu nujnosti. Nova družbena moč, v imenu katere si upa vprašanje postaviti nanovo in ga zastaviti nasprotno Heglu, ta moč je dejansko tu. Ampak drugače kot "pojmljena nujnost" naravnih procesov, ki jo Engels reflektira v "naravnodialektičnih" fragmentih, ta nova, zgodovinska moč ni le razpoložljiva. In ravno v dialektiki le-te se tudi kategorija "celokupna volja" in "celokupni načrt" ločita od svojih tehnokratskih ekvivokacij. Bistvena je razlika med tu nastopajočim poznavanjem stvari — "Sachkenntnis", ki mora biti imanentna delujočim subjektom — in tehnokratskim, po tehnoloških procesih na naravi posnetim "poznavanjem stvari", ki je le zvijačnost tehnokratskega ali birokratskega uma in imanentni um manipulacije. Pri Engelsu

pa gre za svobodno "celokupno voljo". In ta volja je le toliko svobodna, kolikor je nošena od zaobsežnega in kompleksnega "poznavanja stvari" pri celokupnosti, to je, pri vseh individuih skupnosti. Zato način, kako se konstituira "celokupna volja", odloča o njeni dejanski notranji svobodnosti in njenem dejanskem skupnostnem značaju, pa tudi o značaju skupnosti, ali je dejanska ali iluzorična.

Zato tudi pri Engelsu ne gre za "materialistično heglovstvo" kakršnekoli observance. Tudi tu velja, kot za Marxa, Marxova izjava o nasprotnosti metod. Ampak če se "materialistična obrnitev" dialektike ne izteka v kako podpiranje in podtikanje "nove podlage" pod staro dialektiko, temveč gre za njeno materialistično prefunkcioniranje, pa zato ta obrnitev in ta dialektika nič manj ne dolguje Heglu.

Božidar Debenjak

* Pričujoči referat na XIII mednarodnem Heglovem kongresu (Beograd 1979) je avtor za to publikacijo prevedel iz nemščine. Čeravno je bil kongres v Jugoslaviji, so bili iz Slovenije udeleženi samo A. Bibič, V. Kalan, L. Šešerko in avtor; referata pa sta bila dva: poleg pričujočega še Bibičev, prav tako v nemščini, z navezavo na Kardeljevo politično misel.

1 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter, Bd. 2: 109 (M. Spaemann).

2 *Das Kapital* III, MEW 25; 828.

3 n. n. m. 829.

4 *Anti-Dühring*, MEW 20: 106 (Ljubljana 1979: 152—3).

5 "Nous donnons dans la présente brochure l'extrait le plus topique de la partie doctrinale de ce livre, qui forme ce qu'on pourrait appeler une *Introduction au socialisme scientifique*." — "V pričujoči brošuri dajemo najznačilnejši izvleček iz tistega dela te knjige, ki se nanaša na doktrino, in to (knjigo) bi lahko imenovali *uvod v znanstveni socializem*." *Annali Ist. Feltrinelli* I (1958): 207. Podčrtal Marx. Prim. MEW 19: 185 in po le-tem MEID IV: 552.

6 Izrazito npr. v Predgovoru (1967) k *Zgodovini in razredni zavesti*.

7 Prim. m. dr. avtorjevo *Friedrich Engels — Zgodovina in odtujitev* Maribor 1970 2. izd. 1980.

8 MEW 2: 147 (MEID I: 526—7).

9 MEW 31: 290.

10 Odtod Fichtejeva temeljna sistemska antinomija, saj šele praktičnofilozofski, torej etični moment prevesi tehniko na stran "filozofije svobode".

11 Enz. I (WW-Suhrkamp 8): 305.

12 WdL II (WW 6): 306.

13 Enz. I (WW 8): 306.

14 *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, Leipzig 1877/78 S. 235—6, prim. MEW 20: 264 in Ljubljana 1979: 320.

15 n. n. m. 236 in 1979: 321.

16 n. n. m.

17 Engels je še močnejše "koketiral" s Heglovim načinom izražanja: prim. skoraj dobesedno prevzeto pasajo MEW 20: 337 in WW 20: 84—5.

18 J. Blochu. MEW 21: 297 (MEID V: 472).

20 *Ludwig Feuerbach*, MEW 21: 297 (MEID V: 472).

21 n. n. m. Prim. *Die Vernunft in der Geschichte* (Hoffmaistrova izdaja): 105.

22 J. Blochu, MEW 37: 464. *Anti-Dühring*, MEW 20: 264 (1979: 320) in dopolnilo iz *Razvoja socializma* (MEW 20: 620, slov. 1979: 320).

K RAZLIKI MED DVEMA USMERITVAMA FILOZOFSKE ANALIZE

Vsakdo, ki se ukvarja s sodobno anglosaksonsko filozofijo, bo zadel na določene težave, ko bo skušal opredeliti razliko dveh v njej prevladujočih usmeritev. Nič čudnega, saj razprave običajno spregledajo *mesto*, od koder govori tisti, ki zagovarja nasprotno stališče. Vzemimo kar zadnji primer, ki smo nanj naleteli v revialnem tisku (Grant, 1980).

Da bi razliko med dvema šolama filozofske analize opredelili, smo se prav tako obrnili na enega od časovno gledano zadnjih prikazov (Jacob, 1980), ob tem pa smo nekaj dodali še sami. Nauk naslednjih pripomb je torej propedevtičen, njegova ost pa slej kot prej strukturalna.

Kot paradigmo razlike med obema usmeritvama smo vzeli še danes aktualno in že kar standardno (Searle, 1979) kontroverzo glede določenih opisov med Russellom kot predstavnikom stare (Russell, 1905), in Strawsonom kot predstavnikom nove usmeritve analize (Strawson, 1950). Njuni oporekajoči si stališči sta v določenih točkah doživeli tudi že zvedbo na isti imenovalec (Donnellan, 1966), vendar pa sami zagovarjamo mnenje, da se velja posvetiti junji *razliki*.

S Strawsonom se znajdemo na področju, različnem od tistega, ki se je na njem gibal Russell: zanima ga namreč preučevanje *uporabe besed*, in ne več analiza določenega *razreda propozicij* (Linsky, 1974; Parkinson, 1976). Russell je, sumarično gledano, izhajal od teze, da je pomen (meaning) imena njegov nosilec (the bearer of the name), in ker se ime nanaša na, opiše predmet (opis pa je kontekstualno določen, in je ime njegov porok), bi k tej teoriji lahko prišeli tudi Strawsona (Parkinson, 1976). Vendar pa se je slednji, kot že rečeno, zanimal zlasti za določne opisne izraze, ki se referirajo na *individuum*, in ne toliko na njihovo vključenost v razred. Ta bistvena razlika se ujema s Strawsonovo *deskriptivno* (Strawson, 1971; Künne 1975) naravnostjo, njena posledica pa je, da veljava analize *ne more več biti univerzalna*, analiza ne more vnaprej, apriori veljati za celoten razred izrazov. Zato pa moramo odslej biti pozorni na način, kako govorec v komunikacijski situaciji (torej glede na mesto in kraj izjavljanja, sogovorca ipd.) *identificira* določen individuum (predmet, proces, dogodek) ali osebo. Vzemimo npr. izraz "kit" (*the whale*), in opazujmo njegovo obnašanje v stavkih (1) "Kit je sesalec" ter (2) "Kit je poškodoval ladjo". Le v primeru (2) ima beseda "kit" *referencialno enkratno uporabo*, le v tem primeru namreč lahko s pomočjo besede "kit" identificiramo določen individuum, ga omenimo. Tako je Strawson v svoji analizi pozoren na posamično *uporabo* izraza v danem kontekstu, in se zanima za pogoje izjavljanja, v katerih je do uporabe prišlo. Tehnično je razlika med njim in Russellom podana z razliko med *stavkom*, kot ga izrečemo, in logično oblikovano *propozicijo*. Tega ni težko razložiti: če reprezentativna matrica sedaj ne velja več *izključno*, ampak izraz, *obenem* ko meri na določeno izvengovorno realnost, vzvratno kaže tudi nase, na svojo materialnost, oz. na pogoje izjavljanja, izrazov ne moremo več obravnavati kot propozicij (ki lahko, saj zanje veljajo načela logistike, tvorijo razred), ampak postanemo pozorni na različne okoliščine njihove uporabe.

Če upoštevamo, da ob-staja ob zatrjenem (stated) *implicirano* (implied), ob rečenem *izrečeno*, bomo šele razumeli dosežaj kontroverze med Russellom in Strawsonom. To bistveno razliko pa so nekateri avtorji obravnavali kot nekaj postranskega, in tako očitajo Strawsonu "banalnost" ali "enostavno zavrženje abstrakcije", seveda potem ko so mu podtaknili kot poglavitni

problem trditev, da se "konkretne lingvistične danosti izmuznejo formalni logiki" (Jacob, 1980). Seveda Strawson takšno stališče zagovarja, vendar šele nato, ko je bil nastopil proti nekemu drugemu stališču (tega je podpisal Russell), namreč da obvladuje kalkul in govorico *ista* logika: konkreten nasledek takega stališča pa je, da je mogoče danosti govorice *sploščiti*, razložiti njihovo ustrezno, edino pravo *logično* strukturo, s formalnim aparatom tej ustrezne matematične logike. Lep primer in posledica takšne sploščitve, redukcije, je Russellovo zagovarjanje indikativov, ostenzivnih definicij, kot edinih logično ustreznih lastnih imen. Nasprotno, trdi Strawson, — izrazov konkretnega govora ne moremo ustrezno pojasniti zgolj z logično analizo (tako omeji dosežaj leibnizovskega projekta izgradnje enoznačnega kalkula, oz. nanj oprte tradicije), ampak moramo uporabiti, če hočemo razumeti njihovo konkretno obnašanje, drugačen pristop (drugačno logiko), ki sicer upošteva njihovo reprezentativno naravnost, ob tem pa ne zanemari dejstva, da je v informaciji, ki jo nudijo izrazi običajne govorice, tudi nekaj *zgoščenega*, česar ne moremo sploščiti na reprezentativno matrico: informacija o *pogojih izjavljanja*, o konkretnih okoliščinah, v katerih je bil izraz uporabljen. Tega *refleksivnega* elementa vsakršnega izraza govorice pa ni mogoče sploščiti tako, da bi bil dostopen analizi s pomočjo aparature propozicionalnega kalkula. Nasprotno, na podlagi ugotovitve obnašanja konkretnih sestavin govora je možna celo preinterpretacija tradicionalnega sistema kategoričnih propozicij (Strawson, 1974). Zato razlika med analizo razreda propozicij in preučevanjem uporabe besed ni le nekaj postranskega, ampak je, kot pravi Linsky (1974), važna: "Zaradi te razlike privzame kontroverza poteze, ki nanje pogosto naletimo pri zelo odmevnih filozofskih razpravah: kar se je na prvi pogled zdelo kot nasprotovanje med dvema protislovnima stališčema o isti snovi, se izkaže za izraz dveh stališč o različnih predmetih, dveh stališč, ki se med seboj ne izključujeta". In res, če analiziramo izraze kot *razrede*, jim pripišemo *lastnosti* glede na njihovo *podobnost* (zato je russellovski model analize oprt na imaginarno poimenovanje), če pa jih obravnavamo kot *zbirke*, moramo biti pozorni na njihovo *realno* plat (Milner, 1980; Lacan, 1979), jih individualno identificirati v realnem okolju njihovega nastopanja. Ali, drugače rečeno, russellovska analiza določnih opisov je različna od določitve izrazov z enkratno referencialno uporabo pri Strawsonu. Kontroverza med obema je postala paradigmatški primer, na katerega sta se sklicevali in se navezali dve različni usmeritvi filozofije, kot ju danes zasledimo v anglosaksonskem prostoru. Ni zgolj naključje, da je prav Strawson (1969) povzel in umestil tudi kasnejšo kontroverzo, ki je vzniknila na sledi prve. Kot pravi Récanati (1978), je šlo v sredi stoletja za to, da se v nasprotju z analitično šolo prvega obdobja uveljavi dejstvo, "da je govor aktivnost, in da semantičnih pojavov kot je referenca ne moremo razložiti, če spregledamo zapleteno aktivnost, ki je v tem, da nekdo govori nekomu drugemu; da bi pragmatško razsežnost govorice znova vključili v semantične razprave, sta se Strawsonovem vplivu pridružila še vpliv Wittgensteina in Austina. V šestdesetih letih pa se je položaj spremenil: Austina in Wittgensteina ni več, njuno sporočilo pa se je že razširilo na vse strani, — ni ga več, ki bi lahko obšel pragmatško razsežnost govorice. Vendar pa, če si nihče več ne more dovoliti pozabiti, da je govorica govorjena, pa nikomur ni prepovedano, da od tega dejstva abstrahira, seveda s pogojem, da je abstrakcija izvedena načrtno in je izrecno teoretsko opravičena: prav tako pa postopajo tisti, ki jih Strawson dovolj razumljivo poimenuje kot formalne semantike".

Že dejstvo, da je bilo na podlagi kontroverze iz sredine stoletja mogoče artikulirati temeljno razliko med dvema usmeritvama filozofije tudi še dvajset let pozneje (razlika vztraja še danes), kaže, kolikšen zgodovinski pomen je treba odmeriti razpravi med Russellom in Strawsonom. Razliko med formal-

nimi semantiki in teoretiki govora je torej treba razumeti na sledi razlike med pripadniki prve in druge generacije analize.

Formalni semantiki so govorico dojeli kot nekakšen stroj, ki proizvaja z informacijami nabite izraze: ta stroj seveda uporabljajo govoreči subjekti, da bi med seboj komunicirali v zelo zapleteni in uzakonjeni dejavnosti govora, — vendar pa po njihovem mnenju govorica zopet ni zavezana govoru, in bi lahko obstajala tudi brez dejavnosti govorne komunikacije. Nasprotno *teoretiki govora* menijo, da govorice ni mogoče obravnavati neodvisno od njene uporabe v govoru, — pravila, ki vodijo govorico, so zanje pravila, ki udejanjajo govorna dejanja: vsakršna teorija govorice mora torej že predpostaviti teorijo govora.

V tej drugi kontroverzi moramo torej razbrati nadaljevanje prve, in zavoljo tega razloga jo tod tudi omenjamo: smer formalnih semantikov ohrani reprezentativno naravnost govorice, in govorico dojame kot vnaprej določeno celoto, ne dopusti, da bi v govorici odseval govor: ravno zato jo lahko obravnava kot izven uporabe v konkretnem govoru obstoječo celoto, ki zanjo veljajo že vnaprej (npr. aksiomatsko) dane zakonitosti. Nasprotno teoretiki govora od tod izhajajoče sploščitve ne dopuste, in zagovarjajo ireduktibilnost refleksivnosti: v preučevanju govorice mora odsevati njena konkretna uporaba v govoru, in zato pri njej ne moremo uporabiti že vnaprej določenih, univerzalno veljavnih modelov: potrebna je logika *primera* in njej ustrezna analiza (torej ne analiza, ki sloni na podobnosti analiziranih elementov).

Razliko med formalnimi semantiki in teoretiki govora je Strawson (1969) opredelil kot "homerski boj": med predstavnike prve usmeritve je prištel Chomskyja, Fregeja in zgodnjega Wittgensteina, med predstavnike druge pa Gricea, Austina in poznega Wittgensteina — ter sebe. Takole pravi: "kot teoretiki ne vemo o *govorici* prav ničesar, dokler nismo razumeli govora", — torej nastopa določenih izrazov v okviru določene družbene vezi. Tega vozlišča družbene vezi (govora in ne: "diskurza"!), — ki je njen vtisek izrečen poleg rečenega pri vsakršni uporabi govorice —, odslej ni mogoče odmisлити pri nikakršni analizi govorice: *družbena vez se kot tisto, česar ni mogoče sploščiti*, odraža v analizi konkretnega govornega dejanja. Vsakič na drug način, zato pri analizi običajne govorice ni mogoče mehansko uporabiti načel univerzalno veljavne logike. Takšna je, na kratko, rdeča nit Strawsonovega sporočila, ki si jo bomo ogledali kot se je bila izoblikovala na svojem začetku, ob kontroverzi z Russellom. Tedaj se je sicer še lahko zdelo, da gre za "dve protislovni stališči o isti snovi".

Jacob (1980) poda štiri točke, in na te se bomo oprli, da bi umestili širši kontekst kontroverze.

1. Odnos med logiko in naravnimi jeziki. Russel v svoji teoriji opisov zagovarja mnenje, da površinska struktura stavkov, struktura slovnične oblike naravnih jezikov, zavaja glede na njihovo globinsko obliko, ki jo razkrije kvantifikacijska logika. Mnenje, da je mogoče pomanjkljivosti slovnice naravnih jezikov razložiti z instrumentarijem kvantifikacije, — da torej lahko pri obeh predmetih (naravnem jeziku in kvantifikacijski logiki) uporabimo isto analizo (predpostavka je torej, da se ravnata po isti logiki), deli Russell med drugim še s Fregejem, Carnapom in Quineom.

Nasprotno Strawsona zanimajo konkretne govorne situacije, ki so vselej umeščene v prostor in so časovno določene. Uporaba kvantifikacijske logike pri pojasnjevanju stavkov običajne govorice je le nekaj postranskega, saj logika ravno prične s tem, da odmisli prostorsko-časovne pogoje izjavljanja stavkov v običajnih pogovornih situacijah. To pa pomeni, da stavkov običajne govorice ne moremo obravnavati zgolj kot informacij, ampak moramo, če nočemo bistveno reducirati njihove specifičnosti, *obenem* upoštevati njihovo refleksivno plat, ki je ravno posledica njihove konkretne umestitve v situacijo izjavljanja: namreč da so poleg informacije o stanju

stvari še *informacije o informaciji*. Skratka: z enostavno aplikacijo logičnega instrumentarija reduciramo tisto njihovo bistveno lastnost, da poleg tega, da v običajni govorici nekaj rečemo, posredujemo informacijo o stanju stvari, še nekaj *izrečemo*, — to izreko pa lahko razumemo kot umestitev stavka v prostorsko-časovni kontekst izjavljanja (od tod Strawsonova navezava na Kanta).

2. Vprašanje eksistenčnih izjav. Znano je, da je Carnap določenim eksistenčnim izjavam, ki jih je poimenoval s prilastkom metafizične, odrekel možnost pripisanja logične vrednosti: takšne izjave niso "niti resnične niti neresnične" (Majer, 1968), — to pa je po Carnapu posledica "logične neeksaktnosti sintakse običajne govorice".

Takšno stališče je seveda v nasprotju z Russellovo teorijo opisov, ki si je zadala kot bistveno nalogo, da tudi logično ne-temeljnim (kontekstualno določenim) izrazom pripiše logično vrednost (če bitnost, ki se nanjo referira opisni izraz, — tak, ki ima zgolj slovnično obliko lastnega imena, in ga uvaža določni člen "the" —, ne obstaja, je resničnostna vrednost takega izraza pač neresnično).

Strawson je Russellovi teoriji neposredno ugovarjal: opisne eksistenčne izjave, ki jim ne ustreza opisana bitnost, niso nujno neresnične. Na tej podlagi je predlagal razširitev resničnostne vrednosti na tretjo vrednost "niti resnično niti neresnično" poleg tradicionalne opozicije resnično-neresnično. Seveda je Strawsonov predlog podoben Carnapovemu le na pogled, — saj temelji na docela drugačnih, takorekoč diametralno nasprotnih izhodiščih. Vzrok že poznamo: kvantifikacijska logika je po Strawsonu premalo bogata, neustrezna za analizo trditev običajne govorice. Zato velja razširitev matrice resničnostnih vrednosti za analizo stavkov običajne govorice. Po Strawsonu se namreč Russell moti, ko analizira nekatere opisne izraze kot trditve o eksistenci: stavki, v katerih taki izrazi nastopajo, so prav lahko niti resnični niti neresnični, saj je lahko napačna prav *presupozicija*, da izražajo eksistenčno trditev. Stavek "Sedanjí francoski kralj je plešast" ni ne resničen niti ne neresničen, vendar pa ga lahko razumemo. Napačna je *presupozicija* eksistence: zato je tak stavek *neumesten*. (Prav tako kot je neumestno vprašanje "Si mar že nehal pretepati svojo ženo?" v primeru, ko je naslovljenec vprašanja zagrizen samec.) Jedrnato povedano Strawsonov ugovor v obliki razširitve tablice resničnostnih vrednosti za trditve običajne govorice meri na neustreznosti uporabe kvantifikacijske logike pri teh trditvah, saj mora tak instrumentarij nujno odpraviti *presupozicionalno razsežnost*, sploščiti izrečeno.

Specifičnost in pomembnost tega Strawsonovega ugovora je, da je *prenesel na področje običajne govorice* (sam problem je tradicionalno pričel z ločitvijo zapisa od nje) temeljno nelagodnost, ki so se ji skušale izogniti v okviru kalkula večvalentne logike (Jerman, 1971). Logično neodločljivost je preinterpretiral kot problem *presupozicije* v okviru govorne situacije, kot problem izreke: poleg tega, kar izjave običajne govorice rečejo, še nekaj *nerečeno izrečejo*, predpostavijo. Zato predpostavka eksistence ni nujno lastnost izrazov običajne govorice.

V svoji kontroverzi sta sredi stoletja Russell in Strawson predstavljala dve različni usmeritvi, ki se je prva, kot že rečeno, opirala na tezo o možnosti aplikacije logične analize na izjave običajne govorice, druga pa je takšno usmeritev razglasila za neupravičeno: zagovarjala je stališče, da gre pri preučevanju stavkov običajne govorice za drugačen register, da skratka z zakonitostmi, ki veljajo za kvantifikacijsko logiko, ne moremo ustrezno obravnavati tudi izjav običajne govorice. Če Strawsonov ugovor ni le nekaj poljubnega (in mesto, ki ga je dobil v sodobni filozofiji, dokazuje, da ni tako), je najbrž moral zadeti ob točko, ki so se je filozofi že dotaknili. In res je npr. Pascal, ki ga matematiki štejejo za enega svojih klasikov (Struik, 1978), artikuliral nelagodnost matematične znanosti, ko se ta skuša ukvarjati

z danostmi običajnega življenja, — in sicer je to nelagodnost artikularne strukturalno, kot razliko med sposobnostjo za geometrijo ter sposobnostjo za fineso, čutom za iznajdljivost v zadevah običajnega življenja. Pri sposobnosti za geometrijo (*l'esprit de géométrie*), pravi Pascal (1976), "so načela evidentna, vendar pa so odmaknjena od običajne uporabe", in je zanje treba posebne veščine, — nasprotno pa pri sposobnosti za iznajdljivost v običajnem življenju (*l'esprit de finesse*) "načela splošno uporabljamo, in so vsakomur pred očmi". Torej je treba po Pascalu razločevati dve domeni: ni težko videti, da se prva, ki zadeva geometrično znanost, ravna po načelih, ki jih je mogoče strogo formulirati, — vendar pa teh načel ne moremo uporabiti univerzalno, tudi za običajno življenje. Slednje pa prav tako kot prvo domeno obvladujejo zakonitosti, nič manj stroge od zakonitosti, ki se po njih ravna geometrija, — le da te zakonitosti zahtevajo drugačen register: izkustvo kaže, da večnost geometriji ni nujno povezana tudi z večnostjo v položajih vsakdanjega življenja. Vzporednice z našim problemom ni težko potegniti: Russell se opira na (leibnizovsko) tradicijo, ki je načela razvidnosti iz področja matematike skušala uporabiti tudi za praktične namene (*disputa* itd.), ter je zato njen model jezik, ki ga je vselej mogoče s tem instrumentarijem tudi analizirati. Nasprotno Strawson zagovarja stališče, da z instrumentarijem logistike ni mogoče upravičeno izvesti tudi analize običajne govorice: ta trditev pa je posledica lastnosti samega predmeta, ki ga skušamo analizirati, kajti glavna posebnost običajne govorice je, da vsega ne reče, ampak poleg tega, kar reče, še nekaj izreže (in to, kar izreže, ni podvrženo prvemu modelu analize: in tudi ne rečeno, kolikor je prepleteno z izrečenim). Če bi želeli historično podporo še za trditev, da zahteva *struktura* pogojev običajne komunikacije, da ni mogoče vsega izreči, da moramo v družbeni vezi *nujno* pustiti nekaj neizrečenega, in to tako, da moramo obenem upoštevati nekatere stroge zakonitosti te komunikacije, lahko navedemo dela španskega jezuita Graciana (1972). Pa tudi literatura kot taka nam nudi obilo primerov (Miščević, 1979).

3. Vprašanje po obstoju pristnih logičnih subjektov. Russell je v skoraj največji možni meri *reduciral* razred logičnih subjektov. Logični subjekti, ki jim pripada referenca, so zgolj logična lastna imena. Določne opise pa lahko z analizo eliminiramo in dobimo eksistencialno formulo. Takšno stališče je posledica zoženja preveč obljudenega univerzuma (načelo Ockhamove britve, po katerem bitnosti ne smemo pomnoževati brez nujnosti) s pomočjo teorije opisov: elementi stavka, ki nastopajo (slovnično) kot njegovi subjekti, se ob aplikaciji analize izkažejo za opise.

Nasprotno pa po Strawsonu že kar sama slovnična oblika S-P stavkov razkriva tudi njihovo logično obliko. Kriterij za določitev logičnega subjekta v stavku je *presupozicija* eksistence referenta za ta subjekt, in to presupozicijo lahko razberemo s pomočjo analize govornega dejanja-situacije ter njenih pragmatiskih zakonitosti. Strawson tako v nasprotju z Russellom dopusti logično neodločljivost določenih izrazov v običajnem jeziku, — in na tej osnovi poda predlog za novo logiko treh vrednosti, ki obravnava eksistenco kot presupozicijo in ne kot tradicionalno logično implikacijo. Opustitev eksistence kot logične implikacije nerefencialnih stavkov in obravnavanje določila eksistence v okviru govorne situacije imata za posledico, da postane za Strawsona razred pristnih logičnih subjektov pomemben: dovolj je, če subjekte identificiramo v situaciji komunikacije, in jih ni treba glede njihove reference še naprej logično eksistencialno analizirati.

Na tej točki bi prav lahko podali ugovor, da vodi teorija filozofov običajne govorice v psihologizem, če pridobi prednost pred logično analizo procesa komunikacije, katerega osnovna matrica je, da dva udeleženca izmenjujeta informacije, in morata potemtakem biti pozorna na partnerjeva duševna stanja ipd. Vendar pa ni tako: ravno pri Russellu predstavlja, po znani formuli (Lacan, 1980), paradigma znaka, logično lastno ime, nekaj za

nekoga (za spoznavajočega subjekta). Filozofi običajne govornice pa se modelu znaka oziroma simetrične komunikacijske situacije (Milner in Milner, 1975; Potrč, 1977) izognejo s koncepcijo *konvencionalizma*: v skladu s to ni več važno, da znak (vsaj paradigmatško) predstavlja nekaj za nekoga, ampak deluje sporočilo, ne glede na svojo eksplicitno vsebino (od tega modela sicer ti filozofi didaktično izhajajo, da bi ga subvertirali), kot žeton, ki smo ga bili vložili v igro, in ta žeton nastopa v pogojih govora, razumljenega kot družbena vez. Važno postane vprašanje, kako izrazi, ki so lahko sami po sebi povsem brez smisla, nastopajo v konkretnem dejanju komunikacije, in šele s posredovanjem slednjega jim lahko pripišemo referencialno funkcijo. (Konvencionalizem ima zasnovo pri poznem Wittgensteinu). Récanati (1978 a) takole povzame vprašanje: "Če so filozofi običajne govornice razvili primerjavo govora (družbene vezi) z igro, je to zato, ker ni bistvene razlike med izvenlingvističnimi konvencijami, ki ob tem ko vodijo igro taroka, bridgea ali rulete, oskrbe določeno operativno vrednost formulam (ki so mimogrede rečeno smiselne ali pa tudi ne), ki jih uporabljamo v teh igrah, ter med pragmatškimi konvencijami, ki poleg tega, da jih lahko osmislijo, oskrbe operativno vrednost formul, ki jih uporabljamo v igri govora (družbene vezi)". Zato postane pri Strawsonu važna partikularna identifikacija subjektivnih sestavin izraza, in sicer v pogojih pragmatške govorne situacije. Analiza ni več podložna obvladi govornice, ampak izolaciji določene vrednosti, ki je posredovana v pogojih izreke: skratka, Russell deluje bolj v območju gospodarjevega, Strawson pa univerzitetnega govora. Morda bi lahko postavili hipotezo, da pri Strawsonu sporočilo, samo nič drugega kot prazna, odposlana materija, pride v komunikaciji k odpošiljatelju nazaj, čeprav v sprevrnjeni obliki (tisti, ki mu jo je bil že sam vtisnil), da bi ga lahko identificiral: subjekt je tedaj, tak bi bil nasledek, ne-sorazmeren s prvotnim označevalcem. Govorica o govornici ni več potrebna, pač pa postane važna informacija o informaciji. Stavčnega subjekta ni treba modificirati, ampak je dovolj, če ga vzamemo kot takega, in pogledamo pogoje, v katerih ga lahko določimo.

Takšna usmeritev je nasprotna tako Russellu kot tudi Quineu, ki je na sledi prvega posplošil eliminacijo subjektov (lastnih imen), ter se usmeril izključno h kvantificiranim variablami, da bi določil ontološki angažma, udeleženos (Bit je vrednosť vezane spremenljivke).

4. Ontološki kriterij in presupozicija. Vprašanje meri na obstoj referenta logičnega subjekta v stavku. Strawson ne postavlja stroge meje med logičnim in slovničnim subjektom, in je zanj obstoj referenta subjektivnega izraza *presupozicija* resničnosťne vrednosťi oz. logične odločljivosťi stavka. V primeru, ko presupozicija ni zadovoljena, stavku ne moremo enoznačno pripisati ene od obeh običajnih logičnih vrednosťi.

To pa nasprotuje Russellovi analizi, po kateri je (možni) obstoj referenta logični konsekvens implikacije, ki je njen antecedent sam stavek. Analiza lahko nadomesti (dozdevni) slovnični subjekt s kvantificiranimi spremenljivkami, in če je konsekvens neresničen (če ne zadovolji zahteve po obstoju (referenta)), je neresničen tudi stavek sam. Za Quinea je resničnosťna vrednosť pogoj ontološke udeleženosťi, angažmaja teorije, in v tem smislu še radikalizira Russellovo tezo.

Stara šola analize tako z uporabo logičnega instrumentarija prilagodi ontološki kriterij pogojem kvantifikacije, — referent je končno vezan na pogoje eksistenčne kvantifikacije: načeloma je treba uvesti nov (logični) jezik, od katerega postane odvisna ontologija, njena izreka je razvidna in odpravljena, teorija pa je aksiomska (jezik je celota). V skladu s to *znanstveno* naravnanosťjo je potrebna verifikacija nauka, referencialne vrednosťi izrazov, na šibkih točkah (zato Russellova konstrukcija primerov ugank, kjer za pojavno obliko, površino stavka, zasledimo ob uporabi analize njegovo

logično ustrezno strukturo, ki seveda pojasni tudi njegovo ontološko ustreznost).

Nasprotno nova šola analize ne poudarja mejnih primerov, — ali, še bolje, vsi primeri se lahko izkažejo kot mejni, ter zato ni treba vezati ontološke predpostavke na kvantifikacijski aparat: ni potrebe po drugi govorici, ki bi razkrila in določala strukturo prve. Kajti stavki običajne govorice niso ontološko angažirani v tem smislu, da bi (vsaj njih del) nekaj neposredno izrekal o referentu, na podlagi spoznanja: tega le predpostavijo. Zato je referenčno vrednost izrazov mogoče vselej določiti partikularno, ob upoštevanju specifičnih pogojev izjavljanja, in ni mogoče izdelati univerzalne aksiomske metode za določevanje ontološkega angažmana izrazov govorice. Strawson zagovarja tradicionalni slovnični model, in na drugi strani nekakšno zvrst substanc: posledica tega, da ni treba še dodatnega jezika, ki bi razkril ontološki angažma govorice. Tako se je mogoče izogniti tudi paradoksu analize, ki je bil posledica uporabe znanstvene aparature za analizo govorice. Ontološki kriterij je določen refleksivno, s pomočjo usmeritve k pogojem izjavljanja, in ne več v skladu z reprezentativnim modelom.

Srž Strawsonovega ugovora Russellovi teoriji določnih opisov je, da je slednji pri analizi govorice spregledal njeno specifičnost, da poleg tega, kar reče, še nekaj izreče, ter je zato neupravičeno uporabil za njeno analizo instrumentarij kvantifikacijske logike, ki splošči, odpravi izrečeno v rečeno, — ter mora zato uvesti, da bi njeno delovanje pojasnila, še novo raven jezika, garant prve ravni: z uvedbo te nove ravni pa je mogoče rešiti uganke, ki nastanejo ravno zaradi spregledanja specifičnosti preučevanega predmeta, da ta ne zgolj reprezentira določeno stanje stvari, ampak tudi zgosti informacijo o pogojih izjavljanja. Pri preučevanju govorice namreč orodje analize ni različno od analiziranega predmeta (Miller, 1979).

LITERATURA

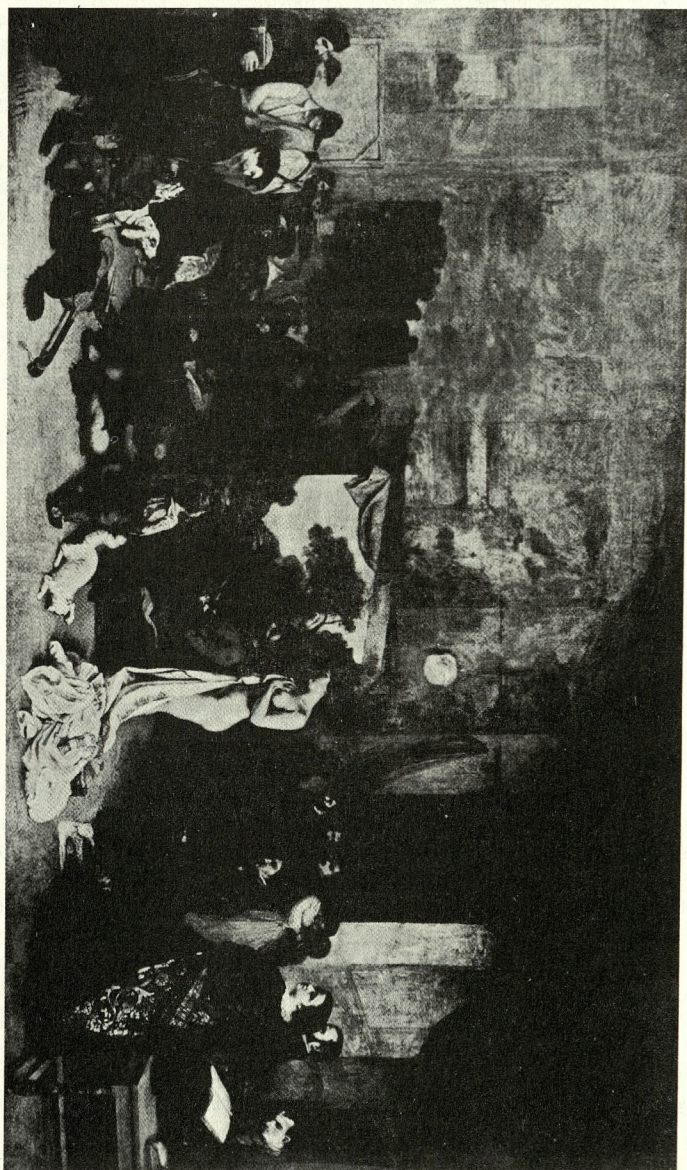
- K. S. Donnellan (1966): Reference and Definite Descriptions, "The Philosophical Review"
- B. Gracian (1972): L'homme de cour, Paris
- C. K. Grant (1980): L'empirisme logique, Paris
- F. Jerman (1971): Med logiko in filozofijo, Ljubljana
- W. Künnle (1975): Peter F. Strawson: Deskriptive Metaphysik v "Grundprobleme der grossen Philosophen", Göttingen
- J. Lacan (1979): Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti, "Problemi"
- J. Lacan (1980): Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Ljubljana
- L. Linsky (1974): Le problème de la référence, Paris
- B. Majer (1968): Med znanostjo in metafiziko, Ljubljana
- J.-A. Miller (1979): U ali 'meta-govorice ni', "Problemi"
- J.-Cl. Milner (1980): Predavanja, Vincennes
- J. Milner in J.-Cl. Milner (1975): Interrogations, reprises, dialogue v "Langue, discours, société", Paris
- N. Miščević (1979): Uvod v teorije pomenjanja, "Problemi"
- G. H. R. Parkinson (1976): Uvod v "Theory of Meaning", Oxford
- B. Pascal (1976): Pensées, Paris
- M. Potrč (1977): Saussurjeva komunikacijska shema, neobjavljeno
- F. Récanati (1978): Pourquoi il faut lire Strawson, "Ornicar?"

- F. Récanati (1978 a): Performatifs et delocutifs: a propos du verbe s'excuser,
"Semantikos"
- B. Russell (1905): On Denoting, "Mind"
- J. Searle (1979): Referential and Attributive v "Expression and Meaning",
Cambridge
- P. F. Strawson (1950): On Referring, "Mind"
- P. F. Strawson (1969): Meaning and Truth, Oxford
- P. F. Strawson (1971): Individuals, London
- P. F. Strawson (1974): Introduction to Logical Theory, London
- D. J. Struik (1978): Kratka zgodovina matematike, Ljubljana

Matjaž Potrč

VELIKA DELA SVETOVNE UMETNOSTI V LUČI MATERIALISTIČNE TEORIJE:

GUSTAVE COURBET, SLIKARJEV ATELJE



Nekaj pripomb o slikarskem realizmu*

Dandanes se utegne razpravljanje o realizmu zdeti anahronističen disput o historicistični temi, katere zastavek je že presežen; ta občutek pa lahko samo še okrepi naš namen, da proučimo nekatere aspekte neke slike iz srede XIX. stoletja. Toda dogaja se, da se v določeni ideološki dominaciji ta disput nenehno ponavlja, se periodično začenja nekako *ab ovo* z vsem fantomskih konceptualnim aparatom neke preminule, toda slabo pokopane ideološke konjunktore.

Nedavne in čudno intonirane diskusije v okolju, ki ga zapira dvojni etnocentrizem, etnocentrizem "socialističnega naroda", ki vsiljuje zlagane izbirne možnosti, katerih primer je "odločanje" med figurativno in abstraktno umetnostjo, ki prikriva celo problematiko modernega slikarstva; konjunktura, ki dokazuje, da neka protislovja spočenjajo "interpretacije" določenega slikarstva, češ da je *entartete Kunst*, ter postulirajo neko drugo slikarstvo kot resnično slikarstvo, ker ga karakterizirajo določeni kriteriji izšli iz neke "filozorije literature", to se pravi iz neke ideološke kritike ali "interpretacije" literature, ki pravzaprav sploh ni interpretacija literature, temveč njeno sojenje pod arbitražo ideoloških predpostavk(1) — vse to priča, da mnoge izmed zgodovinskih predpostavk teh delitev in klasifikacij slikarstva, ki so sicer na delu v slikarstvu kot ena njegovih determinant, niso navzoče v "zavesti" ali prisebnosti tega slikarstva in v obravnavanju tega slikarstva; priča, da je ta "zavest" docela ahistorična, to se pravi docela ideološka.

Naše izvajanje seveda ni in ne more biti podrobna prezentacija ali izčrpna obravnava problematike "modernega slikarstva" od njegovih realističnih "začetkov" do današnjega dne. Naš namen je preprosto dovolj pertinentno analizirati neko sliko, ki jo imajo nekateri umetnostni zgodovinarji in kritiki za odločilno, za prelom glede na poprejšnjo zgodovino slikarstva (seveda gre tukaj za specifično zgodovino, ki se uvršča v zgodovino idej in prikriva problematiko slikarstva, kolikor je predmet zgodovinske analize; gre za idealno zgodovino, to se pravi za "abstrakcijo" od materialne zgodovine svojega predmeta, ki ga nekako re-producira, tako da ga ponareja ter mu podeljuje neodvisnost): gre za Courbetovo sliko iz let 1854—55: *Slikarjev atelje: realna alegorija, ki določa fazo sedmih let mojega umetniškega življenja*, ki jo je avtor v pismu Champfleuryju predstavil, češ da je *realistična*.

Ta slika izpostavlja problem, ki je zelo pomemben za zgodovinsko interpretacijo realizma, problem alegorije v realizmu, to se pravi problem spoja dveh na videz nezdržljivih konceptov, ki pa sta v resnici heteronomna in ju ne moremo postaviti v pertinentno opozicijo. Zanimivo, da je postavitev v opozicijo vendarle možna, da je bila celo dejanska na posebni ravnini, na ravnini ideološkega juridičnega diskurza "o" literaturi in nato "o" slikarstvu — tukaj insistiramo na tem zaporedju, na tej naknadnosti ideološke interpretacije, iz katere izhaja estetski konservativizem, ki si prizadeva, da bi v svojem "predmetu" ohranil nekaj, kar je predvsem njegova hipostaza in mnogo manj lastnost "predmeta".

Lahko pokažemo, da je na primer za Lukácsa prav alegoričnost, ki jo tako zelo preganja, sam kriterij realizma; seveda gre tukaj za skrito, ali bolje, utajeno alegoričnost. Po analogiji s filozofsko opozicijo med materializmom in idealizmom producira Lukács "zgodovinsko" opozicijo: realizem, ki ni samo "en stil med drugimi"(2), je v opoziciji — kot absoluten kriterij — do vseh nerealističnih stilov kot kvaliteta do kvantitete, kot resnica do videza. Lukácscev realizem se po svojih odločilnih implikacijah ujema s pojmovanjem stila kot kvalitete pri Focillonu(3).

* Članek je intervencija na III. mednarodnem kongresu psihoanalize, ki je bil v Milanu januarja—februarja 1980.

Temeljni kriterij lukáscevskega realizma je perspektiva, opredeljena kot teleologija (pri sodobnem kritičnem realizmu je ta perspektiva konstituirana kot "odnos do socializma"), ki implicira določeno selekcijo opisane realnosti glede na "pomen" in "bistvenost"(4); realizem meri na vmesnost med "splošnostjo in posebnostjo", na pravilno sredino, ki omogoča, da je v realistični literaturi vsaka podrobnost hkrati enkratna, docela osebna, pa vendar tipična(5); to je značilnost, ki po Lukácsu določa realistično literaturo "od Homerja do Thomasa Manna in Gorkega".(6)

Domnevna lukácsévska realnost, ta "svet ljudi", je totalnost, saj "ta veliki in edini predmet literature razpade v trenutku, če odvzamemo eno samo resnično sestavino, na kateri je zgrajen, iz temeljne povezanosti njegove celote."

Toda prvo v oči bijoče protislovje tega realizma s perspektivo *als symbolische Form* najdemo že na ravni deskriptivnega diskurza njegove ideologije, kjer skuša Lukács opredeliti posebne tipe realizma glede na naravo njihove perspektive: "Realisti pred francosko revolucijo tega problema sploh še niso poznali. Njihova perspektiva je bila v tem, da so se trudili premagati fevdalno absolutistično družbo. Kakšna pa bo meščanska družba, ki bo sezidana na njenih razvalinah, v čem bo njena problematika, vse to je bilo — z vidika pesniško upodablajoče perspektive — vseskozi postransko vprašanje, ki se ga lahko pusti v nemar."(7) Potemtakem za Lukácsa perspektiva teh realistov izpostavlja nekakšno reprospektivo, to se pravi buržoazno interpretacijo fevdalnih družbenih razmerij, ki se izteka v predrevolucijski politični militantizem, je pa brez teleoloških implikacij. Ta teza je — če ne upoštevamo, da je zgodovinsko napačna(8) — pomembna, kolikor uvaja razpoko v doktrino o večnem realizmu: ta predrevolucijski realizem je realizem prav toliko, kolikor ne vsebuje teleologije ali "perspektive".

Porevolucijski realisti imajo "utopično perspektivo", katere funkcija je, da omogoča razumevanje sodobnosti in da jo nekompromisno upodablja v njeni najbolj avtentični resničnosti, ne da bi se morali zaradi takšne brezobzirne doslednosti prepustiti obupu(9). *Edina pozitivna karakterizacija "kritičnega realizma" pa je konservativnost, saj se navsezadnje ta realizem "zmeraj upira vojni, pa najsi je hladna ali ognjena, upira se uničevanju kulture."*(10) Vse to naj bi bil nasledek odnosa teh realistov do socializma.

Lukácsévska doktrina o realizmu bi se morala prav tako aplicirati na slikarstvo, še toliko bolj, ker naj bi bilo slikarstvo po svoji naravi bolj realistično od literature(11) Zato je za Lukácsa slikarstvo manjši problem, lahko celo rečemo, da zanj sploh ni problem; razlog za to je, da se slikarstvo vsaj na videz manj upira arbitrarnosti ideološke sodbe, kot se literarni tekst, ki je lahko glede tega zelo izrecen. Obenem pa je slikarstvo v tej optiki manj dovzetno za interpretacijo, ker je bolj čutno in hkrati manj pripovedno, saj je omejeno na segmente pripovedi, medtem ko je roman sestavljen iz niza fragmentov pripovedi. Kajti za Lukácsa je logika umetnosti skoraj izključno logika pripovedi.

Lukácsévska opredelitev porevolucijskega realizma se kljub vsemu izkaže za restriktivno na slikarskem področju: ne da bi bili preveč nasilni, jo lahko apliciramo samo na moralizatorske in "kritične" "realistične" umetnine od Ingresa do Daumiera, povzročila pa bi hude probleme v zvezi s Courbetom in z večino "realističnih" slikarjev in druge polovice XIX. stoletja (po drugi revoluciji, zlasti pa po Komuni). To, kar bi za Lukácsa lahko bilo realistično slikarstvo, zagotovo ni neka realna alegorija, alegorija s statusom realnosti, temveč samo realizirana alegorija, ki je prav zato zastrta.(12)

Tako se ta idealistična marksistična ideologija izkaže za mašilo neke luknje, nekega preloma, nekega manjka, to se pravi za diskurz — simptom, ki sam nadomešča in reprezentira neko aporijo, ki ni toliko aporija njegovega predmeta, kolikor je učinek nevzdržnosti temeljnega protislovja tega

diskurza, potislovja med dominacijsko tendenco, vpisano v ideološko polje stalinizma, in odklikom analitično zgodovinske tradicije, ki jo mora to polje totalizirati in absolutizirati, se pravi utajiti, da jo lahko postulira kot izhodišče in temelj tega diskurza.

Lukácsev postopek je radikalno drugačen od Marxovega: operira izključno na ravnini semantike in vrednosti; tako sta za Marxa totalnost, celota produkt nekega socioekonomskega procesa, tj. zgodovine, za Lukácsa pa "svet ljudi" funkcionira kot termin primerjave in kot merilo, to se pravi kot izhodišče ali kot sama realnost.

* * *

Če upoštevamo naravo Lukácsove realistične ideologije, se zdi da je Courbetova realna alegorija bližje Marxovi teoriji reprezentacije kot lukácsevskemu estetskemu neoproudhonizmu.

Slikarjev atelje, realno alegorijo, je Courbet opisal v nekem pismu Champfleuryju jeseni 1854(13); del tega pisma tukaj navajamo:

"Čeprav se me loteva hipohondrija, sem se lotil velikanske slike, dolge 20 čevljev, visoke pa 12 čevljev, mogoče večje od *Pogreba*, kar bo pokazalo, da še nisem mrtev, prav tako ne realizem, kajti realizem je v njej. To je moralna in fizična zgodovina mojega ateljeja, prvi del: to so ljudje, ki mi strežejo, me podpirajo v moji misli, ki se udeležujejo moje akcije. To so ljudje, ki živijo od življenja, ki živijo od smrti. To je družba v svoji višini, svoji nižini in svoji sredi. Z eno besedo, to je moj način, kako vidim družbo v njenih interesih in njenih strasteh. To so ljudje, ki se prihajajo k meni slikat. Poskusil vam jo bom predstaviti natančneje in vam jo bom suho opisal. Prizor se dogaja v mojem ateljeju v Parizu. Slika je razdeljena na dva dela. Jaz sem na sredi in slikam. Na desni so vsi akcionarji, to se pravi prijatelji, delavci, ljubitelji iz umetniškega sveta. Na levi so drugi ljudje iz trivialnega življenja, ljudstvo, beda, revščina, bogastvo, izkoriščanci, izkoriščevalci, ljudje, ki živijo od smrti. V ozadju sta na steno obešena Vrnitev s sejma in Kopalke, slika, ki jo slikam, pa je slika oslarja, ki ščiplate v rit dekle, ki jo je srečal, in oslov, otovorjenih z vrečami, v krajini z mlinom. Osebe vam bom naštel začenši od skrajne leve. Na robu platna je Žid, ki sem ga videl v Angliji, kako hodi skozi vročično dejavnost londonskih ulic in religiozno nosi z levo roko skrinjico in jo pokriva z desnico, zdelo se mi je, da pravi, "Jaz držim vse konce". Njegov obraz je bil slonokoščen, imel je dolgo brado, turban, potem dolgo črno obleko, ki se je vlekla po tleh. Za njim je župnik z zmagoslavnim izrazom in zariplim obrazom. Pred njima je ubog starec, ves kozav, nekdanji republikanec iz 93 (tisti notranji minister na primer, ki se je bil udeležil Skupščine, ko so obsodili na smrt Ludvika XVI, tisti, ki je še lani hodil na sorbonske kurze), mož 90 let z malho v roki, oblečen v zakrpano staro belo platno, z rogelnim klobukom, gleda romantično kramo ob svojih nogah (smili se Židu). Potem lovec, kosec, Herkul, klovn, prodajalec uniform, delavčeva žena, delavec, grobar, mrtvaška glava v časniku, Irka, ki doji otroka, lutka. Irka je tudi angleški produkt. to žensko sem srečal v neki londonski ulici, vsa njena obleka so bili klobuk iz črne slame, preluknjano zeleno ogrinjalo, razcapan črn šal, pod katerim je pod roko nosila golega otroka. Trgovci z oblačili predseduje vsemu temu, svojo bleščečo navlako razgrinja pred vsemi, ki mu posvečajo največjo pozornost, vsak po svoje. Za njim sta v ospredju kitara, klobuk s peresom.

Drugi del. Nato pride platno na mojem stojalu in jaz, ko slikam, z asirske strani glave. Za mojim stolom je model gole ženske. Opira se na naslanjalo mojega stola in za trenutek gleda, kako slikam; njena oblačila so na tleh pred sliko, potem bela mačka poleg mojega stola. Po tej ženski pride Promayet z violino pod pazduho, kakršen je na portretu, ki mi ga pošilja. Za njim so Bruyas, Cuenot, Buchon, Proudhon (prav rad bi imel tudi filozofa

Proudhona, čigar pogledi se ujemajo z našimi, če bi hotel pozirati, bi bil zadovoljen. Če ga vidite, ga vprašajte, ali lahko računam nanj). Potem pridete na vrsto vi pred sliko. Sedite na tabureju s prekrižanimi rokami in klobukom na kolenih. Ob vas, le še bolj v ospredju je ženska iz družbe z možem, oblečena zelo razkošno. Nato na skrajni desni, sedeč na mizi z eno nogo, je Baudelaire, ki bere veliko knjigo, ob njem pa je črnka, ki se prav spogledljivo ogleduje v ogledalu. V ozadju slike je v okenski odprtini opaziti dvoje zaljubljenec, ki si govorita ljubezenske besede, eden od njiju sedi na mreži. Nad oknom so velike draperije iz zelenega serža. Ob zidu je še nekaj mavčnih plastik, polica, na kateri je buteljka, svetilka, lonci, nato obrnjena platna, nato španska stena, potem pa nič drugega kot velik gol zid.

Zelo slabo sem vam vse to razložil, začel sem z napačne strani. Moral bi začeti z Baudelairo, toda predolgo je, da bi še enkrat. Razumite, kakor morete. Ljudje, ki hočejo soditi, bodo imeli kaj početi. Kajti obstajajo ljudje, ki se zbujajo ponoči in vpijejo in tulijo: soditi hočem, moram soditi! Pomislite, dragi moj, da me je s to sliko v glavi presenetila strašna zlatenica, ki mi je trajala več kot en mesec ...”

* * *

Očitno je ta slika — ki se je njenega izdelovanja Courbet lotil kljub začetkom hipohondrije in pri kateri med tem, ko jo je slikal, imel ”močno žalostnega duha, zelo prazno dušo, jetra in srce pa razjedena od zagrenjenosti”, in katere preliminarno izdelovanje je prekinila ”strašna zlatenica” — delo, ki je drago stalo svojega avtorja. Pismo Champfleuryju opisuje to umetnino kot resničen podvig s heroičnimi razsežnostmi, v katerem junak — to se pravi slikar — zadeva ob ovire in jih premaguje ter pri tem blodi v mračni pokrajini svojega razpoloženja. Prav te narave svojega podjetja ni mogel zamolčati celo v pismu, ki je ”nedvomno prirejeno”, kot ugotavlja Hélène Toussaint v svojem članku v katalogu za Courbetov razstavo v *Grand Palais* (1977—78). To dojemanje lastnega dela se dobro ujema z vznemirjenim sprejemom, ki ga je slika izzvala ob svoji prvi razstavi, ko so odklonili, da bi jo predstavili na svetovni razstavi, in ko jo je Courbet razstavil posebej v Paviljonu realizma, ujema se s precej splošnim mnenjem, da gre pri tej sliki na nekaj novega v Courbetovem opisu, da noben realist ne bi mogel slikati na ta način, da gre za ključno sliko, kar ima neki pomen toliko, kolikor je realna alegorija s ključi. Ta realna alegorija je potemtakem epska alegorija.

Dejstvo, da je končna realizacija — ki je sicer nasledek mnogih spreminjanj — drugačna tako od stanja slike v času prve razstave (in od sodobnih karikatur slike, zlasti od Quillenboisove v *Illustration*, 22. julija 1855(14)) kot od opisa v navedenem pismu, se po našem mnenju izvrstno ujema s pustolovskim značajem slike; nekaj figur je bilo prestavljenih, nekaj jih je bilo dodanih, nekaj odstranjenih, oprema prostora je bila spremenjena, kakor so pokazale radiografske preiskave(15). Dodane figure so: otrok pred platnom na stojalu — medtem ko je drugi deček, ki riše na tleh pri Champfleuryjevih nogah tam od začetka — ”divji lovec”, mož s čepico; nekaj predmetov je odstranjenih, med njimi figura črнке (Jeanne Duval); oslar, osli, dekle in mlin v krajini na stojalu pa niso bili nikoli naslikani.

Te spremembe so pomembne zato, ker realna alegorija na eni strani določa — kot pravi Courbet — sedem let njegovega moralnega in fizičnega življenja, in zato, ker je na drugi strani Courbet spreminjal sliko po razstavi leta 1855 do obsodbe zaradi porušenja vendômskega stebra, to se pravi naslednjih sedem let. Radiografija je pokazala zaporedje sprememb in izkazalo se je, da te spremembe zadevajo sam status podobe, zlasti glede distance do določenih osebnosti in delov kompozicije (16); zaradi te

distance se vzpostavi ironija, ki je sicer ne manjka tudi v pismu Champfleuryju, kot bomo videli v nadaljevanju.

Temeljno semiološko ogrodje konstituira skupek opozicij, ki opredeljujejo več konotativnih ravnin; te opozicije se aplicirajo diferencialno, intervernirajo na več načinov na različnih segmentih slike; nekatere med njimi so kumulativne, druge pa razpršene po vsej poslikani površini, termini tretjih pa se grupirajo v formacije elementov slike.

Tukaj bomo omenili samo tiste, ki imajo operacionalno vrednost za naš projekt: zunaj — notri, levo — desno, sreda — obrobje, gol — oblečen, ospredje — ozadje.

Če si поблиže ogledamo opozicijo notri — zunaj, lahko že opazimo specifični značaj teh opozicij: njihovo globoko iluzorno naravo: zunaj — krajina na stojalu — je prav tisto, kar je najbolj notri (v geometrijskem središču slike, na sečišču diagonal). Notranjost, ki obdaja zunanost, dobi še nenavaden poudarek z odprtino okna, ki se po vsem videzu odpira v drugi prostor, ne pa na prosto.

Druga opozicija, ki igra določeno vlogo v našem opisovanju, je nekako kombinirana opozicija, podvojena v dveh smereh, ki določata položaje terminov vseh drugih opozicij: to opozicijo sestavljata opoziciji levo — desno in središče — obrobje. Vloga opozicionalne dvojice gol — oblečen, ki subsumira dve drugi opoziciji, in sicer živ model — lutka in kamižola — frak (ta druga ima politično-ideološko konotacijo), je prav tako odločilnega pomena, medtem ko opozicija med ospredjem in ozadjem vzpostavlja okvir izjavljanja, ki zagotavlja realističen videz.

Naslov slike je v času prve razstave povzročal različne spore med Courbetom in prijatelji, ki so razglašali protislovni značaj sintagme *realna alegorija* (Champfleury in Proudhon, toda tudi Baudelaire, dasi z drugega gledišča); ta naslov pa kaže način, kako je slika producirana: s kondenzacijo. Sam izraz alegorija uvaža semantične paradigme, ki se povezujejo z vsakim metaforičnim elementom, to se pravi z vsako posebno podobo na tej sliki, ki tako figurira kot zastopnik niza in hkrati kot kontingenten element "moralnega in fizičnega življenja", kot metafora in obenem kot metonimija.

Ta dvojni značaj vsakega elementa realne alegorije uvaža v interpretacijo vsakega elementa specifičen razmik, ki konstituira temelj za legitimnost zelo različnih dekodiranj slike; prav ta razmik pa je treba analizirati. Realnost alegorije pa tiči zlasti v realni produkciji te alegorije, obenem pa se na prvi pogled izdaja za alegorijo, ki je producirana iz neslikarske "realnosti", iz "doživetega", kar pomeni, da na vsakem izhodu substitucijskega postopka najdemo profano realnost, kajti courbetovska alegorija očitno ni dejanje, ki bi posvečalo realnost, ni fetišizem, temveč je, prav nasprotno, profanacija. Očitno je, da slikar namenoma ni maral uporabiti izraza "resnična alegorija", saj ima tukaj resnica status, ki je docela drugačen od "realnosti".

Na ravni "realnosti" ali "naivnosti" — ta raven je edino oprijemališče za poznejša "realistična" pojmovanja, med drugimi tudi za Lukácsevo — lahko opravimo dokaj popolno dekodiranje, tisto, ki ga je vsilil Courbet v "prirejenem pismu" Champfleuryju in ki ga je subvertiral z namigovanji, ki ostajajo na ravni pisma docela nerazumljiva: to je raven ilustracije, "slikovnega komentarja" empiričnih stikov z ljudmi, "ki se prihajajo slikat" v njegov atelje.

To dekodiranje se lahko opre na dešifriranje pozicij in drž oseb. Njegovo arbitrarnost pa nakazujejo razlage, ki jih daje Courbet v različnih pismih; ogledati si je treba le pismo Bruyasu, ki je skoraj iz istega časa kot ono Champfleuryju, ali pismo Buchonu. Na podlagi takšnega branja tudi ostajata nerazložljivi hipohondrična kriza in depresija, prav tako pa namigi na sodbe in uganke, ki jih najdemo v navedenem pismu. Pred čem si je želel Courbet uiti v hipohondrijo in depresijo?

Že na tej ravnini se v sliki prikažejo določene aporije, določene vrzeli, čeprav ta ravnina funkcionira kot komentar o slikarjevi zgodovini: prav zaradi teh aporij se Courbetova slika ločuje od ikonografskega izročila upodobljenih dogodkov, kakršna sta na primer *Meduzin splav* ali *Pokol na Hiosu*; ta slikarski komentar se je z nastopom realistične doktrine v Franciji okrog leta 1848 nadaljeval in se iztekel v družbeno in politično karikaturu. Razpoka v komentarju je že dejstvo, da ne gre za prizor, katerega poglobilni kriterij bi bil verjetnost: prav nasprotno, naslikan prizor je a priori neverjetno. Realnost, ki v njem intervenira, je skrita, prikrita realnost, kar producira nepričakovan učinek: gre za sliko, ki je pred pisnim komentarjem in ki zahteva takšen komentar — po vsem videzu zaman v času prve razprave in še dolgo po njej, pravzaprav vse do raziskovanja H. Toussaint(17).

* * *

Komentar zgodovine sedmih let slikarjevega življenja je psevdo-mimetična jukstapozicija ali z drugimi besedami jukstapozicija mimetičnih elementov; prav zato naredi slika vtis sanjskega prizora, v katerem bi bila zgostitev tega življenja možna. Če je potemtakem *Atelje* na določen način zgodovinska slika, tako kot je *Pogreb v Ornansu*, si ta vzdevek zasluži zaradi osebne courbetove zgodovine(18).

V nasprotju z realistično idealnostjo (neposrednost, naivnost, primitivizem), ki reprezentira lukasevsko "temeljno totalnost", tj. "svet ljudi", na totalen način(19), Courbet na tej sliki, o kateri bi lahko dejali, da je njegova verzija "18 brumaira Ludvika Bonaparta", razkazuje svet kot odsotnost možnosti za identifikacijo, kot svet aporij, ki jih zastira realistična zvijača s pomočjo svoje tehnike zakrinkovanja, to se pravi, ki jih ta zvijača nadomešča s podobo totalnosti, s totalitarno podobo.

Kot pravi M. Schapiro, edino Courbet — po lastnem mnenju — med vsemi umetniki svojega časa izraža čustvovanje množic, zaradi česar je njegova umetnost bistveno demokratična(20). To prepričanje o lastni pomembnosti in epohalnem pomenu je sâmo pomembno in pomenljivo, saj je prav v *Ateljeju* v vsej strogosti postavil predstavitev določenega pogleda na "družbo", sama predstavitev pa znova postavlja vprašanje o tem slikarstvu, ki je po Maxu Buchonu bilo mirno, močno, zdravo in sad povsem naravne produktivnosti, saj Courbet "producira svoje umetnine prav tako preprosto, kot jabolčni nasad producira jabolka", ali, kot pravi Du Camp, slika, "kot loščimo škornje"(21).

Realistični koncepti, ki implicirajo izrazno neposrednost, tisti koncepti, ki se v lukasevski reinterpetaciji izkažejo za mehanizme mediacije, imajo pri Courbetu status mehanizmov reprezentacije. V *Ateljeju* se je Courbet lotil (re)interpretacije teh ogelnih kamnov realizma.

Vendar zgodovina produkcije buržoaznega realizma ni nedolžna in onemogoča, da bi govorili o realizmu kot o "stilu stilov" ali kot o večni alternativni vsakršnega ne-realizma. Marxova pripomba, ki evocira heglovsko zgodovinsko ponavljanje ter mu daje drugo interpretacijo, ko pravi, da se dogodek lahko prvič pojavi kot tragedija, ponovi pa se kot farsa, in marksovo skandiranje zgodovine buržoazne ideološke reprezentacije od kostumografije po antično prek določenega realizma do karikature, dobi tukaj ilustrativno vrednost(22). V istem besedilu opisuje Marx igro delegiranja; reprezentiranja, ki jo igra birokracija v II. cesarstvu: birokracija se je tedaj izdajala za delegata kmetov, obenem dejansko zastopala interese srednje buržoazije, toda tako, da ji je odvzela pravico, da bi se na politični ravnini sama zastopala; s totalizacijo te vloge je birokracija utemeljila lastno družbeno eksistenco.

Analogija s Champfleuryjevo in Lukâcsevo realistično doktrino bode v oči: v vlogi delegata/reprezentanta je treba le nadomestiti državnega funkcionarja z umetnikom. Tako se umetnik pojavi kot poglobilni junak zgodb o samem sebi.

Potemtakem gre v tej igri delegiranja/reprezentiranja za operacijo modela, ki bi ga lahko imenovali model mandata: v obeh navedenih primerih je igra delegiranja/reprezentiranja možna le z mandatom, ki ga dajejo "množice" ali "ljudstvo", kar naj bi zagotovilo izražanja ljudskega občutja, toda v resnici funkcionira v interesu (zastopa interese) velike ali srednje buržoazije, to se pravi, v interesu resničnih odjemalcev realistov (ki niso drugačni od strank birokratov): bralcev, kupcev, trgovcev, mecenov, izdajateljev itn. Toda prav s tem, da umetnik za svoje odjemalstvo reprezentira nekaj drugega, neko drugo ideološko in družbeno polje, in da to reprezentira na način, ki mu omogoča, da uveljavi njegove interese, se sam konstituira kot posrednik in pridobi pravico do obstoja v določeni razredni (ideološki) dominaciji in pravico do mesta v nacionalni kulturni eliti. Realistični koncepti so resnični samo v očeh realnih uporabnikov realistične umetnosti.

Ta model mandata, ki je samo določen model reprezentacije, je seveda navzoč v Courbetovi realni alegoriji; toda njegova navzočnost je specifična navzočnost, saj je tudi sama reprezentacija, torej prekršek zoper navzočnost kar tako, se pravi, zoper sam model. Tako je zato, ker Courbet parazitira ta model in mu daje poteze ironije, toda ne zato, ker ta model ne bi veljal zanj, temveč zato, ker je prepoznal njegovo zvijačo.

Ko je Courbet slikal *Atelje*, se ni posebno trudil, da bi izdelal verjeten prizor — kljub temu pa so osebe in predmeti v njem postavljeni v prostor, ki je naslikan skoraj po pravilih akademističnega slikarstva, vendar ne posebno vestno — več besedil o Courbetu, zlasti pa o tej sliki, se pritožuje čez težave pri diferenciranju ravnin, te težave pa izvirajo iz preohlapne določitve naslikanega prostora. Prav to je opazil tudi Delacroix, ko je v svoj *Dnevnik* zapisal, da Courbet "ni razumel" nekaterih pravil njegovega slikarstva. Toda namesto, da bi se lotili "realistične" kritike te vrste, si bomo tukaj postavili tole vprašanje: ali ne moremo večine courbetovskih izjav brati kot "alegorije", kot tisto, kar v terminih nekega realizma pripoveduje nekaj drugega?

Ta zguba realnosti, ki smo o njej pravkar govorili, pravzaprav pomeni pomemben odmik od realizma, ki ga je propagirala buržoazija v 2. polovici XVIII. stoletja, v katerem pomeni narava nekakšno predstavo urejene koherence kriterijev možnosti za določeno družbeno in politično prevlado(23). In da bi neka tema postala dosegljiva buržoaznemu občinstvu in dosegla največjo moč, s katero jo je mogoče nabiti, ji je treba pridružiti neko splošnost in neko eksemplaričnost, ki jo skupaj delata za enkratno in dokončano glede formulacije in za dokončno, kot ugotavlja Elisabeth Guibert. Tako za to buržoazijo, ki po Diderotu hoče, "da bi danee postal položaj poglavitni predmet in da bi bil značaj le dodatek"(24), pomeni umetnost postavljanja na prizorišče stanje revolucionarne zavesti, torej v prvi vrsti ideološko (teleološko) reprezentacijo njenega družbenega statusa in prihodnosti, ki implicira proces identifikacije, torej idealizacije. Med spektakularnim in pikturalnim potemtakem obstaja nenavadno razmerje, tj. razmerje poenotenja, ki ga producira zlitje obeh "diskurzov" v istem bežišču, v bežišču identifikacije nekega družbenega razreda v nekem idealu, s pomočjo katerega se lahko prepozna; to je "globoki pomen" narcizizma, ki ga opisuje Beaumarchais: "Če je gledališče zvesta slika tega, kar se dogaja po svetu, je zanimanje, ki ga zbudi v nas, nujno v zvezi z načinom, kako mi gledamo reči"(25), kar naj bi nam omogočilo, da naslikamo "nesreče, ki nas obkrožajo" in da "ne povemo in ne pokažemo gledalcu ničesar, kar ne bi bilo verjetno"(26). Torej je Lukács zgradil svoj model realizma prav na podlagi tega predrevolucijskega realizma.

Ta začetni realizem (ta razsvetljenski realizem) je simulaker, se pravi odstavek realnosti, ki bi bila drugačna od ideološke podobe nekega družbenega razreda, odstavek drugih s pomočjo redukcije na površje, ki

zrcali prav ta družbeni razred. Potemtakem lahko rečemo, da je njegov dejanski zastavek, če ne kar najpomembnejši zastavek, prav družbena identifikacija buržoazije v ogledalu drugih; da je njegova spekulacija bistveno spekularna(27), kar pomeni, da se tukaj metaforična operacija prikriva za metonimičnim videzom, imitacija pa za kontingentno razrezavo doživetega. Prav ta lastnost tega realizma je v naslednji epizodi buržoazne avtorefleksije producirala neoklasicistično alegorijo, ki — strogo vzeto — zaznamuje enega prvih prelomov realistično spekularno naivnostjo. V tem pomenu je realizem XIX. stoletja eksces realizma, ki ima prav zato, ker je nujno prirejen, poteze delirantnega fantazma.

Moralna in s tem "formalna" idealizacija neoklasicističnega slikarstva je prototip realizma v hierarhizirani nomenklaturi stilov, kakršno je uveljavila dunajska šola umetnostne zgodovine, realizma, ki so ga pojmovali kot stil zrelosti, kot idealen stil, ki zaznamuje obdobje vzpenjanja v ponavljanju zgodovine stilov, pri čemer pojmovanje in opredelitev realizma izhajata prav iz *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte* M. Dvořaka. Tako Lukáček realizem kot Focillonov stil stilov izvirata iz iste specifične ideološke konjunktore, ki jo markira etnocentrični in egocentrični diskurz o umetnosti, značilen za Srednjo Evropo na začetku stoletja, in ki postulira ideal realizma kot cirkularno in ponavljalno teleologijo razvoja stilov.

Realistična metafora vzdržuje določeno zapiralno razmerje do neke realnosti, toda v njej izvršuje popolno substitucijo: s to substitucijo je sama metafora predstavljena kot resnica te realnosti, resnica pa je nadomeščena s svojo podobo. Podoba pridobi status kraja totalne identifikacije(28).

Ta drugi realizem ali realizem XIX. stoletja je vpisan v polje neke obsesije, ki je postala pečat vsega družbenega razreda: izključna ljubezen do natančnosti, ki je korenina značaja kmetov, oderuhov, liberalnih meščanov, ki zmeraj natančno računajo in o katerih govori Théophile Silvestre(29).

Med realizmom in Courbetovo deklaracijo, ki jo navaja Castagnary(30), tj., da zanj realizem pomeni "prevajati običaje, ideje, ves videz mojega časa: z eno besedo, delati živo umetnost", ni očitnega protislovja. Protislovje, ki tudi to izjavo spremeni v alegorijo, se prikaže v *Ateljeju* na ravni njegove semiotične teksture: realna alegorija v njem ni zasnovana kot "izraz časa", temveč kot rebus in prav kot rebus je lahko izraz časa, ko je vso intelektualno dejavnost nadzirala dosledna državna cenzura. Za Courbeta je bil realizem, vsaj v *Pogrebu v Ornansu* in v *Ateljeju*, alibi in izgovor, da je lahko v njegovih terminih formuliral nekaj drugega, da je vmes povedal nekaj prepovedanega.

Tukaj spet naletimo na sanjsko naravo slike. Ta narava ni bila učinek Baudelairovega "vpliva", saj je bil po Clarku v letih 1849—50 najpomembnejši Courbetov dosežek prav prelom s tem "vplivom": "Iz boheme, iz uporniškega patosa se je bil umaknil v Ornans."(31) Ta narava ima povsem drugačen pomen: odkritje mehanizma zgostitve in nadomestitve. V resnici sta Champfleury in Proudhon odklanjala prav to odkritje in poudarjala nezdržljivost med izrazoma alegorija in realizem(32). Werner Hofman je pravilno sklepal, da je *Atelje* ključna slika, čeprav najbrž ne zaradi razlogov, ki jih Hofman evocira, in da v "eksplikativnem podnaslovu ni protislovja", bil naj bi namreč "redukcija pomena vse epohe na eno formulo"(33).

Toda ta podnaslov evocira tudi neko drugo pomenjenje: rigorozno vzpostavljanje odmika glede na ikonografski niz "Umetnikovih ateljejev", prelom v tem nizu. V Hofmanovi študiji je pripomba, ki evocira sanjsko naravo slike in Hofman na podlagi te narave ugotavlja, da noben realist ni nikoli slikal tako.(34)

* * *

Že Delacroixa je motila slika, ki jo Courbet slika na sliki: v zapisu o Courbetovi razstavi iz leta 1855 piše, da ga moti dvournost: slika na stojalu se mu zdi kot pravo nebo sredi slike(35). W. Hofman navaja še druge aspekte te dvournosti, tiste, ki v tej dvournosti rekonstituirajo ambivalenco:

- slika na sliki ima videz najbolj neposredne realnosti;
- krajina na sliki privlači gledalčevo pozornost in mu odpira oči; je okno, ki se odpira v zunanost nedvournega sveta realnih reči;
- resničen določujoč element prostorske vsebine slike je slika na stojalu postavljena na križišče diagonal; razumemo jo lahko v dveh pomenih; če imamo ta kos platna za pravokotniško površino, funkcionira kot prostorsko odrivalo za preostalo sliko ter tako deli ospredje od ozadja; če pa ga obravnavamo kot sliko, vidimo v njem izrez iz narave, v katerem ni nič temačnega, nejasnega in sanjskega(36).

To sliko na sliki, ta najbolj realističen del *Ateljeja*, ki je tudi nekako slikanje o slikanju, lahko razumemo tudi v nasprotnem pomenu: kot element Courbetovega pikturalnega diskurza, ki s tem, da določa podobe *Ateljeja* v celoti, to podobo dokončno uvrsti v sanjski svet in izkaže se, da je temeljen konstitutivni element tega sveta. V nasprotju s celoto *Ateljeja* je ta slika krajina, torej podobe neke zunanosti, je sveta in neobljudena, evocira tradicionalno (poussinovsko) krajino, obenem pa še krajine, ki jih je slikal sam Courbet. To je "nature morte" na sliki simuliranega življenja. Kot pričajo radiografske preiskave, v njeni zapori nikoli ni bilo ne oslarja ne oslov ne dekleta in ne mlina, ki jih Courbet omenja v pismu Champfleuryju; toda četudi bi bili, se zadeva ne bi bistveno spremenila, bila bi kvečjemu manj jasna, bila pa bi kljub temu kondenzacija neke ikonografske tradicije in prakse samega slikarja, tj. izročila "žanrskega" slikarstva; opozicija med sliko na stojalu in ostalim *Ateljejem* je bila manj čista, parodija realistične doktrine pa manj transparentna, slika bi zbudila vtis, da gre za razlago dovtipa. Tako se v dejanski sliki, v uokvirjenju krajine na stojalu z ostalim *Ateljejem*, znajdeti v nasprotju dve stopnji enega tihožitja: kajti *Atelje* je obljuden samo z voščenimi figurami, s "citati" in s "povzetki", je v doslednem pomenu besede neobljuden. Slika, ki jo Courbet slika na sliki je slikanje o slikanju prav toliko, kolikor je semiološko stopnjevanja okvira, ki jo obdaja; in kolikor je stopnjevanje, ima funkcijo pikturalnega komentarja, toda ne o doživljenem ali branem dogodku, temveč o načinu slikanja.

Ta slika na sliki ima poleg tega še eno pomembno funkcijo: določa specifičen prostor slike, ki ga Werner Hofman opisuje kot "več kot fizično razdaljo" med obema skupinama oseb, kot neprekoračljivo "nikokaršnjo deželo".(37)

Ta nikogaršnja dežela, ki ne pripada nikomur, upravičeno pripada nekomu (ali nečemu), kar ni upodobljeno in je potemtakem na slikani površini odsotno, to se pravi, pripada subjektu izjavljanja pikturalnega diskurza. Kot bomo videli pozneje, je ta odsotnost zaznamovana in zastrta z dvema figurama pikturalne retorike: z avtoportretom, ki je samo imaginarna podvojitve, saj je citat nekega slikarjevega potreta iz 1854 (imenovanega *Courbet au col rayé*), in s signaturo spodaj na levi strani slike.

Ta druga slika na sliki je avtonomna artikulacija, katere členi so lutka, gola ženska, otrok pred stojalom, mačka, slikajoči Courbet in slika na stojalu. Lahko jo označimo kot sliko štev. 2, medtem ko je slika v celoti slika štev. 1, slika na stojalu pa slika štev. 3; to oštevilčenje zaznamuje zaporedje okvirjanja.

Slika štev. 2 zaznamuje razmik med levim in desnim delom vse slike, ki ju povezuje — če ne upoštevamo njuno preprosto soobstojanje na sliki — samo še zid, ki formira ozadje slike. Toda to "zidovje" ni kar preprosto golo ali nevtrarno, kakor bi lahko sklepali iz opisa v pismu Champfleuryju, temveč gre prav nasprotno za artikulirano površino, ki jo zaznamuje odsot-

nost platen, omenjenih v tem pismu, in ki jo izpolnjuje barvna in geometrična artikulacija, v kateri je W. Hofman prepoznal "nekaj krajini podobnega" (38), nekakšno segmentirano krajino-fantom, in rečemo lahko, da prav ta "krajina" pove resnico krajine na stojalu: tukaj gre za drsenje od imitacije, od upodobitve proti alegoriji kot govoru o drugem, kot govoru drugega, heterogenega, tj. proti alegoriji kot diskurzu drugega v istem. Prav to pa je razlog, zaradi katerega moramo alegorični diskurz najprej vzeti dobesedno, da v nečasovnem odlogu lahko pove nekaj drugega; prisiljeni smo, da pustimo, da nas prevara, da bi se lahko njegova zvijača razvila.

V tem pomenu pa bi alegorija bila "zgodovinska *facies hippocratica*" in "skrepenela prvotna krajina", kakor jo je označil Walter Benjamin, obenem pa bi v "kraljestvu idej" pomenila isto kot "razvaline v kraljestvu reči" (39). In če je — po Benjaminu — podoba v polju alegorične intuicije samo fragment, samo hieroglif, kako naj potem razložimo to alegorijo, ki se ima za realno in ki zaslepljuje, če že ne razbriše, "svetlobo teologije", to se pravi svetlobo Institucije, in razkazuje njene umetnije?

Ta realna alegorija, ki se sama predstavlja kot *facies hippocratica*, kot zakrinkana ruševina družbe, doseže benjaminovsko "simbolično lepoto", *auro* svoje operacije z dvoumno parodijo Institucije. Na podlagi te igre se sama alegorija konstituira kot institucija performativa, obenem pa določa courbetovski realizem kot retoriko, igro podob v podobi pa kot identifikacijsko igro. Krajina na stojalu dobi poteze Arkadije.

* * *

Igra podob v podobi konstitura prelom glede na realistično in klasicistično "metodo" slikarstva: z njeno pojavitvijo je pretrgana prav mimetična razsežnost. Ilustracija te prekinitve bi lahko bila gola ženska za Courbetovim hrbtom, ki je razglašena za model, vendar gre za model, ki ga nihče ne upodablja (ta položaj le še krepi najdba fotografije, ki je rabila za model temu modelu), vse to pa se podvojuje v funkciji lutke: oba, model in lutka sta reducirana na vlogo alegoričnih atributov slikarstva, če pustimo ob strani prostozidarsko dešifriranje, ki ga predlaga Héléne Toussaint.

Vendar je z eksplicitacijo preloma pertinentna problematika slike šele stopila v stanje, ko jo je možno odpreti; na prvi pogled to problematiko zaznamujeta dve odsotnosti: na eni strani odsotnost kakršnekoli pripovedi, na drugi strani pa odsotnost vsakršne psihologije, kolikor ni vključena že v "citat" ali stereotip.

Skupina "prijateljev", to se pravi, skupina oseb na desni strani slike — tukaj gre za poigravanje z ikonografsko tradicijo levega in desnega in s tradicijo simetrije — ki se za njihove oči zdi, da nimajo smeri in da po vsem videzu ne gledajo nič določnega, kot misli W. Hofman (40), in skupina na levi, "ljudstvo", ki spominja na prizore iz norišnic pri romantikih in se zdi bolj notranje povezana (41), ti dve skupini dejansko nimata iste topike, ne izhajata iz istega načina slikanja ali iz istega pikturalnega sistema. Zato lahko produkcijo obravnavane slike opišemo kot produkcijo zaviha, kot gubo courbetovskega diskurza, katere vrh in pregib naj bi bila neprehodna "nikogaršnja dežela".

Skupina na desni je zbirka citatov, večidel citatov samega Courbeta; večinoma gre namreč za reproduciranje portretov prijateljev, ki jih je naslikal sam, zmeraj pa — razen pri "zaljubljenih" in "zbiralcih" — za reproducirane potrete ali za drugotno predelavo teh portretov. Zaradi teh karakterističnih potez lahko umetnikov avtoportret pridružimo tej skupini. Toda ta skupina, ki ji pravimo "prijatelji", ker jo je tako imenoval Courbet v pismu Champfleuryju, ni sestavljena samo iz ljudi te kategorije; prav nasprotno: v njem nastopajo ljudje, ki niso bili več njegovi prijatelji (Baudelaire), ali taki, s katerimi se je prijateljstvo krhalo (Champfleury), ali pa taki, ki to sploh

niso bili ("zbiralca")(42), medtem ko imata "zaljubljenca" izjemno pozicijo na sliki ter sodita "preprosto" v področje elegorije.(43)

Skupina na levi pa pravzaprav ni zbirka citatov, zato pa konstituira parodijo, in sicer parodijo obrazcev množičnega tiska in ljudskih stereotipov: med "ljudstvom" ali v vlogi "ljudstva" so državni funkcionarji, ki so bili na oblasti v času produkcije obravnavane slike, in še nekateri, ki v tistem času niso bili več na oblasti, to se pravi bankirji, cesar, bitokrati, ljudje, ki so nosili politično ideologijo režima; za vsakoega med njimi je značilna ambivalenca, ki zadeva zlasti njihovo vlogo v hierarhiji oblasti in njihovo človeško vrednost. Protislovno branje tega dela slike je možno samo, če upoštevamo neštevilne epizode iz političnega življenja, dovtipe, zgodbe, ljudske karakterizacije teh ljudi v onem času, ki na sliki figurirajo kot detajli oblačil, drž, maskiranj, v vsej mimikriji nekega represivnega političnega sistema. Poleg teh oseb z dvomljivimi političnimi in moralnimi potezami, so na sliki prikazane — kot zastopniki notranjepolitičnih in zunanjepolitičnih referenc teh oseb — še karnavaleske osebe Irke, delavca, delavčeve žene, Herkula, Klovna, moža s čepico, kosca in lovca, ki naj bi bili — po ugotovitvah H. Toussaint — reprezentacije na dveh ravneh: Irka, delavčeva žena in Klovn naj bi bili alegorične reprezentacije bede, Grčije in Kitajske, slednji dve je prizadela tedanja francoska intervencija, prva pa je aluzija na neki cesarjev programski tekst, spisan na Angleškem; delavec, mož s čepico, kosec in lovec pa naj bi prek značilnih potez obrazov Hercena, Kossutha Kosciunka in Garibaldija evocirali izdaje vladajočega režima(44).

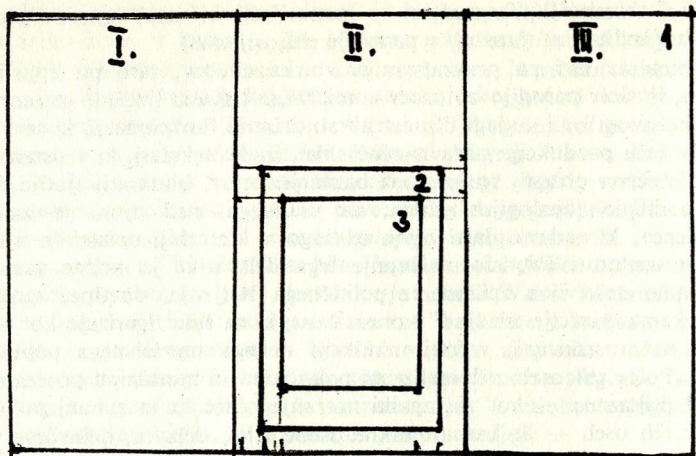
"Azilski prizor" ali karnavalsko kostimiranje oseb je nujno zaradi dveh razlogov: (1) z njim je možno karakterizirati osebe in (2) takšen način predstavljanja konstituira azilski topos: tukaj igra Courbet vlogo *buffona*, ki se lahko izraža, ker je a priori neodgovoren. Leva stran slike — kot "azilski prizor", kot maškarada, kot travestitski spektakel, v katerem se subjekti neke institucije preoblačijo v subjekte druge — je dodatno napotilo k Marxovemu "18. brunairu"(45).

To bralno ravnino slike, ki je sorodna karikaturi in še bolj pamfletu, subvertira dvojna razdelitev slike: (1) prva razdelitev sestoji iz koncentričnega okvirjanja slik v sliki (po naši enumeraciji slike od števil 1 do števil 3); (2) druga razdelitev pa sestoji iz linearne in vodoravne artikulacije na tri dele, ki tvorijo triptih, ki ga omenja več avtorjev in ki ga H. Toussaint povezuje s prostožidarskim simbolizmom.

Atelje je potemtakem konstituiran kot dvojna parodija: skupine na levi ne povezujejo psihološke vezi, temveč protislovna ideološka razmerja, ki postavljajo levi del te skupine, ki tvori nekakšno podkev, ki teče od preprodajalca uniform prek veterana, župnika in Žida do divjega lovca, nasproti desnemu delu, ki tudi tvori nekakšno podkev, ki poteka od Irke do lovca, njeni skrajni točki pa sta v bližini lovskega tatu ter reprezentirata najbolj neposredni cesarjevi izdaji(46). V tej opoziciji dveh podkev obstaja oseba, ki reprezentira samo dvoumnost: to je grobar z lobanjo v časniku; zdi se, kakor da je prisiljen, da se udeležuje te farse in da s "sardoničnim smehom" čaka na njen konec, da bo lahko zaigral neko drugo vlogo. Del te vloge izhaja iz njegove predstavitve v *Pogrebu* v *Ornansu* - njegova najpogostejša interpretacija: "maščevalec" se dobro ujema z interpretacijo proletariata, češ da je grobar buržoazne družbe; drugi del vloge nakazuje v *Ateljeju* lobanja, ki na napol zavita v neki tedanji lokalni časnik s prepoznavnim naslovom: smrt. Toda tema smrti je prikrita v neobljudeni krajini courbetovske Arkadije in v skupini voščениh figur na desni.

Omenili smo že, da je *Atelje* artikularen v dveh smereh: vodoravno v obliki triptiha in koncentrično v obliki okvirjanja:

Krajina na sredi, ki je predstavljena kot nasprotje ateljeja, se izkaže za njegovo resnično resnico, je *Arcadia* brez "et ego", saj je vsak ego



postavljen ven iz nje v pozicijo voyeurja (Courbet z asirske strani, model, otrok); ta krajina je gravitacijska točka, to se pravi, bežišče vse slike, kraj, kjer je "mrtvim dovoljeno pokopati svoje mrtve" (47).

Slika števil. 2, ki neposredno uokvirja krajino na stojalu, je kraj narcisizma, utopičen kraj, obenem pa kraj voyeurizma, ki pa poseljujejo "kreature" brez zavesti ali — bolje povedano — brez nezavednega, kar določa sliko števil. 2 za "nikogaršnjo deželo". Polje, ki ga konstituira figurativni členi otrok, lutka, gola ženska, umetnik, mačka, je samo polje identifikacije (družbene in druge) Courbета kot avtorja, torej kot kraja piktoralnega izjavljanja—; pravzaprav prav to polje s svojo utopično naravo dokazuje nemožnost identifikacije in kot tako je za avtorja edina možnost, da gleda družbo in slika Arkadijo, kajti to polje je zaradi svojih odločilnih atributov polje neke razpoložljivosti, to se pravi polje ne-živega, ki pa ima edino realno življenje.

Slika *Ateljeja* ali slika števil. 1 po naši enumeraciji, je polje vse družbe, "ki se prihaja slikat" k umetniku (in ki je dejansko naslikana s podobo prazne krajine pri Courbetu in s podobo teles brez sence pri Marxu); toda to polje je razkrojeno: kot reprezentacija družbe kaže družbo kot nekaj, česar ni mogoče totalizirati, saj jo razrezujeta vodoravna artikulacija in koncentrično okvirjanje polj, ki ga prva artikulacija ne odpravlja in ostaja očitno ter se konstituira kot drugačna artikulacija slikovne površine, kot artikulacija na drugi semiotični ravnini, v drugi topiki neke druge toponimije. V tem "družbenem" polju ni možnosti, da bi se zgodila identifikacija, kajti v njem piktoralni diskurz poteka po prelomljeni površini tridelne slikarije, podobne kristalni prizmi, katere vsaka ploskev kaže nekaj drugega, čeprav odseva isti "predmet", tisti, ki se s to refleksijo izkaže vsaj za sestavljenega, če že ne za fiktivnega. To polje je dvakrat preganjeno zaradi obeh artikulacij, ki konstituira osrednji del, kjer se *ego* podvojuje, določa pa ga njegova narava v obeh poljih tega okvirjanja, kjer krajina figurira kot polje *ega*, medtem ko je "nikogaršnja dežela" njegova utopija.

Prav zato se Courbet v vodoravni razrezavi ne more solidarizirati ne z "družbo" ne s "kulturniki", temveč se v teh dveh *articuli* vodoravne razrezave poigrava z obema pomenoma izraza "družba", to se pravi, ju izigrava drugega proti drugemu.

Seveda je razmerje med skupino na levi in skupino na desni na sliki prezentirano kot razredni in ideološki antagonizem med podeželjem in mestom: vojna, ki jo je napovedala kamižola fraku, tukaj močno zaznamuje sliko. Toda ta antagonizem je subvertiran zaradi različnih topik vsake od skupin, to pa omogoča, da se uveljavi neka delitev v vsaki skupini, ki

tako lahko pokaže svoje konstitucijske posebnosti in določa skupino na levi kot nor prizor, skupino na desni pa kot fantazmagorijo.

Kljub temu pa je v ta prvi antagonizem vpisan Courbetov "intimen" problem, ki bi naj ga rešila subverzija realnosti odnosa med levim in desnim delom slike: gre za že omenjeno vprašanje družbene in ali ideološke identifikacije, to se pravi, za vprašanje identifikacije izvora, družine in predvsem očeta, ki ima v njegovem slikarstvu dvoumno vlogo *par excellence* — oblečen je zdaj v meščansko obleko, zdaj v kmečko kamižolo — in dobi zaradi svoje družbene ambivalence status družbenega pretičnika, ki omogoča Courbetu pogled na obe strani razredne barikade. V *Ateljeju* je rešitev tega problema simbolična rešitev: problem identifikacije se v njem zastavlja v največji meri kot simboličen problem.

Toda prav zaradi (vsaj družbene) ambivalence očeta, lahko Courbet spregleda politično trnsvestitstvo in maškarado Ludvika Bonaparta; ker pa je spregledal Ludvika Bonaparta, se lahko odpove temu, da bi nasedel očetu. *Atelje*, kolikor je slika, ki razgalja, ki prezentira teater kot maškarado, je tudi podoba, ki reprezentira očetomor, in sicer *in absentia*: prav zato, ker očetomor ni navzoč na sliki, ker je njena predpostavka, ki je lahko prezentirana samo tako, da je reprezentirana, torej zato, ker je ta slika njegova realna alegorija, je lahko umor storjen "v resnici", to se pravi simbolično. Tukaj je paradoks realne alegorije tale: to, da se subjekt ne pusti pretentati z maškarado Ludvika Bonaparta, mu omogoča, da se ne fiksira na očetu, to pa mu spet omogoča, da se ne pusti prevarati očetu(48).

V *Ateljeju* so "*villageois*" predvsem "*villains*": moralni antagonizem, ki reprezentira "realnejši" antagonizem, je zaprt v skupino na levi strani slike. Toda ta konflikt med bonapartistično družino 10. decembra in vsemi drugimi, je blokiran konflikt, katerega edino rešitev naznanja grobar, to pa je tudi alegorija prizorišča svetovne zgodovine(49).

Skupina na desni je izključena iz te okrepenele igre, prav tako osrednji del slike s krajino na stojalu in avtoportretom, čeprav naj bi bil prav umetnik v poziciji, da se lahko norčuje iz obeh strani. Kajti *Atelje* je norčava predstava, sestavljena iz več drugih predstav: "prijatelji" v karakterističnih držah (ali bolje karikaturnih: Bruyas naj bi bil videti "três commandeur", Champfleury je ironično soočen s primitivizmom in naivnostjo: otrok, ki na tleh pri njegovi nogi riše svojega možiclja, konotira realistično doktrino s pomenom infantilizma; Baudelaire je izključen iz skupine in je njen del samo zaradi obleke; osebe so "naslikane, kakor da bi bile med njimi nevidne pregrade"). Osebe na levi so predstavljene na burlesken način, kot živa komedija tistih, ki "žive od smrti", medtem ko so osebe na desni predstavljene kot farsa verjetnega, kot farsa realizma.

* * *

Atelje je tudi figuracija teme ireduktibilnosti umetnine in hkrati subverzija te teme: radikalen razcep je uveden v polje narcisistične organizacije slike; to je *hiatus*, ki figurira trojno in diferencialno ponovitev figure performativa, kar na eni strani dokazuje pravilnost trditve o tridelnosti slike, na drugi strani pa uvaja nekakšno stopnjevanje, ki ga je težko opisati v nekaj besedah. Če je ireduktibilnost umetnine učinek narcisistične zapore polja in če je to polje možno in celo samo tedaj, ko si doda neko nujno dopolnilo, neki izvorni dodatek, tedaj se to nujno dopolnilo, ta izvorni dodatek ujema z eno od figuracij performativa.

Tudi tukaj je treba jemati alegorijo dobesedno, da lahko pove nekaj drugega. Odigrati je treba vso igro spekularne identifikacije, da se lahko zgodi njena subverzija: zgodi se kot identifikacija tistega, kar na sliki ni bilo namenjeno identifikaciji. Mnogi poznavalci Courbetovega opusa in celo H. Toussaint, ki so identificirali praktično vse elemente obravnavane slike, se

strinjajo glede nesprepoznatosti osebe "zaljubljenca", ki izmenjuje "lju-bezenske besede" z umetnikovo sestro Juliette.

Na sliki *Atelje* je avtor nespodbitno reprezentiran na dveh točkah in na dva načina: s signaturo na levi strani spodaj in s ponovitvijo avtoportreta v osrednjem delu slike. Toda po našem mnenju obstaja še ena reprezentacija subjekta, ki jo lahko izpeljemo iz interpretacije zaljubljene dvojice, ki jo je zapisala H. Toussaint: umetnikova sestra lahko govori besede bratovske ljubezni samo svojemu bratu, potemtakem avtorju obravnavane slike.(50)

Diskurz *Ateljeja* se s temi tremi figuracijami subjekta konstituira kot diskurz na treh ravninah, kar povzroča dvojno segmentacijo slike, ki smo jo že opisali. Med slikovnimi polji, ki jih ti pregibi omejujejo, obstaja samo eno, ki ga lahko opredelimo kot narcisistično: to je osrednje polje; relativnost tega polja pa je določena z drugimi področji slike, ki figurirajo kot nujno dopolnilo, zaradi katerega ima lahko to polje pisano vrednost.

Polje na levi, kjer je Courbetov podpis, ima status polja drugih, ki ga producira neuspela identifikacija, to se pravi, ima status polja Institucije (Ljudstva, Država, Družbe); izpostavitve lastnega imena na tem kraju s podpisom lahko pomeni samo nekaj: obvladovanje strahu pred drugim, tistega strahu, ki je vpisan že v pismo Champfleuriu kot želja, da bi ubežal, to se pravi kot možnost hipohondrije, kot praznina duše. Že omenjena Quillenboisova karikatura, ki prestavlja podpis na desni del slike, zelo prenicljivo namiguje na to obvladovanje položaja, ki drži Drugega zunaj subjektivega polja. Toda obenem ta karikatura prav zato, ker se izčrpuje v takšnem razumevanju, zgubi veljavo analitske interpretacije.

Pravi problem se z vso upravičenostjo zastavlja s tistim delom slike, ki je bil od vsega začetka najbolj dovzeten za identifikacijo akterjev: to je del s "prijatelji" ali z "monde", ki služijo Courbetu, in ki bi moral, če bi obveljala logika prištevanja, biti razširitev osrednjega polje. Ta težnja je na sliki zaznamovana s postavitvijo umetnika na desno stran krajine na stojalu in s tem, da je njegov "asirski profil" obrnjen proti levi. Toda prav v interpretacijo tega dela slike je — kot smo že ugotovili — vpisana možnost spreobrnitve "prijatelj", ki je bila v času slikanja obravnavane slike v teku in je postajala za Courbeta čedalje bolj očitna.

Če se je Courbetu posrečilo zagrabit Institucijo na njeni identifikacijski točki, ki je bila njena šibka točka, to se pravi na moralni, in si na ta način zgotoviti, da se ne bo hotela — ali se mogoče celo ne bo mogla — prepoznati v takšni podobi, je bila tesnoba, ki jo je občutil, tesnoba nekoga, ki se je pri polni zavesti lotil grešnega dejanja; ta posebnost dobro razlaga dejstvo, da je bil lovski tat dodan naknadno, čeprav je bil prostor zanj določen vnaprej, kot ugotavlja H. Toussaint. Skratka: kljub določenemu tveganju na levi strani slike, so prave korenine tesnobe v desnem delu, saj je bila navsezadnje predložena v pismu enemu izmed akterjev te strani.

Nestabilnost skupine "prijatelj" je kot enega prvih učinkov izzvala skrepenelost te skupine v voščene figure, to se pravi vzpostavitev sanjskega prizora. Tako kot je opisovanje težav v pismu samo poskus, da bi odločil prihajajoča razhajanja in umetnikovo krizo identifikacije, ki je iz njih izhajala — zaradi česar se je odločil za drugo stališče in za udeležbo v Komuni — tako je tudi skrepenitev oseb iluzoren poskus, da bi obdržal mesto v tej skupini in ohranil samo skupino kot kraj domačnosti, to se pravi kot kraj svoje družbene in libidinalne identifikacije oziroma kot polje narcizma. Prav zato je vpis Courbetove lastne podobe v tem polju najbolj prazen: skoraj črna in neprepoznatna silhueta v epizodnem prizoru, ki nima nič opraviti s "prijatelji". Poleg tega pa bratovska ljubezen dovolj jasno razodeva naravo libidinalne konstitucije te skupine.(51)

Če ima naše izvajanje kakšno veljavo in če gre pri signaturi, avtoportretu in liku zaljubljenca za diferencialno punktuacijo označevalne homonimije subjekta, tedaj je podnaslov slike docela upravičen: "realna alegorija, ki

določa fazo sedmih let mojega umetniškega življenja", pri čemer moramo izraz "umetniško življenje" razumeti — po besedah samega Courbета v pismu Champfleuryju — kot moralno in fizično življenje.

Braco Rotar

1. Prav na to opozarja Pleynet v zvezi z impresionizmom: "Ali ga (impresionizem) moramo razumeti samo kot neki način slikanja (kot neko tehniko), ali pa kot učinek ideološke transformacije? Prvo nedvomno ne gre brez drugega, toda ali zares upoštevamo naravo ideološke transformacije, če to transformacijo reduciramo na tehniko?" (M. Pleynet, *Système de la peinture*, Le Seuil, Pariz, 1977, str. 12). Lahko pristavimo: "Če vidimo v tehniki samo ideološko formo?"

2. Lukács trdi, da je "stara resnica", da je realizem, ki še zdaleč ni stil med drugimi, v temelju vsake literature in da stili lahko nastajajo le v njegovi sferi ali v določenem razmerju do njega (vštevši sovražen odnos). Neka duhovita Schopenhauerjeva pripomba, dodaja Lukács, da doslednega solipsista lahko najdemo samo v umobolnici, velja tudi za dosledni proti-realizem. (Cf. G. Lukács, "Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus", v: *Essays über Realismus*, G. L. Werke, Bd. 4, Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1971, str. 501; slov. prev. *O današnjem pomenu kritičnega realizma*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1961, str. 81). Ta parabola o solipsizmu/proti—realizmu je vpisana v strukturo te arbitrarne sodbe, katere en nasledek je "gulag-psihiatrija", drugi pa državna estetika.

3. "Stil je absolut. Stil je spremenljivka. Beseda stil v določni rabi označuje lastnost umetnine, tisto lastnost, ki umetnini omogoča, da se izmakne času, nekakšno večno vrednoto. Stil, pojmovan absolutno, je zgled in stalnost, je za zmeraj veljaven, kaže se kot vrh med dvema pobočjema, opredeljuje črto višav." (H. Focillon, *La vie des formes*, P. U. F., Pariz 1943, 6. izd. 1970, str. 11).

4. Po Lukácsu doseže realizem "čutno oprijemljivo sredino med posameznostjo in splošnostjo"; dejansko se tako konstituira posredovalna struktura, to se pravi alegorija, obenem pa neka normalnost, ki se opira na poprečje. (Cf. G. Lukács, op. cit., str. 499; slov. prev. str. 77).

5. Ibid., str. 496; slov. prev., str. 74.

6. Ibid., str. 487—488; slov. prev., str. 63.

7. Ibid., str. 516; slov. prev., 101.

8. Cf. n.pr. E. Guibert, *Voies idéologiques de la Révolution française*, Eds. Sociales, Pariz, 1976.

9. G. Lukács, op. cit., str. 516—517; slov. prev., str. 101.

11. "Upodabljajoča umetnost lahko precej lažje umetniško premaga to alegoriziranje, to pa prav toliko, kolikor lahko predmet, ki ga glede svetovnega nazora določa transcendentalnost smisla, dobi estetsko imanentnost, ki je seveda dekorativna, tako v nekem določenem, čeprav včasih omejenem pomenu vendarle estetsko ukine prelom v resničnosti, ki jo ima namen upodobiti: da bi se o tem prepričali, pomislimo samo na številna dela bizantinske mozaične umetnosti." (Ibid., str. 493, slov. prev., str. 70)

12. "Kajti prav alegorija je tista estetska kategorija, čeprav sama na sebi skrajno problematična, v kateri se lahko umetniško uveljavijo svetovni nazori, ki uče o razkosanosti sveta, ki je do nje prišlo zaradi transcendentnosti narave sveta in njegovega najglobljega temelja in zaradi prepada med človekom in resničnostjo. Alegoriziranje je kot estetska stilna smer zato tako zelo problematično, ker zavrača tisto imanentnost smisla v človeški biti in človeški dejavnosti, ki je bila in je v zgodovini podlaga sleherne umetniške prakse, pa čeprav je bila dostikrat popolnoma spontana, nezavedna in v zgodovini marsikdaj povezana s predstavami o neki religiozni transcendentnosti, torej z neko napačno estetsko zavestjo. Dovolj je, če pomislimo na srednjeveško umetnost ..." (Ibid., str. 492—493; slov. prev., str. 69—70).

13. Citirano po *Gustave Courbet (1819—1877)*, catalogue de l'exposition au Grand Palais, 30. sept. 1977 — 2. jan. 1978, Eds. des musées nationaux, Pariz 1977, str. 246—247.

14. Reproducirano v "Le dossier de "l'Atelier" de Courbet", avtorica H. Toussaint, citirani katalog, str. 251.

15. Cf. L. Faillant-Dumas, cit. katalog, str. 257—277.

16. Tridelno organizacijo slike seka okvirjenje, ki ga bomo opisali pozneje. Ugotovitev o tridelnosti je utemeljena, ker se v njej udejanja, kot bomo še videli, več artikulacijskih in determinacijskih postopkov.

17. Gre potemtakem za zaporedje konstitucijskih postopkov slikarstva, ki je nasprotno tistemu, ki ga opisuje Derrida: "Slikar, ki prihaja po pisatelju in zarisuje v dušo podobe, ki ustrezajo besedovanjem ... Kot vemo, je ta soudeležba med slikarstvom (zóografijo) in pisavo pri Platonu in po njem stalna." (Cf. J. Derrida, "La double séance", *Tel Quel* 42 in 43, str. 1970).

18. Cf. T. J. Clark, "A Bougreois Dance of Death: Max Buchon on Courbet", *The Burlington Magazine*, III, 1969; ponatis v Petra Ten-Doesschate Chu ed. *Courbet in Perspective*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs New Jersey, 1977, str. 97.

19. G. Lukács, op. cit., str. 489; slov. prev., str. 66.

20. M. Schapiro, "Courbet and Popular Imagery: An Essay on Realism and Naïveté" v: M. Schapiro, *Modern Art: 19th and 20th Centuries*, Chatto Windus, London 1978, str. 52; cf. pismo Bruyasu leta 1854, citirano v P. Borel, *Le Roman de Gustave Courbet d'après une correspondance originale du grand peintre*, Pariz, str. 68, 69.

21. Cf. M. Schapiro, op. cit., str. 53.

22. Cf. K. Marx, *18 brumaire Ludvika Bonaparta*

23. Cf. E. Guibert, op. cit., str. 102.

24. Diderot, *Entretiens sur le fils naturel*, 3e entretien, 1757, Pléiade, str. 1287—1288; cit. v E. Guibert, op. cit., str. 130—131.

25. Beaumarchais, *Essai sur le genre dramatique sérieux*, Pariz 1967; cit. v E. Guibert, op. cit., str. 149.

26. Diderot, op. cit., str. 1283—1286.

27. Ta isti problem družbene identifikacije je obravnaval Marx v *Kapitalu*: "Na neki način je s človekom kakor z blagom. Ker ne pride na svet niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof 'jaz sem jaz', se človek najprej ogleduje v drugem človeku kakor v zrcalu. Šele v odnosu do človeka Pavla kot sebi podobnega spoznava človek Peter v samem sebi človeka. S tem pa mu tudi sam Pavel, tak kot je, s svojo pavlovsko telesnostjo, postane pojavna oblika genusa (vrste) 'človek'". (*Kapital* I, Cankarjeva založba, Ljubljana 1961, str. 63, op. 18.). V predrevolucijskem realizmu je to prepoznavanje sebe preloženo na človeški videz (semblant): na literarnega junaka, na osebo žive slike gledališča ali slikarske podobe. Prav tukaj pa je na delu metaforičnost, skrita pod videzom metonimije.

28. Ta postopek izrivanja in nadomeščanje neke protislovne realnosti z neko idealno realnostjo je opisal Marx v nasprotni smeri: "V resnici pa ostane v idealni obliki materialna sestavina zmeraj prisotna na ta ali oni način. Njena prisotnost pa priča, da je avtentični subjekt zavesti, bitje, ki se giblje v idealnem gibanju doživetega, realni družbeni subjekt s kostmi in kožo." (Ibid.)

29. Th. Silvestre, *Histoire des artistes vivants*, 1856, str. 277, cit. v: M. Schapiro, op. cit., str. 67.

30. Cf. J. — A. Castagnary, "Fragments d'un livre sur Courbet", *Gazette des Beaux-Arts*, 5, (1911), str. 5—20; 6 (1911), str. 488—497; 7 (1912), str. 19—29. Izvleček v *Courbet in Perspective* ("A Biography of Courbet"), str. 6—22.

31. T. J. Clark, op. cit., str. 96.

32. Cf. W. Hofmann, *The Earthly Paradise: Art in the Nineteenth Century*, George Braziller, New York 1961, pogl., ponatisnjeno v *Courbet in Perspective* ("The painter's Studio: Its Place in Nineteenth Century Art"), str. 111.

33. Ibid.

34. Ibid., str. 113.

35. Cf. *The Journal of Delacroix*, Crown Publishers, New York, 1948, str. 479—480.

36. W. Hofmann, op. cit., str. 114.

37. Ibid., str. 116—117.

38. Ibid., str. 113.

39. Cf. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1955.

40. W. Hofmann, op. cit., str. 115.

41. Ibid., str. 120.

42. Te osebe je — prav tako kot osebe na levem delu slike in druge detajle — identificirala H. Toussain; cf. katalog razstave v Grand Palais, str. 251—263.

43. Slikarjevo sestro Juliette je prepoznala H. Toussaint po nekem portretu iz

1871; "zaljubljenec" je ostal neprepoznan; cf. H. Toussaint, op. cit., str. 262.

44. Ibid., str. 252—258.

45. Cf. K. Marx, 18. *brumaire Ludvika Bonaparta*; cf. tudi R. Močnik, "Note sur la question de la folie dans le matérialisme historique", v: *La folie politique*, Payot, Pariz 1977.

46. To družbo je opisal Marx: po njem jo sestavljajo sence, ki so zgubile telesa. Še ena podobnost s Courbetovo sliko: Marx je opisal Bonapartejevo osebo kot goljufivega igralca, kot zakrinkanega človeka in kot poglavarja lumpenproletariata, ki se je delal glumača in pri tem bil star prekanjenec ter pojmoval zgodovinsko življenje kot komedijo, kot maškarado, ki je rabila za prikrivanje najnižkotnejših lopovščin; kot pustolovcu, ki je jemal komedijo za komedijo, se mu je posrečila uzurpacija; ko pa je odstranil svojega "ceremonialnega nasprotnika", je postal prepričan, da s svojo napoleonsko krinko predstavlja pravega Napoleona in je postal žrtev lastnega pogleda: resen glumač, za katerega svetovna zgodovina ni več komedija, temveč nasprotno, za katerega je postala njegova komedija svetovna zgodovina.

47. Cf. 18. *brumaire* ...; tema Arkadije bo postala poglavitna Courbetova preokupacija v letih 1864—1870, nadaljevala pa se bo po 1871 z marinami in podobami rib.

48. Courbet je pred pustolovščino *Ateljeja* naslikal očeta oblečenega zdaj v podeželska oblačila, zdaj v črno obleko provincialnih meščanov tistega časa (glej n.pr. *Portrait Régisa Courbeta* iz 1840(?) in njegovo podobo na *Pogrebu* v *Ornasu* iz 1849); po razstavitvi *Ateljeja* 1855 ga je naslikal samo še enkrat, leta 1873; ta portret je datiran 1874, toda po pričevanju pisma Edmonda Ordinairea Champfleuryju je obstajal že leto poprej. Ta zadnji očetov portret kaže očeta kot oslabelega starca na robu smrti.

49. Toda ta grobar nikakor ni "grobar buržoazne družbe" kljub temu, da so ga pogosto dešifrirali kot "maščevalca"; ni alegorija proletariata, temveč podoba resničnega zmagovalca neposredne prihodnosti: po identifikaciji H. Toussaint gre za skriti portret časnikarja Emila de Girardina (H. Toussaint, op. cit., str. 253—254), ki pomeni alegorijo buržoaznega ideološkega liberalizma in ki s sardoničnim smehljajem pričakuje konec napoleonske zgodovinske komedije.

50. Prazna in črna silhueta zaljubljenca evocira temno ozadje individualizacije oseb (buržoazne obleke) na *Pogrebu*.

51. Cf. S. Freud, *Massenpsychologie un Ich-Analyse*, G. W. XIII, pogl. o identifikaciji.

pojav, osmislitev in izživetje realizma

Camille Lemonnier je leta 1878 zapisal: "Courbet je bil krajinar človeštva"(1). Misel nas postavlja v okvire razmišljanja 19. stoletja, ko je slikanje narave, ta stoletni imperativ, vzor, model, prostor doživljanja, zgled in nedosežni vrh vsakega umetnostnega ustvarjanja, še vedno prisotno kljub temu, da ga spodrivajo in že spodrinejo drugi modeli. Courbета v tem času še niso mogli neposredno označiti za slikarja človeške družbe, kot ga je kasneje najlepše opisal Schapiro,(2) ampak je v oznaki nosilni termin še vedno beseda "krajinar". Ta razkriva na eni strani usodnost narave za dotedanji, predvsem porenosančni umetnostni razvoj, na drugi strani pa nerazumevanje glavne Courbetove slike, Ateljeja, kot globjega programskega izhodišča. Slikar sam, ki jo je večkrat razlagal, se je seveda zavedal njene pomenske večplastnosti, zato je zapustil raziskovalcem preprost, a obvezujoč napotek: "Devinera qui pourra". Ta seveda dopušča domišljiji raziskovalcev vse mogoče interpretacije, ki prehajajo včasih v očitne nadinterpretacije,(3) na katere je bilo že opozorjeno;(4) kljub temu pa nam natančno branje slike in njenega širšega ideološkega konteksta dopušča, da opozorimo na doslej prezrto dejstvo.

Večina raziskovalcev Ateljeja se strinja,(5) da ima naslikana krajina, ki je hkrati vizualno središče slike, tudi izredno pomembno vlogo za njeno razumevanje. Hofman na primer meni, da lahko sliko narave, ki nam omogoča pogled navzven, dojamemo kot dokaz o prisotnosti čistejšega in trajnejšega sveta, ki očisti duha in pouči dušo. Sodobnemu človeku je narava zagotavljala rešitev, saj je tisti del sveta, ki pripada vsakomur. Ker ljudje čutijo, da so izgubili stik z izvirno spontanostjo, jo iščejo zopet v krajini. Tu se starajoča civilizacija pomlaja in osvobaja zgodovinsko mitološkega balasta ter zre proti brezčasnemu in trajajočemu, kjer ni prostora za zgodovino.(6) Tudi Braco Rotar je opozoril na pomen krajine, ko je zapisal, da "Courbet gleda družbo in slika Arkadijo".(7)

Sam bi predlagal drugo formulacijo: Courbet ne slika (več), temveč sedi pred že naslikano (pravkar dokončano) krajino. S tem se soočam s Hofmanom, ki trdi, da izraža podoba ustvarjalčevo voljo, ki mu omogoča, da slika krajino kar v ateljeju.(8) Tako lahko postavimo to trditev:

— narava je že naslikana, ni je več treba slikati, ne v ateljeju, ne kje drugje. Treba je slikati drugo, to je ljudi, zbrane v ateljeju, kot predstavnike različnih slojev in s tem družbo, politiko, socialne odnose — in ni naključje, da je Courbet kot "Marxista avanti lettera" (Argan), obrnjen proti levi strani slike, kjer so zbrani zanj zanimivejši predstavniki tedanje družbe.

Seltzer razlaga(9) vire za Courbetov atelje iz ilustracij in spremnega besedila Henrija Valentina, ki so izšle v dveh številkah revije *Magasin pittoresque* leta 1849. Najprej lesorez iz 16. stoletja po Bandinellijevi risbi, ki predstavlja njegov (to je renesančni) atelje, kjer so vajenci pridno zatopljeni v svoje delovne naloge pod skrbnim nadzorstvom mojstra. V decembrski številki iste revije pa nam ilustracija *L'intérieur de l'atelier d'un artiste au dix-neuvième siècle* v nasprotju z mirom in urejenostjo renesančne delavnice predstavlja sočasni atelje kot shajališče bučnih in razigranih bohémov, ki porajajo dvom, ali je v takem okolju sploh možna inspiracija. Valentin pravi: "Našo moderno umetnost so pogosto obtoževali, da ji primanjkuje dostojanstva in posebej globine. Pritožujejo se, da je v njej mogoče najti samo površinski odsev vseh trenutnih zanimanj, da je kot časopis, prenesen na platno ali vrezan v kamen. S tem, da so prepustili v svojih ateljejih prostor burnosti in brezdelju, brezplodnemu čekanju in hrupnim obiskovalcem, so naši umetniki izgubili inspiracijsko moč... Misel se sicer lahko rodi sredi hrupa, a plodna je samo v samoti..."

Courbetov Atelje, po zavrnitvi samozavestno razstavljen v posebnem razstavišču in označen za *realističen*, se tako razkriva tudi, in zame predvsem, kot programski credo simbolično razloženega in sporočenega odnosa narava-umetnik-družba. Zato predlagam novo razbiranje pomena te slike za umetnostni razvoj, kot je razviden iz podobe same in njene umestitve vanj. V devetnajstem stoletju so aprioristično absolutno vrednost narave, kot "od zgoraj" danega razkritja in modela ter ekskluzivnega inspirativnega vira, nadomestili z ideologijo kot predstavo, ki si jo duh oziroma razum ustvari o *resničnosti*, kakršna se mu zdi, da je, ali kakršna bi želel, da bi bila. Ta *resničnost* ni več naravna resničnost, temveč je zgodovinska, družbena in politična. Že od razsvetljenstva naprej narava ne pomeni več prostora, kjer se razodeva dovršeni in nespremenljivi red stvaritve, ampak postaja vse bolj preprosto okolje človekovega osebnega in družbenega obstoja. Tako ni več model, temveč postaja stimulus za različne reakcije. Umetnost narave ne posnema več, temveč jo modificira v skladu z občutjem in situacijo družbenega življenja. S tem, ko se umikata vera in predstava o nespremenljivi obliki narave, se relativizirata smiselnost naturalističnega posnemanja in neposredne predstavitve, ki se v slikarstvu postopoma odpravljata. Naravo po mnenju tega časa ljudje dojemajo s čuti, interpretirajo z razumom in spreminjajo z delovanjem (od časa razsvetljenstva naprej se rojeva nova tehnologija, ki s svojimi mehanizmi narave ne posnema, temveč jo prične spreminjati).(10)

Courbetu je torej *realnost* družbeno zgodovinska in ne več naravna paradigma. In do družbe svojega časa je bil Courbet izredno kritičen: "V družbi, v kateri živimo, nam ni treba seči prav daleč, da spoznamo njeno praznost, v njej je toliko norcev..." Zato je videl v aktu slikanja utrjevanje lastne intelektualne svobode, saj je s tem lahko izrazil svojo osebnost in razumevanje družbenega okolja. Courbetova identifikacija z ljudstvom je potrjena v pričevanjih: družil se je s preprostimi, živel po kavarnah itn. Isto nam razkriva tudi tematika njegovih drugih slik, kjer najdemo zastopnike najnižjega sloja. Ker je te teme slikal in še posebej, ker jih je slikal na način, ki je bil do tedaj ekskluzivno dovoljen oziroma primeren samo zgodovinskemu slikarstvu, si je nakopal tudi sovražstvo kritike.(11) Bil je primer umetnika, zakoreninjenega v sočasnem svetu, ki kaže na vsakem koraku neodvisnost od konvencij. Po mnenju tedanje kritike umetnost, ki je nastala v stiku s sočasnim svetom in dogajanjem v njem, ne more doseči zaželenih globine in zato zanjo Courbet ni bil *resničen* umetnik (kar Seltzer za naše razmišljanje poučno komentira, češ da je bil Courbet prav mojster *realnosti*, ne pa njen služabnik). Rešitev iz te praznine je videl npr. Gustave Planche v vrnitvi v renesančne delovne postopke. Courbetovo "časopisno", reportažno razumljeno slikarstvo je bilo seveda prevelik kamen spotike, da ne bi zahtevalo vzpostavitve osebnega, občinstvu prikritega meta-jezika alegorij in prispodob. (V tej luči se kaže lobanja na časopisu le še kot ironična opomba več.) Courbet je moral uporabiti simboliko in alegorijo, da dokaže, da sta lahko aktualni svet in sočasno življenje v njem polnovredna vsebina umetniškega dela. V nasprotju z maksimo o globini renesančne umetnosti je Courbet razumel globino svojega ustvarjanja v tem, da naredi umetnost za *resnični* predmet življenja, ki prenaša vsa opažanja in deducira vse posledice. Vendar Courbeta dviga nad banalno reportažnostjo nekaterih sodobnikov zavest o neprestanem poudarjanju intimnega, osebnega prispevka ustvarjalca, kar je porok originalnosti: "Ni važna stvar, ki jo slikam, pač pa, kaj svojega vložim v tisto, kar slikam".

Za dokončno izoblikovanje predlaganega razbiranja Courbetovega Ateljeja nam bosta rabili dve izhodišči:

— "Nikoli nisem imel drugega učitelja slikanja kot naravo in tradicijo,

kot publiko in delo." (Courbet)

— polje 1: slika krajine na stojalu; polje 2: kraj pikturnalnega izjavljanja — stojalo in osebe okoli: umetnik, modelka, lutka, otrok, mačka; in polje 3: polje vse družbe — obiskovalci (Braco Rotar).

Courbet priznava naravo za enega izmed učiteljev, enakovredno tradiciji, publiki in delu. Vse tri pomenske prostorske ravni slike lahko beremo v obratnem zaporedju, kot ga predlaga na primer Hofman. Krajina kot središče ne odpira slike, pač pa jo s svojo dokončanostjo, postavljena v centru zapira. Svojo zgodovinsko vlogo v tradiciji umetnosti je narava opravila, kot prostor izuma (simbolične) perspektive je simbolično postavljena v mesto, ki ji ga perspektiva v sliki določa, in hkrati postaja s svojimi načeli izhodiščna za nadaljnji razvoj slikarstva. Vizualne silnice razkrivajo pomenske ravni slike iz krajine proti robovom. S svojim formatom določa osrednji, ključni prostor, prostor umetniškega ustvarjanja, ki je v časovno prostorskem in pomenskem prerezu resnično središče dogajanja, prostor kreacije in osmislitve. To je prostor dela, premik poudarka iz pasivnega posnemanja v aktivno (*realistično*) preinterpretacijo. Tretji prostor so figure, predstavniki družbe, ki jih večina označuje za voščene, neživljenjske. So nedokončane, postavljene pa tako, da nakazujejo širjenje prek okvirov slike. Čakajo animacijo, oživitev in aktivacijo. Čakajo trenutek, ko bo roka izpustila čopič in posegla po pregrinjalu, ki je pripravljeno na zgornjem robu platna, ko bo prekrila naslikano krajino in se bo ustvarjalec dokončno posvetil prostoru nove, aktualne ideologije. Narava mu je še ena izmed učiteljic, tradicija ga še obvezuje za pietetno pozornost. Ko bo slika prekrita, ne bo več dvoma, da perspektiva funkcionira od noter navzven. Ustvarjalec se ne pogloblja v prostor narave, temveč se razpira v prostor vsakdanjega sveta, ki ni več zavarovan z umetnostno tradicijo, ampak je aktualen prostor družbenega dogajanja, sprememb, prevratov, nasprotij itn. Pastoralno poetiko Arkadije bo preglasila aktualna žurnalistična retorika. Naturalistična imitacija se je preživela, narava bo zakrita, nanjo nas bodo spomnile samo še sence, projicirane na zadnji steni, ne kot duše umrlih, temveč kot za vedno v umetnosti eden izmed prisotnih, a vse manj ekskluzivno odločujočih in vse bolj kulturiziranih inspirativnih virov.

S postavitvijo ljudi, človeštva zunaj krajine, narave, ostaja slika v sliki relik, ljudje so z izstopom iz narave postali samozavestni subjekt novega dogajanja, ki ga ne določajo več metafizični zakoni narave, ki jih je vzpostavil njen ustvarjalec, z izstopom iz njenega okrilja in zavetja so postali sami soustvarjalci lastne usode. Slikar ne slika pejzaža pred naravo, ker mu ni treba, odločilna je njegova vizija, ki mu dovoljuje lastno interpretacijo vsake teme. Lahko bi bila to gola žena, otrok, lutka ali mačka... Vendar je to Courbetu prostor *l'art pour l'artizma*. "*Resnična*" umetnost se začneja, ko pridejo obiskovalci. Ustvarjalec se postavi ven iz slike, jih kritično opazuje, počuti se enega izmed njih in jih slika kot predstavnike družbe.

Osrednje polje, polje slikarjeve aktivnosti je torej polje razuma, ki omogoča poglobitev v družbo, njeno analiziranje, vzpostavitev odnosa, ki je lahko prizadet, kritičen, ironičen itn. To je umetnikov trenutek, aktualnost, ki vzpostavlja odnos do svojega časa, do dogajanja v njem, distanco do tradicije slikarstva in razumevanja zgodovine ter vizijo prihodnosti, ki je lahko predvidljiva, uresničljiva ali utopična. Umetnikov prostor je v sredini 19. stoletja prostor interpretacije, ki jo Courbet imenuje *realistična* in dokazuje, kako umetnost odraža in posnema naravo ali svet človeške družbe. Toda s tem ni rečeno, da umetnost samo zrcali svet, saj umetnik ustvarja simbolični, preinterpretirani odsev svojega okolja. Prostor kreacije je v odnosu do slike narave prostor še prisotnega verovanja, religiozne povezave, prostor prvega, formalnega učenja, prostor azila iz nasprotij, konfliktov in aktualnosti družbenega dogajanja, prostor kontemplacije. V odnosu do družbe pa se uresničuje umetnikovo "*vita activa*", je prostor kritike, ukrepanja,

odločanja, boja, angažiranja, prostor politike. Dojemanje narave, prepuščeno čutnemu polu, vse bolj nadomešča razmišljanje, refleksija z jasno vzpostavljenim odnosom. Courbet ve, da je ta prostor prostor trdega dela, ki je v tem času dokončno postavljeno, uveljavljeno in zahtevano kot meritorna zakonitost, kot družbeno gibalno in merilo, ki določa vse, tudi najintimnejše trenutke človeškega življenja. V času izuma fotografije se namreč izkaže, da lahko videno ustrezno obnovi aparat, ki pa ne more nadomestiti izvedbe na platnu. Reproduciranje podobnosti se tako odpravlja in Courbet želi dokazati, da umetniško delo, kljub temu, da ni tako verna reprodukcija kot fotografija, ni odveč. Zato opozarja z izjavami, katerih vizualizirani pol je na primer Atelje, na razliko med podobo, ki je manj veristična in (tudi zato) bolj *resnična*, in fotografijo, ki je bolj veristična in s tem manj *resnična*. Kajti verna optična reprodukcija ni porok resničnosti, saj obnovljeni vizualni elementi ne morejo biti umeščeni v ideološki kontekst brez aktivnega posrednika — ustvarjalca in njegovega dela.

Oba ostala prostora, ki uklepata prostor umetnikovega ustvarjanja, sta s tem razvidno opredeljena kot prostora narave in družbe z za čas logično usmeritvijo oziroma premikom od narave proti družbi. Prostor narave, krajinska slika na stojalu je torej prostor čutnega dojemanja, kontemplacije, aktualizirana renesančna oziroma klasična podoba narave z vsemi implikacijami. Prostoru posnemanja, naturalistične imitacije grozi, da se bo nadenj spustil zastor, ga zagrnil, prekril, potopil v temo, da bo izginil v središče slike. Stroge zakonitosti mimetičnega upodabljanja dopuščajo svobodo, ki se je do srede 19. stoletja izživela skozi slogovne premene v nekaterih virtuosnih realizacijah. Prekritje središča, ki je napovedano, simbolično predstavlja izgubo središča kot mita, oporne točke, boga. Postavlja se novo središče, umetnikov krog kreativnosti, ki pa ga koncentrično obdaja njegova osmislitev, družba, znotraj katere lahko oziroma mora delovati. To v sredi 19. stoletja ni več npr. papeški ali kraljevi dvor, temveč socialno širši prostor, kot prostor spreminjanja, akcije, aktualizacije. Tu določajo oziroma omejujejo svobodo kreativnosti zakonitosti razvoja likovnega jezika, platforma sočasnega miselnega spoznanja, tedanja estetika in poetika ter ideološke determinante družbe, razrednih odnosov itn. Novi termini: produkcijski odnosi, revolucija, osebna svoboda itn. se širijo, prostor slike se razpira in demokratizira z vsakim nadaljnjim obiskovalcem, ki lahko vsak hip s katerekoli strani stopi v sliko.

V devetnajstem stoletju je torej čas s svojimi zakonitostmi odpravil umetnostna načela naturalističnega posnemanja in jih nadomestil z realizmom. Interpretacije Courbetove slike pokažejo, da kriterije *resničnosti* v vsakem času vzpostavljajo družbene, idejne, politične, znanstvene in druge premene, ki so odvisne od tedaj dosežene ravni spoznavnih sposobnosti. Vsaka kultura vzpostavlja lastne norme, ki opredeljujejo dojemanje resničnosti, in te vsklajujejo umetnost z drugimi človekovimi dejavnostmi, združenimi v celostni sklop idej, katerih razkrivanje nam priča o pojmovanju narave, sveta, človeka — univerzuma. Spoznavne in strukturalne premene materialnih osnov, družbene ureditve in duhovnega ter idejnega sveta določajo odnose človeka z njegovim okoljem in opredeljujejo možnost njegovega osebnega prispevka. Temeljno gibalno je problem prostora, ki nam šele viden, razumljen in dojet v svoji časovni razsežnosti omogoča odpiranje v celostnost materialnih in duhovnih dimenzij. Enosmernost newtonovskega prostora je omogočala le eno, preprosto, konkretno, linearno dojemanje univerzuma, in šele relativizacija in odkritje neevklidovske geometrije je omogočilo spoznavanje drugih, prav tako mogočih in s tem *resničnih* perspektiv. Do tega izhodiščnega idejnega in filozofskega spoznanja je pripeljalo šele transcendentiranje subjekta iz prostora kot objekta spoznavanja. Moderna teoretična fizika postavlja za najvišjo resnico najdenje stvari v njej sami in relativnost razumevanja sveta ne kot danosti konkretnih dogodkov,

temveč dinamičnega spleta abstraktnih predpostavk.(12) S tem se postavlja kot odločilna vloga današnjega umetnika, ki lahko z intuitivnostjo svoje senzibilnosti najustrezneje širi spoznanja o prostoru in njegovih spiritualnih dimenzijah. Te ideje kot razumski in zavestni odraz družbenega dogajanja usmerjajo sodobno tvornost v konceptualno in deduktivno logiko umetnosti same po sebi. Umetnost so njene funkcije in ideološke predpostavke v vsakem trenutku opredeljevale in locirale v konkreten čas na specifičen način. V družbeno in duhovno strukturo srede 19. stoletja so jo umestile kot *realistično* — oziroma kot realistična je bila smiselna samo v sredi 19. stoletja.

Jure Mikuž

1 Camille Lemonnier, *Gustave Courbet, sa vie et son oeuvre*. Paris: Lemerre, 1878, str. 38.

2 Meyer Schapiro, *Courbet and Popular Imagery: an Essay on Realism and Naiveté*. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 4, 1941, str. 164—191.

3 Npr. Werner Hofman, *Das Irdische Paradies. Kunst im 19. Jahrhundert*. München, 1960.

4 Alan Bowness, *Courbet's "Atelier du peintre"*. Fiftieth Charlton lecture on art. Newcastle upon Tyne University, 1972.

5 Cf. bibliografijo v: *Courbet in Perspective*, ed. by Petra ten — Doesschate Chu (The Artists in Perspective Series ed. by H. W. Janson), Prentice Hall, New Jersey, 1977; tudi: Bilten Slovenskega umetnostnozgodovinskega društva 2/78, s. v., in posebej Brane Ković, *Gustave Courbet, Slikarjev atelje*, str. 78—83.

6 Hofman, o. c.

7 Braco Rotar, *TOPONIMIJE — Nekaj pripomb o slikarskem realizmu v pričujoči številki Problemov*.

8 Hofman, o. c.

9 Alex Seltzer, *GUSTAVE COURBET All the World's a Studio*, Artforum, sept. 1977, str. 44—50.

10 Giulio Carlo Argan, *L'arte moderna 1770/1970*. Firenze: Sansoni, 1977, passim.

11 George Boas, *Courbet and the Naturalistic Movement. Essays read at the Baltimore Museum of Art*. New York: Russell and Russell, 1967, str. 47—57.

12 Suzi Gablik, *Progress in Art*. London: Thames and Hudson, 1976, str. 80 sq.

ALI JE "REALIZEM" LAHKO KONCEPT MATERIALISTIČNE ZGODOVINE "UMETNOSTI"

UVODNIK

Razpravljanje o realizmu lahko začnemo z izpostavitvijo enega izmed temeljnih vprašanj, ki bi ga lahko za začetek formulirali takole: kaj se v realistični umetnini reprezentira in kako se to reprezentira? Ali realistična umetnina zares pove to, kar hoče povedati, oziroma to, kar pomeni?

Na neki drugi ravni bi lahko ta problem postavili kot vprašanje o razmerju med alegorijo kot diskurzom, ki govori drugo, in realizmom, ki je per definitionem diskurz identitete, tj. neposrednega izražanja in upodobljanja življenja, umetnost, ki drži zrcalo življenju. Toda kaj pravzaprav pomenijo izrazi neposredno izražanje, odsevanje, upodabljanje in življenje? Ali ti izrazi ne nadomeščajo nekaj drugega in s tem zastirajo alegoričnost realizma?

Problem alegorije v realizmu je gotovo pomemben za zgodovinsko interpretacijo realistične umetnosti in nemara še bolj za določitev spoznavnega statusa doktrin, ki o sebi trdijo, da so realistične, in ki praviloma izključujejo alegorijo kot poseben postopek pomenjenja iz področja realizma. Toda ali tudi te doktrine pravzaprav ne povedo predvsem nekaj drugega, manj pa tisto, kar hočejo povedati?

Vprašanje o razmerju med alegorijo in realizmom zadeva namreč tudi okoliščine, v katerih je mogoče to razmerje sploh pojmovati in ga celo opredeljevati. V polju, ki ga opredeljujejo realistične doktrine, se producirajo takšne razmere, ki se v njih določena literatura, določeno slikarstvo reflektirata kot realistična, da je iz njunega območja a priori odstranjena sleherna možnost alegoriziranja, tako da je odsotnost alegoričnosti nujen — čeprav ne zadosten — pogoj za takšno literaturo in takšno slikarstvo. Toda hkrati je očitno, da odsotnost alegorije ne zadošča, alegorija mora biti nadomeščena, nekaj drugega mora stopiti na njeno mesto, nekaj, zaradi česar realistična umetnina ni preprosto poročilo o nekem stanju, nekem dogodku, temveč nekaj več: je na primer kritična, je angažirana, je meščanska itn. Skratka, tisto, kar v območju realizma nadomesti alegoričnost, je stališče, nazor ali vizija sveta. To pomeni, da je kodificirana ideološka intervencija nadomeščena z ideološko intervencijo, ki se ima za spontano, ker je pač samo-umevna in avtomatična. Realistična umetnost, ki naj bi upodabljala življenje neposredno in brez obrazcev, deluje na podlagi nezavednih obrazcev, povzdignjenih v naravni Zakon upodabljanja. Realistična umetnost naj ne bi bila izumetničena, temveč naj bi podajala svet takšen, kot je.

Vprašanje o razmerju med realizmom in alegorijo očitno zadeva raven, ki ni raven pisanja ali slikanja v strogem pomenu besede — toda ali sploh obstaja pisanje ali slikanje v čistem stanju? — temveč raven refleksije o nečem zunaj pisanja oziroma slikarstva je določen diskurz o pisanju oz. slikarstvu, toda ne neki diskurz o literaturi oz. slikarstvu kar tako, temveč diskurz, ki sankcionira neko stanje, ki ga sam vzpostavlja v svojem predmetu, in sicer tako, da se predstavlja kot sodba o predmetu, ki praviloma ni inkorporiran v ta diskurz — ta samo postavlja pravila za konstitucijo predmeta. Potemtakem je ta predmet, literatura, slikarstvo, nekaj drugega od tega diskurza, med njima naj bi se vzpostavilo razmerje aдекватne refleksije, nekako takšno razmerje, kot ga ta diskurz pripisuje razmerju med svojim predmetom in realnostjo, ki naj bi jo ta predmet upodabljal. Toda že z izpostavitvijo tega razmerja se pokaže, da predmet (umetnino) in diskurz o njem (realistično doktrino) loči nekaj neprekoračljivega: razdalja

”refleksije”, ki omogoča diskurzu doktrine, da deluje kot sodna oblast nad predmetom.

S tem seveda ne trdimo, da razmerja med doktrinarnim diskurzom, tj. diskurzom jurisdikcije in njegovim predmetom sploh ni, trdimo pa, da to razmerje nikakor ni takšno, kot se kaže temu diskurzu in skozenj.

Če se zdaj še enkrat vrnemo k razmerju med alegorijo in realizmom, ki je razmerje izključevalne opozicije med njima, lahko rečemo, da takšno razmerje velja le na ravni diskurza realistične doktrine, pa še to le tedaj, če upoštevamo zgolj tisto, kar je ta diskurz hotel reči, ne pa tudi ono, kar pove nehote in nevede. Tako lahko vprašanje o razmerju med realizmom in alegorijo formuliramo tudi takole: ali mogoče ni nezdružljivost teh dveh pojmov doktrinarna sankcija (niveliziranje, zabrisovanje in hkrati reprezentiranje) neke druge razlike, in sicer razlike med ravno, na kateri lahko govorimo o realizmu, kakor ga pojmuje realistična doktrina, in ravno, na kateri lahko govorimo o alegoriji? Z drugimi besedami: ali ne gre za heteronomna pojma, ki ju lahko postavi v opozicijo samo določen ideološki diskurz?

Toda preden se lotimo obravnavanja realizma in nekaterih problemov, ki se nam z njim zastavljajo, je najbrž treba odgovoriti še na en pomislek, ki je še splošnejše narave od teh uvodnih besed. Dandanes se namreč — vsaj poznavalcem dogajanja na področju literature in likovnih umetnosti — utegne zdeti načelno razpravljanje o realizmu anahronizem ali vsaj historizem, skratka nekaj, kar zanima samo strokovnjake. Toda dogaja se, nenehno se dogaja, da se v določenih razmerah razpravljanja o realizmu periodično obnavlja v tej ali oni obliki in ob takšni priložnosti se pojavi tako rekoč iz pepela ves konceptualni aparat realistične doktrine, seveda z docela drugačnim socialnim funkcioniranjem, kot ga je imel v času realizma.

Tako je na primer pri nas lani razstava sodobne slovenske umetnosti izzvala razpravljanja, ki so razkrila, da nekatere dileme, ki so bile postavljene z realistično doktrino, nikakor niso odpravljene, le da zdaj nastopajo v okviru figuralične obnove. Ob tej priložnosti so se izoblikovala tri stališča, od katerih se eno presenetljivo ujema s kriteriji, ki ji postavlja realistični manifest iz Courbetovega časa, in seveda s kriteriji, ki so se v polju te doktrine razvili pozneje, n. pr. v uradni umetnosti III. Reicha in v uradni umetnosti socialistične birokracije.

Gre za naslednja tri temeljna stališča:

1. kriteriji umetnosti so: avtohtonost, neposredno izražanje resničnosti, preprostost, splošna razumljivost, nacionalna narava ali vsaj regionalizem; predpostavka teh kriterijev je seveda figuralno slikarstvo;

2. kriteriji umetnosti so aktualnost, modernost, tržna uspešnost, obvladovanje *métiera*, kozmopolitizem; za to stališče sta figuralika ali nefiguralika načelno irelevantni;

3. kriteriji umetnosti ne obstajajo kar tako, poljubno in en bloc; ni kriterijev Umetnosti, temveč obstajajo zgodovinsko producirani umetniški izdelki oz. skupine izdelkov in zgodovinsko producirane refleksije o teh izdelkih, ki vsebujejo prav tako producirane kriterije z omejeno veljavo; prvi dve stališči, ki sem ju navedel, sta produkta takšnih refleksij. To tretje stališče ni primerljivo s prvima dvema, ni na isti ravni z njima, čeprav mu tega med to slikarsko — kritiško vojno zlasti nihče od zastopnikov prvi dveh stališč ni bil voljan priznati, pa tudi ni mogel priznati.

V prepiru sta dominirali prvi dve stališči preprosto zato, ker je med njima možna konkurenca. Zato lahko rečem, da je bil to prepir, ne pa razprava ali polemika. Odnos do tretjega stališča je bil pravzaprav pri obeh negativen: prvo, tj. spontanistično stališče je preprosto spojilo drugi dve, ker ga zaslepjuje lastna doktrinarna preproščina. Drugo, denimo, kozmopolitsko stališče, tega sicer ni storilo, ker je — neupravičeno seveda — računalo na zaveznitvo zoper prvo, s čemer se je izkazalo, da pravzaprav enako kot prvo stališče ni

zmožno dojeti razlike: ta špekulacija je bila pravo zgrešeno srečanje.

Za razumevanje realistične doktrine je pomembno prvo oziroma spontaneistično stališče, ki je spet — po kakšnih dvajsetih letih — vsililo način razpravljanja in način opredeljevanja, pri katerih se je vredno nekoliko pomuditi, ker sta nasledek zgodovinskega oblikovanja realistične doktrine, to se pravi, sta nasledek zgodovinske transformacije pojmovnega aparata, ki je bil formuliran sredi XIX. stoletja, v času, ko je Courbet naslikal svojo "realno alegorijo" in s tem postavil doktrino pod vprašaj.

Dandanes je namreč intenca "realizma" prikriti zgodovinsko problematiko (in problematičnost) modernega slikarstva, ki se je pravzaprav začelo prav z realizmom. Temeljni kriteriji realizma: spontanost, naivnost, neposrednost, prvobitnost, ki so imeli v razmerah, v katerih sta prevladovala romantizem in klasicizem, prav določen pomen, pomen distanciranja, pomenijo danes nekaj docela drugega. Pomenijo vsiljevanje neke zlagane možnosti izbiranja, n. pr. "odločanje" med figuraliko in abstrakcijo; pomenijo pa tudi ekskluzivnost: vse, kar ni fuguralno ("realistično"), je dekadentno, je tako rekoč entartete Kunst.

Tako se izkaže, da je problematika realizma še zmeraj močno aktualna, čeprav drugače, kot je bila v času realizma. Pravzaprav gre za problematiko realistične doktrine. Posebno zanimivo pa je vprašanje, do kakšne stopnje se lahko realistična doktrina upravičeno sklicuje na umetnine oz. ali se sploh lahko nanje sklicuje? Z drugimi besedami: ali sploh obstaja umetnost, ki je realistična v pomenu, ki ga predlaga realistična doktrina?

Na tej ravni se nam zastavlja vprašanje realistične retorike: retorika tukaj pomeni, da je realizem — prav tako kot kak drug stil — nekaj umetnega, nekaj narejenega, nekaj, kar predpostavlja oziroma implicira določena pravila izjavljanja: da je realizem pravzaprav kodeks. Pomeni tudi, da je kodeks nezaveden, oziroma natančneje, da je avtomatičen do takšne stopnje, da je naturaliziran, da se kaže — zlasti za spoznavna stališča, ki sodijo v njegov okvir — kot nazadnje, po tolikih stoletjih blodenj, dosežena stopnja naravne povezave med upodobljenim in upodobitvijo.

Toda ta stopnja je obenem tudi tista situacija, ko se v najbolj drastični luči pokaže ireduktibilna razlika med tema dvema členoma označevalnega razmerja. Realizem je pravzaprav naturalizirana alegorija: upodobitev zmeraj pove nekaj drugega od upodobljenega, zmeraj je nekaj drugega. Realizem je pravzaprav tista stopnja iluzionizma, ko je na eni strani mašinerija iluzije postala docela samodejna in s tem nereflektirana, na drugi strani pa se iluzorna narava upodabljanja prikaže kot drastičen razcep: identifikacija ni možna (kljub iluziji identitete), diskurz je zmeraj diskurz o upodobljenem, o opisanem in hkrati je zmeraj samo diskurz, to se pravi nekaj, česar temeljno obeležje je manko, je ločenost, je nemožnost identifikacije; in prav ta inhibicija diskurza realistične umetnosti je razlog zanj. Užitek sicer ni možen, zato pa je odprta pot želji.

Sociologija umetnosti se kot sleherna ideologija konstituira s pomočjo nekega tabuja.

Tabu sociologije je "temeljna filozofska" problematika umetnosti.

Kakor lahko vidimo, je za ideologijo konstitutivno prepoved mogoče formulirati le ideološko, ta prepoved lahko prihaja le iz ideologije — iz te iste ideologije ali iz katere druge ideologije —

— ali, natančneje, če prihaja iz filozofije, prihaja sicer resda *od drugod*, vendar lahko prihaja le v *ideološki obliki*.

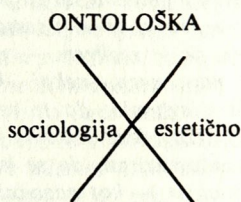
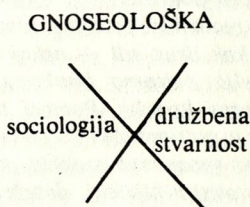
Svoj konstitutivni tabu mora ideologija misliti, in misli ga lahko edinole na ideološki način.

Torej: četudi prihaja v sociologijo kot ideologijo njena konstitutivna prepoved od drugod, lahko prihaja edinole od nje same.

Tabu ima v ideološkem diskurzu funkcijo nekakšnega *shifterja*, sklopke, ki sklaplja, povezuje ideološki diskurz z njegovo specifično zunanostjo — s tisto zunanostjo, od katere se ideološki diskurz obmejuje, da sploh lahko vzpostavlja svoje obzorje.

Zato vse to "drugo" ireduktibilno pripada ideologiji — v našem primeru sociološki ideologiji.

Ta ideologija ima dve temeljni različici: gnoseološko in ontološko.

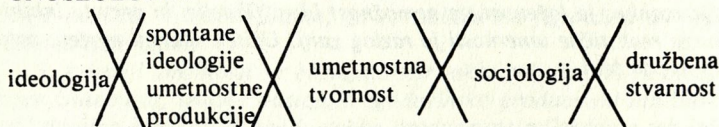


— obe varianti pa sta mišljeni skoz opozicijo

"teorija/praksa" — in v tem nasprotju je "teorija" "slaba", in v tem nasprotju je "teorija" pač sociologija.

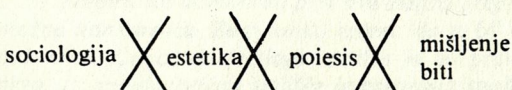
Obe različici vsebujeta tudi moment slabe neskončnosti, vendar ta moment deluje v nasprotnih smereh: po usmerjenosti vrednotenja se pravzaprav ti različici sociološke ideologije teorije in prakse sploh razlikujeta, kolikor se sploh razlikujeta:

GNOSEOLOŠKA



vektor valorizacije

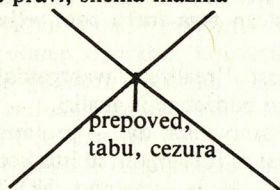
ONTOLOŠKA



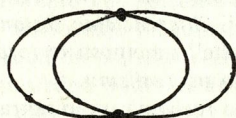
vektor valorizacije

Neskončnost je umestljiva v vmesne člene — ki jih lahko dodajamo po okusu ali po "erudiciji", ki je na srečo v teh inačicah manjka — manjkati je mora, drugače bi bile navsezadnje še res neskončne.

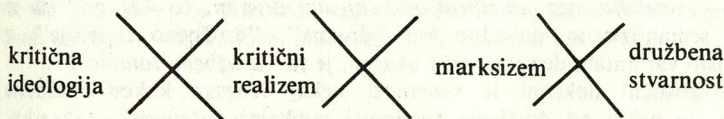
Bolj kakor konkretizacija nas mora potemtakem zanimati sama temeljna retorična figura, to se pravi, shema hiazma



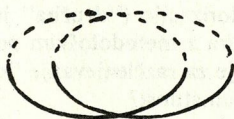
in tista razsežnost te sheme, ki je očitna v bolj naivnem gnoseološkem modelu in do katere pridemo, če pomislimo, da tako imenovana "družbena stvarnost" ni nič drugega kakor zbirka ideologij; to razsežnost lahko upodobimo s shemo "previha", v kateri zadnji krak cepitve prekriva začetnega, vendar spet s pogojem *prepovedi* — s tem pogojem, da je "prehod" med krakoma "točkoven" — to se pravi, da je prehod zgolj nemožnost prehoda ali diskontinuiteta:



Lukacseva shema iz "Današnjega pomena kritičnega realizma" je naivno gnoseološka:



— toda pri tem je "kritična ideologija" le *narobna stran* "družbene stvarnosti", tj.:



Simptomatično je, da Lukacs s tem modelom, ki ga v svoji lastni praksi seveda ne more zaznati, misli zgodovino umetnosti: kolikor je zanj realizem polje naddeterminacije sleherne umetnostne prakse, so tudi umetnostne smeri tipa avantgardizem, akademizem itn. le narobna stran realizma, tj., njegov *previh*.

Zato je lahko za Lukacsa pot zgodovine umetnosti — in tu ostaja učenec dunajske šole — *potovanje muhe po Möbiusovem traku*: ciklična, krožna zgodovina umetnosti je le sled muhe, ki lazi okoli po tem krogu — enkrat po eni strani, drugič po drugi.

Spet simptomatično je pač, da je mogoče *prav isti* model semantizirati še drugače — tako, da je dominantna ali instanca nad-določanja pač "avantgardizem" v širšem pomenu, v pomenu "inovativnosti" — in je vse drugo le njegova "narobna stran".

To je v tem modelu pač popolnoma mogoče — glede na to, da je stvar svobodne odločitve, katera stran tega traku nam velja za "pravo" stran in katera za "narobno".

Vendar je ta simetričnost "realizem/avantgarda" izključno in zgolj navidezna. Razpade že ob prvi podrobnejši analizi.

V poprejšnjih seminarjih smo rekli, da: — se umetnost dogaja izključno v polju ideologije; — umetnost ni ideologija, ni isto kot ideologija;

— in naš sklep je bil, da je umetnost NOTRANJA DISTANCA IDEOLOGIJE — — RAZDALJA IDEOLOGIJE OD SAME SEBE — — tj. IDEOLOGIJA KOT OZNAČEVALNI MEHANIZEM.

Na tem mestu lahko predlagamo boljšo formulacijo:

umetnost je postopek, ki do označevalnih mehanizmov pride prek polja ideologije.

Rekli smo že tudi (misli, na katere se sklicujemo, so povzete v uvodni študiji k: Arnold Hauser, *Umetnost in družba*, DZS 1980), da *ni vseeno*, na katero mesto, kam, na kateri kraj postavlja umetnostna praksa to označevalno razdaljo.

In predlagali smo možnost, da bi MATERIALISTIČNA "tipologija" "stilov" temeljila na teoriji *diferencialne distanciacije*, tj. na analizi, kam posamezne zgodovinske "vrste" umetnosti to razdaljo umeščajo.

Zdaj lahko to poskusimo pri *realizmu*.

Kam postavlja ideologija realizma svojo notranjo distanco?

Pač med posnetek in posnemano, glede na to, da je ta ideologija mimetična ideologija — postavlja razdaljo med "umetnostno stvaritev, upodobitev" IN "družbeno stvarnost" ali "svet".

To se pravi, da je za realistično doktrino najpomembnejša, prvotna razlika, da je zanjo tisto razlikovanje, ki je podlaga vsem drugim razlikovanjem — *razdalja med umetnostjo in njenim drugim*, to "drugo" pa je različno semantizirano, navadno kot "družba", "družbeno življenje", v sodobnejših variantah, denimo, pri Lukacsu, je to "*družbena totalnost*".

Po realistični doktrini je umetnost nekaj drugega kakor družbena totalnost, je nekaj od družbene totalnosti radikalno ločenega — skratka, umetnost je po tej doktrini *avtonomna*.

Zato lahko rečemo, da je realistična doktrina samo SLABA VEST zgodovinskega dogajanja, v katerem se umetnost *avtonomizira* — zato je tudi nujno, da je realistična doktrina *sočasna* porajanju larpurlartističnih ideologij. Zato je tudi nujno, da v to svojo shemo post festum vpelje nekakšno mazohistično valorizacijo ("družba" je le več kakor "umetnost"), ki jo potem spet kompenzira z metodološkim ponosom ("umetnost" je vendarle najdragocenejše orodje za razčlenjevanje "družbe").

Kaj pa je avantgardna umetnost?

Navadno jo določajo — in mi smo to "širše" določilo sprejeli — določajo jo s kriterijem "inovativnosti", novatorstva.

Avantgardna umetnost je "inovativna" glede na poprejšnje umetnostne smeri — razdalja, ki jo uveljavlja avantgarda, je potemtakem "*znotraj-umetnostna*".

Če je torej *realizem* sramežljiva teorija avtonomne umetnosti, pa je *avantgardizem* njena praksa.

Realizem je intelektualistična teorija bebavo samozavestne avantgardistične prakse?

Avantgardna umetnost je torej tista umetnost, v kateri se umetnostna praksa postavlja *v razdaljo od same sebe*, praksa, v kateri se umetnost *distancira od same sebe*.

Od česa pa se umetnost distancira, če se distancira od sebe same? — Distancira se od umetnosti, ki je *praksa distanciacije*.

Avantgardna umetnost kot razdalja umetnosti od umetnosti je *razdalja od razdalje*, to se pravi, je *praksa v označevalcu*.

Šele z avantgardistično umetnostjo udari označevalna razsežnost umetnostne prakse "neposredno" na dan. Zato je koncept avantgarde neuporaben: če ga skušamo uporabiti kot analitsko orodje, povzroči tisti učinek antiklimaksa, ki ga lahko opazamo v neki določeni "razsvetljenski" kritiki: kadar nam, recimo, zagotavljajo, da v tem ali onem izdelku "spregovori jezik sam" (le kdo ali kaj naj bi sicer "spregovoril") ali da "jezik govori o samem sebi" (o čem drugem pa naj bi?). Lepo je sicer, da se kdaj pa kdaj še kdo začudi ob tem, da ni meta-govorice, toda za nas, ki to trobimo že deset let, je takšna modrost le nekoliko pretanka.

Nemara bi se lahko oprli na Kosovo razlikovanje med *avantgardizmom* in *modernizmom*: avantgardizem bi nam potem lahko pomenil zgodovinsko ponavljajoči se prelom, ki proizvaja "razumno abstrakcijo" (v Marxovem pomenu, kakor je tudi pojem *dela* "razumna abstrakcija") umetnosti kot označevalne prakse (pri tem pa bi seveda morali še podrobneje opredeliti zgodovinske koordinate tega prelamljanja); modernizem pa bi bil strukturni moment samo-nanašanja umetnostne proizvodnje v tej proizvodnji sami. Takšna konceptualizacija bi nas rešila dveh vtečenih dihotomij: razlikovanja med zgodovinskim stilom in stilom kot apriorno idealno formo (kakor npr. razume stil Izidor Cankar); razlikovanje med umetnostnim tekstom in njegovim kontekstom. Skratka: razbili bi statično razlikovanje med sinhronijo in diahronijo, pri tem pa neposredno tudi ideološko enotnost "umetnine": "modernistični" moment je prav tako osamljiv znotraj posamičnega umetnostnega izdelka, kakor je smiselno opredeljiv le v razmerju do drugih "enotnih in celotnih" — kontekstualnih — izdelkov; "avantgardistični" moment je prav tako smiseln le v razmerju do kontekstualne podlage (zgodovinske in sočasne), kakor ga je sploh mogoče proizvesti le tako, da "umetnina" to podlago sama v sebi vzpostavi. — Če bi to razumevanje razvili še naprej, bi se seveda pokazalo predvsem, da je nomenklatura teh dveh momentov zavajajoča in konceptualno bržkone nevzdržna.

Rastko Močnik

ALGORITMI PSIHOANALIZE

Jacques-Alain Miller

Kaj je Lacanov diskurz, njegovo napredovanje, utiranje poti? Sekvenca, morda v sebi neskončna sekvenca posledic teze, da je nezavedno strukturirano kot neka govorica.

Pravim "teze" in ne "izreka", "aksioma" ali "teorema", v smislu, kot pravimo, da je "teza" Churcheva domneva, da je sleherna dejansko izračunljiva funkcija rekurzivna. Teze, ker ni dokazljiva, saj njen prvi pojem ni formalen, medtem ko drugi to je; teze, ki pa je kljub temu ovrgljiva: zadoščal bi en sam nasprotni primer, ki pa do danes še ni nastopil; teze, ki se jo potemtako ne preneha verificirati, ki je vselej v teku (en instance) — uvrstiti jo moramo na stran, kjer se odpira ne-vse (le pas-tout).

Lacanova teorija razumeva nezavedno v Freudovem smislu, ki je, kot vemo, neformalen. Zato je treba ob vsakem primeru, se pravi za vsak izpad (la chute) — to je etimološki pomen primera (le cas) —, ki intuitivno izpričuje nezavedno, posebej dokazati, da mu ustreza struktura govornice, ne da bi lahko dosegli kaj več kot verjetnost.

Dokazovanje je treba najprej izpeljati ob izpadih Freudovega diskurza, ki je tako *brez veze* (décousu: razparan), kot je, tega je nekaj dni, pred Lacanom pripomnil George Kreisel. Tako je postopal (Lacanov) Seminar, ko je drugega za drugim verificiral to, čemur zaradi udobnosti pravimo koncepti psihoanalize, ki jih razporeja zgolj struktura govornice.

Tako so na primer hoteli narediti iz afekta moment, ki ovrže Lacanovo tezo. Iz tega ni nič, če ločimo od učinka govornice njen proizvod.

Lacanova teza se očitno opira na prva dela Freuda kot analitika, v katerih so dejstva, ki jim pravimo sanje, spodrsaljaji in šale, predstavljena v obliki sporočila, ki ga je treba dešifrirati. Iz te teze sledi, da prejmejo koncepti, ki jih je Freud izumil ter jih neprenehoma popravljali in pomnoževal, svojo nujnost in svoj razlog zgolj, če jih postavimo v razmerje do strukture govornice, pa naj gre za nezavedno ali za pulzijo, za transfer ali za ponavljanje, za fantazmo, za narcisizem, za tesnobo, za spolnost, a tudi za koncept psihoanalitika in za samo psihoanalizo. S tem postane samo Freudovo delo tvorba nezavednega, ki jo je kot tako treba dešifrirati.

Tega dešifriranja Freuda nikakor ne smemo pomešati z nekakšno sinhronizacijo njegovih spisov, kakršno je prakticiral Fenichel, novi Prokust, da bi tako zakoličil optimalno stanje nauka. Lacan je nasprotno postopal v skladu z nekim sem-in-tja: ko je pokazal, da imajo tvorbe, ki jih je na začetku izoliral Freud, strukturo govornice, je v tej luči dešifriral metapsihologijo kot logiko označevalca in obrazložil falocentrizem, ki ga izpričuje izkustvo, nato pa je sam ta rezultat projiciral v Freudova predhodna dela. Samo ob sebi se razume, da je risba Lacanovih premikov po Freudovih tekstih od Rima 1953(1) veliko bolj zapletena in da se je neštetokrat, oziroma nasprotno preštevnikrat spuščal v vse njegove spise brez izjeme, vendar pa je njegovo izhodiščno načelo tole: dešifrirati Freuda s Freudom. Vselej je šlo za to, da bi določili, kaj je v Freudovem delu ključ za njegove misli. Iz tega vidika Lacanova pot ni edina: druga pot — po kateri pa ne gre nihče v Freudovski šoli — je, da imamo psihoanalizo za prirodno znanost (kot da bi obstajale prirodne znanosti).

Lacanovska operacija je porodila nov slovar, ki ni več Freudov, novo slovnico, izvirno logiko, topologijo, kakršne še niso uporabljali kot referenčni okvir za analizo, govorico, ki je dandanes že dovolj konsistentna, da lahko služi kot medij za referate kakega Kongresa. Od tod naknadno opazimo, da je pomen, ki je izhajal iz Freudovih izrekov, močan pomen, ki je takoj spregovoril njegovim sodobnikom, zakril njihov misel. Mar naj trdimo, da je zdaj, ko je ta smisel dešifriran, njihov pomen, freudovski pomen, odstranjen? Rečemo lahko vsaj to, da se je oddaljil. Freud se je oddaljil... Vendar pa bo šele takrat, ko se bo zabrisal, zgolj če se bo zabrisal, nastopila transmisija psihoanalize oziroma njenega nauka, privedenega do matema. Mi, ki pričakujemo ta dan, pa smo še zmeraj v tradiciji psihoanalize.

Mar naj navajamo argumente, ko pa vsakdo lahko vidi, da ljudje vedno, vedno bolj pričakujejo, da jih bo zgodovina psihoanalize poučila o njenem statusu in bistvu? Da brskajo po Freudovi biografiji in biografiji njegovih učencev, kot da se morda v tem skriva vse realno, za katerega gre v psihoanalizi? Znak, da psihoanaliza še nima svojega matema, ki bi ji zagotovil to realno.

Pretirano navdušenje za tradicijo psihoanalize, ki ga izpričuje sedanja poplava knjižnih izdaj, posebej v Franciji, gotovo ni tisto, kar bi pričakovali od neke "vrnitve k Freudu", ki se nasprotno najavlja kot kratek stik, katerega smoter je podpreti razdelavo matema, ki naj zabriše zgodovino, predvsem pa zgodbe... Pa vendar še vedno vlačimo za sabo te starine.

Vrnimo se k izjavi Lacanove teze, ki sem jo zgoraj primerjal s tezo Alonza Churcha in ki daje "vrnitvi k Freudu" njen smisel. Določna oblika člena, ki vpeljuje besedo nezavedno, se v tej tezi postavlja nasproti nedoločni obliki tistega člena, ki vpeljuje govorico. Če je *to* nezavedno (*le inconscient*) opredeljeno s smislom, ki ga ima ta beseda pri Freudu, v katerem smislu naj potem razumemo to *neko* govorico (*l'un langage*)? Zdi se mi, da jo je treba razumeti v smislu, v katerem se razlikujeta označevalec in označenec, prvi nad drugim, v skladu z lingvističnim matemom, ki ga Lacan v svojem spisu o *Instanci črke*(2) pripiše Saussureju, čeprav so že stoiki vsaj razlikovali njegova sestavna dela in čeprav ga je, kot vemo, on sam konstruiral.

Freudovo nezavedno je strukturirano kot *Saussurejeva* govorica, se pravi kot govorica, ki jo je treba dešifrirati, kar na primer ne velja za govorice Chomskega. Od tod lahko sklepamo, da nezavedno dela tako, da šifrira, da je v šifriranju, da je instanca črke šifra.

Zakaj naj bi matemu iz dveh S, od katerih je eden nad drugim, rekli algoritem? Zato, ker ta matem opredeljuje avtomatičen postopek, ki sprejme za svojo izhodiščno danost sleherni znak in ga brez izjeme razcepi v dvoje. Deluje in uspe, ker se vse, iz česar naredimo označevalec, takoj upre pomenu — poskusite in prepričali se boste, da je *neka* govorica opredeljena s tem, da ne razume same sebe. Zato je ta algoritem takšne vrste, kakršnih ne srečamo pri Churchu, Turingu ali Markovu: nikakršne rešitve ne daje, če izvzamemo kontinuiranost med S in s, marveč odpira zgolj vprašanja, iz slehernega znaka naredi nekaj problematičnega.

Ker imamo opraviti z nezavednim, ni algoritma dešifriranja. To je tisto, kar se je Wittgensteinu zdelo tako *queer* — kot se je izrazil — v postopku svobodnega asociiranja(3). Freud — pravi Wittgenstein — nikoli ne pokaže, kako vemo, kje naj se ustavimo, katera je prava rešitev. V resnici je še slabše kot je mislil Wittgenstein, on, ki je verjel v ključ sanj: ni koda, interpretacija je vselej partikularna, njeni učinki niso izračunljivi (ni algoritma interpretacije).

Transmisija analitičnega diskurza poteka dejansko "od enega do enega", na temelju transferja. Ni transmisije brez transferja, analitični diskurz je vselej zaznamovan z njim. Transfer je pogoj transmisije, kar velja kajpada zgolj za izkustvo, ki izhaja iz Freuda, saj kibernetika, teorija informacije,

computer science transmisijo prav lepo postavijo v formule, ne da bi se pri tem kakorkoli sklicevale na transfer.

Kako bi lahko psihoanaliza uporabila moderne znanosti transmisije? Rekel bi, da sploh nikakor, če izvzamemo tisto uporabo, ki jo je Lacan najavil — in hkrati z njo končal — v svojem seminarju o *Jazu*(4), da bi prazno in slepo simbolno, ki ga ponazarja odpiranje in zapiranje vrat, očistil blodne simbolike, v kateri se je utapljalo freudovsko odkritje. V tej zadevi smo še vedno na istem: čudoviti mikro-elektronski *gadjeti*, ki bodo že jutri preplavili naš svet, so plod revolucije, ki je tehnološka, ne pa teoretična. S tem kajpada ne zanikamo, da so ti zavitki vednosti, ki jih lahko držimo s konico prsta, veliko bolj *objet a* kot pa veliki računalniki iz leta 1955, in da kažejo, kako postaja simbolno vse bolj realno.

Kaj lahko potegnemo iz informacijskih matematik, ko je to, za kar gre, resnica? Da prinaša sporočilo, ki traja dvojno, po hipotezi dvojno informacijo, da pa je število permutacij konstitutivnih elementov informacije in s tem število možnih sporočil na ta način pomnoženo, in da lahko iz te danosti, če jo kombiniramo s tisto, ki ji pravimo verjetnost a posteriori, definiramo na logaritemski bazi enoto informacije in s tem formuliramo povprečno informacijo posameznega sporočila — formula, ki ima isto obliko kot entropija termodinamičnih sistemov —, da lahko na primer izračunamo maksimalno kadenco transmisije brez napake za dani kanal, vse to nima nikakršne vrednosti za transmisijo psihoanalize, razen tega, da ponazarja bedasto materialnost označevalca.

Vendar pa dodajmo še besedo. Transmisija, ki v prvi vrsti zanima računalnik, je transmisija signalov med njegovimi sestavnimi deli, se pravi, če naj uporabimo ta izraz, znotraj njega samega. Ker sta sprejem in dekodiranje nekega signala fizično izmerljiva, lahko pokažemo, da zahteva naraščanje hitrosti dekodiranja oziroma elektronske realizacije algoritmov, ki predpisujejo postopek tega dekodiranja, vedno večjo energijo — tako da se je od leta 1959, torej občutno po seminarju o *Jazu*, razvila teorija stroškov izračunavanja matematičnih problemov, imenovana teorija kompleksnosti, ki izolira algoritme, ki jim pravimo transkomputabilni, se pravi takšni, ki se jih fizično ne da realizirati. Mar ni dovolj zgovorno dejstvo, da mednje spada tudi algoritem šahovske igre, na katero se tako Freud kot Lacan skličeta ob analitičnem izkustvu?

Tu je transmisija čista, očiščena slehernega učinka subjekta (če ni subjekt sama tista energetska meja, v kateri izgine "vse se izračuna"), označevalec tu nič ne zastopa za drugi označevalec. Tradicija pa nasprotno temelji na transferju in si s tem, da se obesi na podedovani označevalec iz kakršnih črnih bukev, prizadeva, da bi prenesla tudi označenec, ki ga njegova sedimentacija vselej spreverne v pomen zadnjega smisla.

Kar zadeva psihoanalizo: kaj se prenese v *neki* psihoanalizi, ki deluje skoz transfer, vendar pa po poti, ki poteka zunaj smisla? To vprašanje dopušča zgolj naslednji grob, nenaden odgovor: v psihoanalizi se prenese zgolj subjekt, ki se je spustil vanjo. Ta subjekt je sporočilo, izhodiščna beseda, ki se je transformirala s tem, da se je vstavila v freudovski dispozitiv.

Če je to, kar se prenaša, subjekt, potem govorimo povsem sami; prav to je tisto, kar uči Lacan, saj ni *a* nikakršna družba, ni niti majhen *kup* ljudi, zbranih na kakem kongresu.(5)

Mar naj rečemo, da je transmisija subjekta transkomputabilna? Ali pa je njen algoritem preprosto nemogoč? Kakorkoli že, ne obstoji algoritem poteka analize. Obstoji pa algoritem njenega začetka, ki transformira slehernika v analizanda, prav tako pa lahko trdimo, da obstoji algoritem njenega konca: to bi bil algoritem prehoda (*la passe*), ki naredi iz analizanda analitika. Algoritem, ki je, kot vemo, problematičen, saj nikakor nima zagotovljenega značaja algoritma začetka, značaja transferja, ki ga povzema izraz, ki je že postal priljubljen, "subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve".

Te zadnje čase marsikdo podtika Lacanu, da se ima za tak subjekt, zato da bi ga s tem spravil ob dober glas. Vendar pa sama uporaba tega označevalca, četudi je nepremišljena, verificira zaupanje Lacanu, verificira to, da zanj predpostavljamo, da ve, s trenutkom, ko ga razglasimo za zaslepljenca, saj ta pojem, ki ga uporabljamo brez vprašanj, nikakor ni freudovski, in kakorkoli že je pri Freudu razdeljena fenomenologija transferja, v njegovem delu ni ničesar, kar bi naznanjalo dejavno vlogo verovanja v to, da analitik že vnaprej ve.

Gre namreč za to, da subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, ni na ravni fenomenologije transferja, in da popačimo njegov pojem oziroma naredimo iz njega nekaj imbecilnega, če ga zvedemo na "tistega, za katerega verjamemo, da ve". Pri tej zadevi ne gre za verovanje: subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, je transfenomenalen, je konstituirajoči učinek transferja, ki ga moramo razlikovati od "konstituiranih" učinkov, ki nastopijo v nadaljnjem poteku (če naj povzamemo Lacanovo terminologijo iz časa *Rimskega poročila*, se pravi, preden je eksplicitno vpeljal pojem subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve; glej stran 308 *Spisov*). Če se kje pri Freudu že naznanja ta pojem, potem tega naznanila nikakor ni iskati v tem, kar je napisal o transferju, marveč v različnih formulacijah temeljnega pravila.

Temeljno pravilo dejansko vabi analizanda, naj iz svojega govorjenja brez slehernega računa ustvari označevalno sekvenco proste asociacije. "Proste" pomeni — tako si vsaj jaz prizadevam razumeti to stvar — "nerekurzivne"; s tem pravilo izpriča, da zasluži svoje ime, se pravi, da je res obvezujoče pravilo, saj nas zavezuje, da se držimo naslednje omejitve: da ne bo v produkciji asociativne sekvence nikakršne omejitve, kar prepoveduje subjektu uporabo slehernega algoritma, ki bi se ga hotel držati.

Omejitev, ki izključi sleherni omejitev, ni nekak stilski pogoj, saj je prav tisto, pred čemer se je nedvomno umaknil Brouwer, ki je zvaril izhodiščne ideje intuicionizma, in kar je nasprotno neustrašni Kreisel dojel kot načelo *absolutely free choice sequences*, ki jih je, tega je deset let, podvrget matematični obdelavi. (6) Za njihovo oznako se bomo raje poslužili bolj blagolagnega imena, ki ga je vpeljal Gödel: *lawless sequences*, sekvence, ki so brez pravila, brez zakona.

Sekvenca brez zakona je vselej partikularna: dve takšni sekvenci ne bosta nikoli identični — razen če je njihovo identičnost predpisal tisti, ki ju je ustvaril, še preden sta se razvili —, kajti če se še tako daleč razvijata s podobnimi vrednostmi, pa nič ne preprečuje, da ne bi mogli iti narazen. Naj se ti vselej nepopolni objekti prikazujejo kot še tako identični v svoji ekstenziji, pa jih nikoli ne bomo mogli identificirati, razen če jih ni ex nihilo ustvarila kot podobne neka intenzionalna enakost.

Logična obravnava tega objekta nima povsem nič opraviti z logično obravnavo aleatoričnih procesov, četudi je njegov neformalni model, ki se nam nudi, včasih model metanja kocke; ne gre namreč za to, da bi vzeli kup in iz njega skušali izvleči statistične vrednosti: sleherni je edinstven, četudi ne moremo proizvesti nobene poteze, ki bi ga razlikovala od kakega drugega (znova imamo opraviti s funkcijo ne-vsega).

Znamenita Lacanova sekvenca + in — v *Seminarju o "Ukradenem pismu"* (7) bi prav tako bila Kreiselova sekvenca brez zakona, če bi jo obravnavali v njeni partikularnosti. S tem pa ni nič, saj jo Lacan takoj naveže na neko prvo, nato pa še na neko drugo sekvenco, ki sta obe regularni, *lawlike*, in ki zabrišeta bazično, "realno" sekvenco (sicer pa bi bilo prav lahko dokazati, da imamo tu opraviti z redundanco, da bi zadoščala že ena sama sekvenca). Za ceno prerazporeditve — v dveh časih — simbolov, ki so bili izvirno slučajno porazdeljeni, vzniknejo v simbolnem kot po nekem čudežu (vendar pa čudeža ni) omejitve, se pravi nemožnosti, torej realno.

Ta substitucija *lawless* z *lawlike* ni brez razloga: analitični diskurz je namreč umeščen na narobno stran prizora, ki si ga umišlja logik, prizora, ki

vsebuje dva matematika, enega, ki narekuje, in drugega, ki zapisuje: prvi sporoča drugemu šifre; sekvenca, ki jo tvorijo te šifre, bo za tega drugega ostala *lawless*, dokler se bo razvijala, če mu prvi ne bo prav tako sporočil tudi njenega algoritma. V freudovskem dispozitivu pa se od analizanda zahteva, naj proizvede neko *lawless* sekvenco, in — čudež! — s samo svojo transmisijo analitiku postane ta sekvenca *lawlike*.

Ta učinek je tisti, ki ga je Lacan imenoval učinek subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, učinek, ki verificira shemo, ki ji pravimo shema sprevernene komunikacije(8). Sicer pa že sam "saussurejevski" matem anticipira podvojitev *lawless* in *lawlike*.

Analitično dejanje v Lacanovem smislu, se pravi dejanje, za katerega je odgovoren analitik in ki jamči za mašino, v kateri se psihoanalizand loti dela, to dejanje je v tem, da postavimo, da asociaciji brez zakona ustreza neki algoritem. Gre za dejanje, ki se ga nedvomno ni dalo dojeti, dokler se ni vzpostavil diskurz znanosti, in ki ga ogroža prevarantsko nastopaštvo (*l'imposture*), saj je vednost nezavednega *lawless*, brez gospodarja. Veriga prostih asociacij nikoli ne naleti na svoj zakon, razen v obliki sekvence, ki jo sama konstituira. Kaj izpade, kaj se pripeti (kaj preide, gre skozi: *ce qui passe*) ob sklepu neke analize, kaj neki, če ne sama sekvenca in praksa, ki jo zaman skuša skleniti? Predlagam, da včasih tako čitamo edinstveno analitično produkcijo, S1, sekvenco-gospodarico — lažno gospodarico, saj ni S2 nič drugega kot senca število ((n)ombře), ki ji pripada.(9)

Smoter institucije prehoda (*la passe*)(10) je, da avtentificira padec sekvence brez zakona v trivialnost — zato sta posredovalca prehoda (*les passeurs*) dva. Kar zadeva analitika, pa je ta po funkciji leibnizovec, saj je pretvorba *lawless/lawlike*, ki se lahko zdi magična, zgolj delovanje načela razloga, po katerem ni nič brez vzroka. Leibnizovec, s to malo razliko, da naredi iz samega sebe ta razlog — brez katerega ni nič — psihoanalize.

Analitik v svojem dejanju ne poučuje. V najboljšem primeru nam omogoči, da se naučimo. V tem je neka distinkcija, ki uide Menonu in ob kateri Sokratu nedvomno spodleti, ko hoče doseči, da bi se je Menon naučil:(11) *mathêton* ni *didaskon*, matem ni didaktičen. Ni didaktične analize, gre pa za to, da bi prišlo do matematične analize, ki bi pripeljala analizanda do tega, da bi izvelkel matem iz svojega zdravljenja (*sa cure*) ali iz skrajne neorganiziranosti in brezbriznosti (*l'incurie*) svoje asociacijske sekvence.

Ta matem je zgolj matem enega, celo S1. Izkustvo prehoda bi torej merilo na to, da bi zagotovilo, da bi se neki matem partikularnega kljub svoji partikularnosti prenesel, in sicer z neko minimalno montažo. Žirija dejansko razsoja o tem: ali je prišlo do kakšne transmisije dvema sobratoma, katerih par, podoben tistemu Rosencrantza in Guildensterna, zadošča za upodobitev celotne družbe, s pogojem, da se jima doda še vselej navzoči tretji iz šale.(12)

Na začetku *Seminarja* je Lacan omejil vednost, ki je potrebna za to, da pride do freudovskega izkustva, prav na to, da znamo šteti do tri. Kasneje je sicer šel do štiri in se zaradi strukturnih razlogov pri tem ustavil. Vendar pa so potrebni trije, *alius* poleg *alter*, če naj pride do transmisije. Tu se ponuja etimologija, ki povezuje latinski *tres* s *trans* — etimologija, ki ni gotova, ki pa vendarle ponazarja prastaro numerično pregrado po dvojki: en, dva, mnogo. V štetju ima trojka funkcijo minimuma, kar povsem ustreza boromejskemu vozlu.(13)

Tudi med enico in dvojko se odpira brezno, o katerem prav tako pričajo jeziki. Kar zadeva enega, povsem samega Enega, pa je ta En *megiston mathêma* zgolj, če ga priličimo Dobremu, kot je to storil Platon v tem, čemur pravimo njegov nenapisan nauk (zakaj naj ne bi hotel zapisati aritmetizacije *eidosa*? ob tem si lahko marsikaj mislimo). Analizandu in analitiku pa nikakor ni treba pomešati Enega in Dobrega: največ, kar lahko

v psihoanalizi naredimo iz *megiston mathêma*, nima opraviti z Dobrim, marveč zgolj z Bedarijo, katere didaktika ne obstoji, saj analizand izvleče iz samega sebe to, kar se nauči. Toda pred kom to počenja? V tem je znanost, ki je rabi *mathêtés*, tisti, ki išče mateme.

Zato noben psihoanalitik, ki je ohranil v spominu svojo analizo, ne spominja na Protagorove privrženice, kakor jih je orisal strogi Teodor v *Teaitetu*:

"Med ljudmi te vrste celo ni nobenega, ki bi bil učenec koga drugega (*mathêtés*). Ti ljudje prihajajo na dan s spontanim rojevanjem, tam, kjer se je pač pripetilo, da je božanski navdih zagrabil vsakogar med njimi, in nobeden med njimi ne misli, da kdo drug karkoli ve.

V teh okoliščinah — prav to bi rad povedal — ne boš mogel nikoli dobiti od njih kakršnegakoli pojasnila, pa če ti ga bodo hoteli dati ali ne; nasprotno moramo sleherno njihovo izjavo študirati, kot da imamo opraviti z zastavitvijo nekega problema" (180 b, c).

Tisti, ki se učijo pri Lacanu, ne bi smeli spregledati dejstva, da njegovi matemí oponašajo neko znanost, ki je nikoli ne realizirajo. Nikakršen algoritem ne zajezi njihovega mnogoglasja oziroma stodvajsetih različnih načinov branja, ki jih avtorizirajo ti matemí, kot se je izrazil Lacan. Niso zgolj pripeti na jezezik, marveč se jih tudi ne da ločiti od lastnega sloga tistega, ki je njihov avtor in ki se zdaj z njimi hvali, zdaj pa jih pomiluje. Dejstvo je, da njihova obravnava ne ustreza nikakršnemu avtomatizmu in da lahko dokažejo svojo učinkovitost le, če jih podpirajo vsi čari neke retorike, ob kateri lahko zelo jasno vidimo, zakaj jo je *Royal Society* v svojih statutih izrecno prepovedala, in sicer v času, ko se je Lacan lotil razjasnitve znanstvenega diskurza. (14)

Mar je dvojnemu zahtevku, matematičnemu in poetičnemu, ki je uravnotežen v Lacanovem slogu, usojeno, da bo ostal slog psihoanalize? Ugotovimo lahko, da je pri psihoanalitikih, ki so se "učili pri Lacanu", ravnotežje najpogosteje porušeno, in da jih prav toliko, kolikor jih odbija znanstvena razsežnost, privlači razsežnost, ki bi jo lahko imenovali književna.

Vendar pa nismo do današnjega dne našli nič, kar bi lahko nadomestilo število v njegovi funkciji prezentificiranja realnega v simbolnem. Zgolj numerični matem lahko avtentificira vednost, ki je v realnem, vednost, zaradi katere "stvari vedo, kako naj se obnašajo": planeti vedo formulo gravitacije, listi pa Fibonaccijevo zaporedje, saj njihova razporeditev ustreza temu zaporedju. Ta vednost je šifrirana, ni pa takšna, da bi jo bilo treba dešifrirati, razen če ji v deliriju najdemo kak smisel. Tak smisel je imela na primer za Newtona, ki je izoliral matem gravitacije in z njegovo pomočjo iztuhtal smisel prerokb v Danijelovi knjigi (glej *Televizijo*, str. 58(15)); k temu pa je treba dodati, da je bil Newton hkrati strasten alkimist, zadnji veliki alkimist, kot ga je imenoval Lord Keynes.

Prav tako govorilo (le parlêtre) že od vekomaj uživa v numeričnem matematu, na kar ga spomni sleherna opomba Pitagore; temu matematu ponuja svoje telo, vendar pa se odkupi s tem, da ga imaginizira, prilagaja se mu ter se naslaja nad njim in se prepušča bledenju o harmoniji in lepoti, iz njega, dela nekaj božanskega, o čemer priča kult *divina proportio*, kult takoiimenovanega zlatega števila — črka, ki je v matematiki od vekomaj pripeta nanj, je sposojena od Fidijasovega imena (gre za njegovo začetnico). Če pa navzlic temu obstoje matematike, potem zato, ker je stekla neka želja, ki gre proti uživanju smisla, ki deluje in se prenaša kot "šifra onstran" dešifriranja. Želja se dejansko prenaša, in zastavek prehoda je zgolj v tem, da pride do transmisije psihoanalitikove želje, želje, ki se nedvomno razlikuje od matematikove, ki je tako kot matematikova želja brez smisla, ki pa za razliko od matematikove sproža neko dešifriranje — če se vanj ujamemo, je to usodno, kajti v tem primeru se ne prenaša želja, marveč simptom.

Da se lahko matem in število razločita, da obstoji tudi matem, ki ni numerične narave, to je pokazal Heidegger v predavanju, posvečenem *Das Ding*. (16) Matematika se nam — pravi Heidegger — zgolj zaradi dolgotrajne navade meša s števili. Četudi realnost števil velja za nekaj eminentno matematičnega, pa ne izčrpa polja *mathesis*. Matem, to, kar se naučimo, vselej predpostavlja to, kar nosimo v sebi, sporazum s svetom: resnično si prisvojimo le to, kar v temelju že imamo. Kar bi lahko takole prevedli v naš način izražanja: matem je zgolj tam, kjer je subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve. Mar so matematike zato polje matema par excellence, ker njihovi predmeti spontano porodijo učinek spominjanja? Prav na to bi lahko sklepali iz *Pete meditacije*. (17) Potemtakem bi morali razglasiti, da je sleherni matem psihoanalize nemogoč, kolikor njena praksa implicira padec subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve — ali vsaj sleherni matem, ki ni partikularen.

Ta argument ne bi dopuščal nikarkšnega nasprotnega argumenta, če ne bi bil v samih matematikah subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, iluzija. Ker pa je tako, lahko še upamo.

Ljudje so šteli, in sicer na različne načine, dolgo preden se je razvil numerični matem, dolgo preden se je izoblikovalo devet oblik ali črk, ki so postale univerzalne, in algoritmi, ki jim ustrezajo. Sama beseda algoritem izvira iz latiniziranega lastnega imena Al-Kwarizmi, ki je prvi zapisal v arabščini aritmetiko, prenešeno iz Indije — etimologija, ki je gotova, ki pa se je vendarle ne da algoritmizirati: gre za *Witz*, ki v jezezik vpisuje v spominsko knjigo izkustvo novega štetja.

No, za sklep tega kramljanja bom dejal še tole: psihoanaliziramo tako kot štejemo, v psihoanalizi ne šifriramo. Če pa bomo nekega dne tudi šifrirali, bodo Lacanove črke morda veljale še za kaj drugega kot za ostanke njegovega sloga — veljale bodo, podobno kot je nastala beseda algoritem, za *lakanizme*.

Prevedeno po: *Algorithmes de la psychanalyse*, Ornica? 16, jesen 1978, str. 15—23. Prevedel in opombe dodal Slavoj Žižek.

1 Nanaša se na Lacanovo znamenito "rimsko poročilo" *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, v *Ecrits*, str. 237—322; slov. prev. v *Problemi-Razprave* 136—137, str. 75—96, 141—144, str. 104—118, in 147—149, str. 133—149.

2 Prim. *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, v *Ecrits*, str. 493—528; omenjeni matem je na strani 497.

3 Prim. L. Wittgenstein: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. by Cyril Barrett, Basil Blackwell, Oxford 1966, str. 41—52: *Conversations on Freud*.

4 Prim. J. Lacan: *Le séminaire, Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, 1954—1955, Ed. du Seuil, Paris 1978, predvs. XXIII. pogl.: *Psychanalyse et cybernétique*; slov. prevodi odlomkov v *Problemi-Razprave* 177—180, str. 1—48, in 184—186, str. 211—221.

5 *a* je kajpada *objet petit a*, objekt-razlog želje, ki je kot tak ekvivalent- "sodrug" subjekta v Drugem-Simbolnem.

6 Miller se opira na G. Kreisel: *Lawless sequences of natural numbers*, v *Compositio Mathematica*, Vol. 20, 1968, Groningen (Nizozemska).

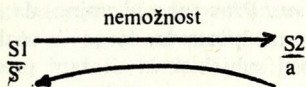
7 Prim. *Le séminaire sur "La lettre volée"*, v *Ecrits*, str. 11—61, predvs. str. 47 in nasl. Ta Lacanov tekst je predelava XVI. poglavja *Le séminaire, Livre II: Le moi...* (str. 225—240 slov. prev. v *Problemi-Razprave* 177—180, str. 20—29), kjer Lacan obravnava sekvenco + in — na str. 227—228 (slov. prev. str. 21—22).

8 Bržkone se nanaša na znano Lacanovo formulo komunikacije: "Človeška govorica konstituira komunikacijo, v kateri oddajalec sprejme od prejemnika svoje lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki." (Glej *Ecrits*, predvs. str. 9, 298—299, 348, 438, 472, 634.)

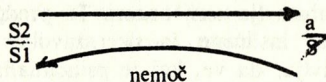
9 Nanaša se na Lacanov matem analitikevega diskurza. Matrico štirih diskurzov (gospodarjevega, univerzitetnega, histeričarkinega, analitikevega) je Lacan razvil v seminarju *L'envers de la psychanalyse* v letniku 1969/1970. Izhaja se iz štirih členov (S1, označevalec-gospodar; S2, vednost; $\$$, subjekt; *a*, presežno-uživanje), razporejenih na štiri mesta, ki so:

Obrazci posameznih diskurzov pa so:

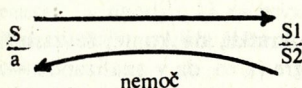
Diskurz gospodarja



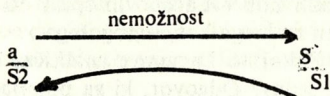
Univerzitetni diskurz



Diskurz histeričarke



Diskurz analitika



V analitikovem diskurzu je torej S1 na mestu produkcije.

10 Institucija "prehoda" je delovala v — zdaž že razpuščeni — *Ecole freudienne de Paris*; njen smoter je, da potrdi "prehod" posameznih analizandov v analitike. V nji so udeleženi sam "prehajalec" (le passant), tj. tisti, ki hoče postati analitik in ki poroča o svojem delu dvema "posredovalcema prehoda" (les passeurs); ta dva pa sta v stiku z žirijo, ki končno potrdi prehod.

11 Nanaša se kajpada na Platonov dialog *Menon*.

12 To funkcijo vselej navzočega Tretjega, na katerega se naslavljamo v šali, je Freud razdela v *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905, G. W. 6).

13 Boromejski vozle je takšna zavozlanost treh krogov, pri kateri sta dva povezana prek tretjega, tako da se — če odvezemo katerikoli krog — razvezeta tudi ostala dva. V zadnjem desetletju ga Lacan stalno uporablja kot zapis za razmerje Realnega, Simbolnega in Imaginarnega.

14 Bržkone namig na dogodke okoli Lacanove ekskomunikacije iz *International Psychoanalytic Association* leta 1963. V tem času se je Lacan ukvarjal z razmerjem analitičnega diskurza do znanstvenega; prim. na primer nastopno predavanje seminarja letnika 1965—1966 *Znanost in resnica* (La science et la vérité, v *Ecrits*, str. 855—876).

15 Nanaša se na knjižico, ki prinaša tekst Lacanovega intervjuja za francosko televizijo, *Télévision*, Ed. du Seuil, Paris 1974.

16 Nanaša se na M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen 1962, str. 53—59: *Das Mathematische*, mathesis.

17 Nanaša se na naslednje mesto: "...če sem pazljiv, spoznam tudi nešteto nadvsebnosti o oblikah, številu, gibanju in podobnem, katerih resničnost je tako očitna in tako v skladu z mojo naravo, da se mi, ko jih odkrivam, dozdeva, da ne spoznavam nič novega, temveč se zgolj spominjam stvari, ki sem jih vedel že prej, ali da sem šele zdaj pozoren na nekaj, kar je bilo že dolgo v meni, čeprav tja še nikdar nisem usmeril svojega duhovnega očesa." (R. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1973, str. 93—94).

PREBUJENJE

Jacques-Alain Miller

Obrazložiti, pojasniti si skušam sedanjjo prakso psihoanalitika, imenovanega Lacan. Pri tem me očitno čaka neka neprijetnost, celo ovira: to prakso poznam zgolj prek tega, kar se o njej govori (l'on-dit). Pa vendar je to zadostna osnova za prepričanje, da je ta praksa še danes nekaj, česar si psihoanalitična skupnost ne more prisvojiti — ta ista skupnost, ki jo Lacanova praksa že dolgo časa v svojih premenah traumatizira.

Če si hočem obrazložiti to prakso, predpostavljam, da Lacan ve, kaj počenja. Tega nikakor ne predpostavlja ves svet. Prav tako ni nujno, da to predpostavlja sam Lacan. Ta predpostavka je predpostavka njegovih analizandov in mene, in sicer zavoljo edinstvenosti subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, kaj je psihoanaliza. Pri tem mi pomaga to, kar se o tej praksi govori — govor, ki poteka pod imenom Seminarja, tistega, ki je zdaj v tretjem razdobju: po identifikaciji imaginarnega — prvo razdobje — in sistematizaciji simbolnega — drugo razdobje — srečanje realnega.

Ker je slog, ki smo si ga izbrali za ta Kolokvij, — in sicer ne brez aktualnih razlogov — v tem, da smo kar se da kratki, bom najprej ponudil to besedo — prebujenje — kot nit, ki ji velja slediti tako v freudovskih tekstih kot v Lacanovih spisih in govorih. Beseda prebujenje je eno izmed imen realnega kot nemogočega.

Zakaj so Lacanove analitične seanse tako kratke, da komaj še zaslužijo ime seans? Odgovor, ki ga ponujam, je tale: gre za to, da v analizandu — ki zahteva zgolj to, da lahko še malo dlje ostane *pacient*, kar je vselej bil po volji psihoanalitikov — vzbudimo nekaj nestrpnosti (*impatience*). Da mu vzbudimo trdo željo po prebujenju, željo, na kateri ni nič naravnega, ki je celo proti naravi, še posebej proti naravi prakse psihoanalize. (Naj na tem mestu kdo ne ugovarja, da želje ni mogoče vzbuditi, saj proti temu priča — vsaj — histerično izkustvo.) Gre za to, da se subjekt ne bi zadovoljil — tako hitro — s psihoanalizo, po katere strmini, če se ji ne zoperstavimo, zdrvi naravnost k ugodju.

Ugodje psihoanalize: z obotavljanjem navajam ta podel naziv, ki ga ne izgovarjamo (on n'énonce pas), ki pa se navzlic temu tako jasno izpričuje (se dénonce) pri vseh tistih, ki so se pustili analizirati nekomu, ki priznava, da jih je vselej imel za *objets petit a...* Psihoanaliza pelje k ugodju ali vsaj — ustrezno antičnemu smislu tega termina, ki je na delu pri Freudu, kot opozarja Lacan — k temu, da čim manj trpimo.

Prav to je pripeljalo analitike, ki so bili Freudovi sodobniki, do tega, da so svoje pozicije identificirali s pozicijo ideala jaza, ki je bil tedaj nanovo proizveden, da bi z njim teoretsko zajeli sugestijo,(1) — s pozicijo, ki so jo ti Freudovi sodobniki pomešali s pozicijo nadjaza, pri čemer so temu terminu pritaknili besedo *parazitski*: "parazitski nadjaz", tako so govorili v tem času. Nedvomno je bil to način, kako so ti analitiki težili k neki prihoanalizi, ki bi se gibala onstran načela ugodja... Vendar pa ta parazitski nadjaz, ki ga je teoriziral na primer Strachey, ni nadjaz nemogočega ukaza uživanja, ki ga je formuliral Lacan(2): nadjaz teh analitikov je nadjaz gospodarjevega imperativa. Ta označevalec 1 pa ima uspavalno vrednost. To je primarno dejstvo slehernega diskurza, ki deluje uspavalno, in isto velja tudi za analitika, ko se v narobni hipnozi prepušča poslušanju svojega pacienta.(3)

Že dolgo časa vemo, da obstoji v psihoanalizi neka strmina, ki sili oba partnerja analitičnega para, naj skupaj zadremata. Gre za učinek, ki ga včasih oplemenitimo s terminoma "transfer" in "kontra-transfer": vsa stvar je v tem, da zvemo, ali je ideal psihoanalize v tem, da se uspavamo — da ob priliki uspavamo še simptom.

Priznati je treba, da neka psihoanaliza nasploh zadovoljuje željo po spanju subjekta, ki ga je vzburilo realno simptoma. Kar pomeni, da

psihoanaliza običajno služi ponovni uveljavitvi domnevne modrosti telesa, da skuša opraviti nalogo filozofije, kadar je ta brez moči pri ljudeh, ki ne morejo doseči stanja, ki ga lahko izrazimo s tremi besedami, tistimi tremi, v katerih se po Montesquieuju skriva celotna filozofija: *jebe se mi*. Po tem istem Montesquieuju, ki je znal z dovolj duha ravnati z zakoni, da se je lahko z vicem izognil prošnjam neke ženske — ne katerekoli ženske, marveč ženske, ki se je opirala vednost, ki je bila bolj realna kot pa tista, do katere se je z napornim duševnim delom prikopal Montesquieu, Madame du Châtelet: "Rekel sem Madame du Châtelet, je zapisal Montesquieu, ne da bi pri tem zardel od nadutosti: Jemljete si spanec, da bi se naučili filozofije; prav nasprotno je treba študirati filozofijo, da se naučimo spati".

Je potemtakem analiza res nastala zato, da bi nas naučila spati, kadar za to ne zadošča več filozofija? Ali pa zato, da bi nas naučila, "da se prebudimo"?

Tukaj bi rad za začetek zoperstavil dve poti, dve praksi psihoanalize: tisto, ki bi bila slaba — recimo ji pot uspavanja, in dobro — tisto, ki bi bila psihoanaliza prebujenju naproti. Nedvomno bi lahko dešifrirali zgodovino analitičnega gibanja kot boj med tema dvema potema. Vendar pa nočem iti v tej smeri, in sicer prav zato ne, ker sta ti dve poti med sabo preveč pomešani. Analitični praksi je lasten neki *automaton*, ki ga je iskati v samem njenem dispozitivu, v njegovem delovanju, v stalnem vračanju tega, čemur pravimo "seansa", v ugodju, ki ga prinaša prosto asociiranje, ugodju, ki maskira in, kot se zdi, celo anulira čisto zgubo, ki je povzročala tesnobo utilitarističnemu pacientu.

Mar ne bi bilo treba prej reči, da psihoanaliza po logiki svojega gibanja zahteva zgolj to, da se obračamo v skladu s homeostazo, kakorkoli jo že krstimo: identifikacija z analitikom ali pa združitev *petit a* s S(A)?(4) Gotovo je prav tu odločilna pozicija analitika, pač glede na to, ali daje oporo ponavljanju, ali pa se prepusti modrosti, se pravi glede na to, ali izbere terjatev užitka, ali pa tampon ugodja. Odpoved analitika, njegovo obnovljeno tavanje po filozofskem kolovozu, si lahko brez težav nadene znamenje prizadevanja, ki mu pravimo "analiza odporov" ali "interpretacija nezavednega". Da pa se nezavedno ne upira, to je teza, ki jo je — tega je že dolgo — Lacan zaznamoval pri Freudu; ta teza je nujna, če hočemo utemeljiti skrajšanje seanse, tako da ostane od nje zgolj zlogovanje (skanzija).

Da, analitično seanso lahko omejimo na skanzijo, tako nas uči — ne Lacanova praksa, ki je ne poznam, marveč — to, kar se o tej praksi govori. In zdi se mi, da je tako zato, ker si ta praksa zastavlja za smoter prebujenje: ne to, naj preneha simptom, ki se vendar nikoli ne preneha zapisovati, marveč to, da vznikne realno, ki nikoli ne preneha s tem, da se ne zapisuje.

Ko so te formule enkrat izrečene, jih moramo kajpada hitro popraviti. Hitro jih je treba popraviti s pripombo, da je prebujenje v realno nemogoče. Ko Lacan poudarja, da si razbija glavo, ne da bi vedel zakaj, kljub vsemu mislim, da to ve v svojem Seminarju, in da je to odvisno od dejstva, da je prebujenje v realno nemogoče. Kar nam ne preprečuje, da bi to prebujenje vzeli za cilj, na vsak način pa nam prepoveduje, da bi mu iskali pogoje možnosti, kot to počnejo tisti, ki mešajo Freuda s Kantom.

Prebujenje je nemogoče, če — kot je to formuliral Lacan — iz nezavednega izhaja, da ne sanjamo zgolj takrat, kadar spimo. Psihoanaliza pa lahko sproži željo, da bi do tega prebujenja prišlo, če bi to bilo mogoče, kar je kajpada protislovje *in adjecto*. Želja po prebujenju — to hočem tu povedati — je želja analitika, kolikor se analitik ne identificira s subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve, ali s tem, kar je zgolj učinek smisla, — subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, je zgolj učinek smisla, ki ga implicira možnost interpretacije — marveč izpričuje navzočnost želje po prebujenju. Tako bi formuliral poslanstvo analitika, analitika v tretjem razdobju Lacana: da s svojo navzočnostjo izpričuje srečanje realnega. S tem sem

tudi, upam, upravičil termin "srečanje", in sicer pred Claudom Dumézilom, ki mi je očital ta termin v stavku v programu tega Kolokvija, ki najavlja moj poseg. Ta očitek mi je podal popolnoma upravičeno, ker sem hranil pri sebi nadaljevanje: da, srečanje, toda ne srečanje analitika, ki polaga svojo funkcijo na mesto dozdevka (le semblant) — marveč srečanje realnega.

Tu mi ni treba obnoviti Lacanovo analizo sanj "Oče, kaj ne vidiš, da gorim?", ki jih je Freud postavil na čelo VII. poglavja *Razlage sanj*. Tam, kjer se je Freud ustavil pri formulaciji, da sanjamo zato, da bi lahko še naprej spali, je Lacan pokazal, da je zgolj to tudi smoter samega prebujenja. Kajpada gre tu za prebujenje v realnost, se pravi v reprezentacijo (predstavo), ki ji podeljuje ogrodje in konsistenco neka fantazmatična fraza. Tudi prebujenje so zgolj sanje, namreč prebujenje vsakega jutra, ko subjekt sanj znova postane subjekt različnih diskurzov, ki ga opredeljujejo. Prebujenje v realnost je zgolj beg pred prebujenjem v realno, v tisto realno, ki se najavlja v sanjah, ko se subjekt, kot je pripomnil sam Freud, približa nečemu, o čemer noče nič vedeti. *Wistrieb* obstoji zgolj v sanjah; neugodje, ob priliki tesnoba sta tista, ki prebudita subjekt, da bi zadovoljil željo po spanju, in ga izročita rutini njegove fantazme in dobrobiti, ki mu jo zagotavljajo diskurzi, ki ga hipnotizirajo. Iz tega, kar se govori o Lacanovi praksi, pa sem izvel, da je funkcija psihoanalitične seanse, ki kaj dâ nase, kakršnakoli že je njena dolžina, v tem, da skandira vselej spodletelo srečanje realnega, tisto, do katerega pride med sanjami in prebujenjem.

Za sklep bi rad opozoril na nekaj točk, ki so bolj delikatne narave. Na to, da sanje niso fantazma, da tam, kjer fantazma podpira s svojim scenarijem fikcije spolne vezi, sanjsko imaginarno včasih ponudi temu, kar je izvrženo (forclos) iz simbolnega, patetično upodobitev, ki jo plačamo s tesnobo. To je tudi tisto, po čemer sanje niso halucinacija, kjer se izvrženo vrne v realnem, včasih kot realno spolne vezi, o čemer priča Schreber, in sicer ob užitku Drugega, čigar sama substanca se pomeša z njegovim lastnim mesom.(5)

Dodal bi še tole: mar naj iz tega, da ves svet blede (délire) — kot je to formuliral Lacan na začetku tega univerzitetnega leta ob Vincennesu —, potegnemo sklep, da je tudi odsotnost spolnega razmerja halucinacija, ki je tokrat pač negativna? Ko navajam te nedavne Lacanove formule, ki jemljejo mentalno debilnost kot konstitutivni status govorila (le parlêtre) in po katerih ves svet nenehno blede ali sanja, je jasno, da se ne smemo zadrževati zgolj pri razpokah med fantazmi, bledeži, halucinacijami in sanjami, marveč se moramo vprašati tudi, če je iz tega izvzeta ali ne vednost, ki se polaga v znanstveni diskurz. Na to vprašanje pa je dal Lacan v kratkem času različne odgovore. Če na primer trdi, da je topologija izjema, pa tega ne pravi o Evklidu. In zakaj naj bi matematike tudi bile izjema, če pa so nastanjene (logent) v subjektu, kakršnega je razvil Kreisel, subjektu, za katerega ni nič neodločljivega, nič nedokazljivega, in prav tako subjektu, ki nič ne pozabi, subjektu, o katerem nam bo jutri govoril Jean-Toussaint Desanti?

Želja po prebujenju v realno je nedvomno mazohistična, saj je vse, kar nam je dano od realnega, simptom. *Ljubi svoj simptom kot samega sebe*: komaj si upam izreči to zapoved. Pa vendar je, tako se mi zdi, prav to tisto, za čemer si mora prizadevati diskurz, ki ne bi bil diskurz dozdevka (un discours qui ne serait pas du semblant).

Tekst je Millerjev poseg na kolokviju revije *Ornicar?* junija leta 1979 v Parizu. Prevedeno po: *Réveil*, *Ornicar?* 20—21 / 1980, str. 49—53. Prevedel in opombe dodal Slavoj Žižek.

Večina momentov, ki bi zahtevali pojasnilno opombo, je razvitih v Lacanovem Seminarju XI (koncept subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve; *objet petit a*;

Lacanov interpretacija sanj "Oče, kaj ne vidiš, da gorim?"; odnos ideala jaza in *objekt a* v hipnozi itn.); zato pošiljamo k slovenskemu prevodu *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980.

1 Nanaša se na Freudov spis *Massenpsychologie und Ich-Analyse* iz leta 1921; prim. slov. prev. v zborniku *Psihoanaliza in kultura*, ki izide pri DZS.

2 Najbolj znane formulacije pri Lacanu: *Ecrits*, str. 821, in *Le Séminaire XX: Encore*, str. 10.

3 Uspavalno kajpada deluje diskurz gospodarja, in "označevalec 1" je prav SI, označevalec-gospodar, ki je v diskurzu gospodarja na mestu dejavnika (prim. op. /9/ prejšnjega teksta).

4 Prečrtani veliki A pomeni kajpada točko luknje, manka v Drugem; S (A) je potemtakem označevalec manka v Drugem (falos kot "čisti" označevalec).

5 Ena temeljnih postavk tretjega razdobja Lacana je, da "ni spolnega razmerja", tj. da je to razmerje nemogoče-realno, ki se ga ne da simbolizirati. Opredelitev psihotične halucinacije "izvrženo iz simbolnega se vrne v realnem" je Lacan razvil predvsem v *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud* (*Ecrits*, str. 381—399) in v seminarju 1955—56 psihozoh, katerega povzetek nahajamo v *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (*Ecrits*, str. 531—583), kjer tolmači prav "primer Schreberja" (S. Freud: *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia*, GW 8).

OTROK IN SLUŽABNIK

Alain Grosrichard

"Si, par une nuit bleue et froide de décombe,
"je la trouvais tapie en un coin de ma chambre,
"grave, et venant du fond de son lit éternel,
"Couver l'enfant grandi de son oeil maternel,
"Que pourrais-je répondre à cette âme pieuse,
"Voyant tomber des pleurs de sa paupière creuse?"

V času "Študij o histeriji" je Freud mislil*, da je odkril v "otroški seksualni izkušnji" eno izmed razlag za etiologijo nevroz. Leta 1896 je zapisal(1):

"V prvem obdobju, ki je obdobje otroške imoralnosti, se zgodijo dogodki, ki vsebujejo srčiko kasnejše nervoze. Izkušnje seksualnega zapeljevanja iz najzgodnejšega otroštva, ki bodo kasneje zaslužile potlačitev, nato pa agresivna dejanja do nasprotnega spola, ki se bodo kasneje kazala kot dejanja, vredna očitkov",

bodo na primer omogočili razložiti izvire obsesionalne nervoze. Te otroške travme, odkrite s pomočjo analize, so bile vselej "resne", "včasih je šlo prav za grozljive reči" (str. 63).

Mlajši brat ali sestra — nedolžni zapeljivci —, bratranec ali sestrična — otroci, toliko bolj vznemirljivi, ker ne pripadajo ožjemu krogu družine, so pogosto protagonisti takšnih nevarnih iger. Sem sodijo "na žalost" tudi kateri od stricev ali daljnjih sorodnikov — obscenih ljubimcev, ki oživijo v kakem meščanskem salonu bronasti kip, v katerem je Valéry leta 1891 videl:

*Pričujoči tekst povzema v prirejeni obliki nekaj predavanj kurza o "rojstvu družine", ki je potekal na oddelku za psihoanalizo (freudovsko polje) univerze Vincennes v prvem semestru 1975—1976.

"Le païen rêve — si troublant et si charmant ...
"D'une coupable et triste et trop exquise étreinte.
"Belle et chaude! — Une Femme agace un mince enfant
"Ignorant de l'Amour ..." (2).

Še pogostejše so doжилe, služabniki, služkinje, domači učitelji ali guver-nante tisti, ki imajo glavno vlogo:

"Med osebami, ki so zakriville takšno zlorabo s hudimi posledicami, najdemo predvsem skrbnice otrok, guvernantе in druge služabnike, ki jim gospodarji preveč brezskrbno zaupajo otroke. Razen teh srečamo med njimi žal vse prepogosto osebe, ki so zadolžene za otrokovo poučevanje." (str. 63)

"Osupljiva odkritja," priznava Freud o teh izkušnjah prvotnega zapelje-vanja. Toda v "Etiologiji histerije" zabeleži, da je že dolgo tega, kar so pediatri objavili številne članke, v katerih poročajo o pogostnosti seksualne aktivnosti doжил in otrokovih služabnic do dojenčkov. "V zadnjih tednih sem imel v rokah študijo dr. Stekla z Dunaja, ki govori o "Koitusu v otroštvu"." (3)

Te pediatrične objave s konca 19. stol. bi vsekakor zaslužile hiter pregled, vendar je dokaj verjetno, da v njih ne bi našli drugega kot rezultat in vpliv starejše struje, ki bi ji tu rad določil izhodišče.

V katerem obdobju in pod kakšnimi pogoji se "služinčad" znajde pove-zana — z neke vrste vezjo in bistveno razvidnostjo — z grožnjo *spolnega* zapeljevanja otroka? V kakšnem tipu družine, s kakšno predstavo otroštva? In kakšen — socialni, politični ali intelektualni — status služinčadi predpo-stavlja ta vez? Služkinja ali služabnik posilita otroka družine, pri kateri služi-ta, ali pa ga preprosto poučita o tem, česar ne sme (več) vedeti — *čigava* je potem nekega dne mōra?

Skoz ta vprašanja bom skušal razviti sklop, ki bi nam moral pomagati pri osvetlitvi rojstva moderne družine, arheologije naše spolnosti, posredno pa tudi pri osvetlitvi enega od vidikov genealogije psihoanalize.

LOCKE IZOBRAŽEVALEC ALI SLOVO KUHINJAM

1. Odkritje otroštva

Povzemajoč Ph. Ariesa bi morali tu upoštevati nedolžno sokrivdo, ki je vsaj do 17. stol. v stari družini predrevolucijskega režima povezovala otroke in služabnike. Je šlo tu sploh za sokrivdo — v domovanju, kjer je poleg ma-tere in očeta živelo še veliko število bližnjih in daljnjih sorodnikov, kamor je lahko vstopil kdorkoli: gostje, klienti, prijatelji? Prostorji so bili tedaj pove-zani drug z drugim in razen kuhinje niso imeli posebne namembnosti (npr. spalnice ali jedilnice), kot jo poznamo danes. "Predstavljajmo si," piše Aries, ko opisuje dom s konca 17. stol., (4) "promiskuiteto, v kateri so živeli v teh prostorih, kjer se niso mogli izolirati, skozi katere je bilo treba priti v drug prostor niza, kjer je spalo več družin in skupin dečkov in deklic (ne da bi tu upoštevali služabnike, ki so morali — vsaj nekateri — spati pri svojih gospodarjih in si postiljati v njihovi sobi ali pred njihovimi vrati), kjer so se zbirali pri dnevnih obrokih, da so sprejemali prijatelje ali stranke, včasih spet zato, da so razdelili beračem miloščino ... Predstavljati si je treba te družine, kjer se je vendarle že rojeval moderen občutek družine, zdaj ne več kot zave-tje pred vdiranjem sveta, pač pa kot središče neke družbe, ognjišče zelo živahnega in intenzivnega družabnega življenja."

V tej "kompleksni mreži" so otroci in služabniki tvorili skupek dejstev, ki jih razlaga vsakdanje življenje, a tudi pravni status družine: služabniki (ali vajenci) so se prienačili z otroci in bili povezani z družinskim poglavarjem z razmerji osebne odvisnosti ("pripadali" so mu), ki so nalagala sistem oboje-

stranskih dolžnosti, še zelo različnih od tistih, ki bodo prevladale v kasnejših obdobjih in potegnile za seboj plačilni odnos. Nasprotno so "otroci še v 17. stol. izpolnjevali dolžnosti, ki so jih približevale svetu služinčadi, še posebej kar zadeva streženje pri mizi."(5)

Ne da bi razglabljal o Ariesovih analizah ali jih skušal dopolnjevati, se bom tu zadovoljil s tem, da spomnim na nekatere njegove glavne teze:

To, kar on imenuje "občutek otroštva", se je pojavilo šele konec 16. stoletja, v glavnem v dveh oblikah: na eni strani kot zanimanje za majhnega otroka, njegovo govorico in igre, kjer gre za "ljubkovanje", ki ga ponazarjajo npr. razmišljanja Mme de Sévigne o njeni mali hčerki. Na drugi strani gre za drugačen interes, ki je vezan na pedagoško institucijo in o katerem pričajo natančna pravila, uvedena na šolah in licejih,(6) ter številni spisi moralistov in filozofov o lepem vedenju: otrok je sam po sebi iracionalnost, ki jo je treba obvladati, telo, ki ga je treba disciplinirati, nizkotnost, ki jo je treba preobraziti ...

Ta dva tokova se mi zdita komplementarna: prav zato, ker je otrok "zavržen", povezan z iracionalnimi silami telesa, je ljubljen z že fascinirano ljubeznijo. A zato, ker se kaže kot glavni igralec v igrah želje, ga je treba tudi iztrgati družini, da bi ga podredili disciplini v učnih zavodih. Gerson je že v 15. stol. "priporočal otroku", zabeleži Aries, "naj se upira temu, da bi se ga drugi dotikali ali ga objemali, in če ravna drugače, se mora vedno v vsakem primeru, izpovedati, kar je treba poudariti, ker otroci v tem ne vidijo nič slabega."(7) V tej skrbi, da se otroka odtegne preveč humanim dokazom ljubezni, je torej šlo le za izjemo, kar ostaja brez povezave s sodobnimi običaji in nanje nima velikega vpliva. Aries vidi dokaz za to v ravnanju spremstva Ludvika XIII., ko je bil ta še otrok. Če beremo pripoved zdravnika Héroarda, zvemo, da je prinčevim sorodnikom slabo uspelo povzdigniti skromno razsežnost njegovega "organčka" v simbolično moč falusa sodobnikov, ki ga je naredila moškega in kralja Francije: "Smeje se na vsa usta, ko mu pestunja zatrese njegov "organček", pozove paža s "Hej!", se obrne in mu ga pokaže." Grožnja kastracije, ki je nepogrešljiv predmet pogovora v otroštvu voditelja države, je salonska komedija, kjer se lahko vsakdo našemi z Imenom-Očeta: "Običajna šala, ki jo večkrat ponavljajo, je, da mu rečejo: "Gospod, ali nimate organčka?", on pa veselo odgovori: "Na, tu ga imaš," in ga dvigne s prstom."(8) Pri tem je treba poudariti bolj kot drznost igralcev svobodno govorjenje uradne osebe, ki to pripoveduje.

Od brezsrčnosti do nedolžnosti (nedolžnost je treba obnoviti v prvem obdobju, kasneje pa je to postulirana lastnost), takšna je pot, ki pelje k podobi otroka, kot ga najdemo pri Rousseauju. Vendar Aries pripominja, da je ta "občutek otroštva" istočasen in vzporeden porajanju "razrednega občutka".(9) Kot da bi "buržoazija" morala iztrgati otroka kuhinjam, saj si je v otroku izmislila oporo svojih sanj in alibi namišljenega prepورا zakonskih odnosov. Otrok je postal tudi privilegiran predmet buržoaznih tehnik obvladovanja, zato je morala izvesti v "skupnostih", ki so bile njegov naravni življenjski prostor, strogo prebiranje, utemeljeno s teorijo. Populacija služabnikov se je iz Enakega, kar je bila prej, spremenila v Drugega, ki ogroža nedolžnega otroka.

Da bi to tezo preskusil, se bom najprej oprl na besedilo, ki so ga imeli v 18. stol. do vključno Rousseauja za obvezen priročnik vseh razsvetljenih vzgojiteljev: "Nekaj misli o vzgoji" Johna Locka (1693).(10)

2. Kolidž in dom

"Vas že vidim, kako mi pravite: "Kaj naj bi torej storil s svojim otrokom? Če ga imam vedno pri sebi, se je bati, da se bo začel obnašati kot gospod, če pa ga pošljem v kolidžne vem, kako bi ga obvaroval pred nalezljivim prostaštvom in slabimi navadami, ki so povsod v modi?" (P, par. 70)

V delu "Nekaj misli o vzgoji" se stikata dve kritiki tedanje dobe, znani tako v Angliji kot v Franciji (11), ki so ju ponavljali vse do revolucije. Po prvi je kolidž prenehal biti kraj koristnega učenja v strogi disciplini. Kar uči-jo, konec koncev ni nič drugega kot mrtve črke, ki ne morejo služiti preoblikovanju sveta. Predvsem tu nastopi vprašanje, "ali se splača za malo grščine in latinščine izpostavljati otrokovo nedolžnost vsem nevarnostim življenja v skupnomsti?" (ibid.) Uspeh kolidža (njegove discipline), ki požira veliko število učencev najrazličnejšega socialnega izvora, je zaznan kot nevaren:

"Kakršnekoli so sposobnosti in aktivnost učitelja, je nemogoče, da bi lahko nadzoroval vseh šestdeset ali sto učencev izven šolskih ur, ko so vsi skupaj ... Otrok je velik del dneva prepuščen samemu sebi in škodljivemu vplivu svojih tovarišev, vplivu, ki je močnejši kakor učiteljevi nauki ... Težko si predstavljam, katere so tiste kvalitete, za katere oče upa, da si jih bo njegov otrok pridobil v družbi otrok vsake vrste, ki jih šola navadno združuje..." (ibid.)

Kolidž je ob svojem času artikuliral nekaj takega kot model diskurza Univerze, in iz cerkvene Vednosti napravil spoštovanega Mojstra, sposobnega, da s pomočjo Pravil postopno obvlada vse vrste užitkov (prepoved vina in žensk v srednjem veku, vedno bolj dosledno ločevanje med kolidžem — krajem vednosti, in mestom — krajem užitkov, nadzorovanje iger, postelj ipd.). Tako se je zgodilo, da je disciplina postopoma prenehala biti način upravljanja Vednosti in postajala sama sebi namen, in da je Profesorja-Doktorja, ki ni bil več sposoben obdržati svojega mesta čuvarja zaupanja vredne Vednosti, zamenjal strogi Mojster, ki pa ni bil sposoben obrzdati pregrešne užitke, ki so se rojevali ob neopaznih srečanjih v sencah, ki jih njegov pogled ni mogel več preiskati.

Ali je treba torej otroka obdržati doma? Toda — druga kritika — tu pa ga ogrožata "plaha, boječa mehkužnost, ki živčno oslabi značaj otrok, vzgajanih doma", in otrokovo obnašanje "Jaz sem gospodar", ki mu ga oblikujejo ljubkovanja njegovih domačih.

"Mali ljubček, ironizira Locke, mora znati deliti udarce, psovati, in treba mu je dati vse, kar zahteva, naj dela, kar hoče. Tako starši, ko svojemu otroku laskajo in ga razvajajo, spridijo naravne nagone ... Ko otroci zrastejo in so prestari, da bi jih pomehkužili, in ko starši iz njih ne morejo več napraviti svojih igrač, tedaj poslušamo le še pritožbe..." (P. par. 35)

Če Locke končno izjavi, da daje prednost "domači vzgoji", s tem ne izbere manjšega zla. V resnici predlaga vzgojni model, kjer se vrline kolidža in družine združujejo v idealno disciplinsko strukturo, da bi napravile "dobro vzgojenega" otroka.

Dve formuli podata bistveno:

1) "Vse prednosti dajem domači vzgoji, ki se izvaja pod nadzorstvom očeta, s pomočjo dobrega vzgojitelja."

2) "Kdor si lahko privošči domačega učitelja in vzgoji svojega otroka doma... mu bo tako omogočil večji napredek v študiju in ... bo dosegel, da bo iz otroka hitreje nastal človek." (P. par. 70)

3. Zakonski par

"Če bi kak bolj spreten in bolje pripravljen pisatelj hotel urejeni razpravi o vzgoji, prilagojeni naši angleški buržoaziji, popraviti napake, ki sem jih utegnil napraviti ... (Pismo Clarku, P. str. 25).

Locke je kot po navadi skromen in sam omeji svoja izvajanja: tu poda le nekaj razmišljanj, ki so slabo razvrščena in vzeta iz lastne izkušnje vzgajanja mladega plemiča. Toda njegova načela so naredila čudeže, pravi. Verjeli mu bodo in mu sledili. Zakaj?

Zato, ker so njegova načela "liberalne vzgoje" (beseda je večkrat uporab-

ljena) neločljivo povezana s politično teorijo in teorijo spoznanja, ki sta obe globoko povezani med sabo in katerih uspeh v Evropi je velikanski. Ker jih tu ne moremo analizirati, bom preprosto dejal, da lockovski liberalizem ni afirmacija svoboščin nasproti različnim prepovedim, marveč nadomestilo starih tehnik obvladovanja, ki smo jih podedovali in ki so postale neuporabne in neučinkovite nove cilje.

Tako je na primer z *očetovsko oblastjo*. V Franciji smo že od predrevolucijskega obdobja priča precejšnji krepitvi in utrjevanju očetove oblasti nad njegovimi otroci in moža nad svojo ženo (12), kar predstavlja vzporednico vzponu absolutizma. Toda ta razvoj pravic v družbenem pravu je brati kot priznanje pojemanja *realne* oblasti očeta in soproga. Prav tako ne moremo reči, da se zagovorniki razsvetljenstva niso zoperstavljali oblasti kot cilju, ki ga je treba doseči, temveč zgolj oblasti kot sredstvu za doseganje cilja. Popolnoma zgrešeno se mi na primer zdi videti v Rousseaujevem "Emilu" prevzem očetove oblasti s strani zunanje pedagoške instance in trditi, kot to počenja R. Scherer: "Pred Fourierom Rousseau trdi, da "oče ni naravni vzgojitelj"; prav nasprotno, zadnji je, ki bi se mogel ukvarjati z vzgojo svojega otroka." (13) V tem primeru gre za popolnoma nasprotno stvar. Kar Rousseau formulira, je morda smrt naravnega očeta (Emile bo "sirota"), toda istočasno določi temelje in sredstva nove očetovske avtoritete, ki se pri tem opira na Zakon (drugačen Zakon in v drugačnem hierarhičnem sistemu kot pri Bossuetu). Emilov vzgojitelj ni napoved bodoče šole, temveč čista očetovska figura. Cilj te vzgoje, ki ga konec "Emila" razločno pokaže, je izoblikovanje Očeta. Treba je reči, da Šola, ki je postala v 19. stol. splošna, ni rival družine, marveč nasprotno njena najboljša zaveznica in sredstvo njene krepitve.

Misli se tudi, da bodo "razsvetljeni" filozofi ali pravniki naraščajoči pravni podrejenosti poročene ženske zoperstavili dokaze, ki so jih črpali iz naravnega zakona, po katerem ne more obstajati nobena naravna podlaga za dominacijo enega spola nad drugim. Toda ko bodo iskali nov tip zakonske zveze, temelječe na naravnem odnosu spolov, ki bi ustrezal njunim naravnim razlikam, ne bodo storili nič drugega kot le na drug način uzakonili prekomerno (intelektualno, politično in pravno) superiornost moža. Natančneje povedano, skovali bodo nov tip *subjekta*, ki ne bo Človek iz Deklaracije iz leta 1789, temveč notranje hierarhizirana monada, *zakonski par*.

4. "Moč staršev"

Z navidez nepomembnim terminološkim popravkom Locke (s pravniki naravnega prava) nedvomno najavi to gibanje, ko piše v svoji drugi "Razpravi o vladi" v poglavju "O moči očeta":

"Morda mi bodo očitali kot neumestno kritiko v tovrstni razpravi, da sem se obregnil ob besede in poimenovanja, ki so v splošnem obveljala. Pa vendar je najbrž koristno predlagati nove izraze, kadar stari lahko zavedejo ljudi k napakam. Tak je verjetno primer izraza *očetovska moč*, ki se zanj zdi, da pripisuje *očetu* vso avtoriteto staršev nad otroki, kakor da *mati* pri tem nima nič opraviti. Če poiščemo pojasnila pri umu ali Razodetju, bomo ugotovili, da temu ni tako in da je tudi *mati* pomembna. To nas sili k misli, da bi bilo nedvomno bolj pravično, če bi to avtoriteto imenovali: *moč staršev*." (14)

To je odločilna opomba, saj podre v enem zamahu vso teorijo, ki se trudi, da bi dokazala, zahvaljujoč modelu o očetovi oblasti nad družino, domnevno absolutno oblast vladarja nad njegovimi podaniki. Dokler se je obdržala iluzija, da "očetovska moč" ni nič drugega kot moč očeta, se je lahko brez ovir imenovala absolutna suverenost in kraljevska avtoriteta. "Toda če upoštevamo, da so vsi ljudje po naravi enaki, da so subjekti istega naravnega zakona, da je zakonska družba vsiljena od božje previdnosti" (TG,

79, 80) in jo sankcionira sporazum med enakimi (TG, 78), potem je jasno, da izraz "očetovska oblast" označuje v resnici oblast očeta *in* matere — ob tem pa teorija absolutizma "zgleda čudno in že sam izraz izraža njeno absurdnost":

"In zagovorniki *monarhije* bi tu našli kaj slab argument v svojo korist, če bi se izkazalo, že glede na ime, da osnovna avtoriteta, ki bi morala upravičevati vladno enega samega, pripada dvema, ne eni osebi." (TG, 53)

Vendar pa nekaj strani naprej Locke nadaljuje:

"Ker je potrebno, da je pravica o odločanju, se pravi o vladanju, na eni ali na drugi strani, pripade seveda možu, ki je najbolj sposoben in najmočnejši." (TG, 82)

Tako diarija pravice zaniha v hierarhijo dejstev. Tudi v družini je le *eden*, ki ukazuje. Novost, ki jo prinese Lockova formula o "moči staršev", je v tem, da je mož povišan v vodjo le tako, da prizna svojo ženo. Locke lahko reče, da je možki že *po naravi* močnejši, zato je bolj sposoben, da vodi, vendar se ta sposobnost uresniči šele v polju in z operacijo, ki pripadata *simbolni* ureditvi. Zakonski par, institucionaliziran s pogodbo, se s tega vidika kaže kot absolutno centralna struktura za utemeljitev (katerihkoli že) osnovnih avtoritet v "buržoazni" družbi.

Kakšna je torej narava in smoter te "moči staršev"? Locke dodaja še en argument proti teoretikom kraljevega absolutizma, ko trdi, da te moči ne moremo primerjati z močjo političnega vodje. Če so otroci podrejeni staršem, je to zato, ker še niso sposobni, da bi se obnašali v skladu z Zakonom uma, kar pa seveda ne velja za odrasle v politični družbi. Ta oblast staršev je zakonita zgolj če je izpolnitev neke *dolžnosti*, ki jo določa naravni zakon (TG, 56), tj. *dolžnosti vzgajati*:

"Avtoriteta, ki jo torej starši imajo nad svojimi otroki, izhaja iz dolžnosti, ki jim nalaga, da skrbijo zanje, ko so ti v slabotnosti otroštva... Dokler otrok nima zadostne presoje, da bi lahko vodil svojo *voljo*, ne sme imeti lastne volje, ki bi ji sledil. Ta, ki razmišlja namesto njega, mora hoteti namesto njega, mu ukazovati in usmerjati njegovo ravnanje." (TG, 58)

Tako ta oblast preneha takoj, ko je v otroku dozorel človek: "Ko se je otrok dokopal do stanja, ki je iz njegovega očeta naredilo svobodnega človeka, postane tudi sam svoboden človek."

Tu sem le spomnil na temo, ki jo dobro poznajo zgodovinarji politične filozofije: dvomiti o oblasti očeta v družini je sredstvo za spodkopavanje temeljev, ki si jih skuša ustvariti monarhični absolutizem. Morda bi bilo bolj zanimivo obrniti tradicionalni pogled in vprašati, kaj implicirajo principi liberalne politične teorije glede na sredstva in cilje vzgoje? Kakšno družino zahtevajo?

5. Kaj je oče?

Ko Locke v "Mislih ..." izbere domačo vzgojo, je to izbira *principa*, ki ga je izoblikoval implicitno — iz svoje politične teorije. Ker je "prva moč ali bolje prva *dolžnost* očeta/.../, da vzgoji svojega sina" (TG, 65), povezana z imenom Očeta, ni več dana s "preprostim dejanjem spočetja" (TG, 65), temveč je pridobljena s poslušnostjo Zakonu. Oče ukazuje, kolikor tudi uboga. Kadar ukazuje, pomeni, da "hoče namesto nekoga drugega". In kaj hoče? Zahteva, da njegov sin čimprej pride k pameti, tj. do Zakona (TG, 59) oziroma do svobode (15). Liberalna vzgoja je najprej to: "narediti, da v fantu dozori mož", da iz heteronomije stopi v avtonomijo.

Zastavek je *političen*. Locke pravi približno tole: če hočemo vzpostaviti monarhijo na očetovski oblasti, je to nezakonito, toda ta volja se naslanja na

iluzijo, ki je postala neizbežna z začetki družbe. Svojega očeta — moža — so začeli sinovi ubogati in v tem možu so kasneje odkrili izvor moči:

"V svoji mladosti so se navadili, da jih je vodil. (...) Ko so odrasli, ni bilo nikogar, ki bi jim lahko ukazoval, razen očeta, ki se je tako s pomočjo neopaznih sprememb spremenil v *političnega monarha* svoje družine." (TG 75, 76)

Problem vzgojnih sredstev je torej povezan z vprašanjem, ki si ga bo zastavil tudi Rousseau: kako doseči, da te ubogajo ne kot človeka, ampak kot nadomestek Zakona? Kako doseči, ne glede na ljubezen in strah, privlačnost in prisilo, da te bodo ubogali *kot očeta*? Locke odgovarja: tako, da si bomo pridobili *spoštovanje*. Liberalna vzgoja je tudi to: navesti otroka, da prepozna v besedi človeka, ki je njegov oče, glas Zakona in da ga spoštuje. (TG 69 in P 99)

6. Vzgojitelj

To so torej principi, ki naredijo iz očeta naravnega vzgojitelja in določajo njegovo dolžnost. V "Mislih ..." beremo: "Če bi mogli naleteti na vzgojitelja, ki se v mislih postavi na očetovo mesto in je prav tako skrben ..." (P88)

Ali je Locke tu v nasprotju s principi svoje Politične razprave? Ne: eden izmed aksiomov, ki vodijo njegovo politično teorijo, je, da morem vedno izbrati nekoga drugega za oblast, ki mi pripada, (to je osnova za "trust", ki konstituira politično družbo) s pogojem, da izvrševalec oblasti ne bo zlorabil zahtev naravnega zakona (to je osnova pravice upiranja). Oče lahko torej legitimno preda svojo oblast vzgojitelju. (TG, 69). (16) Treba je le dobro izbrati.

Deveti razdelek "Misli ..." je posvečen izbiri vzgojiteljev. Locke vztraja, da mora imeti vzgojitelj poglobljeno znanje o tem, kar poučuje, izkušnost in lastnosti, ki jih zahteva oče. V nekem smislu mora biti iz njegovega sveta, kar nadalje pomeni, da vzgojitelj ne sme biti več služabnik, čeprav je bil izbran med njimi. (17) Njegov prostor je na meji (in morda je prav on sam ta meja) in njegova naloga je, da nenehno brani otroke pred zavajanjem služabnikov. Njegova avtoriteta nad otrokom mora biti take narave kot očetova: vsi so ga dolžni spoštovati:

"Da bi obdržal vso avtoriteto pri svojem učencu (...), se potrudite, da ga boste kar najbolj spoštovali, hkrati pa prisilite vso vašo družino, da ravna tako kot vi. Ne računajte na to, da bo vaš otrok spoštoval svojega vzgojitelja, če bo videl, da ga ne spoštujete vi ali njegova mati ali druge osebe." (P 88)

Novo: ne smemo reči, da ta promocija vzgojitelja pomeni slabitev ali zmanjšanje očetove oblasti, saj vzgojitelju podeli oblast oče, s čimer sam vzgojitelj prispeva k povečevanju očeta. Rousseau je že takoj na začetku svojega poučevanja iskal sredstva, da bi vzpostavil avtoriteto pri otrocih, ki jih je vzgajal. V pismu, ki ga je naslovil na otrokovega očeta, je razložil (gospodu de Malbyju), da tega ne more doseči drugače kot tako, da se sklicuje nanj in da deluje vedno v imenu očeta. (18) Pri tem vidimo, da je dejansko vzgojitelj tisti, ki vzpostavlja očeta kot avtoriteto. Oblast, najsi bo tukaj ali drugje, ni nikoli preprosta struktura, moč, ki pač obstoji: daje se vedno vsaj podvojena, včleni se v hierarhijo, ki je ne oslabi, ampak okrepi. Če so bili možje 18. stol. v tolikšni meri očarani (zgroženi in pritegnjeni) od podobe orientalskega despotizma, je to nedvoumno zato, ker so videli, da tam deluje popoln stroj avtoritete. Despotizem, to je vselej despot *in* njegov vezir. Vlado izbire vezirja, toda vezir je tisti, ki naredi despota. (19)

Brez dvoma Locke in teoretiki vzgoje niso imeli velikega vpliva na vzgojno prakso v njihovem času. Vzgojanje na domu, ki je njihov sen, ostaja

izjema in resnični vzgojitelji so jezuiti, oratorijanci (člani oratorijanske verske sekte), bratje krščanske šole. Locke to dobro ve in prevzame mnogo vzgojnih in disciplinskih metod, ki jih uporabljajo v kolidžih (to bomo videli takoj, ko bomo govorili o šibi). Toda "vzgoja na domu" ni toliko nadomestilo za kolidž kot alegorična artikulacija idealne strukture avtoritete, kjer se urejajo odnosi med Vednostjo in Gospostvom (Mojstrstvom), med Vzgojiteljem in Očetom, med Šolo in Družino.

7. "Spraviti k pameti"

"Če hočete doseči, da vas bo vaš otrok spoštoval in ubogal, morate tudi vi spoštovati njega." (P 71)

Locke ima morda rad otroke, vendar ne mara otroštva. Otroštvo je čas krutosti (P. raz. XII). Skupaj z animaličnostjo je ena od podob *krutosti*, za katere naravni zakon odobrava usmrtitev (TG 7,8). To seveda ne pomeni, da bi bilo treba otroke ubijati, ubiti je treba le otroštvo v njih.

Spoštovati otroka pomeni spoštovati človeško v otroku, spoštovati tisto, kar je razumnega v njegovi grozeči nerazumnosti, in konec koncev spoštovati samega sebe, kajti mi "hočemo namesto njega". Zato, pravi Locke, je treba razpravljati z otroci:

"Razumejo takoj, ko začnejo govoriti, in radi imajo, da ravnamo z njimi kot z razumnimi osebami, prej kot pa si to predstavljamo." (P 81)

To je laična veja oratorijanskega principa: osvoboditi v otroku Jezusa in ga odvrniti od njegove grešne poti.

Operacija odbiranja, selekcije, kar pomeni edukacija po etimologiji. Toda "rojevajoča se pamet" se še ne more izraziti kot Zakon. Služi le za *razlaganje* Zakona, ki se prikazuje kot poljuben red, kot beseda Mojstra, in zato, da upravičuje kazen. Da bi laže razumeli, da sta oče in vzgojitelj le mirna izvrševalca Zakona:

"Ko pravim, da jih je treba obravnavati kot razumna bitja, hočem torej reči, da jim morate dopovedati z nežnostjo vašega obnašanja, z mirnim videzom, ki ga boste obdržali tudi v vaših popravkih, da je to, kar delate, razumljivo samo po sebi in istočasno koristno in potrebno zanje; da jim ne ukazujete ali prepovedujete tega ali onega zaradi vaše muhavosti, strasti ali fantazije." (P 81)

Predvsem pa je treba upoštevati, da Zakon lahko slišimo zgolj v predhodno doseženi tišini telesa in njegovih moči. Obvladovanje telesa je prvi korak k spoštovanju vzgojitelja, očeta in končno tudi Zakona.

Od tod Lockova doktrina šibe in principi njegove pedagogike "mraza".

8. Kaj je Razsvetljenstvo?

Šolarje šibajo že od 15. stol. dalje. Pred tem so v zavodih in kolidžih srednjega veka pravilniki predvidevali kazen v obliki globe ali vinske dajatve. Z uporabo šibe je kazen postala ponižujoča in brutalna(20).

Vendar je pomembno to: hkrati ko je šiba vstopila v kolidž kot kazen za otroke, se je razširila tudi navzven, kot kazen, pridržana za ljudi nizkega stanu (plemiči so se ji izognili). Ko je raba šibe posplošena na vse šolarje (plemiče ali ne) vseh starosti, konstituira otroštvo v celoti kot "infirmas" in ga pomeša z "nižjimi sloji".

"Tako se otroštvo, podaljšano v adolescenco, od katere se slabo razlikuje, odlikuje z voljo po ponižanju. Vse otroštvo vseh stanov je podrejeno ponižujočemu režimu podležev. Občutenje posebnosti otroštva se je začelo z najbolj prvinskim čustvom njegovenobogljenosti, ki ga poniža na nivo najnižjih socialnih plasti." (21)

Globa je predvidevala odgovoren in razumen subjekt. Šiba napade in pobije telo, kot da bi šlo le za telesno plat. V splošnem sramotenju s šibo trdimo, da sta drhal in otroštvo v bistvu le telo, sužnja svojih sil. Otroštvo se vulgarizira, tako kot tudi ljudstvo dobi oblike "puer robustus". (Toda ker sta pomešana z isto telesno nizkotnostjo, si oba delita tudi obskurno védenje o telesu.)

Vsekakor lahko opazimo, da se pri liberalnih teoretikih iz začetka 18. stol. vprašanja otroške vzgoje in vprašanja izvrševanja političnih pravic ljudstva znajdejo na istem področju in da so izražena v podobnih terminih. Sedaj razumemo, zakaj si bosta zakonodajalec in vzgojitelj nenavadno podobna. To, kar imenujemo "ideologija razsvetljenstva", je v velikem delu prizadevanje, da bi uzakonili hierarhijo dejstev kljub uveljavljanju pravne enakosti; da bi utemeljili pravico, celo dolžnost malega števila ljudi, da mislijo in hočejo namesto tistih mnogih, ki zaradi svojega položaja tega ne morejo. Očetova oblast se konča, ko je iz svojega sina s pomočjo skrbne vzgoje napravil razumno bitje. Množica ljudi, ki je prisiljena delati zgolj za preživetje, pa tega nikoli ne doseže, ker je zaradi neizogibne nujnosti nesposobna, da bi se dvignila do popolnega obvladovanja razuma: Locke to jasno potrdi v tem odlomku "Eseja o človeškem razumu" (Knjiga IV, 20. pogl., 2. odst.):

"In takšno je stanje velike večine ljudi, ki so prisiljeni, da trdo delajo, ki so zaslužnjeni v nujnost nizkega položaja in katerih življenje poteka v iskanju sredstev, da bi preživeli. Udobje, ki bi ga taki ljudje utegnili imeti, da bi si lahko pridobili znanje in raziskovali, je navadno zagotovljeno v tako ozkih mejah kot njihovo premoženje ... Ker porabijo ves svoj čas in skrb tako, da tešijo svojo lakoto in lačna usta svojih otrok, se njihov razum ne napolni z veliko izobrazbe ... Tako da je v naravnem in običajnem stanju stvari tega sveta, glede na zgradbo človeških odnosov, velik del človeškega Rodu neizbežno vpleten v nepremagljivo nevednost o dokazih na podlagi katerih drugi oblikujejo svoja mnenja in ki so dejansko potrebni, da bi se izoblikovala ta mnenja."

"Največji del ne more vedeti, zato mora verjeti," pravi Locke neke druge. Delavstvo, ki je zaslužnjeno telesu in njegovim potrebam, — "služabniki, dninarji, dekle" — ostane v večnem otroštvu, če stvar gledamo politično.(22) In ker so nepremišljeni, nasilni in gospodovalni kot otroci,

"niso sposobni, da bi bili svobodni, in jim ni dobro dovoliti, da prosto razpolagajo s svojo voljo. V resnici ne poznajo meja in so premalo razsodni, da bi se znali obnašati. Tako ostajajo pod nadzorstvom in avtoriteto drugih oseb..." (TG 60)

Drugače povedano: pravica do upiranja je teoretično sicer priznana, vendar ima ljudstvo vedno slabe razloge za upor. Upravičen upor je samo tak, ki je voden razumno, toda le tisti, ki imajo dovolj prostega časa in premoženja, se lahko dokopljejo do popolne razumnosti in jo omogočijo tudi svojim otrokom.

"Vzgoja je tista, ki ustvarja razlike med ljudmi," trdi Uvod k "Mislim ...". Liberalna teorija, ki si prizadeva napraviti otroka svojih ambicij, ga bo zato izvlekla iz stare povezanosti z ljudstvom in se neumorno trudila, da bi ga izolirala od nevarnih voda služinčadi:

"Tudi najbolj kratkotrajni in domala nezaznavni vtisi imajo trajne in pomembne posledice, kadar jih je otrok dobil v dobi najnežnejšega otroštva. S prvimi vtisi je tako kot z izviri nekaterih rek, kjer je človeški roki potreben le majhen napor, da preusmeri njihove krotke vode v različne kanale, ki jih vodijo v različne smeri..." (P I).

9. Udarec s šibo in mrzla voda

Vzgajati je — po Locku — natančno *spametovati*. Od tod njegova kritika uporabljanja šibe: šiba ni preveč kruta, ampak le neučinkovita, ker je

uporabljena slabo. Locke predlaga torej pametno uporabo šibe.

Cilj je, da bi vas ubogali vselej in brez ugovarjanja. Z otroki ne razpravljamo zato, da bi jih prepričali v ubogljivost, temveč zato, da bi jim razložili, kako dobro so storili, ko so ubogali. Ubogljivost mora torej postati navada. Zato je že od vsega začetka dobro napraviti močan vtis:

"Če so starši s trdnim vodenjem znali napraviti voljo svojih otrok ustrežljivo in upogljivo, še preden so imeli ti dovolj spomina, da bi se spominjali, kako so ravnali z njimi, se jim bo takšno vodenje zdelo naravno in bodo manj reagirali, kot da je v resnici naravno; preprečilo bo sleherni poskus upora ali odpora." (P 44) (23).

Ponavljajoči se in neučinkoviti udarci bodo tako osredotočeni na glavni udarec, ki je en sam in prvoten, predhoden razvoju uma, in ta udarec se bo vtisnil v globine telesa.

Zgodi pa se, da ta travmatizem ne bo izzval vseh učinkov. V takšnih primerih nepremagljive trme bomo uporabili šibo, toda pri tem bomo upoštevali ceremonial, ki ga narekujejo dve glavni pravili (P83):

1) "Ali naj rabimo šibo takoj potem, ko je bila storjena napaka, ko je takorekoč še čisto sveža in nova?" Ne, odgovarja Locke, "ker se je bati, da se vmeša razburjenje," kajti "otroci znajo odlično razpoznavati, kdaj nas bo vodil afekt. Najbolj jih impresionira to, kar izhaja iz mirnega in hladnega uma njihovih staršev." Torej je hladni um tisti, ki kaznuje, ne vroča jeza.

2) "Ali naj starši sami kaznujejo svoje otroke?" Ne: "Če imate diskretne služabnika, ki lahko pri vašem otroku nadomešča vzgojitelja (če imate tega, ni več težave), je bolje, da je bolečina kazni prizadejana otroku iz druge roke, ne iz vaše, toda z vašim dovoljenjem in v vaši prisotnosti. Tako je avtoriteta staršev bolj zavarovana in otrokova zamera zaradi bolečine, ki mu je bila prizadejana, se obrne na osebo, ki jo je direktno povzročila."

Tu vidimo na delu podvojeno strukturo oblasti, o kateri smo govorili: otrok bo tepen "v imenu očeta" — ki je sam transfiguriran v negiben, hladen primerek Zakona uma —, toda kazen bo izvršil tisti, ki otroka obdeluje telesno. Telo proti telesu, to je služabnikova zadeva (ali vzgojiteljeva, saj ni vzgojitelj nič drugega kot služabnik, ki je prišel na boljšo stran).

Udarec s šibo je, kot vidimo, dvojni udarec: gradi spoštovanje, ki smo ga dolžni očetu, obenem pa z vzpostavljanjem sovraštva podira zaupno sokrivdo med otrokom in služabnikom.

Pred šibo pa je *voda*. Mrzla voda. Med pravili, s pomočjo katerih bomo lahko telo spremenili v odličnega "slugo duha", Locke poudarja tole:

"Predvsem se moramo navaditi, da obdržimo glavo trezno in noge mrzle, kar dosežemo tako, da pogosto kopamo noge v mrzli vodi in da jih izpostavljam vlagi." (P 30).

Pedagogika mraza in vlage (24). Pedagogika preluknjane čevlja, "tako majhne obutve, da bo prepuščala vodo, ko bodo noge v dotiku z njo" (P 7), mrzle kopeli (P 8) in telesa, izpostavljenega vetru. Obsojeno bo tudi vse, kar daje telesu umetno toploto: meso, začimbe (P 13), vino (P 19).

Nedvomno gre za higienske principe iz ust tega zdravnika—filozofa, ki pa imajo svoj končni namen v moralnem imperativu obvladovanja telesa. Telo se ne vzgaja, vzgaja se duh. Telo mora biti ukročeno, izurjeno, oropano vsakršne avtonomne eksistence in zmanjšano na molk robustnega in nemega služabnika.

10. Služabniška grožnja

Vse to dolgo približevanje je bilo potrebno, da bi pri Locku lahko postavili služabniško grožnjo na pravo mesto. Ves ta obvoz, da se vrnemo h kuhi-njam? Seveda, saj se v njihovi vroči senci (kjer še vedno straši kuhar iz

"Gorgiasa" in njemu podobne zvodniške prikazni) zbirajo vsi demoni lockovske vzgoje.

"Če otroke njihova zvedavost slučajno zanese, da vprašajo kaj, česar ne smejo vedeti, je bolje, da jim jasno povemo, da je to reč, ki je še ne smejo razumeti, kot pa da jim odgovorimo z lažjo". (P 121)

V "Mislih ..." najdemo en sam namig na seksualnost, za katero ni razloga, da bi se pojavila, in o kateri naj otrok ničesar ne ve. Ta vednost je preložena na kasnejšo izkušnjo, ki je izven-vzgojna: ko je naš mladi mož pred odločitvijo, da se bo oženil, tedaj "je čas", pravi Locke, "da ga prepustimo njegovi ljubici" (konec zadnjega razdelka).

Otroške nedolžnosti torej ni treba braniti pred *seksualnim* zapeljevanjem v strogem pomenu, temveč pred zavzetostjo z lastnim telesom in prebujenjem polimorfnih možnosti, da bi se otrok z njim naslajal:

"Vzgojitelj mora torej skrbno varovati svojega učenca pred vplivom slabih zgledov in predvsem najbolj nevarnih od vseh, tj. tistih, ki pridejo od služabnikov." (P 89)

"Najbolj nevarnih", ker je v otroku *naravna želja* po služabniku (in obratno), ki slabemu dejanju dodaja škodljivost, spreminjajoč ju v ljubezenski par. Tako je z vinom, ki je samo po sebi škodljivo, še bolj pa, če ga otrok pije s služabniki, ker obnavlja staro zavezništvo, ki je odslej prepovedano:

"Ker je glavno veselje tistih ljudi, ki pipadajo nižjim slojem, pitje močnih pojač, jih večkrat obide skušnjava, da bi se prikupili svojim malim gospodarjem in jim ponudili, kar sami najbolj ljubijo (...). Torej morate bdeti nad to nevarnostjo, in bdeli boste z vso skrbjo in vso vnemo, saj za otrokovo telo in dušo ni bolj zanesljivega vira zla kot je prav navada pitja močnih pijač, še posebej pitja s služabniki." (P 19)

Služabniki ogrejejo telo, ki mora ostati hladno, tolažijo srce, klicano k čednosti (P 59), mešajo duha, ki se ukvarja z disciplino uma. Kot podobe iracionalnosti so na strani fantomov in prikazni in ogrožajo "nežno domišljijo otroka":

"To je nevarnost, ki jo povzroča nepazljivost služabnikov, ki po običajni metodi otroka zato, da si zagotovijo njegovo ubogljivost, strašijo s pripovedovanjem zgodb o volkodlakih, krvavečih truplih in drugih prikaznih, katerih imena vzbujajo misli o neki strašni in nevarni stvari, ki se je otroci lahko bojijo, ko so sami in predvsem kadar so v temi." (P 138)

Vzgoja zahteva torej stalno pazljivost pred tem drugim zlom, ki je sovrážno očetovskemu prigovarjanju:

"Velika težava izvira iz omejenosti in neumnosti služabnikov, ki jim težka preprečujemo, da se ne postavijo na pot hotenjem očeta in matere" in ki "s svojimi ljubkovanji" "uničujejo vse, kar si prizadevajo narediti starši;" (P 59)

Naj torej oče *prepove* otroku druženje s služabniki? Ne, odgovarja Locke, to bi le "vzbujalo željo, ki jim je naravno dana, da bi jih obiskovali." (P 89) Strategija bo bolj prefinjena. Opazovali smo jo v prizoru s šibo: s tem, da naredimo iz služabnika rablja, naredimo otroku zoprnega tistega, ki je nagnjen k njemu. Toda gre tudi za to, da bo otrok ljubil tistega, ki sodi. Tako morajo nagrajevati vedno le starši:

"Da bi vzljubili vašo družbo, je treba, da prejmejo stvari, ki jih imajo radi, le takrat ko ste zraven in iz vaših rok." (P 69)

Toda katere stvari? Ne tistih, ki "ugajajo telesu", ker te delujejo

"pogubno, ko iz njih delamo nagrade (...), ki so namenjene zagotovitvi avtoritete staršev nad otroki, in tako le zvečajo moč tistih nagnjenj, ki bi jih bilo treba obvladati.

Le kakšen princip čednosti ste položili v duha otroka, če vam uspe odvrniti ga od tega, da si želi določenega užitka, le tedaj, ko mu ponudite drug užitek?" (P 55)

Drugače povedano, ljubezen do očeta ne sme biti iste narave (P 59) kot ljubezen do služabnikov. Otrok mora v očetu ljubiti Zakon. Gonilna sila te ljubezni bo torej "občutek časti in strah pred sramoto". Medtem ko se služabniki dajo ljubiti od otroka, ne priznavajoč v njem drugega kot sokrivo telo, se bo oče dal ljubiti tako, da bo v otroku blagovolil priznati krepostnega služabnika Zakona, ki najde svoje veselje v tem, da se ga spoštuje kot takega. Takšen je "rezultat, v katerem po mojem tiči velika skrivnost umetnosti vzgajanja." (P56)

Če bo tako priznan, se bo otrok lahko obrnil k ljudstvu služabnikov in vzpostavil svojo mlado avtoriteto nad njim. Kot je oče njegov gospodar, ker ga priznava za sebi enakega, bo otrok njihov gospodar, priznavajoč jih načelno za sebi enake, čeprav so dejansko po sili razmer obsojeni na dejansko inferiornost:

"Moramo jih navaditi (otroke) na prijazno, ustrežljivo in milo obnašanje do ljudi nižjega sloja. Če se bodo tako obnašali, ne bodo zgubili svoje superiornosti, ampak bo nasprotno razlika še bolj vidna in njihova avtoriteta se bo povečala. Dejansko se bo prijaznost v duhu nižjih slojev pridružila zunanjim znakom ugleda in spoštovanje osebe bo eden izmed elementov njihove podložnosti. (...) Ni potrebno, da bi razlike, ki so slučajno nastale zaradi zunanjega položaja ljudi, povzročile, da bi otroci zgubili spoštovanje do človeka." (P 117).

11. Veriga

Moj namen pri tej analizi nekaterih pomembnejših potez Lockove razprave je bil, da izpostavim in povežem skupino odnosov, ki so se mi zdeli (na svojem področju, ki je tu področje teoretika) bistveni za nastanek sodobne družine.

Ti odnosi so se pokazali v vzgojnem dispozitivu, ki smo ga predstavili v poenostavljeni obliki (25). Vidimo, da se lahko ta dispozitiv shematično prikaže kot hierarhično zaporedje namestnikov, ki obsega novo strukturo zakonskega (ali sorodniškega) para in ki poudarja spremembo otroka v zrelega človeka.

Na dveh njegovih skrajnostih pa sta:

1) telo ali bolje tisti del iracionalnosti, ki ga mati zdaj izvrže iz telesa svojega otroka, s tem, da sprejme, da ne bo iz njega več delala "svojega malega ljubčka". Telesna iracionalnost — njegova animaličnost in vse imaginarne sile v njem — ne bo več zapustila služabništva. Če služabništvo še prebiva v hiši, pa je zdaj že izven družine.

2) Zakon ali bolje, onstran tega, česar očetov um ne more utemeljiti, tisto ozadje zakona, ki je rezervirano za vero: Bog. Videli smo, da se je oblast izvrševala v parih: žena — mož, mati — oče, vezir — despot, vzgojitelj — oče, oče — zakon. Zadnji par je: zakon — bog (Božja previdnost vzpostavi Zakon, toda podrejanje Zakonu konstituirava vero v Boga).

Iracionalnost željnega telesa, skrivnost vere v Vzpostavljalca Zakona: nemogoče je, da bi omejili ta dva ekscesa, kjer se hierarhična veriga izgublja, saj ju ta veriga v lastnem gibanju ustvarja in se od njiju vzdržuje.

Pa vendar se o tem sanja (26): na eni strani povzemajoč Boga v brezpozgojnost Zakona, ki se bo kazal npr. kot Velika knjiga, odprta vsak trenutek pred našimi očmi, absolutno prvi zaklad označevalcev, govorica brez avtorja, ki nam ne pove nič drugega kot to, da sta Red in Nujnost.

Na drugi strani vključujoč telo kot živo totaliteto v sam proces, kjer se rojevajo in razločujejo zmožnosti, tudi tiste, ki podpirajo moralnost: to je razvoj samega telesa, ki je dobro voden, ker je dobro znan; razvoj, ki ureja rast duha in otrokove pameti.

Toda pustimo te splošnosti, ki so same v sebi dovolj odvrtno in nimajo drugega namena, kot da so prehod k analizam, ki bodo sledile.

Pa vendar dodajmo še eno opombo: ko tako sanjamo, da smo povzeli ta dva ekscesa, se nam zgodi, da iluzorično sklenemo verigo. Zakon, ki se od zunaj nalaga otroku, je namreč istoveten s tistim, ki znotraj otroka uravnava razvoj njegovega telesa. Le ena beseda je — nič več —, ki v 18. stol. dovoljuje, da zaokrožimo to verigo: *Narava*. Sanjska podoba — in alibi — vzgoje je Narava, ki se vzgaja sama. Tu bi imeli diskurz → v smislu, kot ga razume J. Lacan — brez nemogočega in razdružitve.

Videli pa bomo, da se bosta iracionalno in neobvladljivo, ki sta izključena na skrajnih koncih verige, pokazala v samem njenem osrčju: vsa telesna grožnja, nevtralizirana z navidezno svobodo, dano otrokovemu telesu, bo koncentrirano privrela v prebujenju *seksualne* želje, kjer vidi Rousseau "pravi trenutek narave". Nikakor ni naključno, da se bo *šele v tem trenutku* postavilo vprašanje verske vzgoje Emila in da bo Vzgojitelj, ki je do tedaj molčal, svečano spregovoril in izročil vednost o želji in seksualnem odnosu ter — z glasom duhovna — vednost o Bogu in Religiji.

Kar zadeva služabnike in služkinje, bodo tu še bolj nevarni kot kdajkoli. Čeprav ima otrok disciplinirano telo, ostane ranljiv na enem mestu. Rousseau mu da poteze Ahila, toda usoda, ki ga čaka, je Fedrina:

"Nebo je vžgalo v mojih prsih pogubnosten plamen in sovražna Juno je opravila ostalo ..."

Prevedeno po: *L' enfant et le domestique*, Ornica? 7, str. 19—41. Prevedla Darja Krek.

(1) "Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense" (Nove opombe k obrambnim psihonevrozam), v "Nevrose, Psychose et Perversion" (Nervoza, psihoza in perverzija, P. U. F., 1973, str. 67). Vemo, kaj se je zgodilo s to razlago pri izpopolnitvi psihoanalitične teorije, in kako jo je Freud, ne da bi se ji odpovedal, popravil, ko je v analizi ločil resnični spomin od sanjskega spomina.

(2) P. Valéry: "Viol" (Posilstvo), Dela, Pleiade, T. I. str. 1577.

(3) "Nervoza, psihoza in perverzija", str. 99.

(4) Ph. Aries: "L' enfant et la vie familiale sous l'Ancienne Régime."

(Otrok in družinsko življenje v času Ancienne Régime), Sueil, 1973, str. 447.

(5) Id., ibid., str. 448.

(6) Prim. "Le Saint Pédagogue" (Sveti pedagog) v "Ornicarju", št. 2, in M. Foucault: "Surveiller et Punir" (Nadzorovati in kaznovati), III, I.

(7) Ariès, ibid., str. 110.

(8) Ibid., str. 102—103.

(9) Prim. npr. konec IV. poglavja prvega dela, str. 101: "Izhajali smo iz socialnega stanja, kjer so bile vse igre enake za vsa leta in za vse sloje. Pojav, ki ga je treba poudariti, je, da so odrasli iz višjih slojev te igre opustili, da pa so se obdržale hkrati med ljudstvom in pri otrocih višjih slojev ... Zelo značilno je, da se je stara skupnost iger pretrgala v istem trenutku med otroki in odraslimi in med ljudstvom in meščanstvom. To ujetje nam dovoljuje slutnjo, da je odslej nastopila zveza med otroškim čutom in razrednim čutom." Isto tezo bomo našli pri šibi (prim. infra).

(10) "Some thoughts concerning education" (Nekaj misli o vzgoji). Prevod Coste, 1965. Sklicujem se na prevod Compayré, Vrin 1966 (okrajšava P).

(11) Ariès, ibid., str. 425—426.

(12) Prim med drugim, G. Lepointe: "La famille dans l'ancien Droit français" (Družina v starem francoskem pravu).

(13) R. Schérer, Emile perverti, R. Laffont, 1947, str. 33.

(14) odst. 52. Sklicujem se na prevod J. L. Fyota: "Essai sur le Pouvoir Civil", P. U. F., 1953. (Okrajšava: TG).

(15) Istočasno naravna svoboda ("imeti za pravilo le naravni zakon") in civilna svoboda ("biti podložen zgolj zakonodajni oblasti"). Prim. TG, pogl. IV.

(16) Isti problem bi bil lahko glede matere in dojljke. Toda o materi, materinski domišljiji, zgodbi o dojljah in teoriji o mleku bom govoril v nekem drugem spisu.

(17) To, kar je bil v tem času. (Prim. Ariës ibid., str. 289 sqq.), ki proučuje modifikacije pomenov besed "vzgojitelj" in "domači učitelj".

(18) "Projet pour l'education de M. de Sainte-Marie" (Načrt za vzgojo gospoda de Sainte-Marie), (1740), Pleidade, IV. del: "v njegovi prisotnosti boste, prosim, izjavili, da me imenujete za čuvarja vaše avtoritete nad njim in da mi brezpogojno dovoljujete, da izvršim svojo dožnost z vsemi sredstvi, ki se mi bodo zdela primerna; da mu torej ukážem, da me uboga kot vas, če noče vaše ogorčenosti. (P 40).

(19) Prim. npr. Montesquieu — "Esprit des Lois" (Duh zakonov), II. 5, ali IV, 16: "V despotski vladavini prehaja celotna oblast v roke tistega, ki se mu jo zaupa. Vezir je despot sam; vsak posamezni uradnik je vezir. "Toda vezir je despot zgolj zato, ker ukazuje v imenu nekoga drugega:" taki so ljudje v tej deželi (Orient), da ne potrebujejo drugega kot ime, da jim vlada." (V 14).

(20) Ariës, ibid., str. 289.

(21) Id. ibid., str. 290.

(22) V trenutku, ko je zaznano kot nenadomestljiva produktivna sila — najdragocejši kapital —, je delovno ljudstvo v nekem smislu "pomanjšano": Macpherson ("La théorie de l'individualisme possessif" — Teorije posesivnega individualizma) citira npr. W. Pettyja: "Od vseh surovin predstavlja ljudstvo (...) najvažnejšo, najosnovnejšo in najbolj dragoceno (...). V samem sebi je to osnovno sredstvo zelo surovo in neobdelano, zato je izročeno najvišji avtoriteti, katere previdnost in spretnost ga morata izboljšati, organizirati in obdelati z večjim ali manjšim dobičkom."

Disciplinirati ljudstvo, da bi produciralo več in bolje, in disciplinirati telo kot proizvajalca spoznanj, postaneta z drugo polovico 18. stol. dva nerazdružljiva cilja.

(23) Locke tako navaja (odst. 78) primer matere, ki je "prvič, ko je prišla njena hčerka od dojilje domov, bila prisiljena, da jo osemkrat zapovrstjo natepe, preden je premagala njeno trmo in dosegla, da jo uboga za neko zelo lahko in nepomembno stvar...". "Ker je bilo to prvič, da jo je udarila," pristavi Locke, "mislim, da je bilo tudi zadnjič."

(24) Sredi 18. stol. je Van Helmont ponovno "odkril" zdravljenje otrok, ki so ga že od antike uporabljali za duševno obolele. (Prim. M. Foucault — "Histoire de la Folie" (Zgodovina norosti), II, 4. pogl.)

(25) Ob strani sem pustil pomembne točke kot vlogo očetovskega zgleda (odst. 82) ali verske vzgoje (razd. XXI) itd.

((26) Že cilj Spinoze v njegovi Etiki je bil, nadomestiti nestalni, naključnostni svet, ki ga nenehno pretresajo ponavljajoči se šoki željnega telesa, ki bi si ga ljudje radi pokorili, a ne vedo, kaj ga določa, in disparatni učinki nekega Zakona, ki ga lahko navežemo zgolj na samovoljo nekega ljubosumnega Boga, — z veselim svetom, kjer bo suvereni um lahko integralno artikularni željo.

GLEDALIŠČE KOT OBLIKA SPEKTAKELSKÉ FUNKCIJE

Zoja Skušek—Močnik

zbirka *Analecta* 1
DDU Univerzum, Ljubljana 1980

Za materialističnega pisca je že na slogovni ravni takorekoč "zadeva okusa", da se v zapisu ob kakem delu ne govori neposredno o tem delu; to kajpada ne pomeni, da velja zato govoriti "o čemerkoli": govoriti je treba o stvareh, ki jih obravnavano delo prav ob tem, ko jih "v" njem ni, predpostavlja kot pogoj za svojo berljivost. "Kritika" tako ne govori več "o" delu iz varne distance nadrejenega razsodnika, marveč se prav skoz navezavo na to, kar ostaja v obravnavanem delu "neizrečeno", (če se že hoče: prek njegovega manka) postavlja na isto raven z njim. O delu ne govori prav zato, ker ga neposredno *nadaljuje* z zapolnjevanjem oz. premeščanjem njegovega manka.

Pričujoči zapisek o knjigi Z. S.-M. bo tako skušal najprej razviti njeno neizrečeno, a kljub temu v samih konkretnih analizah "prakticirano" pojmovanje *družbene posredovanosti umetnosti*: kateri premiki so bili ob tem razvpitem vprašanju izvršeni glede na danes že "klasično" zastavitev, kakršno nahajamo pri "realistično" orientiranih marksističnih avtorjih? Gre za dva med sabo tesno povezana premika:

— Najprej gre za to, da je treba "družbeno posredovanost umetnosti", se pravi raven, na kateri prihaja v umetnosti do besede "resnica" Družbenega, iskati neposredno v sami njeni "formalni" strukturi, v njeni označevalni artikularnosti; natančneje povedano: prav ta "formalna" struktura in ne njena "vsebina" v običajnem pomenu je prava "vsebina" umetnosti. Zato nudi *glasba* — daleč od tega, da bi se (kot umetnost, ki je "čisto formalna", "brez vsebine") najbolj upirala analizi lastne "družbene posredovanosti" — privilegirani objekt takšne analize: problemi kompozicije — razkroj sonatne oblike, nastop disonanc, ki se ne "pomirijo" več v sklepni harmoniji, itn. — nastopijo (kot je razvito npr. že pri Adornu) kot neposredni indici "dejanskih" družbenih gibanj in protislovij; neuspeh poskusa starega Beethovna, da bi realiziral sintezo sonate in fuge, — če naj vzamemo ta že klasičen primer — je treba dešifrirati kot pokazatelj nepomirljivega protislovja med razcepom, antagonistično "posredovanostjo" itn., kar je značilno za meščansko dejanskost, in neposredno, neantagonistično arhitektonsko harmonijo predmeščanske družbe. In — v tem je jedro problema — to, kar povezuje označevalno artikularnost umetniškega dela in strukturacijo "dejanskega družbenega življenja", in zaradi česar lahko potemtakem rečemo, da umetniško delo s svojimi antagonizmi "ponavlja" dejanske družbene antagonizme, je treba umestiti na raven *libidinalne ekonomije*: tu je privilegirani "primer" znova glasbeno delo — sam "element" glasbene artikulacije je že libidinalen, kar izpričuje že govorica glasbene teorije ("harmonija in disharmonija", "disonančna napetost in njena razrešitev" itn.); "vsebina" glasbe je prav neka določena konstelacija libidinalne ekonomije, konstelacija libidinalnih zasedb, napetosti, pomiritev itn., ki jo "uprizarja" glasba: *struktura*, skupna tako umetniški "superstrukturi" kot družbeni "infrastrukturi".

— Vendar pa ostajamo s tem še na ravni gnoseološkega ali ontološkega (alternativa je sekundarna) paralelizma: predpostavljamo, da se ena in ista resnica izraža v dveh registrih ("družbe" in "umetnosti", "infrastrukture"

in "superstrukture"), pa naj je status umetnosti pri tem gnoseološki ("izraz", "odraz", "čutno-nazorno spoznanje" itn. *družbene* Resnice) ali ontološki ("umetnost" in "družba" kot dve ontološko ekvivalentni prikazovanji iste Resnice); na kratko povedano, odprto ostane vprašanje, od kod sama nujnost *podvojitve* "družba"/"umetnost". Tu moramo izvršiti dodaten odločilen korak: umetnost deluje kot *nadomestovalec* tega, kar mora totalnost Družbenega (osrediščenega okoli produkcije in reprodukcije skozi vladajoča razmerja gospodstva) konstitutivno izriniti, zatreti, potlačiti (Adorno včasih opredeljuje to potlačeno z ne povsem ustreznim izrazom "neodtujena produkcija"). "Zunanost" umetnosti Družbenemu je "notranja" zunanost, se pravi: njena distanca do Družbenega je "notranja" distanca samega Družbenega do tega, kar mora (Družbeno) konstitutivno potlačiti. Prav zaradi te svoje "notranje zunanosti", kot mesto tega, kar Družbeno konstitutivno potlači, lahko umetnost nastopi kot *medij* "uprizoritve" Resnice Družbenega, ki je Družbenemu nekako "zunanji", "izvzet". Umetnost še zdaleč ne "izraža", "odraža" itn. družbeno Resnico na specifičen način, marveč je dobesedno mesto, na katerem *samo Družbeno* "doseže svojo resnico", naleti na svoje Potlačeno, je tako rekoč merjeno z merilom svojega Potlačenega. Umetnost je lahko "znak"/"zrcalo"/"odsev" Družbe le zato, ker je že vnaprej nadomestovalec — znotraj samega Družbenega — tega, kar mora biti izrinjeno, če naj se vzpostavi samo Družbeno. S tem pa postane alternativa med "ontološko" in "gnoseološko" koncepcijo umetnosti odvečna: sama umetniška praksa neposredno prinaša "gnoseološki" moment, se pravi: že v samih možnostih in nemožnostih, protislovjih, prelomih itn. umetniške prakse se izpričuje resnica Družbenega, je Družbeno soočeno s tem, kaj je naredilo iz tega, kar mora konstitutivno potlačiti: družba v umetnosti ne naleti na "svojo (zrcalno) podobo", marveč nasprotno na "podobo" tega, kar je izključila, da se je lahko vzpostavila v svoji "svojosti".

Takšno pojmovanje kajpada subvertira tradicionalni pojem resnice kot *adaequatio*: umetnost ni "resnična" zato, ker bi "izražala", "odražala" itn. na adekvaten način *družbeno* resnico, marveč je sama v sebi resnica Družbenega, resnica, ki jo do Družbenega v razmerju "notranje zunanosti" — resnica Družbenega ni v sebi "družbena", Družbeno ima svojo "lastno" resnico na svojem robu, jo konstitutivno izrine. Vendar pa moramo ob tem paziti, da znova — zgolj v obrnjeni obliki — na zapademo resnici kot *adaequatio*: skušnjava, ki ji (za razliko od Adorna) popusti na pr. Marcuse. Trdi se, da je v umetnosti in z umetnostjo sama Družba, sam "predmet" merjen, preskušen z merilom svoje Resnice, se pravi glede na to, koliko *ustreza* svojemu "pojmu", svojemu notranjemu-idealnemu bistvu oz. bistveni možnosti: možnosti neodtujene družbe in produkcije. V tej perspektivi bi umetnost izpričevala neresnico svojega "predmeta", Družbe, tj. njeno neustreznost svojemu "bistvu", možnosti neodtujenega bivanja. Na mesto adekvatnosti umetniškega izraza svojemu predmetu ("družbi") stopi tako umetnost kot preskus ustreznosti samega predmeta ("družbe") svojemu bistvu, možnosti neodtujenega življenjskega procesa. Namesto da bi od umetnosti zahtevali, naj "pove vso resnico" o družbi, bi bila naloga umetnosti, da razkrinkuje ne-resničnost same družbe glede na "totalno Resnico" neodtujenega bivanja.

Kaj "ne gre" v takšni koncepciji umetnosti kot nadomestovalca "celotne Resnice" neodtujenega bivanja sredi odtujene družbe? Umetnosti, ki bi merila samo dejanskost z merilom njene imanentne bistvene možnosti in bi tako postala odvečna, bi se samoodpravila z dejansko razodtutitvijo? Preprosto to, da je — če naj ponovimo Adornove besede — "Celo neresnično", ali da je — če naj to formulo lacanovsko obrnemo — že sama resnica v sebi ne-cela, prelomljena: seveda resnica, kolikor nima zunanje meje-merila, v razmerju do katere bi bila resnica, kolikor je svoja lastna

opora in se tako "vrti v krogu", se je ne da "totalizirati", skratka, kolikor je označevalna resnica. Umetnosti se ne da vključiti v teleološko gibanje "udejanjenja cele Resnice": to prepreči sama narava njene resnice. Umetnost ne "pove vse resnice", a ne zato, ker bi bila insuficientalni modus resnice (na pr. v razmerju do znanstvenega spoznanja), marveč zaradi ne-celosti same resnice.

To pa nas kajpada pripelje do nadaljnjega ključnega vprašanja: kako je s takšnim pojmovanjem implicitno premeščeno običajno marksistično dojetje razmerja med "bazo" in "nadzidavo" družbenega procesa? Odnos "ekonomske baze" ali — širše vzeto — "družbene biti", tj. strukture "dejanske" družbene produkcije in reprodukcije, ter njegove t. im. "ideološke nadzidave", je bil doslej — v grobem — dojet na dveh ravneh:

— Najbolj razširjena je še vedno raven, na kateri nastopa ideološka nadzidava kot "odraz" ali "izraz" baze, družbene biti; metodološki korelat temu je "redukcionizem": ideološkim prikaznim se išče njihov "korelat" v bazi, tj. skuša se odkriti "realno osnovo", ki jo te prikazni "odražajo" oziroma "izražajo". Že sam termin "izraz" opozarja, da imamo tu opraviti z razmerjem "vsebine" in njenega "izraza", tj. označene stvari in njenega "znaka": išče se "prava družbena vsebina", ki jo zastrto označujejo oz. izražajo analizirani ideološki pojavi. To raven bi lahko imenovali *metaforično*: ideološki pojavi so dojeti kot metafore "družbene vsebine". Tu gre takorekoč za "nulto točko", najnižjo raven historičnomaterialistične analize, in tega dejstva v ničemer ne spremeni naknadno psevdo-dialektiziranje tipa "odnos med bazo in ideološkimi pojavi je izredno zapleten, gre prek nešteto vmesnih stopenj..." — gre zgolj za zapletanje v istem pojmovnem polju. Najvišji domet te ravni je bržkone, ko se korelacije med "bazo" in pojavi nadzidave ne išče več v neposredni vsebini teh pojavov, marveč se upošteva tudi subjektivna pozicija izjavljanja, navzoča v teh pojavih, napr. v umetninah. Vzemimo primer iz A. Hauserja: široko uveljavljeno mnenje levo usmerjenih umetnostnih zgodovinarjev je, da so pozna Breughelova dela, ki prikazujejo prizore iz življenja nižjih kmečkih slojev (poljska dela, praznovanja), izraz njegove "ljudskosti", tj. da je v njih objektivno nastopil kot "glasnik nižjih slojev", da so v teh slikah spregovorile "delovne množice", izključene iz dvornega in meščanskega slikarstva. Hauser se temu upravičeno zoperstavi in opozori na ključno dejstvo, da je sama tematika "kmečkega življenja" tipična tematika plemiškega oz. dvornega slikarstva, tj. da gre za ideološki pogled na kmečko idiliko *iz pozicije plemstva* (Hauser to potrdi z empiričnim podatkom, da je Breughel začel slikati prizore iz kmečkega življenja prav tedaj, ko se je preselil na dvor oz. ko je začel slikati za dvorno občinstvo); če je kje pri njem iskati "pogled nižjih slojev", potem prej v zgodnjih delih "ludične" narave (*Nizozemski pregovori, Otroške igre*). Gre za razliko, homologno tisti med Dostojevskim in Tolstojem: navzlic vsemu "sočutju do trpečih množic" oziroma prav skoz to "sočutje" pri Tolstoju je Dostojevski tisti, ki je "plebejec", in ostaja pozicija Tolstoja patriarhalno-patricijska pozicija. Kaj pa Tolstojevo poudarjanje anonimne ustvarjalnosti množic, tj. njegovo poudarjanje, da je delovanje množic in ne delo "velikih posameznikov" prava sila zgodovine? Prav takšno pojmovanje "množice" ne obravnava kot "subjekt", marveč kot samoraslo-substancialno silo zgodovine in je kot tako navzoče že v reakcionarni liniji romantike, kjer se oboževanje samorasle "ljudske ustvarjalnosti" prav dobro ujema s kultom srednjega veka in "herojev", ki "utelesijo" oziroma "poosebljajo" to "ustvarjalnost". Da se v to past ujame tudi toliko "marksistov", to ni nikakršna gola "miselna napaka", marveč prav znamenje dejanstva, v katerem imamo opraviti z razcepom aktivne elite in substancialne "množične ustvarjalnosti" — dokaz, da vse to psevdo-marksistično poveličevanje "množic" samo ne govori *iz pozicije "množic"*.

— Druga raven dopolni ta metaforični moment z *metonimičnim*: odnos

”zavesti” do ”biti” ni več odnos ”znaka”, ”izraza”, ”odraza”, do označene, upodobljene itn. ”biti”, marveč *metonimični odnos dela do celote*; ta raven je najjasneje razvita v t. im. ”zahodnem”, ”heglovskem” marksizmu — navedimo klasično Korschevo formulacijo:

”Tudi ekonomske predstave so z dejanskostjo materialnih proizvodnih odnosov meščanske družbe le v navideznem razmerju slike s poupodobljenim predmetom, dejansko pa so v razmerju, v katerem nastopa poseben, svojevrsten določen del celote proti drugim delom celote. Meščanska ekonomija, skupaj z materialnimi proizvodnimi odnosi, šteje v celoto meščanske družbe. V to celoto pa spadajo enako tudi politične in pravne predstave in njihovi navidezni predmeti... Povsem enako pa tudi vse višje ideologije, umetnost, religija in filozofija meščanske družbe.” (Karl Korsch, Marksizem in filozofija, Komunist, Ljubljana 1970, str. 81)

Premik, ki nastopi s tem, bi lahko povzeli prav z Lacanovo formulo, da ”ni metagovorice”: ni možna zunanja, predmetu izvzeta pozicija, iz katere bi govorili ”o” predmetu, ga ”izražali”/”odražali”, marveč je sam ”izraz” del, moment ”izražene vsebine”. T. im. ideološki pojavi niso zgolj ”izrazi” določenih pozicij v razrednem boju, marveč so sami znova vpeti v razredni boj, nadaljujejo razredni boj na svoji ravni, igrajo opredeljeno vlogo v njem. ”Razredni boj” potemtako nikakor ni zgolj nekakšno ”objektivno dejstvo”, marveč prej ime (eno izmed imen) same nemožnosti ”objektivnosti” v družbenem diskurzu, ime (eno izmed imen) za to, da v družbenem diskurzu ni mogoče izreči ”resnice o resnici”, se postaviti v ”objektivno distanco”, da je vsak govor o razrednem boju že sam ujet v razredni boj.

Ţo ne pomeni zgolj tega, da pač vsaka pozicija v ideološkem diskurzu nujno ”izraža”, ”odraža” ali ”označuje” določeno pozicijo v razrednem boju, marveč da je že sam medij, v katerem se ”izraža” razredni boj, ujet v razredni boj, ”obarvan”/”zaznamovan” z razredno ”partijnostjo”. Ne gre zgolj za to, da razlike med ideološkimi pozicijami navežemo na razlike med pozicijami v razrednem boju, marveč je že sama razlika med ideološko ravni (medijem ”izraza”) in ”dejanskim” razrednim bojem, ki se v nji ”izraža”, dejstvo razrednega boja. Drugače povedano: ne gre zgolj za to, da so ideološka nasprotja oblika, v kateri se izražajo nasprotja družbene vsebine, marveč je samo nasprotje med (ideološko) obliko in (družbeno) vsebino treba izpeljati iz nasprotij družbene vsebine.

To dialektiko ”vsebine” in ”oblike” lahko najlepše pokažemo ob *neuspehu*: če neka ”oblika” popačeno/prelomljeno izraža svojo ”vsebino”, ni to zgolj slabost ”oblike”, marveč ta slabost ”oblike”, nesklad med obliko in vsebino, neustreznost oblike vsebini, neposredno izpričuje notranjo protislovnost, če se že hoče: slabost, neustreznost, same ”vsebine”. Da ne bi navajali že znanih primerov (protislovje opredelitev družbe — razpetost teh opredelitev med individualizem in kolektivizem — nikakor ni epistemološka ovira, ki bi nam preprečevala spoznanje tega, ”kakšna je družba v resnici”, marveč je samo neposreden indeks še kako dejanskega družbenega protislovja; zato je ideološko lažno ravno stremljenje, da bi to protislovnost ”popravili” z nekakšno vsestransko-objektivno opredelitvijo — teoretska sinteza ni možna, ker je ni že v samem ”objektu”), vzemimo raje ”tipičen” primer iz umetnostne nadzidave: razlika med Lukacsevimi in Adornovimi tolmačenjem Franza Kafke. Za Lukacsa je ”Kafkov svet” subjektivistično popačen izraz odtujenosti državno-birokratskega kapitalizma, kjer je posameznik izročen ”iracionalnim” transcendentnim silam, a priori ”kriv” pred njimi, ne da bi sam vedel zakaj itn.; takšen občutek individualne nemoči, izročenosti iracionalnim silam ipd. je kajpada dejstvo, vendar ”neposredno” dejstvo, ”abstraktno” dejstvo, ki izraža zgolj resnico izoliranega posameznika, ne pa resnico zgodovinske Totalnosti — slabost Kafke je v tem, da se njegova lastna pisateljska perspektiva identificira s to perspektivo izoliranega posameznika v njegovi neposrednosti, da ne prikaže

pogojenosti te perspektive z družbeno Totalnostjo, njene zgodovinske posredovanosti, kar bi hkrati odprlo razsežnost njene (revolucionarne) prevlade. Adorno sicer pristane na Lukacsevo "pozitivno diagnozo" (da gre za umetniški izraz nemoči individua, njegove izročnosti "iracionalnim" silam, ipd.), vendar radikalno odkloni Lukacsevo kritiko: vsak odmik od te resnice posameznikovega izkustva v "širšo zgodovinsko perspektivo" bi že pomenil umetniško ne-resnico, ideološko laž; ta odmik je mogoče storiti v mediju znanstvene teorije, *ne pa v mediju umetnosti*. Umetnost bi namreč s tem odklikom postala "metagovorica", pozicija, od koder bi zajela dejanskost v "širši zgodovinski perspektivi", bi bila pozicija neke zunanje, zgodovinski konkretizaciji izvzete točke. Nasprotno pa Kafkova navidez neposredna identifikacija s pozicijo nemočnega posameznika *že ni več neposredna*, saj je ta pozicija *ponovljena*-"*uprizorjena*" v *mediju umetnosti*; že s tem se opisani poziciji "otujimo" v brechtovskem pomenu, ta pozicija zgubi svojo samo-obsebiurnost, "začudimo" se nad tem, s čimer smo v ideološkem vsakdanu "neposredno stopljeni". Takšno na videz čisto-nevtrarno "podajanje" posameznikovega izkustva proizvede neprimerno močnejši učinek "otujitve" temu izkustvu kot pa še tako "vsestransko" izpeljano "umeščanje v širšo zgodovinsko perspektivo".

Tu je odločilna razlika med dvema doslej naznačenima pristopa, "metaforičnim" in "metonimičnim", razmik drugega od prvega: prvi pristop, ki ostaja na ravni izraza/odraza, zahteva od umetnosti, naj "ustrezno" odrazi/izrazi družbeno-zgodovinsko resnico v njeni totalnosti (tako na primer Lukacs Kafki zoperstavi Thomasa Manna, ki da zajame sodobnost v njeni posredovani totalnosti), drugi pristop pa izhaja iz tega, da je sama "neustreznost" izraza družbe v umetnosti neposreden pokazatelj "neustreznosti" (odtujenosti) same družbe, da torej — v tem je ključni obrat — umetnost s samo svojo "neustreznostjo", s samim svojim umetniškim "neuspehom", ostaja zvesta svoji resnici, paradoksnost rečeno: "uspešno prikaže" radikalno odtujenost dejanskosti. To pa prav zato, ker je — kot pravi Korsch — umetnost v razmerju do družbene totalnosti kot del do celote, ne pa podoba do upodobljenega: ravno umetnost, ki bi "uspešno" prikazala odtujenost sodobne družbe, bi s tem paradoksnost že ideološko popačila, omilila radikalnost odtujenosti.

Ta "notranjost" oblike vsebini je osnovna poteza njune dialektike, ki je na delu že pri Heglu, napr. ob kritiki vzhodnjaške "neizrekljivo globoke modrosti": modra vsebina, ki se je ne da ustrezno izraziti, je že sama v sebi nezadostna, nerazvita, neustrezna; če oblika ne ustreza vsebini, ni stvar v tem, da poiščemo novo obliko, ki bi ji ustrezala, marveč je treba hkrati z obliko zamenjati (revolucionirati) samo vsebino. Pot zavesti v Heglovi *Fenomenologiji* ni preprosto v tem, da zavest vedno znova išče obliko (podobo), ki bi ustrezno izrazila vsebino Absoluta, marveč v samosprenjanju same vsebine ("stvari same"), ki končno postane svoja ltna oblika. Ali, kot pravi Marx: religija je prav s svojo napačnostjo *ustrezna* zavest "napačnega", odtujenega sveta; kritika religije ni v njeni nadomestitvi s "praviim spoznanjem stvari, kakršne res so", marveč v samospremembi "samih stvari", dejanskega sveta.(1)

Povzemimo torej razliko dveh nakazanih ravni ob vprašanju "popačenja" dejanskosti v umetnosti:

Na prvi, metaforični ravni se — ker gre za razmerje podoba-upodobljeno — preprosto zahteva "ustrezno" upodobitev predmeta. Kajpada se priznava, da sta obe, tako ustrezna ("realistična") kot neustrezna ("subjektivistična") upodobitev pogojeni s samih upodobljenim (prva je pač izraz progresivnih sil, druga pa reakcionarnih sil v upodobljeni družbi); kar tej ravni uhaja, je, kot smo videli, dejstvo, da je — ker "ni metagovorice", ker je podoba metonimično vpeta v upodobljeno — prav "popačena" podoba edini "ustrezni" izraz družbe, ki je že v sebi "popačena"; osnovna postavka druge, meto-

nimične ravni je torej, da Družba ni nekakšna "Stvar na sebi", ki bi se ji z upodobitvami bolj ali manj ustrezno bližali, marveč je sam "presežek" popačenja, tisto, po čemer podoba pači upodobljeno, znova določeno iz same upodobljene Družbe: umetniška upodobitev ni "medij", ki bi od zunaj bolj ali manj popačeno izražal, odseval itn. družbo, marveč je prav sama logika tega popačenja znova družbeno določena. Drugače povedano, iz umetniške upodobitve se ne bomo dokopali do družbene resnice tako, da bomo od nje "odšteli" popačenja, ki jih vnese "medij", in destilirali nepopačeno jedro, marveč nam več kot to (mitično) "jedro" o družbi pove sama logika njegovega popačenja. Ta logika popačenja je namreč — kot smo videli — neposredni indeks "popačenosti" (odtujenosti, notranjih protislovij) same upodobljene Družbe.

Toda — in v tem je temeljni zastavek naše analize — to "križanje" notranjosti in zunanosti je razložljivo zgolj skoz mehanizem nezavedne fantazme, še radikalneje: je sâmo mesto nezavedne fantazme v socialnem diskurzu. Razvijmo to (znova) ob Kafki: Kot smo že omenili, se t. im. "Kafkov svet" v običajnih marksističnih interpretacijah jemlje kot subjektivno popačen/"pretiran" izraz postvarelosti sodobnega državno-birokratskega kapitalizma, kjer je posameznik ujet v vsemočno kolesje birokratske mašinerije, v samogibanje transcendentnih "iracionalnih" sil, ki po njemu neznanih kriterijih odločajo o njegovi krivdi ali nekrivdi itn. Ponavadi rečemo: "v resnici kajpada ni tako, resnična državna birokracija nikoli ni tako odkrito iracionalna, vendar pa ima umetnik pravico do takšnega pretiravanja, ima pravico zgraditi svoj fantastični svet, v katerem prižene do absurda nekatere realne poteze, da bi nas tako opozoril na nevarne težnje...". Na tej točki pa je treba perspektivo prav obrniti: Kafka v svojem "svetu" ne podaja subjektivne fantazme, ki svobodno predela-popači realna razmerja, marveč s svojim "svetom" *uprizori fantazmo, ki je na delu že sredi same realnosti*: kot da nimamo že v sami "realnosti" še kako "iracionalen" odnos do birokracije, kot da že v sami "realnosti" birokracijo nezavedno ne percipiramo kot vsemočno silo, ki "iracionalno" odloča o naši krivdi, — seveda ne na zavestno-"racionalni" ravni, marveč natančno na ravni nezavedne fantazme, ki obvladuje naš odnos do birokracije. "Racionalno" kajpada vemo, da birokrat "v resnici ni vseмогоčen", da se le drži nekaj omejitev itn., vendar je ta naša "racionalna vednost" ujeta natančno v znano logiko "saj vem, da je tako, pa vendar..." — formula, ki je (kot je pokazal O. Mannoni — v starih časih, še preden je zapadel analitičnemu revizionizmu —) sama formula *utajitve* (Verleugnung): "saj vem, da birokrat ni vseмогоčen, pa vendar... (je vseмогоčen)"; bolj znana varianta te logike je rasistična: "saj vem, da so lahko Židje (Arabci, cigani, južnjaki...) čisto dobri ljudje, nekateri so celo moji prijatelji, pa vendar... (je "nekaj" na njih...)".

Ta nezavedna fantazma, ki nas obvladuje že v sami dejanskosti, je notranji pogoj "funkcioniranja" same dejanskosti (: "dejanska" birokracija lahko "funkcionira" zgolj prek te nezavedne fantazme), ni več zgolj ideološka oblika vsebine, ki jo je treba "izpeljati" iz notranje protislovnosti/"popačenosti" vsebine, marveč je *neposredno "notranja" sami tej vsebini*. Tradicionalno povedano: ni nadzidava, marveč moment same "baze". Temu "križanju" notranjosti in zunanosti, kjer je fantazmatično popačena podoba dejanskosti že notranja sami dejanskosti, se ne moremo izogniti tako, da bi operacijo ponovili in v sami "bazi" izpeljali iz njenih "dejanskih" protislovij njeno "notranjo" fantazmatično upodobitev: nikoli ne pridemo do "nulte točke" ne-fantazmatične realnosti, realnosti, sredi katere ne bi že bila na delu fantazmatika. Ob tem tudi ne zadošča formula-cija, da je ideološka fantazmatika — tako kot konkretni baze ustrezajoča pravno-politična in ideološka nadzidava — pogoj reprodukcije baze, pogoj, ki ga kot svojo pred-postavko "postavlja" sama baza: ta ideološka fan-

tazmatika ni *pogoj* reprodukcije baze, marveč njen neposredni "*notranji*" *konstituens*.

Temu "neugodnemu" dejstvu, da je "izraz" vselej že na delu sredi samega "izraženega", same "vsebine", da torej tisto, kar naj bi bilo "izraz", so-konstituira samo "izraženo", da "ideologija" so-konstituira samo "družbeno bit", katere "miselni izraz" naj bi bila, temu paradoksnemu "križanju" oziroma "kratkemu stiku" med "notranjostjo" (vsebine) in "zunanjostjo" (izraza) se skušajo nekateri (znova Korsch, a tudi na primer H.-J. Krah) izogniti z vpeljavo dodatne distinkcije med razliko zavest/bit in razliko baza/nadzidava; ključno je ob tem predvsem neujemanje med oblikami zavesti in ideološko nadzidavo — ta razlika naj bi nam omogočila prav razrešiti "kratek stik" med notranjostjo in zunanjostjo: niso vse oblike zavesti že elementi ideološke nadzidave, temeljna ekonomska ideologija meščanske družbe, ekonomska oblika zavesti, ki jo Marx opiše kot "blagovni fetišizem", ni nikakršna nadzidava, tj. pravzaprav sploh ni "ideologija", marveč je neposreden moment same ekonomske baze:

"...za Marxove in Engelsovo pojmovanje je izredno značilno, da prav te temeljne ekonomske ideologije meščanske družbe" ("predvsem malikovanje blaga ali vrednosti in druge ekonomske predstave, ki iz tega izhajajo") "nista nikoli opredelila za ideologijo. Po Marxovi in Engelsovi terminologiji so lahko ideološke sploh samo pravne, politične, verske, umetniške ali filozofske oblike zavesti, pa tudi te ne v kakršnihkoli-okoliščinah..." (Marksizem in filozofija, str. 72).

Tako je problem neugodnega "križanja" rešen: temeljna ekonomska oblika zavesti meščanske družbe (blagovni fetišizem) je "znotraj" baze, ideološka nadzidava (pravo, filozofija, religija itn.) pa "zunaj". Tu gre kajpada za tipično psevdo-rešitev, ki z dodatno distinkcijo zamegli dejanski problem: kot da se lahko dokopljemo do kakšne "čisto ekonomske" oblike zavesti, ki ne bi bila že sama v sebi retroaktivno opredeljena z ostalimi oblikami zavesti, se pravi: ki bi neposredno izrasla iz same ekonomske dejanskosti in bi lahko pri njeni logični genezi abstrahirali od njenih pravno-političnih, religioznih itn. predpostavk. V tem je — mimogrede povedano — jedro Balibarjeve kritike marksistične teorije fetišizma: da ta teorija dojema fetišizem kot obliko zavesti, ki jo je mogoče izpeljati iz same blagovne dialektike, brez navezovanja na pravno-politične itn. predpostavke.

Ob tem nikakor ne gre naključno za blagovni fetišizem: rekli smo že, da nas nezavedna fantazma obvladuje v skladu z logiko utajitve, utajitev (kastracije) pa je prav temeljni moment fetišizma, kot je konceptualiziran v analitični teoriji. Že v samem osrčju "ekonomske baze" so na delu libidinalno-označevalni mehanizmi, ki oblikujejo fantazme: kot da ni denar — blago brez uporabne vrednosti — konstituiran po logiki označevalca-gospodarja — označevalca brez označenca —; kot da ni denar kot "fetiš", ki se iluzorično prikazuje, kot da je sam na sebi — in ne kot izraz družbenih razmerij — bogastvo, konstituiran po logiki iluzije Gospodarja, ki zanj predpostavljamo, da ima v sebi razlog želje, itn. — tako nas pač ne sme prese-netiti, če se 1. poglavje *Kapitala* bere že skoraj kot razprava iz logike označevalca, če se v njem nakazujejo teme ex-sistence Enega-Izjeme, ki konstituira celoto Vseh (denar kot posebno blago, ki poleg vseh ostalih blag uteleša njih vrednost — "kot da bi poleg levov, tigrov itn. obstojala še Žival nasploh"), transferja oziroma "subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve" ("podložniki mislijo, da spoštujejo kralja, ker je kralj kralj, v resnici pa je kralj kralj, ker ga podložniki spoštujejo kot kralja") itn.

Utajitev je izvirno utajitev kastracije, tj. manka "materinega penisa": "saj vem, da ga ženska nima, a vendar..."; fetiš pa je ravno nadomestovalec materinega falosa, element, ki hkrati prikriva in izdaja kastracijo. Od tod lahko natančneje opredelimo vlogo, "zastavek v igri" nezavedne fantazme: da oblikuje imaginarni "scenarij", ki uprizori Drugega (izvirno: mati, a

kasneje še: Narod, Država) kot *Dругega-brez-manka* (prenos med temi člani nakazuje že splošno rabljena metaforika: "mati-domovina", država kot "mati, ki skrbi za svoje otroke-državljan" itn.). Fantazma je torej na vseh ravneh (od "individualne" do "socialne") fantazma "nekastriranega Drugega", Drugega, ki je "brez manka", ki ni v sebi prelomljen, luknjičav, brez opore; ne pripominja Freud naključno v članku o fetišizmu, da je strah pred tem, da se bo pokazala "kastiranost" Drugega-Matere, homologen kasnejši paniki ob revoluciji, ko sta "oltar in tron v nevarnosti".

Ključno vprašanje ob tem pa je, kaj je tisto, tisti "manko v Drugem", kar zakriva fantazma. Odgovor je navidez jasen: mar ni to prav sama realnost, realnost tega, da "mati nima penisa", da "oblast ni vseмогоčna" itn.? Tako bi se znova znašli v enostavnem dualnem razmerju realnost-fantazma, kjer pač fantazma daje popačeno-pretirano podobo realnosti; toda naš temeljni doslejšnji rezultat je prav neka asimetrija, "kratek stik", ki prepreči takšno dualno razmerje: fantazma je vselej že na delu v sami tisti "realnosti", ki naj bi jo popačeno upodabljala, *sama "realnost" je vselej že fantazmatično oblikovana*, nikoli ne moremo priti do "nulte točke" realnosti brez fantazme, iz katere bi lahko izpeljali fantazmatični "izraz". Kaj naj to pomeni? Mar ni to odkrit korak v nekaj, čemur bi rekli — v dobri stari *diamat*-terminologiji — "subjektivni idealizem", posodobljena varianta na temo "življenje je sen"? Ne, kajti če je že sama realnost fantazmatično oblikovana, potem tisto, kar zakriva, pred čemer beži fantazma, ne more biti realnost, marveč nek tretji moment, moment, ki ga Lacan konceptualizira kot *realno*.

V čem je ključna razlika med *realnostjo* in *realnim*? Razvijmo je ob primeru iz Freuda, ob znamenitih sanjah *Oče, ali ne vidiš, da gorim?* iz 7. poglavja *Traumdeutung* (tu se opiramo na Lacanovo interpretacijo v Štirih temeljnih konceptih psihoanalize, Ljubljana 1980, 5. in 6. pogl.): Nesrečni oče, ki mu je pravkar umrl sin, se je šel malo spočit v sobo, sosednjo tisti, kjer leži njegov mrtev otrok. Ob tem je zaspal in sanjal, da stoji ob njegovi postelji sin, ga drži za laket in mu z očitajočim glasom govori: Oče, ali ne vidiš, da gorim? Oče se zbudi — začuti dim, steče v sosednjo sobo, kjer opazi, da se je zaradi prevrnjene sveče dejansko vnel prt, na katerem je ležal mrtev sin. Freud obravnava te sanje, da bi prikazal, kako je funkcija sanj (tudi) v tem, da zadovoljijo potrebo, da se spanje nadaljuje. Jedro njegovega argumenta je tole: Oče je med spanjem zaznal dim iz sosednje sobe; ta "košček realnosti", zunanji dražljaj, je v nasprotju z željo po nadaljnjem spanju. Zadeva se nezavedno razreši tako, da je "košček realnosti" sicer vzet na znanje, a na hitro vključen v nek sanjski scenarij — ta vključitev v sanje omogoči, da vsaj malo potegnemo spanje, tj. dokler zunanji dražljaj ne postane le premočan, tako da ga ni več mogoče s sanjami "nevtralizirati" in se pač moramo prebuditi. Gre za izkustvo, ki je vsem znano: vsakomur se je že pripetilo, da si je — ko ga je v spancu zmotil kak zunanji šum (budilka, trkanje na vrata) — hitro iz tega šuma zgradil sanjski scenarij in tako za nekaj trenutkov odložil prebujenje. Lacan pa tu zadevo malce zaplete: kaj je bilo pravzaprav tisto, kar je prebudilo očeta? Ga je res prebudilo preprosto dejstvo, da je zunanji dražljaj postal premočan, da bi se ga še dalo nevtralizirati skoz sanje? Mar ni zadeva potekala drugače: zunanji dražljaj ("košček realnosti") je sprožil izoblikovanje sanj, toda s tem smo takorekoč prišli "iz dežja pod kap", v sanjah je spregovorilo nekaj grozljivega, zatrtega, za očeta neznosna vizija krivde, neko potlačeno traumatično jedro (prav možno je, da je umirajoči sin v vročičnih blodnjah očital kaj podobnega očetu), in sâmo prebujenje je prav beg pred tem traumatičnim jedrom. Freud pravi, da sanjamo zato, da bi lahko še naprej spali, tj. da se ne bi že zbudili, Lacan pa ga dopolni, da velja tudi nasprotno: zbudimo se zato, da ne bi še naprej sanjali, ker v sanjah naletimo na neko neznosno traumatično jedro. V tem je — grobo nakazano — razlika med *realnostjo* in *realnim*:

realnost je tista "zunanja realnost", v katero se prebudimo, od koder prihaja dražljaj, ki sproži sanje, *realno* pa traumatično-nesimbolizirano, "nepri-svojeno" jedro, pred katerega grozljivostjo pobegnemo v realnost. In prav ta beg pred grozo realnega je v samem jedru ideološkega postopka, tj. "da energijo" "mistifikaciji", "poveličanju" "realnih sil" v "nadnaravne": Ponavadi se reče, da v ideologiji, na primer v teologiji kot ideologiji par excellence, povečamo, osamosvojimo ipd. "realne družbene sile", ki nas obvladujejo v dejanskosti — od kod energija "poveličanja", stopnjevanja do "nadnaravnega" teh "realnih" družbenih sil? Odgovor je kajpada v tem, da za razlago ideološke fantazmatike ne zadošča, da jo postavimo v razmerje do "družbene dejanskosti", marveč je v igri še tretji moment: realno. Drugače povedano: nezavedna fantazmatika ni "ideološka maska", ki bi preprečevala neposreden stik z realnostjo, ne drži nas s tem, da bi nam ponudila imaginarno vizijo, ki bi naredila znosno bivanje v neznosni realnosti, marveč nas drži s tem, da *ponuja že samo* — fantazmatično posredovano — *realnost kot beg* — pred neznosnostjo realnega.

Kaj je to "realno", to traumatično jedro v ideološkem diskurzu — "realno", ki ga maskira fantazmatika kot nezavedna opora ideologije? Freud ga je tematiziral predvsem na ravni "očetomora" kot traume "prvobitnega zločina", konstitutivnega za človeško občestvo; tega "očetomora" kajpada ni dojeti kot "prazgodovinskega dejstva", marveč kot stalno navzoče (ne pre-prosto "preteklo", marveč "biv-še") traumatično jedro, dejanje (simbolnega) nasilja, na katerem temelji sama družba, ki pa skuša zabrisati sled za njim — lahko bi celo rekli, da so v analitični perspektivi "pozitivne" socialne organizacije prav različni poskusi, "strukturno" zabrisati traumatično sled dogodka, ki jih vzpostavlja, ki ga same pred-postavljajo. Mi pa bomo tu skušali naznačiti neko drugo pot — vprašanje je, če ni prav *razredni boj* takšno "realno", ki ga maskira socialna fantazmatika. Razredni boj namreč ni nekakšno "realno(stno) družbeno dejstvo", ki bi ga lahko "pozitivno" raziskali, opredelili, marveč je — tako kot spolna razlika — neka razlika, ki je "nemogoča": ni "skupne mere", ni "celote", iz katere bi ga lahko mislili. Razredne razlike ne moremo misliti kot razlike dveh vrst (dveh razredov v običajnem klasifikatoričnem pomenu) znotraj rodu "družbe nasploh", niti kot dveh nasprotnih polov, ki se skupaj dopolnjujeta v celoto, niti kot naravne "organske" razlike družbenega organizma (vladajoča "glava" proti vladanim "rokam"): ni nevtralnega "skupnega polja", sleherni takšno polje je že samo učinek določene pozicije v razrednem boju. Glavni "zastavek" razrednih ideologij oz. njihove nezavedne fantazmatike je prav zamračiti samo dejstvo razrednega boja (tj. dejstvo, da je družba zgrajena na nekem "razcepu", razcepu, katerega oba dela *ne* tvorita "Celote"): z artikulacijo družbe kot mitične "organske Celote", Matere-Domovine itn., kjer je razlog za razcep *povnanjen* v "žrtev" (pa naj bodo to "Judje" ali "ostanki pretekle družbe").

Tako bi lahko rekli, da je razredni boj v strogem pomenu "objekt" *Kapitala*: kajpada v strogem *analitičnem* pomenu tistega, kar ravno *ne* more postati pozitiven "predmet" raziskave, kar nujno "izpade", kar naredi celoto treh knjig *Kapitala* za "ne-celo" (tretja knjiga *Kapitala* se, kot je znano, prekine prav na samem začetku poglavja o razredih). (V tem je — mimogrede povedano — bila luknja Althusserjanskega branja *Kapitala* (v *Lire le Capital*), luknja, ki si jo prizadeva zapolniti s kasnejšim poudarjanjem razrednega boja: da je skušalo zajeti *Kapital* kot *simbolno* "mašinerijo", ne da bi tematiziralo *realni* objekt, ki iz nje konstitutivno izpade.) Ta "objekt", jedro realnega, kajpada ni transcendentna-nedosegljiva "stvar na sebi", marveč samo (netematizirano) mesto, od koder Marx vselej že govori, proces, ki je vselej že na delu v samem osrčju "pozitivne vsebine" *Kapitala*: vse kategorije *Kapitala* so že prežete z razrednim bojem, vse navidez "objektivne" opredelitve (na primer vrednost delovne sile, stopnja presežne prednosti itn.)

so že "izbojevane" skoz razredni boj; razredni boj ne pride "na koncu", kot "subjektivni izraz" nekakšnih objektivnih "ekonomskih procesov" (tako da bi na primer — kot se glasi vulgarna evolucionistična varianta — nastopil, ko bi prišlo do "objektivnega" neskladja med produktivnimi silami in odnosi produkcije), marveč je sâmo njihovo "subjektivno jedro", tisti "odnosi med ljudmi", ki se skrivajo za videzom "objektivnih ekonomskih procesov". Tako bi resda lahko rekli, da "ob koncu spet pademo na začetek", da bi moral Marx, če bi hotel razviti koncept razrednega boja, še enkrat iti skoz celo vsebino *Kapitala* — s to bistveno razliko, da ne gre (več) za samokroženje vsebine v sebi à la Hegel, da ta krog ni zaprt vase, saj se organizira okoli nekega ne-konceptualiziranega, "traumatičnega"-realnega jedra.

Toda mar ni danes razredni boj "zastarel"? Gibanje, po katerem pridemo do te postavke, se zdi paralelno gibanju, po katerem pridemo do postavke, da je danes — v dobi seksualne permisivnosti itn. — "zastarel" predmet psihoanalize, potlačitev seksualnih željâ. V prvi, "herojski" dobi psihoanalize, se je — v najbolj čisti obliki pri Reichu — res zdelo, da bo "sprostitev seksualnih tabujev" prinesla ali vsaj soomogočila novo življenje brez tesnobe in potlačitve, polno sproščenega uživanja itn. Kasnejše izkustvo je kajpada pokazalo, da so zadeve mnogo bolj paradokсно zapletene, da neposredna "sprostitev seksualnih prepovedi" še zdaleč ne prinese "osvoboditve", marveč šele ob nji izstopi prava razsežnost Zakona/Prepovedi, ki konstituira sâmo željo, ki užitek — daleč od tega, da bi ga prepovedoval — naravnost nalaga itn. Prav tako ob razrednem boju: v "herojski" dobi delavskega gibanja (in ob tem nikakor ni slučajno, da je delavsko gibanje "zgubilo nedolžnost" v istem času kot psihoanaliza: prvo skoz izkušnjo t. im. "stalinizma", druga skoz "amerikanizacijo", ki je iz nje naredila socialno orto-pedagogiko) se je zdelo, da bodo z odpravo privatne lastnine že odpravljeni razredi oz. razredni boj, da bo zavladata nova solidarnost med ljudmi itn. Zgodovinsko izkustvo pa je pokazalo, da se je ravno šele v "staliničnem" oziroma "realno-socialističnem" državnem kapitalizmu v takorekoč "izčiščeni", "destilirani" obliki realiziral — če naj uporabimo ta spekulativni izraz — "sam pojem" meščanske družbe, da je s tem tudi razredni boj v teh družbah izstopil tako rekoč v čisti obliki, ne več zamegljen z razliko med "občansko družbo" in Državo. Kako je z razrednostjo "realnega socializma"? Najenostavnejši odgovor bi kajpada bil, da je "realni socializem" razredna družba, v kateri je vladajoči razred neposredno identificiran z državno birokracijo. Vendar se zdi ta odgovor prekratek: da je v "realnem socializmu" vladajoča birokracija *na mestu* vladajočega razreda, to je treba vzeti *dobesedno* — ne v neki eshatološki perspektivi, tako da "že ima neke poteze vladajočega razreda in bo prihodnost pokazala, če se bo utrdila v "pravi" vladajoči razred ali ne", tj. tega "na mestu" ne smemo vzeti kot znamenja nekakšne "nedovršenosti", nekakšnega "na-pol-poti". V "realnem socializmu" je vladajoča birokracija *na mestu* vladajočega razreda, ki "ga ni", drži, zavzema njegovo prazno mesto. Drugače povedano, "realni socializem" bi bil tista paradokсна točka, ko dobi razredna razlika res poteze spolne razlike, tj. čiste označevalne razlike: ni več razlika med dvema "pozitivnima" entitetama, marveč razlika med "odsotnim" in "prisotnim", med manjkajočim (vladajočim) in obstoječim (delavskim) razredom. Ta odsotni razred je lahko sam Delavski razred kot zoperstavljen "empiričnim" delavcem — tako tu razredna razlika res sovpaše z razliko med Občim (Delavskim razredom) in Partikularnim ("empiričnim" delavskim razredom), pri čemer državna birokracija "uteleša" nasproti "empiričnemu" delavskemu razredu njegovo lastno občost. Znano formulo, po kateri v "realnem socializmu" vladajo zastopniki delavskega razreda v njegovem imenu, je torej treba zgolj komaj opazno, a ključno "zaplesti": dvočlenost je treba razbiti v tročlenost, tj. ločiti med "empiričnim" delavskim razredom, *za* katerega se godi zastopanje, in Občostjo delavskega razreda, ki *ga* državna birokracija zastopa. S

tem pa smo kajpada že pri lacanovski formuli označevalca, ki zastopa subjekt za ostale označevalce označevalne mreže: ta označevalec-zastopnik je tu S1, označevalec-gospodar; vladajoča birokracija igra tako vlogo označevalca-gospodarja, ki zastopa zgodovinski Subjekt za vse ostale...

Iz povedanega bi lahko nakazali tudi pot odgovora na vprašanje, s katerimi pogoji lahko imamo "realni socializem" za despotizem. Izhajamo iz razlike, ki takoj pade v oči, če sledimo sodobnim diskusijam v Franciji. V teh diskusijah sta se izoblikovali dve temeljni različni ekonomiji razmerij boja, moči v družbi: na eni strani ključna vloga razredne razlike, razrednega boja kot tistega razcepa, ki prav kot razcep "drži skupaj" družbo, (Althusser in njegova šola), na drugi strani ekonomija "obrobja" proti središču-oblasti, tj. "polimorfne pluralnosti" proti totalizaciji (Foucault, Deleuze itn.) — tu se poudarja predvsem heterogenost marginalnih grup (norci, zaporniki, homoseksualci, rasne manjšine, ženske itn.) proti Centru oblasti. Libidinalno vzeto je prva ekonomija spolne razlike (razcepa, ki "drži skupaj" družbo), druga pa "pred-spolnorazlična", "polimorfno-perverzna" ekonomija (na pr. zoperstavljanje plebsa in Oblasti). Ti dve ekonomiji lahko kajpada brez konca izigravamo drugo proti drugi: s stališča razrednega boja lahko očitamo, da ostaja opozicija plebsa proti Oblasti malomeščansko uporništvo obrobnih grup, ki zamegljuje osnovno ločnico razrednega boja; s stališča druge ekonomije lahko očitamo, da z razrednim bojem ni mogoče zaobseči prav tistih področij, kjer se danes vsaj v visokorazviti kapitalistični družbi bije dejanski boj proti obstoječemu. Prav tako je slepa pot iskanja nekakšne "sinteze", zvajanje druge ekonomije (upiranja marginalnih grup oblasti) na "pojavno obliko" prve ipd. Ključno vprašanje, na katerega je treba najprej odgovoriti, je, kateri so zgodovinski pogoji same razlike teh dveh ekonomij — zgodovinski pogoji za to, da se opozicija "ljudstva" do "oblasti" osamosvoji od razredne razlike (pri čemer je iluzija malomeščanske radikalno-revolucionarne logike) prav v tem, da stoji na poziciji "ljudstva" proti "oblasti", ne da bi to opozicijo razredno specificirala: malomeščan dela revolucijo v imenu "ljudstva", ki ni specificirano kot "izkoriščani razred"); tu kajpada ni mesto, da bi razvijali ta odgovor — omenimo zgolj, da nahajamo prve nastavke zanj v izredno zanimivi knjigi Ernesta Laclaua *Politics and Ideology in the Marxist Theory* (London 1977). Nas zanima prav nasprotna plat — despotizem bi namreč lahko opredelili prav kot sistem, kjer ti dve razliki koincidirata, kjer se razredna razlika ujame z razliko "ljudstva" do "oblasti". (Tu nam despotizem ne pomeni zgolj fantazmatičnega jedra oblasti kot take, marveč sistem, kjer pade "maska" ideološke hegemonije in prevzame vlogo legitimacije direktno — ne grožnja z nasiljem, marveč — ljubezenski Tekst oblasti, ki ne nastopa več kot "racionalno argumentiranje".) Prav do tega ujemanja pa — kot smo videli — pride v "realnem socializmu", saj je v njem edina, ki zavzema mesto vladajočega razreda, sama "oblast", vladajoča državna birokracija.

Od tod pa se lahko spet vrnemo k izhodišču te digresije, k dialektiki med družbeno vsebino in njeno ideološko obliko: če rečemo, da je ideološka fantazmatika vselej že na delu sredi same družbene vsebine, mar nismo s tem ostali v temeljnem okviru drugega — "metonimičnega" — pristopa, tj. mar ni znova vsebina tista konkretna Celota, ki zaobseže samo sebe in svojo ideološko-fantazmatično obliko? Premestitev, ki smo jo tu vpeljali, je komaj opazna: refleksivno "samonanašanje", značilno za dialektiko "vsebine" in "oblike", (tj. to, da se razcep vsebina/oblike reflektira v sami vsebini kot njen notranji samorazcep) se prevesi v "vrtenje v krogu", metonimična "Celota" posredovanja vsebine in oblike "obvisi v praznem", nekaj iz nje vselej že izpade, da lahko steče refleksivno samonanašanje — ta Presežek, ki konstitutivno uhaja metonimični Celoti, drugače povedano: ki jo ravno naredi vselej-že "ne-celo", saj jo od znotraj "načne", pa je prav traumatično jedro realnega.

Zdi se, da smo se znašli daleč od (vsaj eksplicitne) "vsebine" knjige, iz katere smo izhajali; morda, toda nič manj gotovo ni, da ta v knjigi ne-ekspliciran miselni sklop privre že v samem njenem naslovu — če ga kajpada pravilno dojamemo: "gledališče kot oblika spektakelske funkcije" — ne preprosto "ena izmed oblik-zvrsti spektakla", marveč prav oblika-izraz-"uprizoritev" "spektakelske funkcije", tj. fantazmatičnega "scenarija", ki je na delu že v sami "družbeni dejanskosti".

Josip Pajk

I Ta premik iz metaforične v metonimično raven bi lahko lepo prikazali ob prelomu krščanstva glede na "poganske" religije: Kajpada so že prejšnje religije poznale preroke, božja znamenja itn., vendar gre ob tem še vedno za (pris)podobe, "simbole" boga, tj. med njimi in med bogom je v skrajni liniji razmerje znaka do označene Stvari: znak je bogu zunanje, "naravno" bitje, ki ima poleg tega, da je "naravno" bitje, tj. poleg svoje "dobesednosti"-neposrednosti oziroma prav v svoji "neposrednosti", (metaforični) pomen, da oznanja boga, da — če gre za preroka — skozenj govori bog; prerok je še vedno človek, ki ima pač privilegirano razmerje do boga, ki ga je bog obdaril s posebnim pomenom. V skrajni liniji je kajpada lahko tudi celota stvarstva dojeta kot izraz-podoba-simbol boga, pri čemer je prerok tisti, ki je še vedno posebej tesno povezan z bogom, ki ga ne izraža zgolj parcialno itn. Pri tem je bistveno, da ostaja pregrada med "tostranostjo" in bogom, med znakom in njegovim Označenim neprekoračena. Kristus pa je nekaj povsem drugega: ni nekak privilegirani "simbol" boga, človek, ki bi ga bog obdaril s posebnim pomenom, marveč je njegov odnos do Boga-Očeta rezultat "notranje" samorazdelitve, samorazcepa samega Očeta; Kristus kajpada ostane *logos*, božja beseda, vendar ni preprosto beseda, ki "izraža" boga, marveč je *bog sam kot beseda*. Razlika med Kristusom in bogom je razlika v *samem bogu*. Tu gre kajpada za heglovsko dialektiko obrata predikata v subjekt: Kristus ni "predikat" substancialnega boga-očeta, marveč točka, ko se ta predikat sprevrne v subjekt, tj. točka, ko "izraz" (simbol) boga postane bog sam kot "izraz" (simbol), ko se "drugobit" boga sprevrne v boga samega kot svojo lastno drugobit, s čimer pade razlika med znakom in Označenim v samo Označeno (in ga kajpada od znotraj razcepi).

Glavna v prikazu uporabljena literatura:

- Adorno, Th. W.: Filozofija nove muzike, Beograd 1968.
- Freud, S.: Die Traumdeutung, GW 2—3.
- Hauser, A.: Socialna zgodovina umetnosti in literature I—II, Ljubljana 1969.
- Korsch, K.: Marksizem in filozofija, Ljubljana 1970.
- Kristus, J.: Govori in misli iz let 30—33 (izbrali in uredili Matej, Marko, Luka in Janez); uporabljena izdaja Sveto pismo nove zaveze, Maribor 1958.
- Lacan, J.: Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Ljubljana 1980.
- Lukacs, G.: O današnjem pomenu kritičnega realizma, Ljubljana 1961.
- Marx, K.: Das Kapital I., MEW 23.

Alain Grosrichard,

Neposredna tema obravnavane knjige je — kot pove že njen podnaslov — "fikcija azijskega despotizma v klasičnem Zahodu", tj. oris fantazme "azijskega despotizma", kakor se je izoblikovala v tekstih 17. in 18. stoletja (Montesquieu, Chardin, Thévenot, Baudier, Du Vignau itn.); avtorjev postopek (ki ga je poleg njega v okviru lacanovske šole vzorno prakticiral že Gérard Miller v svoji knjigi o maršalu Pétainu) je v strogem pomenu analitičen, tj. prav nasprotje tega, kar običajno pričakujemo od "psihoanalitične interpretacije": obravnavani teksti niso prevajani v nikakršen zunanji okvir "simboličnih pomenov", v nikakršno metagovorico, ki bi "povedala njihovo resnico", marveč so zgolj "prerazporejeni" tako, da izstopi njih *struktura*, njih označevalna ekonomija, ekonomija uživanja — odveč je pripomniti, da takšno "prerazporejanje", ki ne dodaja tekstu "nič", kvečjemu nekaj zarez, punktuacij, artikulacij, proizvede močnejši "učinek potujitve" od sleherne zunanje—interpretativne redukcije: preprosto povedano, zunanja interpretacija (prevod v metagovorico) nas "notranje" sploh ne zadene, še naprej smo lahko zajeti v ekonomijo despotizma, medtem ko naznačena "prerazporeditev" subvertira prikrivanja, skozi katera živi tekst — po njej se ne moremo več na isti način "prepuščati neposrednosti" ...

Vendar tu ne bomo podajali vsebine knjige, marveč bomo raje izrabili priložnost za to, da naznačimo pomen v njej razvitih tem za nekatera ključna vprašanja historičnega materializma, za vprašanja "legitimacije" vladavine vladajočega razreda — vprašanja, ki jih je prvi jasno zastavil Antonio Gramsci in ki danes stoje v ospredju predvsem v t.im. "zahodnem" marksizmu.

Začnimo s sklicevanjem na morda najbolj razvpito Gramscijevo tezo o odnosu med *dominacijo* in *hegemonijo* kot dvema načinoma, kako si vladajoči razred zagotavlja svojo vladavino nad vladanim razredom in s tem nad celotno družbo: z dominacijo, ki temelji na neposredni prisili oziroma grožnji z njo, ali/in s hegemonijo, ki temelji na pristanku, posredovanem z ideologijo. Ta teza je v osrčju vseh razprav o možnosti "nenasilne revolucije" na Zahodu (saj je že Marx, kot je znano, predvidel možnost "nenasilne revolucije" za Holandijo in Anglijo, torej za deželi z razvito demokratično tradicijo, se pravi prav za družbo, v kateri ima ideološka hegemonija prednost nad dominacijo).

Potemtakem gre za opozicijo med silo in "svobodnim" pristanikom, med prisilo in prepričanjem, grobo vzeto: med državo in civilno (občansko) družbo. Tu se ne mislimo spuščati v zapletena egzegetska vprašanja, koliko pri Gramsciju dvojica dominacija/hegemonija res ustreza dvojici država/civilna družba; recimo le, da v grobem jemljemo kot "zadnji rezultat" Gramscijeve analize asimetrijo med dvema paroma: medtem ko v civilni družbi vlada hegemonija, pa je za državo značilen soobstoj dominacije in hegemonije — prisila je umeščena v državo, pristanek pa hkrati v državo in civilno družbo. Menimo tudi, da bi lahko odnos med dominacijo in hegemonijo v meščanski demokraciji najboljše povzeli — kot to počne Perry Anderson — z althusserjanskim razlikovanjem med neposredno dominantno in determinanto v zadnji instanci: "normalno" stanje je ideološka hegemonija, tj. vladavina s "svobodnim" pristanikom, ko pa se v izjemnih situacijah ta ideološka hegemonija meščanstva zlomi, nastopi neposredna prisila, ki je sicer "v ozadju", tj. dominantna sovpadne z determinanto. (Dober pregled te problematike je najti v Andersonovem članku Antinomije Antonia Gramscija, *New Left Review* 100.)

Na prvi pogled ta gramscijanska problematika na široko odpre prostor označevalni analizi "materialne sile" ideologije, saj poudari ključno vlogo ideoloških mehanizmov za ohranitev vladavine vladajočega razreda. Vendar pa nas mora narediti pozorne že celotna teleologija razmerja Vzhod—Zahod, ki se pri Gramsciju investira v to opozicijo dominacija—hegemonija. Grobo rečeno: v vzhodnih družbah naj bi bila "država vse", zato prevladuje dominacija, medtem ko se v zahodnih družbah civilna družba postopoma iztrga državi, zato dobi vodilno vlogo ideološka hegemonija. Ob tem "progresu" od neposredne prisile k svobodnemu pristanku pač ni težko ugotoviti, da gre za evropocentričen mit, ki ne potvori le "zunanjega" Drugega (ne-evropske družbe), marveč tudi "svoje lastno", "notranje" Drugo (mehanizme gospostva v evropskih družbah), saj je prva potvorba vselej le refleksi druge; težje je natančno locirati to, kar je v tej zadevi "potlačeno".

Lahko za "orientalni despotizem" res rečemo, da je zgrajen na neposredni "zunanji" prisili? Prav na tem mestu je ključnega pomena doprinos obravnavane Grosrichardove knjige — kot da ni skrivnost "orientalnega despotizma" — glede na njegovo libidinalno ekonomijo — sama skrivnost tiste prostovoljne sužnosti (*servitude volontaire*), ki je tako presenetila že Boecija, kot da traumatična zgroženost, otrplost pred Gospodarjem—Despotom, s samo svojo odpovedjo uživanju na ravni libidinalne-označevalne ekonomije ne najavlja nekega specifičnega uživanja, in kot da vsak izmed nas ne pozna še kako dobro pravega imena te "prostovoljne sužnosti" — *ljubezen*, kot da ni torej zmeda teorije pred monstvom "orientalskega despotizma" prav zmeda

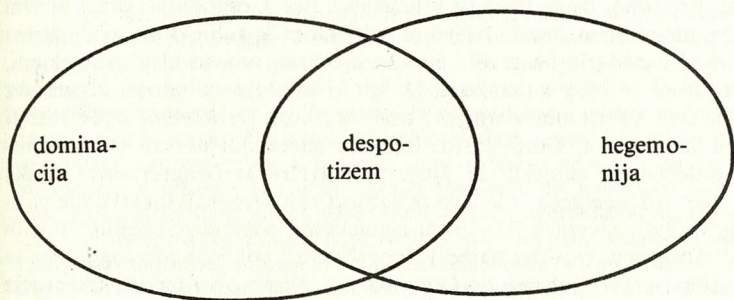
"pred tem, kar politična teorija nenehno zavrača, noče misliti kot politično, kar pa bi prav lahko bilo močnejše od sile" (se pravi: dominacije), "bolj zapeljivo kot ideologija" (se pravi: hegemonija), "bolj privlačno kot" (ekonomski) "interes, kar je sama opora politične oblasti—moči: ljubezen." (*Structure du sérail*, str. 16)

Da, kakorkoli že to zveni paradokсно, celo cinično: "orientalni despotizem" je predvsem sistem, ki ne temelji niti na zunanji prisili niti na ideološkem prepričanju niti na zadovoljevanju interesov podložnikov, marveč na njihovi *ljubezni*. S tem smo se seveda zapletli v fantazmatski voz, ki ga je prvi izpostavil Freud v *Množični psihologiji in analizi jaza*: konstitucija organizirane "množice" skozi identifikacijo z Vodjo, ki ga ljubimo, Vodjo kot objektom, ki stopi na mesto Ideala—jaza posameznega člana množice; ta sklop pa — v tem je neprijetno presenečenje — nima več veliko veze s kakršnokoli "vzhodnjaško eksotiko", marveč zadeva prav nas same, "svobodne zahodnjake", zadeva pojave, ki so izbruhnili v našem stoletju sredi "razsvetljenih" zahodnih družb. S tem je prav tako že povedano, da tu ne gre za "realnost" despotske ureditve vzhodnih držav, marveč je skrivnost "orientalskega despotizma" *fantazma, ki je na delu v sleherni oblasti kot njena opora*:

"To, kar nam dejansko dovoljuje misliti koncept despotizma, to, čemur da ta koncept obliko, ni toliko realnost nekega *političnega režima* kot neizogibni delež imaginarnega, na katerega se opira sleherni *politična oblast*. Despotizem je koncept neke fantazme." (*ibid.*, str. 40)

Če naj se od tod vrnemo h Gramsciju: gramscijanski pojem dominacije tako spregleda, ne tematizira fantazmo, označevalni-libidinalni mehanizem, ki je vselej že na delu sredi sleherne še tako "čiste" dominacije; spregleda, ne tematizira, da je še tako "čista" dominacija že delo označevalca: še tako nasilen despot nas ne "drži" s samim nasiljem, marveč v temelju z njegovo *grožnjo*, v grožnjo pa se per definitionem investira fantazmatski presežek "iracionalne" groze, ki je zgolj in prav negativ *ljubezni* — groza je pač že na sebi libidinalno zaznamovana. Zakaj ta sprevid, tudi ni težko ugotoviti: "zunanja-nasilna" oblast, pripisana Vzhodu, je tako rekoč "projekcija",

"naturalizacija", "realizacija", v obliki katere misli "Zahod" potlačeno fantazmatično oporo svoje lastne strukture Oblasti. Ob tem vprašanju kajpada ne zadošča nikakršno psevdodialektično dopolnjevanje tipa "seveda je sredi vsake dominacije že na delu moment hegemonije" in obratno: Naznačeno fantazmatsko jedro "despotizma" ravno uhaja samemu polju opozicije dominacija/hegemonija, prisila/pristanek; uhaja ne v pomenu nečesa, kar bi bilo "onstran" tega polja, marveč nasprotno v pomenu nečesa, kar mu je še kako "notranje", kar je samo *mesto križanja* dominacija/hegemonija. Drugače povedano: predstavimo si polje vladavine nasploh, ki se deli na vladavino-z-dominacijo in vladavino-s-hegemonijo; despotska vladavina-z-ljubeznijo ni preprosto spuščena tretja vrsta rodu "vladavine nasploh", marveč mesto sekanja prvih dveh:



Ali, če izhajamo iz tega, da se v opozicijo dominacija/hegemonija investira opozicija dejanje/beseda, tj. opozicija vladavine z "dejansko" prisilo in tiste z "besednim" (simbolnim) prepričevanjem: sama distinkcija "zunanjega" (zunajdiskurzivnega) nasilja in ideološko-diskurzivnega "konsenza" prikrije *izvirni akt simbolnega nasilja* — trenutek, ko označevalec postane "institucija", ko Gospodar s svojo presežno-"iracionalno"-brezdanjo "stvariteljsko" gesto "prične novo harmonijo", organizira diskurzivno polje — trenutek, ki nas ob njem Lacan pošilja k Rimbaudovim *Illuminacijam*:

"En sam udarec tvojega prsta po bobnu sprosti zvok in prične novo harmonijo.
En sam tvoj korak je vstajenje novih ljudi in njih pohod.
Tvoja glava se premakne: nova ljubezen! Tvoja glava se obrne: nova ljubezen."

Institucija tu kajpada ni mišljena kot "dejanska" družbena ustanova, marveč kot označevalna Institucija, "Tekst" v pomenu, ki ga besedi daje Legendre: označevalni dispozitiv, ki subjektu "vzame besedo" in "spregovori na njegovem mestu", "skozenj", mu — seveda za ceno, da se odpove svoji želji — zagotovi, da je razbremenjen neznosne/nekonsistentne/prelomljene/luknjave subjektivne pozicije izjavljanja, saj so tirnice njegovega uživanja že vnaprej vpisane v vsevedno-vsemočno fantazmatično mesto Oblasti, mesto Drugega—Gospodarja. Ta temeljni akt nasilja kajpada ni v običajnem, "realnem" pomenu "nasilen", daje se nasprotno kot sama "pacifikacija": Drugi—Gospodar z njim prav "razbremeni" subjekt, s svojim "iracionalnim"-presežnim dejanjem "prevzame nase odgovornost in krivdo", nastopi kot polno mesto "Drugega, ki ve", ki hlapec zanj predpostavlja, da "ga ima" (objekt—razlog želje). (Ideološko popačen oris tega akta najdemo seveda v razglašenem poglavju o Velikem Inkvizitorju v Dostojevskega Bratih Karamazovih.) Ta Drugi—Gospodar s samo svojo zaporo šele garantira subjektovo "svobodo", mu z razbremenitvijo neznosnega paradoksa "da dihati". Tu bi se lahko oprli na že večkrat uporabljeno dvoznačnost besede "subjekt": svoboden samodejavnik in hkrati podložnik (nekdo, ki je podvržen zakonu, oblasti); ta dvoznačnost je pravnikom bolj ali manj jasna, filozofi pa nanjo radi pozabljajo, četudi je na delu v samem trenutku rojstva

”novoveškega subjekta”, pri Descartesu, kjer je nastop subjekta-ega vezan na Drugega—Boga, ”subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve”.

Kako pa je s subjektom označevalca? Mar ni prav ta vselej že ”podvržen” Drugemu—Simbolnemu, ki ”govori skozenj”? Mar ni torej dvojnost subjekta, njegove svobodne samodejavnosti in podvrženosti Drugemu, dojeti kot sâmo dvojnost Imaginarnega in Simbolnega, subjekta označenca-smisla in subjekta označevalca? Prav tej nevarnosti se moramo izogniti: Drugi v pomenu Simbolnega, mesta označevalcev, NI Drugi—Gospodar, ki poseduje objekt—razlog želje, marveč je nasprotno prav nekonsistentni Drugi, Drugi-z-mankom, Drugi, sredi katerega zeva neka luknja, iz katerega je nekaj konstitutivno izpadlo — kaj? kaj neki, če ne prav njegova ”skrivnost”, ”pravi razlog želje”, to, čemur pravi Lacan *objet petit a*. Tu je torej treba postopati previdno, da se sami ne ujamemo v past Gospodarja: pravi prelom NI med samo-stojnim, samo-dejavnim subjektom in subjektom, podvrženim Drugemu—Gospodarju, marveč med subjektom označevalca, subjektom, katerega Drugi je Drugi-z-mankom, Drugi, ki se giblje v blodnem krogu brez opore, in med subjektom v njegovi samo-stojnosti ter *hkratni* podvrženosti Drugemu-brez-manka, Gospodarju. Drugače povedano: nastop samo-stojnega, samo-dejavnega subjekta in njegova podvrženost Drugemu-brez-manka sta *dve plati iste operacije*, s katero se subjekt reši neznosne subjektivne pozicije izjavljanja, zavezane Drugemu-z-mankom, nekonsistentnemu/”luknjičavemu” Drugemu. Navidez najbolj ”površinska” politična ideologija ima tu še kako prav: prav ”ljubezen do Gospodarja”, skrajna predanost, žrtvovanje Gospodarju, nam daje samo-stojnost, odpira polje naše samo-dejavnosti: ”Ti si naša svoboda.” Od tod postane jasno, zakaj opredeljuje Lacan diskurz gospodarja kot ”narobno stran” (*l'envers*) diskurza analitika: posel analitičnega diskurza je prav v tem, da izpostavi točko ”luknje v Drugem”, točko, na kateri iz Drugega izpade objekt, tj. da razbije iluzijo ”Drugega, ki ve”, ki ”ga ima” (objekt—razlog želje) in ki je kot tak ”garant” subjektovega uživanja in njegove ”svobode”.

Temelnjega pomena je torej, da se mehanizem ”prevzema odgovornosti”, s katerim nas Oblast ujame, giblje na ravni, ki je ”globlja” od ideologije v pomenu diskurzivnega ”pripravevanja”—legitimiranja; navezujoč na Legendra bi lahko rekli, da gre za raven ”dogmatike”, ki jo ideologija ”racionalizira”. Na tem mestu velja zastaviti vprašanje, ki se bržkone marsikomu postavlja ob zadnji trditvi: rekli smo namreč, da gre pri Tekstu, s katerim nas oblast ujame, za raven ”dogmatike”, na začetku pa smo trdili, da despotizem deluje prek *ljubezni* — mar ni to dvoje v protislovju? mar ni ljubezen ”notranje”-”iracionalno” intersubjektivno razmerje, ”duh, ki presega črko”, dogmatika pa čisto ”zunanji” sklop postavk, do katerega nimamo ”pristnega” razmerja, ”mrtva črka brez duha”? Če naj gremo še korak dalje: mar ni sama ljubezen do vodje—despota prav tako zgolj nekaj zunanjega, nekaj, kar predpisuje Tekst, označevalna Institucija, (”vse nas prežema brezmejna ljubezen do modrega Vodje” ipd.) in do česar imajo pravzaprav vsi ”podložniki”—subjekti ironično distanco, skratka: na čemer oni sami ”notranje” ne stojé? Mar ni že običajna farsa institucionalnega Teksta v tem, da govori o najbolj ”pristnih” zadevah (”v najglobljem bistvu nas prežema ljubezen ...”) v govoru, ki vse to sprevrča v povsem zunanje ”frazе”?

Da imajo praktično vsi podložniki do ljubezenskega Teksta oblasti odnos ironične distance, da jih te izjave ”notranje” ne zadevajo, tega ne mislimo spodbijati — še zdaleč se ne mislimo sklicevati na kakšne preproste, naivne ”vernike”, ki naj bi Tekstu ”iskreno nasledli”: ti ”verniki” so večinoma hipotetična konstrukcija same oblasti, ki se sklicuje nanje (”saj veste, množice so naivne, rabijo Vodjo, nekoga, ki ga poveljujejo ...”). Pa vendar — četudi lahko sprejememo quasi-”univerzalnost” ironične distance do institucionalne dogmatike — oblast z dogmatiko *uspe*, ni tako naivna, kot se zdi

na prvi pogled. V čem je skrivnost njenega uspeha? Skrivnost uspeha sodobnih "totalitarnih" ideologij, ki — bolj ali manj odkrito — zavržejo masko "racionalne-diskurzivne argumentacije" in direktno nastopajo kot v strogem pomenu *ljubezenski Tekst*? Tu sta možni — če kajpada izvzamemo elitistično tezo o "neumnosti" množic, ki so se pustile zapeljati, ali mračnjaške floskule o "temnih, iracionalnih silah poživiljenih množic" ipd. — dve osnovni poti. Prvo je lepo izpeljal Adorno: sodobna "totalitarna" ideologija — za razliko od klasičnega meščanskega racionalizma, umnega utemeljevanja — sebe sploh ne jemlje več "resno" in tudi ne pretendira na to, da bi jo kot takšno vzeli: je goli videz "argumentiranja", izza katerega neposredno in vsem razumljivo odmeva grožnja z nasiljem ali obljuba neposredne materialne koristi; ima torej čisto "zunanje"-instrumentalno vlogo:

"Tam, kjer vladajo navadna razmerja neposrednega nasilja, dejansko ni ideologije. Misleci Restavracije, panegiriki fevdalnih ali absolutističnih razmer, so meščanski že s svojo obliko diskurzivne logike, argumentiranja, ki vsebuje egalitarni, antihierarhični element in zato sama neprenehno spodkopava to, kar glorificira. Racionalna teorija monarhičnega sistema, ki naj bi utemeljila njegovo lastno iracionalnost, bi morala povsod, kjer je monarhično načelo še vedno ključno, zveneti kot žalitev veličanstva: utemeljitev pozitivne prisile s pomočjo uma virtualno odpravlja načelo priznanja obstoječega. V skladu s tem je tudi kritika ideologije kot konfrontacija ideologije z njeno lastno resničnostjo možna zgolj v meri, v kateri vsebuje ideologija racionalni element, iz katerega lahko izhaja kritika. To velja za takšne ideje, kakršne so ideje liberalizma, individualizma, istovetnosti duha in dejanskosti. Če pa bi hoteli prav tako kritizirati tako imenovano ideologijo nacionalnega socializma, bi s tem padli v nebogljenost naivnosti. Ne le, da ni raven piscev, kakršna sta Hitler in Rosenberg, vredna nikakršne kritike. Pomanjkanje vsakršne ravni pri njih — zmagoslavje kritike nad tem pomanjkanjem pa je med najbolj skromnimi radostmi — je simptom stanja, na katerega se pojem ideologije, nujne lažne zavesti, neposredno sploh ne nanaša več. V takšnem miselnem sistemu se ne odraža objektivni duh; nasprotno, takšen sistem je ukrojen manipulativno, je navadno sredstvo gospostva, in v temelju nihče, niti sam vodja, ne pričakuje, da bo naletel na razumevanja ali da bo kot tak resno sprejet. Natiroma se pošilja k prisili: le uporabi proti temu svoj um, pa boš videl, kaj te bo doletelo; zgleda, da je absurdnost teh tez prav v tem, da se izpraša, kaj vse lahko zahtevamo od ljudi vse dotlej, dokler le-ti izza fraz slišijo grožnjo ali obljubo, da bodo tudi oni dobili kaj od plena. Tam, kjer ideologijo nadomesti ukaz uradno odobrenega svetovnega nazora, je treba kritiko ideologije pravzaprav nadomestiti z analizo tistega *cui bono*." ("Beitrag zur Ideologienlehre", v *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1972)

Odlomek, ki konceptualno temelji prav na gramscijevski opoziciji med dominacijo (neposredno prisilo) in (ideološko) hegemonijo: sodobni "totalitarizem" naj bi bil *vrnitev k legitimaciji skozi dominacijo*, ideologija dobi čisto instrumentalno vlogo in že sama v sebi, idealistično rečeno: "v svojem pojmu", ni "resno vzeta".

Povsem drugačno, skoraj nasprotno pot odpre ob tem vprašanju Lacanova konceptualizacija analitičnega polja, njegova temeljna postavka, da je — kot rečeno v Seminarju XI — "*nezavedno zunaj*": "nezavedno" ni najbolj skrita, neizrekljiva, iracionalna subjektova "notranjost", ki bi jo diskurzivni medij a priori izdal, popačil, ki bi se v tem mediju zgolj metaforično, analogično, "simbolično" (v običajnem pomenu tega termina) nakazovala; radikalno je torej treba zavreči govorjenje o diskurzivni površini — masi, pod katero žari neizrekljiva "notranjost". Nasprotno: "nezavedno" se artikulira v sami "zunanosti" črke, ki uhaja "prežetosti z notranjostjo" — nezavedno je prav "mrtva črka, ki je ne prežema duh"; in to, da imamo do te črke odnos kot do nečesa zunanjega, kar nas "eksistencialno" — "pristno" ne zadeva, da imamo do nje odnos kot do "mrtve fraze", odnos ironične distance ipd., *prav to je znamenje potlačitve*. To je osnovno sporočilo analize subjektu, tako analiza subvertira staro vzhodnjaško formulo "to si ti": prav ta mrtva črka, ki ti je nekaj povsem zunanjega, do česar nimaš odnosa kot

do nečesa, kar izraža tvojo notranjo pristnost, do česar se obnašaš kot do fraze, "zgolj načina govorenja", prav "to si ti", prav na tem mestu si vpisan ti sam, spregovori tvoja potlačena želja, in da se do tega obnašaš kot do nečesa "zgolj zunanjega", "mrtve črke", ni drugega kot znamenje potlačitve, ki ti preprečuje, da bi se v "tem" prepoznal "ti". V starem sporu med protestantizmom in katolicizmom je torej analiza na strani katolicizma: njen nauk ni "pusti mrtvo črko, glavno je notranje—pristno, osebno razmerje do boga", njen nauk je nasprotno "četudi ne verjameš, moli, govori, kot da verjameš, delaj se na zunaj, notranja vera pride kasneje sama od sebe" ... (1)

Kajpada je iz povedanega več kot jasno, da je teza "nezavedno je zunaj" zgolj variacija teme "nezavedno je označevalec". Skušajmo to zadevo v prvem približku razjasniti ob vprašanju metafore: če izhajamo iz nezavednega kot notranjosti, potem dojemamo odnos med zavestnim in nezavedno-potlačenim kot odnos med dobesednostjo in metaforičnostjo: na ravni zavestnega diskurza jemljemo naše izjave v njihovi "dobesednosti", uhaja nam njihov globlji, "simbolični", nezavedni pomen — primerov je na pretek od teološke hermenevtike do tega, kar se običajno jemlje kot "psihološko analitično interpretacijo": "govoriš o vlakcu, ki zapelje v predor, pa ne veš, da si nezavedno govoril o falosu, ki prodira v vagino" ipd. tja do tega, da razglasimo ta najgloblji "notranji smisel" za diskurzivno nedosegljiv, za tak, ki ga lahko v mediju govorice zgolj "simbolično" nakažemo. Pri Lacanu pa stoje stvari nasprotno: "metaforični" pomen je tisti, ki je "zavesten", "nezavedno" pa je prav črka v svoji dobesednosti. Ni dobeseden pomen maska, ki zastira globlji-simbolični pomen, marveč je sam odskok "simboličnega" pomena od "dobesednega", to, da stvari ne "jemljemo dobesedno", znanje potlačitve. Če rečem "Požrl bi te!", ta izjava kajpada ne bo razumljena "dobesedno", marveč na — kontekstu ustrezen — metaforičen način ("tako rad te imam ..." ipd.); pri tem je "potlačena" sama kanibalska želja, ki je dobesedno izrečena. Kajpada je ob tem treba iti še dalje: *sam pomen kot tak* je vselej že "prenešen", "metaforičen", in s tem umik pred dobesednostjo označevalca — do-besedna je pač zgolj sama beseda. Vzemimo namreč neko izjavo, ki je vanjo investirana nezavedna libidinalna energija: vez med njo in med "potlačeno" označevalno verigo, ki jo ta izjava zastira-nakazuje, je iskati na ravni označevalnih elementov v njihovi "avtonomiji" glede na označenca, ne na ravni "globljega", "simboličnega" pomena te izjave; neposrednemu pristopu se ta vez nujno prikazuje kot "nebitvena", "povsem zunanja", "(ne)duhovita besedna igra" — tu pa je treba storiti naznačeni obrat: prav ta občutek "zunanjosti", "neutemeljenosti" vezi med izjavo in potlačeno verigo, ki se navezuje nanjo, naznanja potlačitve, je obrambno sredstvo. Tu je odločilen Freudov napotek (v *Traumdeutung*), da sanje postopajo kot *rebus*: kaj počenjamo pri reševanju rebusa? Najprej "prevedemo" slike v besede, ki označujejo naslikane predmete, te besede pa nam dajo, ko jih postavimo drugo ob drugo, novo sintagmo, *katere pomen nima nikakršne "notranje" povezanosti s pomenom besed, ki označujejo naslikane predmete*. (Primer rebusa je poučen tudi zato, ker pomaga razpršiti ključen nesporazum, nejasnost Freudovih izjav, češ da gre ob "sanjski govorici" za "regresijo" iz *Wortvorstellung* v *Sachvorstellung*: nasprotno, predmete v sanjah moramo obravnavati kot naslikane predmete v rebusu, tj. če jih vzamemo neposredno kot "stvari", "rebusa" sanj a priori ne moremo razrešiti; prav tako ga ne moremo razrešiti, če iščemo "globlji-simbolični pomen" v sanjah upodobljenih predmetov — edina pot je, da jemljemo sam predmet kot nadomestovalec svojega imena, tj. da predmet nadomestimo z njegovim imenom, nato pa ob tako dobljeni verigi imen "postavimo v oklepaj" njihov pomen in jih zmontiramo v novo sintagmo — "rešitev rebusa". Sanje torej ne le da ne "ravnajo z besedami kot z rečmi", marveč obratno ravnajo s samimi rečmi kot z besedami, tj. moramo v njih pri samih rečeh abstrahirati od njihove "nazorske" in jih gledati kot čiste "reprezentante"). Navedimo

skrajno elementaren primer (iz Freudove analize "podganarja"): "podganar" je bil некоč obseden z mislijo, da je predebel, da mora shujšati — kateri je ključ te obsesije? Pomagalo ni nikakršno poglobljanje v morebitni "simbolični pomen" hujšanja (mazohistično samokaznovanje? postati privlačnejši za ženske ? izbruh patološke skoposti? ...) — rešitev je dala "smešna" "zunanja" povezava, "gola" besedna igra: "debel" je v nemščini *dick*, "podganar" pa je imel prijatelja z imenom *Dick*, ki se ga je prav v času te obsesije nezavedno hotel rešiti; zadevo je pač uprizoril tako, da se je skušal rešiti svoje "debelosti".

Toda vrnimo se k našemu izhodiščnemu problemu — kaj nam ob njem pomaga postavka, da "je nezavedno zunaj"? Naredimo še en kratek ekskurz, ki pa je tokrat neposredno povezan z obravnavanim problemom: spomnimo se načina, kako so se meščanski intelektualci "tipično" spreobrnili k nacionalnemu socializmu. Njihova pot je zanimiva zato, ker je prav nasprotna od običajne heglovsko-refleksijske poti — običajno se namreč zdi tako, da refleksivna distanca sledi neposredno-substancialni stopljenosti, tj. da smo s stvarjo najprej neposredno stopljeni, "verjamemo vanjo", nato pa se postopoma refleksivno distanciramo, je ne jemljemo več resno ipd. Pot teh meščanskih intelektualcev pa je bila nasprotna, imela je tri glavne stopnje: ravnodušnost, ironično distanco, verovanje. Najprej so bili do ideologije nacionalnega socializma preprosto ravnodušni kot do nečesa, kar jih v njihovi intelektualni "čistosti" sploh ne zadeva; nato se je ravnodušnost spremenila v ironično distanco, posmehovanje, a hkrati že radovednost v razmerju do nečesa, kar sicer ni "za nas", je pa zanimivo, kako lahko zagradi "tiste druge", "množice", ki "naivno verjamejo"; končno — to je trenutek velike "sprevrnitve" — jih naenkrat (ponavadi ob kakem kolektivnem izkustvu: množični paradi, petju ob tabornem ognju ...) spreleti, da "je njihovo mesto tam, med množico", "priznajo si, kar so že prej v svoji globini vedeli" Ob tem nas kajpada zanima predvsem druga stopnja, ki je prav stopnja potlačitve: v prvi stopnji je stvar preprosto v brez-odnosni zunanosti, v drugi je potlačena, v tretji pade maska potlačitve in je priznana; vztrajajoča potlačitev se tu kaže v svojski različici tega, kar je Freud opisal kot mehanizem zanikanja (*Verneinung*): stvar je že tu, o nji govorimo, se z njo ukvarjamo, to, da se ji posmehujemo, da smo do nje v ironični distanci, da ji "ne verjamemo", pa ni naša intimna "resnica", marveč nasprotno zgolj znamenje odpora zavestnega jaza, ki si še ne upa priznati svoje resnice. Potemtakem ni tako, kot se zdi prizadetemu subjektu: da se zgolj "na površini", "na zunaj" dela, da "je za stvar", "v sebi, intimno" pa ima distanco, marveč je njegova "resnica" ravno v tej "zunanji formi", njegova "notranja distanca" pa je zgolj obrambni postopek. (Te tri stopnje nikakor niso zgolj propagandni mit: tipično ravnanje intelektualca je na primer, da se "posmehuje" patriotski privrženosti, ko pa "gre zares" — vojna nevarnost ipd. —, se spremeni v najbolj strastnega patriota.)

S tem pa je kajpada že podan drugi odgovor na naše izhodiščno vprašanje: Da "totalitarna ideologija" pri samih podložnikih "ni resno vzeta", to nikakor ne priča o njenem zunanje-instrumentalnem statusu (kot misli Adorno), marveč je ta "neresnost" prav obrambni postopek, s katerim si subjekt-podložnik zastre dejstvo, da je njegova lastna resnica "tam", v zunanosti ljubezenskega Teksta oblasti. Logika, kako "totalitarni" despotizem libidinalno "ujame" subjekte-podložnike (tj. s tem, da nudi videz "neresnosti", "zunanosti", ki se ji lahko subjekt-podložnik "mirno predaja", ne da bi ga to "notranje prizadevalo"), posebej lepo izstopi, če jo soočimo z njenim protipolom-dopolnilom, z logiko t.im. "potrošništva". Ta logika eksplicitno, "na diskurzivni površini", naslavlja subjekte prav nasprotno kot ljubezenski Tekst despotizma, tj. ne kot subjekte brezmejnega žrtvovanja Stvari, poosebljeni v ljubljenem Vodji, marveč kot "egoistične" posameznike, ki naj jim gre predvsem za lastno ugodje; trik je tu nasproten: medtem ko se ljube-

zenski Tekst despotizma daje kot "zunanji obred" in je njegovo "nezavedno sporočilo" "TO SI TI", tj. "ta zunanji obred je tvoje pravo mesto", pa se "potrošništvo" naslavlja na "tebe samega" kot egoističnega subjekta ugodja, njegovo "nezavedno sporočilo" pa je "TI SI TO", tj. že "ti sam", na mestu, kjer misliš, da se najbolj predajaš neposredni spontanosti lastnega ugodja, si ujet v poti uživanja, ki jih vnaprej začrta Tekst, ki ti je ireduktibilno zunanji. Gre kajpada za proces, ki ga "kritična teorija družbe" ne povsem ustrezno poimenuje "represivna desublimacija" — točka, ko nadjaz Teksta neposredno ukazuje same poti uživanja, te drži prav tam, kjer se čutiš kot pristno-spontani subjekt ugodja. In prav zato, ker je danes bolj kot kdajkoli subjekt že na ravni uživanja, takorekoč na "pred-ideološki" ravni, ujet v Tekst, lahko na površini "kontrola popusti", se lahko razpase brbljanje o "koncu ideologije" ...

Zdi se, da bilo treba prav iz naznačenega sklopa dojeti pojav "terorizma" v t.im. "potrošniških" družbah; vzeti ga je treba kot komplement različnim zgodovinsko-političnim "kompromisom". "Zgodovinsko kompromi" in "terorizem" jemljemo tu kot dve glavni različici revolucionarne politike v t.im. "visokorazviti potrošniški družbi" — oba se izognemo soočenju s simbolno nasilnostjo Teksta. "Kompromisi" ostajajo v okviru diskurza ideološke hegemonije, gredo se "racionalno prepričevanje" kot alternativo "nasilju" in pri tem spregledajo simbolno nasilje Teksta kot skrito predpostavko ideološke hegemonije: spregledajo ga, tj. ostajajo mu podrejeni, "igrajo nanj". Hkrati z odpovedjo "realnemu" nasilju ("oboroženi revoluciji") se odpovedo subvertiranju tega simbolnega nasilja. Terorizmu je treba po drugi strani priznati vsaj to, da ima nos za strahotno nasilje Teksta, vendar deluje "psihotično", odgovarja na to simbolno nasilje z "realnim" nasiljem (v okviru iluzorične, dobesedno "nore" strategije, da bo to "realno" nasilje ljudi "osvestilo", jiti iztrgalo mirnemu predajanju simbolnemu nasilju Teksta). Lahko bi torej tvegali in rekli, da je "terorizem" "resnica" celotnega tega prizorišča, saj — za razliko od "kompromisov", ki spregledajo nasilje Teksta in s tem vnaprej pristanejo nanj — edini na tem prizorišču reagira na Terorizem (z velikim T) Teksta; terorizem je čisti *simptom*, ne simptom "globoke krize sodobne družbe", o čemer se običajno govoriči, marveč simptom v strogem pomenu: odgovor na vprašanje, ki je potlačeno, ki ni zastavljeno, na vprašanje Teksta. Od tod njegov "iracionalni" značaj, od tod zmedenost "naivne" zavesti pred njim, vsa "naivna" vprašanja tipa "le zakaj streljajo, na kaj s tem odgovarjajo ..." (to je lepo nakazal Altman ob koncu *Nashville*, ko mladenič "iracionalno", "brez razloga" ubije pevko na odru). Terorizem je nadomestnik edinega pravega odgovora vsepričujočnosti Teksta: "potujitvi" libidinalnih mehanizmov, s katerimi nas ujame Tekst, potrpežljivemu delu subvertiranja fantazmatičnega jedra oblasti, jedra, ki je veliko bolj nasilno kot "dejanskost" oblasti, saj je sama točka, na kateri oblast "zadene na *realno*" svojega konstitutivnega akta (na svoje potlačeno traumatično jedro) — sâmo "dejansko" oblast se da dojeti zgolj z upoštevanjem njenega fantazmatičnega jedra.

Slavoj Žižek

(1) Tu bi lahko miselni tok še nadaljevali: ne gre za katerikoli katolicizem, marveč bržkone še najbolj za katolicizem Port-Royala, tj. ne naključno za tisti, ki so ga obtoževali, da je najbližji protestantizmu, da gre za "protestantizem znotraj katolicizma"; nemara je bila prav zato polemika med Port-Royalom in protestantizmom najostrejša. Skušajmo vsaj nakazati en aspekt ključne razlike med Port-Royalom in

protestantizmom, razlike, ki izstopi prav skoz njuno bližino — oba sta namreč (za razliko od "tradicionalnega" katoliškega pojmovanja, da peljejo k odrešitvi predvsem dobra dela) vztrajala pri *predestinaciji*, tj. vnaprejšnji božji sodbi o tem, kdo je odrešen in kdo pogubljen. Razlika se pokaže ob opredelitvi trenutka, ko je bog izvršil predestinacijo. Calvinovo stališče (kot stališče najbolj radikalnega protestantizma) je, da je bila predestinacija izvršena že pred samim stvarjenjem sveta, tj. da je bog vse že vnaprej odločil, da je njegova oblast absolutna (kar dá kajpada tipično protestantsko zaupanje v božjo voljo tistim, ki se čutijo izbrane oz. odrešene) — zakaj je bog nekatere izbral, druge pa ne, to je pač nedoumljiva skrivnost za človeka, ki ne more prodreti v božje načrte. Port-Royal pa trenutek predestinacije premakne nekoliko pozneje, po človekovem padcu: bog je ustvaril človeka po svoji podobi, mu dal svobodo itn., vendar pomeni človekov padec (v greh) "motnjo" v božjem načrtu, trenutek, ko ga lastna kultura "izda", in šele po tem padcu se bog odloči za predestinacijo (kar dá tipično port-royalovsko podobo "melanholičnega boga") — od tod je pač mogoče človekov manko povezati na manko v samem Drugem—Bogu.

Ob tem bi bilo posebej zanimivo pokazati, kako je sam Luther prisiljen omejiti odločujočo vlogo "notranje" vere v boga — najlepše to izstopi ob njegovi polemiki zoper prekrščevalce; argument prekrščevalcev je bil, da ima krst pomen zgolj, če izraža notranjo vero krščenege v Kristusa — brez tega gre zgolj za zunanji obred, ki je duhovno prazen. Krst otroka je kajpada takšen prazen obred, zato je treba ljudi, ki se že zavedajo pomena vere, še enkrat krstiti. Luthrov protargument pa se opre prav na dejstvo *občesiva*, Drugemu—Simbolnemu kot "duhovnemu občestvu", ki nosi posameznike, da prednost pred versko osveščenostjo posameznikov: krst ima veljavo tudi pri otroku, ker pomeni njegovo vključitev v občestvo verujočih.

PARVA ASINARIA II

Ko smo še razpravljali o šolski reformi, sem se odzval na neki netivni spis v pomembnem slovenskem dnevniku, ki ima navado, da takšne odmeve objavlja v posebni prilogi. Potem ko svojega prispevka v omenjenem časniku nisem opazil objavljenega, sem telefoniral odgovornemu uredniku: njegova tajnica mi je povedala, da je urednik v računovodstvu, podpisujoč dolžne račune, in ko sem se ji predstavil itn., se je prijazno ponudila, da prevzame vlogo mojega legata, in napotila se je k odgovornemu tovarišu. Vrnila se je s temle sporočilom:

1. odgovorni urednik sporoča, da nič ne ve;
2. če gre za članek, ki ste ga poslali tovarišu X in ki ga je ta predal glavnemu uredniku tovarišu Y, mu (odgovornemu uredniku) zadeva s tem članekom ni znana;
3. glede tega članka se morate obrniti na tovariša Y;
4. tovariš Y je v Dubrovniku.

Sokratovski *tour* sleherne izmed teh izjav posebej in kantovski učinek vseh skupaj (seveda v zlobni Heglovi interpretaciji) vam pokaže, da če nemara filozofija še ni čisto orožje množic, pa je vsaj že v rokah njihovih zastopnikov. Name je ta *mene tek*el naredil še posebno globok, in prav radosten vtis: ne doživimo namreč vsak dan, da se nam stvar za nas tako elegantno izmuzne v stvar na sebi. In moja bit-za-drugerega, ki sem jo položil v svoj spis, se je tu z nekaj besedami sprevrgla v drugo-bit za mene: podoživel sem *à rebours* Heglovo kritiko Kanta, in abstraktni subjekt, kamor sem kot budalo rinil v svojstvu *civis*, se mi je vrnil v obliki stvari na sebi — varno spravljene v nedrih institucije. Toda doživetje je bilo še globlje, bilo je prav heglofreudovsko: glede na to, da sem, kakor si lahko mislite, v svoji oholosti skušal institucijo v tistem pismu spodkrepeliti, se mi je s tem alieniranim pismom nekako vrnilo moje lastno krepelo. S črko sem v institucijo odložil svoje nezavedno — kaj bi namreč bilo to pismo drugega — če je namreč očitno bilo hkrati subjekt v svoji najčistejši abstrakciji in stvar na sebi, alienirana v "drugem" — kaj bi naj bilo drugega kot označevalec, ki zastopa subjekt za drugi označevalec, jaz sem mislil, da za tisti podpis v kolofonu časopisa, pokazalo pa se je, da kar za moj lastni podpis, kolikor ta podpis pač nisem jaz.

Tako se je hkrati pokazalo, da je institucija božja in da je bog nezaveden: če si privoščimo tukaj sicer komajda legalen obrat, to pomeni, da bog lahko tudi nič ne ve. Zadošča, da mi mislimo nanj, in že se godi njegova volja: bog sam se lahko namaka v Raguzi.

Kakor kak kretenski disident sem se ujel v lastno past: to je pertinenca tega apologa za naš namen — bog namreč ni tam, kjer ga mislimo — in predvsem zato, ker ga ne mislimo, pač pa *se misli*: to seveda ne pomeni, da bi ves univerzum bil zgolj domislica božja, to bi bila prepoceni, prav krščanska rešitev. Sveto pismo pravi drugače in je bližje resnici, ko nas napeljuje na misel, da je svet *lapsus* božji. Le tako namreč lahko — vsaj v prvem poročilu o stvarjenju — boga reši pred psihozo: če bi namreč bog kar tako ustvaril svet, bi bil pač bog, ki misli, da je bog: psihotik. V resnici pa je bilo tako, da je bog najprej naredil ločitev, razliko, torej nič — tisti nič, ki je med nebom in zemljo — ko, nota bene, ni še ničesar drugega kakor le nebo in zemlja —

* Zapiski za predavanje v ŠKUC-u o "stalinizmu" in logiki institucije, spomladi 1979.

in potem se pač skuša popraviti, ujeti, in se lovi vse do današnjega dne, hvala bogu, temu se imamo zahvaliti za svojo eksistenco. Čeprav nemara bog o tem ni tako prepričan: ni prepričan, da je to dobro — zakaj po vsakem božjem delu se je bog ocenil — "videl je, da je dobro", kdaj pa kdaj celo, "da je prav dobro" — — — *razen dvakrat*: prvič, na začetku, ko se je ujel, in potem, ko je ustvaril človeka po svoji podobi, v tej verziji še "moža in ženo ju je ustvaril" — kar nam daje marsikaj misliti o Njegovi podobi — in kjer je nemara celo iskati vzrok za tisti začetni lapsus. Sveto pismo sicer potem pohiti z drugo verzijo o stvarjenju — še bog sam se mora iti filozofa in z nočno čepico mašiti luknje v stavbi svojega sveta (zakaj "sveto je do zadnje besede" in o avtorstvu vsaj tu ne gre dvomiti) — gre se filozofa iz istega razloga, iz katerega se vsi gredo filozofe: da bi prikrl, da je žrtev svojega lapsusa, to pa tu pomeni: svoje lastne institucije.

In če se je še bog ujel v svojo institucijo, kako bi se ne ujeli mi, ki smo zgolj smrtniki?

Vsekakor pa nam je lahko v zadovoljstvo, da se še dogajajo čudeži, da v sivi empiriji včasih še lahko začutimo teoretični prst božji. Zakaj v tistem sporočilu, ki mi je tako natančno vrnilo moj bumerang, se za trenutek empirija dvigne neposredno v svoj pojem.

Empirija ustreza pojmu: na ta način se stvari resnično "urejajo", hkrati pa se urejajo na način "odgovarjanja" — tako da imamo hkrati pomirjeno meščansko vest, ker si lahko utvarjamo, da se zadeve "odgovorno" urejajo.

Toda bistvo se vendarle uveljavlja tako, da mi tega ne opazimo: nad ali pod pragom naših nosov.

Konstitutiven za institucijo ni namreč ta odgovor sam, pač pa način, kako ga sprejme sam naslovljenec, v tem primeru jaz sam. Ta način, kako moram sprejeti nagovor institucije, je vendarle vpisan v sam ta nagovor—odgovor, tako da sem dvojno zavezan ustanovi:

- *prvič* zato, ker sem zmerom že v njej, ker je jasno, da njenega nagovora ne bom izigral — če ne zavoljo drugega, če ne zavoljo kakšne prestrašenosti, pa zavoljo svoje olikanosti ali dobrega okusa, kar sicer v vseh primerih pomeni isto: strah, okus, olika — temu psihiatri žargonsko neustrezno pravijo "instanca nad-jaza" pač v raznih modalitetah svojega delovanja ali stopnje svoje interiorizacije, sublimacije itn.
- *drugič* pa zato, ker je moja olikanost ali moj dobri okus že zagotovljen v samem načinu izrekanja institucionalnega nagovora—odgovora: subjekt izjavljanja se zmerom drži v alibiju, je vselej rezerviran; institucija ima tako to prednost, da tisti razcep, ki ga mi, ki "analiziramo" (že na zadnjem predavanju o stalinizmu sem opozoril na *homonimijo*, na homonimično vrednost te besede: lahko jo izpeljujemo tako iz besede "analisa" kakor iz besede "anus" — zdaj bom dodal tretji homonim: "annum" — leto: medtem ko je analiza sekularna, "letna", je institucija *večna*, ni od tega sveta in ni zapisana času: zato lahko vsak hip reče, da ga njeni analitiki pač "fekalizirajo") — skratka, institucija ima to prednost, da razcep med subjektom izjave in subjektom izjavljanja, razcep, do katerega se mi priklopljemo šele po bolj ali manj subtilnih analizah, *vselej že uporabljaja*. To je prednost prakse pred teorijo: prednost je v tem, da lahko praksa blagohotno naivno reče teoriji: "seveda, saj prav to že ves čas počnem. Kaj se pa razburjate?"

Gre za to: Charcot je z dobršno mero intelektualne distance rekel: "Ca n'empêche pas d'exister." — Toda predstavljajte si, da tega ne bi rekel Charcot, pač pa bi to njemu v obraz vrgel njegov spoznavni predmet — tj. histerija. Razlika med Charcotom in političnim bojem proti meščanski instituciji je v tem, da Charcot *ne ve*, da mu histerija s svojimi "simptomi" ves čas prav to pripoveduje — in ker tega ne ve, se lahko pretvarja, si lahko utvarja, da je sam prišel do tega: če že ne more ozdraviti histerije, ima pa

v vsaj zadovoljstvo, da si utvarja, da je sam prišel do spoznanja o svoji nemoči; medtem ko si pa politični aktivist, tj. bojevnik razrednega boja tega zadovoljstva ne sme privoščiti — če noče izpasti še sam pred seboj na način, kakor deluje sicer nasplošno: namreč kot totalen idiot.

Kako je torej razcep med subjektom izjavljanja in subjektom izjave vpisan v sam nagovor institucije?

Na duhovit način: tako da je subjekt izjavljanja eksplicite vpisan v izjavo kot subjekt izjave. Torej tako, da institucija sama sebe citira, navaja. Institucija ne govori ničesar: ona samó samo sebe navaja, tako rekoč govori v dvojnih narekovajih.

Že ta preprosti mehanizem zadošča, da je odgovorni uradnik vselej v položaju *alibija*: ne samo, da ta uradnik ima alibi — on že kar je "alibi", kar pomeni: nekje drugje. V našem primeru: v Dubrovniku ali v računovodstvu.

Ne le, da bi bilo neolikano, bilo bi popolnoma depasirano, če bi naslovljenec nagovora institucije sprožil kakršnokoli protestno govoranco proti tajnici subjekta izjavljanja: s tem bi dokazal pomanjkanje razrednega čuta — tj., sam sebi bi spodbil utemeljitev, s katero misli, da se lahko opravičuje.

To je seveda klasični postopek institucije: če kdo protestira proti njej, ga je institucija upravičena povoziti v imenu *njegovih lastnih načel*. Protest proti tajnici je napad na tajno, na skrivnost institucije — in zato, ker je to laičen napad, tj. napad neposvečenega, tistega, ki po definiciji te tajne, te skrivnosti ne pozna, potem ni čudno, da se opeče — da se mu lastno orožje izviije iz rok.

Naj to stvar ponazorim na propedevitičnem zgledu, ki smo ga zadnje čase dovolj zlorabljali:

Institucija lahko reče — na možnosti takšnega rekalnega mehanizma institucija prav temelji:

"V naši vasi ni več ljudožrcev, včera smo zadnjega požrli."

Recimo, da smo včera in da jaz protestiram, češ da ni lepo, da bi požrli ljudožrca. — Potem mi bo tajnica institucije rekla: "Če si proti temu, da požremo ljudožrca, to (objektivno) pomeni, da ljudožrca braniš. Če pa ljudožrca braniš, objektivno nisi boljši od njega, saj v ljudožrcu braniš ljudožrstvo. Torej si objektivno sam ljudožrec. In če si ljudožrec, seveda ni čudno, da ljudožrca braniš." — Tako bi se sam znašel na ražnju poleg ljudožrca.

Ker sem pameten, to sklepanje predvidim in sem previdno tiho, mogoče se celo sam udeležim totemskega obeda, spravne daritve.

Počakam torej do danes, potem pa začnem jadicovati: "Res ni bilo lepo, da smo požrli ljudožrca, cilji morajo biti vendar vsebovani v sredstvih, sami nismo nič boljši od ljudožrca, če smo ga pojedli ..."

Potem mi lahko institucija prek svojega urejevalnega odgovarjalca odvrne: "Včera si bil tiho, danes pa jamraš. S tem rušiš našo enotnost, ki smo jo tako drago plačali: požrli smo ubogega ljudožrca, ki bi ga lahko nemara prevzgojili, pa še vsi imamo zdaj zato slabo vest. Če si proti uporabi ljudožrca, zakaj si pa potem bil včera tiho? Če si molčal, pomeni, da si objektivno podpiral pojedino ljudožrca, mogoče si celo sam kaj prigriznil. Torej zdaj nisi samo objektivno kriv, pač pa si predvsem kriv sam pred seboj. Ker imaš vse razloge, da si o svoji krivdi prepričan, ti ne bo težko priznati."

Nadaljevanja si ni težko predstavljati, še posebej, ker ga poznamo iz zgodovine.

Lahko pa na tem zgledu vidimo, zakaj nam tako imenovana "disidentska pozicija" kljub vsej morebitni avtentični tragiki vendarle zbuja nekakšno dvoumno občutje — enostavno rečeno: zakaj je ta sicer žalostna pozicija vendarle neizbežno *smešna*. Zakaj imamo kljub vsej svoji dobri volji vendarle nelagodni vtis, da je disident dobil samo tisto, kar je sam hotel.

In ta nelagoden vtis postane še bolj neprijeten, če pomislimo, da je takšno počutje prav *konstitutivno* za trajanje (stalinistične) institucije: zakaj institucija nam sama pove, da disidenta preganja tako rekoč proti svoji volji, iz dolžnosti — in ne nazadnje, da bi ustregla njegovim lastnim normam — saj so te norme, ki jih razglasha disident, vselej, o tem pač ne moremo dvomiti, *obče človeške norme*.

Tu lahko postrežemo s prvim sicer pavšalnim ugovorom proti disidentu: njegova napaka je prav, da nastopa v imenu občih človeških norm, *ne pa z razredne pozicije* — —

zato ne more videti, da so "obče človeške vrednote" meščanske razredne vrednote

zato ne more videti, da sam nastopa s stališča meščanskih razrednih idealov

zato ne more videti, da nastopa s stališča istih vrednot, na katere se sklicuje stalinistična ali meščanska institucija

zato tudi ne more razumeti, da navsezadnje vselej dobi tisto, kar sam hoče.

Trik institucije seveda ni v tem, da bi karkoli "vedela". Trik institucije je bazično v tem, da disident *ne ve*. Zato ima prosvetljevanje delovnih množic kljub skepsi, ki jo navadno zbuja pri nas, marksistih, vendarle neko relativno vrednost — in je za institucijo lahko neposredno nevarno. To institucija sama dobro ve ali vsaj čuti. Verjetno vé vsekakor bolje kakor tisti, ki bi bili poklicani, da množice razsvetlujejo.

To disidentovo bebavost, to njegovo nevednost si seveda institucija sama zagotavlja s svojimi izjavljalnimi postopki. Eden izmed glavnih takšnih postopkov je, kakor rečeno, nemara v tem, da institucija nikoli sama neposredno ničesar ne izjavlja, pač pa samo sebe navaja, citira.

Če Sokrates v Gorgiju zamudi na retorično praznovanje svojega nasprotnika — če se torej izogne retoričnemu strupu, ker že vnaprej pozna resnico tega strupa — — in ker že vnaprej ve za resnico te Gorgijeve retorike, lahko 1. izostane s predavanja, ne da bi kaj zamudil; 2. ve, da je bolje izostati, da se ne bi morebiti pri tej pojedinosti zastrupil — —

če torej Sokrates zamudi, ker pozna resnico vnaprej in zato ve, da hkrati *lahko* zamudi in *mora* zamuditi — če torej Sokratova zamuda samo sebe utemeljuje

—— pa je pri instituciji narobe: institucija *prehiteva svojo lastno retoriko*, in prav to, da teče sama pred seboj, ji omogoča, da je vselej v večnosti — *da je v večnosti glede na svoje lastne sekularne postopke*.

To, da institucija prehiteva svojo lastno retoriko — to, da lahko v sedanjosti citira svoj lastni večni govor, ji prav zagotavlja, da je protestnikova bebavost načelna: na vsako njegovo odkritje lahko reče: "Saj to že ves čas ne le vem, ampak celo počnem".

Kako naj bi ne vedela," pravi institucija ali njen odgovorni tajnik, "kako naj bi ne vedela, če pa to že ves čas počnem?" Tu lahko razberemo *pristni kartezijski moment institucije*.

Enotnost vednosti in prakse na strani institucije zagotavlja na strani protestnika njuno razcepitev. To je *strukturna razsežnost, to je strukturna možnost* tega, da, gledano v diahroniji, institucija lahko teče pred samo seboj, tj., samo sebe citira.

S stališča institucije protestnik, disident *ne ve, kaj dela*. Ta nevednost, ki je predpostavljena in apriorna v trenutku, ko skušam nastopiti proti instituciji ali celo preprosto stopiti ven iz nje, ima seveda neštevilne konkretne oblike. Bistveno je, da jo je mogoče odpraviti izključno na način priznanja: s tem, da *priznam svojo zмотo*, kajti to, kar počnem, je zmotno, in šele, če priznam, da sem se zmotil, se prikopljem do resnice svojega početja.

"Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo," pravi Kristus na križu, Pascal pa dodaja: odvečna prošnja, če ne-vednost o tem, kaj počnem, zado-

šča, da moje dejanje ne more veljati za zlo.

Glede na specifični položaj Krista kot božjega tajnika bi sam vendarle domneval vsaj to, da je Kristus le vedel, kaj počne: ni sleherna *nevednost* enaka, odločilno je, kaj je bilo z voljo tistega, ki nekaj stori.

Ta subtilnost, ki jo Pascal povzema po Aristotelu — ta pretanjenost, ki omogoča, da postavimo v oklepaj vprašanje vednosti in nevednosti, je pravzaprav enaka predpostavki, da tako in tako nihče ne ve, kaj dela, pač pa vsakdo ve — vsakdo mora vedeti, kaj *hoče*.

Gre za voljo, ta pa je zavedna, svobodna in vse, kar hočete. Subtilnost institucije je potem v tem, da zna najti v teh pretanjenostih tudi pot nazaj — da iz volje zna preiti k subjektovi tako rekoč zagotovljeni nevednosti.

Banalno rečeno: disident dobi prav to, kar hoče; samo da ne ve, kaj hoče: to mu pokaže institucija.

Aristotel loči torej dve vrsti nevednosti: tista, ki ne upošteva zunanjih okoliščin, ker jih ne pozna, ta je diskulpabilizirajoča: v tem primeru subjekt morebitne krivde ravna neprostovoljno, torej ni kriv.

Je pa še druga vrsta ne-vednosti: tista, ki se nanaša na nesposobnost, da bi izbiral med dobrim in zlim. Tu ni opravičila: opozicija med dobrim in zlim je tako rekoč naddeterminirana — če ne vidim, da lahko izbiram med dobrim in zlim, to pomeni samo, da sem sam zel.

Tu zdaj ravna institucija prav heglovsko: volja je svobodna, se zaveda same sebe itn. Tisto, kar tradicionalno tvori ne-nadzorljivo v človeku, njegova živalska stran, nagoni, strasti, nagnjenja — so *lahko* vsebina volje ali pa niso. Če so vsebina formalno svobodne volje, potem jih je volja sama izbrala za svojo vsebino in se tako afirmirala *kot posamična volja proti občemu*: torej je sama volja ta naključnost, arbitrarnost, nepredvidljivost nagonov — in je torej sama po svoji lastni krivdi slaba; ne da bi se mogla izgovarjati na to, da je pač narava, ki jo nosi v sebi, slaba: narava ni slaba ne dobra, volja jo sama — po svoji lastni izjavi — naredi za takšno. Če jih torej dobi po glavi, dobi samo priznanje za tisto, kar sama o sebi pravi, da je.

To je heglovski nespodbitni sklep — nadomestite samo romantično dikcijo strasti itn. z objektivno resnico sodobne institucije, pa dobite nespodbitno institucionalno sklepanje.

Institucionalna logika postavi Hegla na glavo nekako takole: če posameznik ali skupina nastopita proti instituciji, se afirmirata v svoji posebnosti. Če se afirmirata v posebnosti, se afirmirata v svoji nevednosti. Če torej sama postavita svojo nevednost za svojo vsebino, s tem postaneta za svojo nevednost *kriva*.

Nevednost kot prirodno človekovo stanje ni sama na sebi ne dobra ne zla: zla šele postane, če se zanjo prostovoljno odločite — toda za takšno odločitev za zlo zadošča, da ne sprevidite, da se lahko odločate med dobrim in zlim. Toda če sprevidite, da se lahko odločate med dobrim in zlim, se boste pač morali odločiti za dobro: kar pomeni, da ste dvakrat zavrženi, če ne uvidite odrešitve, ki vam jo ponuja institucija.

Priznanje lastne krivde je tako najvišje dejanje lojalnosti — in hkrati pravzaprav edino dejanje, s katerim lahko izpričate svojo privrženost instituciji:

zakaj če ne greste proti instituciji, lahko tega ne storite tudi zato, ker topo počivate v svoji neposredovani nevednosti, v svojem naravnem stanju — skratka, ne upirate se zato, ker ste žival. Človeškost dokažete s tem, da se lahko uprete. Ker je sama možnost in pomisel na ne-strinjanje že upor, ste se torej "kot človek" vselej že uprli. — Vidite, da tu spontano vdira eksencializem: toda inducira ga prav institucionalna logika.

In ker ste se torej vselej že disidentirali, lahko svojo lojalnost sploh pokažete le s tem, da priznate krivdo: tu šele pride institucija k sebi skoz svoje drugo.

Stalinistični procesi so najbolj radikalna, do doslednosti izpeljana logika (meščanske) institucije.

Žal je izjava "Priznavam" performativ: zato vas prav zato, ker živi od sovpadanja subjekta izjavljanja s subjektom izjave, nepopravljivo razcepi na subjekt izjave in subjekt izjavljanja. Kot subjektu izjavljanja vam bo izrečeno vse priznanje, kot subjekt izjave boste pač morali biti spoznani za krivega: in nič ne dé, kaj se bo potem z vami zgodilo, saj to je naperjeno zgolj proti subjektu izjave, za katerega se tudi sami strinjate, da je lopov. In če po naključju črni humor zgodovine hoče, da bo ta subjekt izjave likvidiran na subjektu izjavljanja, bo šele zares odpravljen tudi razcep med izjavljanjem in izjavo: šele to bo najvišje priznanje, šele to bo odpravilo sleherno možnost svetohlinstva in hinavstva — četudi boste potem za vse večne čase delovali le kot subjekt izjave: torej edinole v svoji krivdi. To je najvišje odpuščanje, ki vam ga lahko ponudi institucija.

Govorim o tej tragi-komični figuri disidenta, ker je nemara ključna za sodobno kritiko stalinizma. Ne zato, ker bi nam disidentstvo odpiralo kakršnokoli perspektivo, pač pa zato, da si odženemo zadnje upe, ki jih meščanska pravičnost v te klovne investira.

Toda zamislite si zadevo s stališča institucije. Imejmo malo razumevanja tudi za njeno stisko.

Institucija je kultura. Spodaj mrgolijo ljudje, čiste budale, potopljene v svojo neposredno živalsko zabuhlost. Kot institucija sploh ne morem vedeti, kaj si o meni mislijo — ne vem, ali si sploh kaj mislijo. Ne vem, če ni njihov pristanek na to, da jih grejem v svojem objemu, zgolj znamenje, da me sploh še niso opazili.

V takšnem abstraktnem zoperstavljanju natura/kultura sploh ni jasno, če ni institucija zgolj genetski program neke živalske vrste. Ni jasno, ali gre za človeško institucijo ali za termitnjak.

In če je to človeška institucija — potem ni nič bolje, če pa se človeškost ne kaže nič drugače kakor samoniklo vztrajanje v svoji lastni behavosti.

Vidimo, da je tako disident odgovor na vprašanje institucije. Disidentstvo je odgovor, ki si ga institucija daje na svoje lastno vprašanje.

In to je moja zadnja teza, ki jo bom skušal ponazoriti s slovitim *Freudovim Volčjim človekom*.

V čem je Wolfsmannov problem?

Problem Volčjega človeka je nastopil pri prehodu v genitalno fazo: pri prehodu iz poprejšnje faze v fazo, ko se je moral odločiti glede svojega spola.

V poprejšnjih fazah njegovega razvoja je vladala opozicija
aktivno/pasivno.

Volčji mož se je odločil za pasivno stran, in to je šlo kar dobro — svoje zadovoljstvo je iskal v tem, da so ga božali itn., pri tem pa mu je bilo vseeno, ali dobiva zadovoljitev od moškega ali od ženske.

Pri prehodu — ali: ko bi moralo priti do prehoda v genitalno fazo — skratka, na pragu tega prehoda pa se mu razodene, da opozicija aktivnost/pasivnost v tej genitalni fazi deluje kot opozicija

moški/ženska.

To neposredno pomeni nekaj dramatičnega: namreč, da je pogoj za to, da si sploh še lahko priskrbi *pasivni užitek*, tisti užitek, ki ga je doslej edinega priznaval in ki mu je bil doslej edini v užitek — da je pogoj za pasivni užitek ta, da sprejme nase kastracijo. Pogoj pasivnosti je kastracija.

Wolfsmann je, kakor pravi, pred dilemo, ki se mu je pokazala nerazrešljiva, Volčji človek je "regrediral" — vrnil se je na poprejšnje stadije, v objem opozicije pasivnost/aktivnost.

Zdaj pa pride veliki štos: ta povratek je sicer lahko izvršil, toda hkrati ta povratek ni bil mogoč: vztrajanje pri pasivnosti se v luči opozicije

moškost/ženskost pokaže kot *homoseksualnost*, *hkrati* pa mu ostane strah pred *kastracijo*.

"Rešitev", ki si jo je poiskal Volčji človek pred nerešljivim problemom, je bila v tem, da si je od obeh faz, med katerima se ni mogel "odložiti" — da si je od obeh faz naložil tisto, kar je v njiju najhujšega — tisto, zaradi česar nobene izmed njiju ni hotel "vzeti nase": od opozicije moškost/ženskost je prevzel strah pred kastracijo, od opozicije pasivnost/aktivnost pa homoseksualizem.

Prav tisto, zaradi česar ni hotel obstati v nobeni izmed "faz", ga je zadelo, ker se ni mogel v nobeno usmeriti.

Bil je "pasiven". Na pragu genitalne faze je spoznal, da je kastracija pogoj za pasivno zadovoljitev. Temu se je uprl njegov *moški narcisizem*. Zato je regrediral na poprejšnjo raven — toda tako je prav zaradi svojega moškega narcisizma postal homoseksualec.

"S stališča" genitalne faze je bil homoseksualec. "S stališča" poprejšnje faze (aktiv/pasiv) pa je bil pred pogojem, da se podvrže kastraciji.

Skratka: položaj brez izhoda.

V iskanju rešitve si je na neki določeni stopnji izdelal tisto, čemur pravi Freud *nezavedni koncept*:

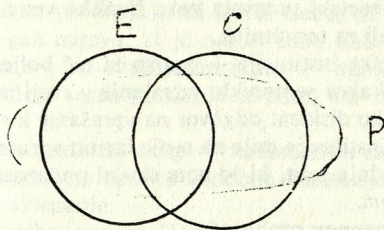
enota: ekskrement-otrok-penis

Skupno ekskrementu in otroku: da sta majhna in da sta ločljiva od telesa, predvsem pa — da sta lahko *predmet darila*.

Skupno ekskrementu in penisu: da sta zburjevalca sluzničnega tkiva.

Skupno penisu in otroku: da sta majhna in podolgovata.

Skupno vsem trem: da so majhni.



Da so majhni ali: da so bolj majhni — kot kaj: kot neka večja celota.

Elementom, ki so skupni vsem trem semiotičnim množicam, je skupno to, da so bolj majhni kot celota, ki ji kot elementi pripadajo: skupnim elementom je skupno predvsem to, da so samo presek množic, ne pa celota teh množic.

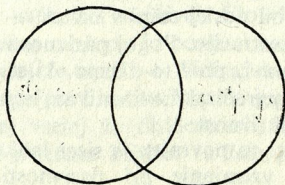
Presek konstituira torej lastnost njegovih elementov, da so elementi preseka: torej: da *niso* vsi elementi neke množice.

Ne vsi elementi množic E, O, P so elementi preseka teh množic: — — — skupno jim je to, da jih konstituira rez kastracije.

Celota se torej za druge celote predstavlja kot raz-celujoča za svoje elemente: celota se kot celota predstavlja v svojih elementih — toda ne v vseh elementih.

Fetiš: tajba te kastracije: totum pro parte — celota za del.

Lacanova podoba kastracije:

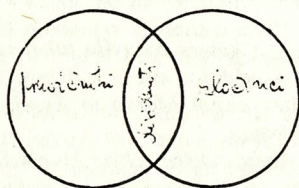


Denar ali življenje!

Vel.

Formuli: "Vsi disidenti so zločinci."

"Vsi so zločinci: ta je npravstveno sprijen, ta je anarho-liberal, oni je buržuj po poreklu ..."



Ta formula skuša preslikati disidente v množico zločincev — zato, da bi likvidirala strukturo kastracije.

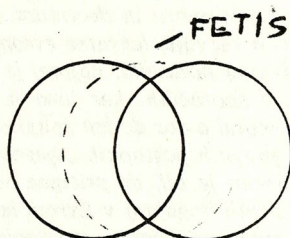
Disident je nezavedni koncept institucije.

Tu vidimo, zakaj se penis lahko amalgamira s faličnim označevalcem — zakaj penis v "normalni" genitalni fazi *figurira* falični označevalec, figurira, nastopa kot "falos":

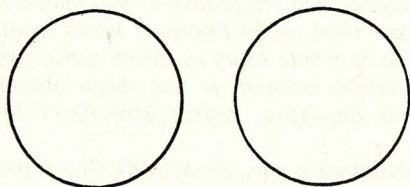
ker leži "počez" — torej kot distributivni element.

Vendar taka falična rešitev odpira obe možnosti: v fetišizmu in v psihozo.

V fetišizmu: celota za del, namreč celota, ki se pretvarja, kakor da bi lahko ta "presek" figuriral kot *cela* množica.



Kot psihoza, če "falični označevalec" vzame svojo funkcijo preveč zares — in zares distribuira, raz-loči obe sekajoči se množici:



Tu bi lahko igrali na homonimijo: dis-tribuirati — raz-plemeniti, kar se zgodi v fašizmu: z bojem plemen: Arijevcev proti Judom.

Začasni odgovor: humorni učinek institucionalnega diskurza. Za dober vic pa je potrebno, da se preblisne nezavedno, to je, materialna baza — ki je tudi materialna baza institucije.

... OD LETA 1849 SE NISEM VEČ POČUTIL TAKO COSY, KOT SE V TEM OUTBREAK

(spremljajoče okoliščine ali o natisu bralne predloge)

S tem uvodom mora avtor utemeljiti natis bralne predloge za neko radijsko oddajo, hkrati izkorišča to priložnost za nekaj pojasnil o pripravljanju oddaj za radio.

Nastajanje serije oddaj, iz katere objavlja tukaj zadnjo — kot zaključek vse prejšnje povzemajočo — oddajo, mu je zadrževalo predvsem iskanje primerne oblike za predstavitev pisem Marxa in Engelsa. Slednjič si je izoblikoval naslednja vodila izdelave:

Prvič. Za oddajo naj izbere takšne tekste Marxa in Engelsa, ki v slovenščini še niso bili objavljeni, so pa zanimivi, ker dokumentirajo Marxov razvoj. Zaradi večje jasnosti se naj omeji na ozek izsek: tako časovno kot po obsegu izbranih tekstov.

Drugič. Njegova najvažnejša želja je bila, da mu uspe ohraniti živost jezika v pismih. Namreč prepletanje različnih jezikov. Tako je opazil, da vpleta Marx v pisma, ki imajo kot temeljni jezik nemščino, še pogosto elemente angleškega ali francoskega jezika: od posameznih besed prek fraz do odstavkov. Pri tem je važnejša kot melodija kar največja primernost, pomen-ska polnost izbranih besed ali besednih zvez.

Tretjič. Uporabiti značilnosti radijskega medija; pogosto je govoril, kako važno je upoštevanje posebnosti obveščanja in izobraževanja prek radia. S svojimi oddajami naj udejani konstruktivnost svojih kritik.

Za osrednje gradivo štirih oddaj je izbral skupino Marxovih in Engelsovih pisem, ki so nastala v novembru in decembru 1857 in v katerih sta si prijatelja sporočala novosti o razvoju takratne evropske gospodarske krize. Pismom je moral dodati dvojna pojasnila: najprej je moral vnesti v oddaje, kar sta izpustila prijatelja v sporočilih, ker jima je bilo samoumevno, da drugi to že ve; potlej pa je moral avtor dodati še splošnejša pojasnila o posameznih finančnih poslih in pravnih postopkih. Njegov namen s tem izobraževalnim, poučujočim bogatenjem je bil, da pritegne poslušalce v svoje tkanje razlage ekonomskih in političnih dogajanj v Evropi leta 1857 in da jih hkrati povabi k dialogu, ki ga ni mogoče udejaniti, strinjanja ali odklanjanja njegovega tkanja misli.

Še z nečim prikazuje živost vsebine izbranih pisem: v oddaje je vključil povzetke člankov o ekonomskih dogajanjih v Zahodni Evropi iz tednika *Die Zeit* (v letu 1980).

Njegovo osrednje hotenje: ohraniti živost jezika je izpeljal tako: branje celotne predloge je razdelil med tri glasove — dva moška in ženski glas. En moški glas bere Marxov tekst, drugi Engelsov; hkrati s potujevalnimi učinki opozarja poslušalca, da ne bereta Marx in Engels sama. Razdiranje iluzije je dosegel s tem: — v drugih oddajah je bilo ravno obratno — kadar je v oddaji osrednje pismo Engelsovo, potem bere PRVI MOŠKI obsežnejše razlage in povzetke.

Večjezičnost je ohranjena s tem, da MOŠKI GLAS prebere del teksta v angleščini ali francoščini, kakor pač nanese; takoj nato pa prebere tujejezični del ŽENSKI GLAS še v slovenskem prevodu, kar da poudarek razliki in poživí branje.

Zahtevam radijskega medija zadosti avtor oddaj na več načinov. S ponavljanjem posameznih odlomkov in izrecnim omenjanjem povezanosti omogoči sledenje osnovnemu sporočilu. Prav tako so ponovitve pojasnila posameznih ekonomskih in pravnih zadev ali postopkov, mu pa ta predstavljajo še obogatitev sporočila. Slednjič daje važen poudarek prepletanju teksta z glasbo. Izbira značilno glasbo za postavljanje zarez v tok branja; z

zarežami opozarja na zaključek določene enote oddaje. Nekatere dele teksta podlaga z glasbo: pojasnila in povzetke. Z odsekanim menjavanjem glasov, podlaganjem in miksi pritegne poslušalčevo pozornost zlasti v zadnjem delu tretje in četrte oddaje.

Dolžan je še tekstno-kritično pojasnilo: bralna predloga je natisnjena v dobesedni obliki, kakršna je bila posneta. Izpustil je le okrajšave: nem., angl., fr.; z njimi je označil, po pravilih katerega tujega jezika se naj berejo zaznamovane besede. Natisu teksta je dodal natančne podatke o glasbeni opremi. Oznake v (...) pomenijo signaturo plošč v diskoteki RS. V zadnjem delu oddaje je vključil v tekst odlomke iz nekaterih drugih pisem, ki so uvrščena že v prve tri oddaje.

Obžaluje, da je tehnično neizvedljivo, da se doda k vsakemu izvodu revije kaseto s posnetki oddaj. Vendar ve, da je kaseta konzerviran zvok, kar odzame čar minljivosti in hipnosti, ki ga posebej motivira pri pripravljanju oddaj: doseči hoče, da bo kakovosten prav trenutek oddaje, ker je nenadomestljiv; in slabo opravljeno delo izgine kmalu v pozabo.

"Delam kolosalno, večinoma do štirih zjutraj," piše Marx 18. decembra 1857 Engelsu.

Študirate tudi VI toliko ur dnevno? vas za konec vprašuje avtor in vas k študiju vzpodbuja.

RADIO ŠTUDENT - družbena redakcija

oddaja Vročica sobotne noči, sobota, 17/5-1980

ŽENSKI GLAS - prevodi, povezava: Violeta BLAGOJEVIČ

PRVI MOŠKI - Karl Marx: Matjaž ALBREHT

DRUGI MOŠKI - Friedrich Engels: Ivan LOTRIČ

POSNEL: Miran DIVJAK

GLASBENA OPREMA: Silvester ŽNIDARŠIČ

UREDNIK: Jani BERTONCELJ

AVIZO - Vročica sobotne noči

GLASBA Early Modern-1946 Concert Recordings. I can't get started with you.

A

Milestone MSM 9035 (J 527/B/2)

PRVI MOŠKI Četrto branje pisem Marxa in Engelsa.

GLASBA A naprej

prehod v tekst

PRVI MOŠKI Dear Frederick,

ker si morava zdaj najprej razjasniti francoske situacije, sem znova pregledal posamezne svoje ekscerpte o French commerce, industry and crisis in prišel do naslednjih ugotovitev, ki ti jih na kratko sporočam.

ŽENSKI GLAS

S temi besedami začne 25. decembra 1857 Karl Marx svoje pismo Eng^elsu. V 29. knjigi vzhodnonemške izdaje njunih del pri založbi Dietz je objavljeno to pismo pod zaporedno številko 105.

DRUGI MOŠKI

Danes vam bomo prebrali eno daljših Marxovih pisem. Značilnost tega pisma je njegova teoretičnost, kakor bi najprimerneje poimenovali Marxovo povzemanje ugotovitev, do katerih je prišel z analizo obsežnega gradiva. Del tega ekonomskega in političnega gradiva smo predstavili v treh prejšnjih oddajah. Marx je posamezne odlomke iz pisma, ki ga danes predstavljamo, prevzel v svoj članek, ki ga je v zabeležkah naslovil Francoska kriza. Kot uvodnik je izšel 12. januarja 1858 v New York Daily Tribune.

ŽENSKI GLAS

V naših oddajah smo pogosto uporabili namesto pravih imen in priimkov vzdevek Maver za Marxa in General za Engelsa. Eleanor Marx-Aveling se je spominjala leta 1895, da sta vzdevka njuni skoraj uradni imeni. Marx je dobil svoj vzdevek Mohr ali Maver zaradi temnega tona svoje kože, košate brade in bujne grive, pa tudi po Mavrih, ki zajamejo Robinsona na njegovem drugem potovanju v Gvinejo, kajti Marx je občudoval roman Daniela Defoa. Engels pa si je prislužil

svoj vzdevek s strastnim spremljanjem vojaških dogodkov in študijem opremljenosti, taktike in zgodovine posameznih armij. Njegovi anonimni članki o vojaških bojih so bili tako točni, zlasti v napovedih, da so jih pogosto pripisovali pruskemu generalštabu.

GLASBA The Doors, The Unknown Soldier. Elektra-Kinney Group Records

B

EKS 74 079 (495/B/7)

DRUGI MOŠKI

Kaj je torej pisal Marx 25. decembra 1857 v Manchester Engelsu?

PRVI MOŠKI

Dear Frederick,
ker si morava zdaj najprej razjasniti francoske situacije, sem znova pregledal posamezne svoje ekscerpte o French commerce, industry and crisis

ŽENSKI GLAS

o francoski trgovini, industriji in krizah

PRVI MOŠKI

in prišel do naslednjih ugotovitev, ki ti jih na kratko sporočam.

DRUGI MOŠKI

Tako prične Marx še eno svojih analiz ekonomskih in političnih dogodkov in bojov v Franciji. Prvo obsežnejšo analizo je naslovil "Razredni boji v Franciji 1848 do 1850" in jo objavil v "Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue" leta 1850. Naslednja analiza je eno njegovih najbolj znanih del, namreč "Osemnajsti brumaire Louisa Bonaparta". To analizo je objavil maja 1852 v newyorški reviji Die Revolution. Poslednjič se je obširneje ukvarjal s Francijo junija 1871 v brošuri "Državljanska vojna v Franciji". Danes pa bomo izvedeli, kako je presojal Marx situacijo v Franciji ob koncu leta 1857.

PRVI MOŠKI

Prva Marxova ugotovitev je, da angleške, nordijske in ameriške krize niso v Franciji nikoli direktno povzročile "francosko krizo" - namreč kroničen distress, limitation of production, stagnation of trade in general uneasiness.

ŽENSKI GLAS

mrtvilo, omejevanje produkcije, zastajanje trgovine in splošno negotovost.

PRVI MOŠKI

Vzrok temu neunčikovanju: trgovinska bilanca z United States, Hanseatic towns,

ŽENSKI GLAS

hanzeatskimi mesti,

PRVI MOŠKI

Anglijo, Dansko je
za Francijo ugodna. Neugodna pa je s Švedsko in Norveško, a
to je več kot le kompenzirano s Hamburgom. Consequently

ŽENSKI GLAS

iz

tega sledi, da

PRVI MOŠKI

ne morejo te krize producirati nikdar kak
drain of bullion

ŽENSKI GLAS

odтока dragocenih kovin v palicah,

PRVI MOŠKI

torej no-
bene properly so-called monetary panic

ŽENSKI GLAS

takorekoč prave denar-
ne panike.

PRVI MOŠKI

Če dvigne banka obrestno stopnjo, kot je storila
to tokrat, se to zgodi le zato, da bi preprečili kapitalis-
tom ugodnejše plasiranje denarja v naštetih deželah. Dokler
je export of bullion samo posledica dobičkaželjnosti profit
mongers

ŽENSKI GLAS

lovcev na dobiček

PRVI MOŠKI

in ne nujna posledica trgovinske
balance, ga lahko uspešno preprečimo, kot je zdaj znova
pokazal Bonaparte, kar samo z žandarji. Če ni dala dežela
z ugodno trgovinsko bilanco nobenih dolgoročnih kreditov,
niti ni accumulated produce for the export to the centres
of the crisis -

ŽENSKI GLAS

niti ni nakopičila proizvode, da bi jih
izvozila v centre krize -

PRVI MOŠKI

in oboje je zoprno kramarski na-
ravi francoskih fabrik^{tav} in trgovcev -, bi sicer taka
dežela morala utrpeti izgube et cetera, vendar ne akutno
krizo. Videz dobre sreče, s katerim se izmaže Francija v
PRVI fazi of general crisis

ŽENSKI GLAS

obče krize,

PRVI MOŠKI

je prevaral tudi
Louisa-Philippa. V svojem otvoritvenem govoru zborom,
še pred februarско revolucijo, je gratuliral

ŽENSKI GLAS

čestital

PRVI MOŠKI

la belle France upon this privilege.

ŽENSKI GLAS

Lepi Franciji za ta

privilegij.

GLASBA Canti della Comune di Parigi. Le temps des cerises (J. B. Clement -
C A. Renard) DISCHI DELLO ZODIACO VPA 8347 (R 20/A/3)

PRVI MOŠKI

Drugič. Ako to res priznamo, da prva faza krize ne zadene Francijo povsem, vidimo, da je pa že prva faza učinkovala na French industry in commerce

ŽENSKI GLAS

na francosko industrijo in
trgovino

PRVI MOŠKI

huje kot kdajkoli poprej ob podobni priložnosti.
Tretjič. Prvi učinek krize v Franciji je - agreeable to the nature of the crapaud

ŽENSKI GLAS

- ustrezno naravi krot, kot je Marx imenoval francoske filistre in malomeščane -

PRVI MOŠKI

kar se da boja-
zljiva omejitev expenditure in business.

ŽENSKI GLAS

izdatkov in trgovine.

PRVI MOŠKI

Zato se zbira denar v Bank of Francija in je sočasno izjemno padla cirkulacija v bank discounts.

ŽENSKI GLAS

pri eskontiranju menic

PRVI MOŠKI

Zato znižanje obrestne stopnje v mesecu decembru - kar je povezano z dejstvom, da se pojavijo krize zmeraj jeseni, in da se boji vsaka francoska vlada političnih hemirov ob koncu leta, če bi bila obrestna stopnja pri settlement of accounts

ŽENSKI GLAS

poravnavi računov

PRVI MOŠKI

visoka.

DRUGI MOŠKI

V času, ki ga obravnava Marx, je potekal plačilni promet predvsem z menicami. Značilnost te vrste vrednostnih papirjev je, da jih lahko prodamo pred časom njihove dospelosti ali zapadlosti. To prodajo ali eskont naredimo lahko iz zgolj spekulativnih razlogov, običajno pa takrat, kadar potrebujemo gotovino. Pri tem predčasnem oddajanju se menici zniža vrednost za določen eskont. Višino tega odbitka določata situacija na trgu in kakovost menice. Slednjo

določamo po naslednjih kriterijih: kdo je menico izdal, kdo jo mora plačati, koliko podpisov je že na njej.

Kadar odkupuje menice banka, je to oblika kratkoročnega predujma, s katerim poravnava prejemnik denarja svoje dolgove. Če je eskontna mera ugodna, je cirkulacija menic seveda močnejša.

PRVI MOŠKI

Louis-Philippe je dopustil banki, a jo tudi za to obvezal, da je znižala v mesecu decembru 1847 obrestno stopnjo na 4%. Četrta ugotovitev. Sprostitev kapitala v commerce in industrie povzroči sočasno večjo buoyancy

ŽENSKI GLAS

nagnjenost k rasti

vrednosti delnic

PRVI MOŠKI

na bourse. V dobi Boustrapa v večji meri kot v dobi Louisa-Philippa, ker je z dekretom iz leta 1852 prisilil banko k advances on railway securities in fonds

ŽENSKI GLAS

k predujmu za železnične vrednostne papirje in državne obveznice

PRVI MOŠKI

in k predujmu za Crédit foncier papiers ter k ponovnemu eskontiranju goljufivih bills

ŽENSKI GLAS

trat ali trasiranih menic, ki jih je eskontirala Comptoir National d'escompte,

PRVI MOŠKI

prav tako je prisilil Boustrapa državno banko k ponovnemu predujmu za securities

ŽENSKI GLAS

vrednostne papirje,

PRVI MOŠKI

na katere je dal predujem že Comptoir. Zato, na primer, so visoki tečaji francoskih railway shares in bonds,

ŽENSKI GLAS

železničnih delnic in zadolžnic,

PRVI MOŠKI

čeprav so receipts

ŽENSKI GLAS

prihodki

PRVI MOŠKI

francoskih železnic padli neprimerno bolj kot prihodki angleških ob izbruhu angleške krize. Na primer je padel Orleans receipt za

24 % od 29. oktobra do 26. novembra, in od takrat še bolj. Kljub vsemu pa je kotiral Orleans 22. decembra na 1355, medtem ko je stal 29. oktobra na 2985. Vidno je tudi v monthly report Bank of France

LENSKI GLAS

v mesečnem poročilu francoske

državne banke

PRVI MOŠKI

za december, da so se advances on Railway securities

LENSKI GLAS

predujmi za železnične vrednostne papirje

PRVI MOŠKI

dvignili,

medtem ko so padli eskonti v decembru glede na oktober za približno 94 236 520 frankov in glede na november za 49 955 500 frankov.

GLASBA The Flying Lizards, Money. VIRGIN V 2150 (1104/B/1)

-----miks v glasbo za podlago

Paul Bley, Ida Lupino (by Carla Bley). ECM 1023 ST (J 140/A/2)

-----podlaga

LENSKI GLAS

Marx je v zadnjem odstavku primerjal vodenje finančnih poslov v času vladanja Louisa-Philippa in Napoleona III. O blišču in bedi obdobja med neuspelo julijsko revolucijo leta 1830 in prav tako neuspelo revolucijo leta 1848 nam nazorno pripovedujejo operete Jacquesa Offenbacha, pa tudi Balzacovi in Sten⁴halovi romani. Filozofsko in sociološko interpretacijo Offenbacha in njegove vključenosti v pariško življenje najdemo v romanu Siegfrieda Kracauerja Jaques Offenbach und das Paris seiner Zeit; filozofsko in sociološko interpretacijo Balzaca v Adornovem eseju Balzac-Lektuere. V obdobju, ko je vladal Napoleon III., pa imamo dve pomembni literarni osebi: Gustava Flauberta in Charlesa Baudelaira. Filozofsko in sociološko analizo je o obdobju, ki ga analizira Marx v brannem pismu, napisal Walter Benjamin. Njegove študije so izšle posmrtno v knjižici z naslovom Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus.

DRUGI MOŠKI

Napoleona III. Marx ni imenoval skoraj nikoli z uradnim ali pravim imenom, zanj je imel več vzdevkov, kot na primer stricev vnuk, kar je aluzija na sorodstvo z Napoleonom Buonapartejem, ali pa Boustrapa, kar je sestavljena iz začet-

nih zlogov imen treh mest: Boulogne, Strassbourg in Paris.
V Boulogni mu ni uspel državni udar leta 1836, v Strass-
bourgu mu je spodletel 1840, v Parisu pa mu je uspelo, da
se je leta 1851 povzpел na kraljevski prestol.
konec podlage

PRVI MOŠKI Peta ugotovitev. Bistveno francoska kriza bo izbruhnila
še, ko bo general crisis

PRVI MOŠKI
SENSKI GLAS
PRVI MOŠKI

in security

varnost

SENSKI GLAS
PRVI MOŠKI

tega trga, namreč država kot
porok za papirje, To bo tudi tell upon
učinkovalo

SENSKI GLAS

na Anglijo,
ki igra at the present moment kar najlepše s foreign secu-
rities.

PRVI MOŠKI

ki v tem trenutku igra kar najlepše s tujimi vred-
nostnimi papirji.

SENSKI GLAS

Sleparija, ki so jo zganjali v Hamburgu, Angliji, United
States private capitalists, to sleparijo je v Franciji igra-
la kar država, in francoski pedlars im trade

PRVI MOŠKI

krošnjariji v
v trgovini

SENSKI GLAS

so bili vsi gamblers

PRVI MOŠKI

igralci

SENSKI GLAS

na bourse. Že recoil

PRVI MOŠKI

povratni udarec

SENSKI GLAS

angleško-ameriške krize je spravil železnice
to a dead-lock

PRVI MOŠKI

da so obstale.

SENSKI GLAS

Kaj je storil gospod
Bonap? Sili banko to become in fact railway contractor
da postane praktično železnični pogodbenik

PRVI MOŠKI

in daje fantom
predujem na bonds,

SENSKI GLAS

zadolžnice,

PRVI MOŠKI

za issue

SENSKI GLAS

izdajo

PRVI MOŠKI

katerih so fantje
avtorizirani s settlementom 30. novembra 1856.

SENSKI GLAS

po dogovoru

30. novembra 1856.

PRVI MOŠKI

Ti bonds bodo znašali za leto 1858 about

ŽENSKI GLAS

približno

PRVI MOŠKI

9 milijonov funtov. Crédit mobilier, ki je bil 3. decembra že do ušes v dreku, se poskuša amalgamirati s Crédit foncier in Comptoir National d'escompte. Zakaj? Ker sta zadnja dva po zakonu upravičena, da prejmeta od banke advances

ŽENSKI GLAS

predujme

PRVI MOŠKI

za svoje securities

ŽENSKI GLAS

vrednostne papirje

PRVI MOŠKI

in prejmeta discounts
rediscounted.

ŽENSKI GLAS

eskonte reeskontirane, to je: banka, ki je eskontirala menico, zdaj eskontira isto menico kakšni večji banki, običajno državní. Ker eskontira državna banka z nižjo eskontno mero kot poslovna banka, ima ta dobiček.

PRVI MOŠKI

Očitno Boustrapov načrt, da postavi Bank of France za generalnega entrepreneurja

ŽENSKI GLAS

podjetnika

PRVI MOŠKI

slehernih njegovih sleparij s kapitalom, ki ga banka nima v lasti, temveč je pri njej že deponiran, in ki bo odtelkel on the first signal given in the neighbouring countries.

ŽENSKI GLAS

ob prvem signalu v sosednjih deželah.

PRVI MOŠKI

In fact

ŽENSKI GLAS

Dejansko

PRVI MOŠKI

je to zelo ugodno, da uničiš tudi banko.

GLASBA Eric Dolphy, I'll Remember April (by Raye-De-Paul). ENJA 3007+9 (J604/D/2)
E

----- glasba preide po 1 min. v podlago

DRUGI MOŠKI

Tri banke so obvladovale v času vladavine Napoleona III. francoske finančne posle, vsaka na svojem področju obračanja velikega kapitala.

Crédit foncier je bila ustanovljena leta 1852, da bi opravljala posle z nepremičninami.

Comptoir National d'escompte de Paris je banka, ki so jo ustanovili 1848, da bi eskontirala menice s samo dvema pod-

pisoma, leta 1853 je dobila privilegij, da daje posojila na temelju rent, delnic in industrijskih obveznic.

Crédit mobilier je bila delniška banka, ki jo je potrdila 1852 država za posle na borzi, njena naloga je bilo črpanje denarja med prebivlastvom, da bi z njim gradili substanco, zlasti nove železniške proge, in odpirali rudnike. Vendar cilj banke ni bila dobrobit naroda, temveč dobiček s špekulacijo. Ta je potekala tako, da je banka gradila kreditne vrednosti na le zaupanih delnicah, ki so predstavljale že same kredit prebivlastva industriji.

Marx je predvidel nujnost zloma finančnih poslov v državi, kjer so bankirji umetno vzdrževali in večali dolg države, da so lahko nato na račun države kovali sebi dobiček. Ko je kapitala zmanjkalo in ni bilo več kaj obračati, se je izkazalo, da tudi za dograditev substanc ni na voljo potrebnih sredstev. Rezultat takšnega vodenja države je znan:

vladavina Napoleona III. se konča s Pariško komuno.
_____podlaga preide z miksom v skladbo

Schmetterlinge, Proletenpassion (Text: Heinz R. Unger): Ballade vom

R 45/B/7)

Glueck und Ende des Kapitals. ARIOLA 25 535 XV
_____skladba preide z miksom v podlago - prejšnja

Vendar izkušnja iz prejšnjega stoletja ni bila dovolj poučna, lahko sklepamo po članku, ki ga je objavil v Die Zeit Wolfram Engels, profesor Univerze v Frankfurtu, 21. marca 1980. Ugotavlja namreč, da izginja kapital zaradi zadolženosti države, ki jo povzroča predvsem njena socialna skrb za prebivalstvo. Hkrati ugotavlja, da nemška industrija vlaga vedno manj v delovno mesto in tako zmanjšuje produktivnost, ker nima na razpolago zadostnih količin investicijskega kapitala. Rešitev, ki jo predlaga profesor Wolfram Engels, sta predlagala Napoleonu III. že brata Péréire, ustanovitelja Crédit mobilier: namreč, da naj delavci vlagajo del svoje plače v investicijski kapital.

Profesorju Engelsu se pridruži v isti številki Die Zeit še finančni svetovalec družbe Basler prognos AG Wolfgang Drechsler, ki prav tako predlaga soudeležbo delojemalcev v svojem prispevku z naslovom "Deliti dobiček z uživitvom". Pri tem je tako prefinjen, da predlaga kot najprimernejšo obliko soudeležbe delojemalcev nakup tako imenovanih

listin za užitek. Te dajejo le premoženjske pravice in nobenih upravljaljskih. Gospod Drechsler celo odsvetuje delnice, ker imajo delničarji tudi določene pravice pri upravljanju podjetja. Predvsem pa dodaja, da so delnice namenjene le tistim, ki imajo dovolj kupne moči. Kupne moči torej delujejo malci nimajo, lahko pa dobijo del dobička, če ga s svojim delom dovolj narede.

----- podlaga preide v glasbeni premor za 1 min.
GLASBA Eric Dolphy, I'll Remember April.

E

PRVI MOŠKI Česar pa se ne spomni niti gospod Bona, je, da bi dal Bank of France izplačati call of shareholders

ŽENSKI GLAS obroke še ne povsem izplačanih delnic.

PRVI MOŠKI Ti calls znašajo za 1858 samo za francoske železnice po settlementu 30. novembra 1856

ŽENSKI GLAS po dogovoru 30. novembra

PRVI MOŠKI preko 10 milijonov funtov. Za vse sleparske koncerne se stečejo na najmanj 30 milijonov funtov.

GLASBA Colloseum, Wardance. MCA Records MCF 2817 (778/A/1)

F

----- kož podlaga po koncu ekspozicije

ŽENSKI GLAS Za koncerne as

DRUGI MOŠKI za podjetja, kot so

PRVI MOŠKI Mercantile and Industrial Co. of Madrid - Rotschilds

ŽENSKI GLAS Francosko-ameriška ladijska kompanija

DRUGI MOŠKI Železnica Victorja Emanuela

PRVI MOŠKI Herserange železarna Company

ŽENSKI GLAS Avstrijska železnica

DRUGI MOŠKI Saragossa Company

PRVI MOŠKI Francosko-švicarska železnica

ŽENSKI GLAS Lausanne-Fribourg railway

DRUGI MOŠKI

V Hamburgu

je veličastno. Ulberg & Cramer - Švedska - sta falirala z
dolgovi za 12 000 000 mark banko - od tega za 7
milijonov menic nanju in njun kapital ni bil večji kot
300 000 mark.

PRVI MOŠKI

Nassau-Company

ŽENSKI GLAS

Société Générale des Tanneries

DRUGI MOŠKI

Compagnie de la Carbonisation des Houilles

PRVI MOŠKI

Chimay to Marien-

burg railway

ŽENSKI GLAS

Lombardijsko-benečanska railway

DRUGI MOŠKI

Celotna hambur-

ška zgodba počiva na najbolj veličastno ljubki menični ježi,
kar jih je bilo kdaj videnih. Prav izjemno se je gonilo med
Hamburgom, Londonom, Kopenhagmom in Stockholmom.

PRVI MOŠKI

Južnoameriška

Steam Navigation Co.

ŽENSKI GLAS

Dolgovi za vsa ta podjetja znašajo

okrog 30 milijonov funtov.

DRUGI MOŠKI

Trenutno je Hamburg komercialno

uničen.

PRVI MOŠKI

Kakor sem v financial distress, se od leta 1849 nisem
več počutil tako cosy, kot se v tem outbreak.

ŽENSKI GLAS

Mercantile and

Industrial Company of Madrid - Rothschilds

DRUGI MOŠKI

Železnica Victor-

ja Emanuela

PRVI MOŠKI

Compagnie de la Carbonisation des Houilles

ŽENSKI GLAS

Lausanne-Fribourg railway

DRUGI MOŠKI

Kroničen pritisk je nekaj časa

nujen, da se prebivalstvo ogreje. Proletariat udari takrat
bolje, z boljšim poznavanjem zadeve.

PRVI MOŠKI

Hudiča bodo Francozi

sposobni plačati te calls

ŽENSKI GLAS

dolgove.

PRVI MOŠKI

Razen tega jih klinčkajo

Germans, Holanders, Swiss, large holders of French securi-
ties

ŽENSKI GLAS

Nemci, Holandci, Švicarji, vsi veliki posestniki franco-
skih vrednostnih papirjev.

PRVI MOŠKI

Ob prvem serious alarm

ŽENSKI GLAS

resnem

vznemirjenju,

PRVI MOŠKI

najsi bo v Franciji ali pressure at home

ŽENSKI GLAS

ali

pritisk doma

PRVI MOŠKI

jih bodo at any price

ŽENSKI GLAS

za kakršnokoli ceno

-PRVI MOŠKI

zaključkali.

Zdi se, da se bo le stežka lahko izvlekel Boustrapa v letu 1858, razen če se bo obdržal dlje časa s stanjem obleganosti, to je z izjemnim stanjem ali pa z assignati. Ves stari drek je v riti, in dosedanji smešno-drzni polet, ki je zajel security market

ŽENSKI GLAS

trg z vrednostnimi papirji

PRVI MOŠKI

v Angliji

et cetera, se bo končal grozljivo.

-----podlaga počasi ven od: ZDI SE, DA SE BO LE
GLASBA Colloseum, Wardance.

F

PRVI MOŠKI

Salut. Tvoj Karl Marx.

ŽENSKI GLAS

Iz pripisa preberimo le odlomek, ker smo preostali del vključili kot pojasnila že prej.

PRVI MOŠKI

Upam, da se med manchesterskim vznemirjenjem in prazniki ne zapiješ preveč in da primerno skrbiš za svoje zdravje. Najboljši pozdrav Lupusu.

DRUGI MOŠKI

Meščanski drek se me je v poslednjih sedmih letih vendarle dokaj oprijel, zdaj ga sperem, znova bom postal drugačen fant. Kriza mi bo dela telesno prav tako dobro kot morska kopel, to čutim že zdaj.

ŽENSKI GLAS

Končano je četrto in zadnje branje pisem Marxa in Engelsa. Tik pred koncem pa le še to.

PRVI MOŠKI

Karl Marx je obvladal staro grščino, latinščino in vse sodobne evropske jezike med španščino in danščino. Zato ni presenetljivo, da je svoja pisma oblikoval jezikovno tako, kot mu je najbolj ustreza-
lo. Znano je sicer, da se je pri pripravi svojih knjig zelo trudil, da bi pisal lep jezik. Vendarle je bil tudi tak izpiljen jezik še zmeraj bogat in živ. V pismih pa je še toliko bolj živ. In noben jezični pometač pismom ne more očistiti mrtvost v melodiji ali nejasno izražanje. Marx je

povsem neprimeren, da bi se nanj sklicevali razni bojazljivi, ki branijo čistost svojega domorodskega, torej materinega jezika. Marx je nasprotno lahko vzor za prodor angleških izrazov v drug jezik.

RUGI MOŠKI

Z današnjo oddajo je končana serija štirih branj pisem Marxa in Engelsa, ki so jo pripravili Violeta, Igor, Ivan in Matjaž v sodelovanju z družbeno redakcijo in tehniki Radia Študent.

GLASBA G = GLASBA A

----- preide v podlago

RUGI MOŠKI

Karl Marx je pisal med

ČENSKI GLAS

Vročico sobotne noči

RUGI MOŠKI

----- glasba iz podlage

pismo Engelsu.

GLASBA G

----- miks

WIZO - Vročica sobotne noči

pripravil I.K., april in junij 1980

POSKUS FORMIRANJA KRITIČNE SOCIOLOGIJE Z APLIKACIJO PSIHOANALIZE

LASH, Christopher: THE CULTURE OF NARCISSISM (American Life in an Age of Diminishing Expectations), Abacus-London 1980

str. 101:

Koncept narcizizma(1) nas ne oskrbi z izgotovljenim psihološkim determinizmom, ampak z načinom razumevanja psihološkega vpliva novih družbenih sprememb — s predpostavko, da ohranjamo v mislih ne samo njegove klinične izvire, temveč kontinuum med patologijo in normalnostjo. Oskrbi nas, z drugimi besedami, s tolerabilno natančnim portretom "osvobojene" osebnosti našega časa, z njenim šarmom, njeno psevdozavednostjo o njenih lastnih pogojih, njeno promiskuitetno panseksualnostjo, njeno fasciniranostjo z oralnim seksom, njenim strahom pred kastrirajočo materjo, njeno hipohondrio, njeno zaščitno površnostjo, njenim izmikanjem odvisnosti, njeno nezmožnostjo žalovati, njeno grozo pred starostjo in smrtjo.

Narcizem, kot se realistično zdi, reprezentira najboljši način spopadanja s tenzijami in tesnobami modernega življenja in prevladujoče družbene razmere spričo tega pritiskajo na povnanjevanje narcisističnih potez, ki so prisotne v variirajočih stopnjah v vsakem.

str. 357:

Izstopanje narcisistične osebnosti med drugim zrcali drastičen premik v našem pojmu historičnega časa. Narcizem izstopa kot tipična forma karakterne strukture v družbi, ki je izgubila interes za prihodnost.

I

Sociologija (vključno s t.im. marksistično) nikoli ni mogla vzpostaviti dovolj opredeljujoče razmejitve med seboj in drugimi "humanističnimi" vedami. Izgubljena je v svojem lastnem prostoru, v katerem so ji v oporo šibke metodologije (ki se imenujejo "sociološke") šele s pomočjo "čarovnije", ki prevede statistiko, ali psihologijo, ali filozofijo itn. v sociologijo, ki sčasoma odda svoj izloček v ropotarnico zgodovine sociologije, in ta ostane edini dokaz za obstoj sociološke znanosti. Potem pa je tu še Amerika!

"Veliko bi lahko napisali o znakih novega življenja v Združenih državah. Pričujoča knjiga pa opisuje način življenja, ki umira — kulturo kompetitivnega individualizma, ki je v svoji dekadenci nosil logiko individualizma do ekstreme vojne vseh proti vsem, iskanje srče v slepo ulico narcisistične prezaoplenosti s sebstvom. Strategije narcisističnega preživetja se sedaj predstavljajo kot emancipacija od represivnih pogojev preteklosti, pospešujejo torej rast "kulturne revolucije", ki reproducira najslabše oblike opotekajoče se civilizacije, za katero trdi, da jo kritizira." (Ibid., str. 21)

Kaj je potemtakem lahko odgovor sociologiji v njenem lastnem polju, če ne prav tako sociologija, ki se odreče vsakršnemu metodološkemu deklariranju, ki torej svoje *differentiae specificae* ne fingira in pri tem ne izkazuje pretenzije po svoji lastni vključitvi v vladajoči sociološki *establishment* v imenu inovacije? Tveganje je padeč v eklektičnost in ostajanje v mejah načrtanega ideološkega polja, pa vendar je prav zato dana vsa možnost investicije stališča (morda celo transgresivnega) v prav tem ideološkem polju. Vse to se zgodi Laschu, ki prihaja v sociologijo kot kulturni zgodovinar.(2) Pravzaprav postane jasno, da je "Narcissism" sinteza, ki jo Lasch postavi v polje sociologije kratkomalo zato, ker zgodovina kulture Združenih držav terja takšno finalizacijo.

Christopher Lasch je prispeval nekaj zgodovine ideoloških izvirov ameriške nove levice v delih *The New Radicalism in America* in *The Agony of the*

American Left. "Kulturni radikalizem" ameriške nove levice je nedvomno opredelil polje historičnega interesa v obeh navedenih delih, ki sta obratno pojasnili razloge, zaradi katerih je artikulirani ameriški opozicionalizem ostal striktno omejen na družbeno nadzidavo, oz. točneje: zakaj ni nikoli prišlo do povezave teorije in prakse v ameriškem, recimo mu tako, antikapitalskem gibanju. Če skozi očala te figure pogledamo empirični zgodovinski kontekst, lahko rečemo, da gre za konstantno nepovezanost med intelektualskimi levimi skupinami in rudimentarnimi formami delavskega organiziranja. Rezultat je bedna teorija in nerevolucionarna (celo kontrarevolucionarna) praksa ameriških delavskih sindikatov, triumf buržoazije pa popoln. Ta triumf se zapiše v vso znanost, ki ji sproti spodmika teren kakršnekoli možnosti sinteze. *Zamujeni trenutek te sinteze*, katere nemožnost je vkoreninjena že v tradicionalni anglosaški imunosti na Hegla, nujno nosi pečat socialne strukture, v produkciji katere je udeležen. Medtem ko na starem kontinentu materializem razbija ideološki privid celote, se na novem odvijajo negotovi proces defragmentarizacije v znanosti; in kakor v prvem primeru vsak vsek v idealizmu strukture nosi heglovsko breme, tako se v drugem uspevajo lepiti posamezni fragmenti v nove fragmente, ki formirajo tudi diskurz legičarstva. Ni čudno, da je v ameriških razmerah levičarstvo v družboslovju znanstvena instanca. Mesto psihoanalize to še posebej zadeva, kot bomo v nadaljevanju poskusili elaborirati. A vrnimo se k še neizčrpanemu vprašanju zamujenega trenutka sinteze. Glede na to, da je diskurz Alexisa de Tocquevillea vendarle pod nivojem sočasnega evropskega idealizma, nam ta zamujeni trenutek sinteze reprezentira polje neke druge "neznanstvene" prakse romanopisca Henryja Jamesa, v okviru katere je kontrapozicija Amerika — Evropa tematizacija dekadence evropske sintetičnosti, ki ji stopa nasproti ameriški prispevek v mednarodni buržoazni delitvi dela na področju produkcije ideologije. Estetski moment zgodovine je očitno prešibek, da bi deloval na delovanje mašine kapitalističnega obrata, na vrhu katerega parazitira znanost. Celo v literaturi torej sčasoma izgine samo mesto, kjer se sploh še lahko generira četudi ideološki odsev vsakršne predstave o celoti. Kurt Vonnegut jr. pripelje v svojem nizanju odlomkov do razvidnosti nekaj, kar je mogoče opredeliti le še kot razbitost razbitosti same. Literarni diskurz vonnegutovskega radikalizma obkroža praznino, kjer bi naj šlo za subjekt. Gre torej za diskurz, ki je v stilu artikulacija podrejenosti absolutno nereprezentiranemu gospodarju, če seveda ne ugotovimo, da je gospodar "skrit" v samih figurah takšnega diskurza, in da torej ni nič drugega kot označevalec.

Sociologija pa žal ni razvila stila, vsaj na svojem lastnem terenu ne. Če smo Lashev "Narcissism" opredelili kot "sintezo", je iz nadaljevanja jasno razvidna obmejitev pomena, v katerega je situirana relevantna termina. Gre zgolj za "tehnično" označbo: doseg te sinteze namreč ni sintetičnost teksta, čeprav je ta komično ohranjena le kot težnja v vprašljivih totalizacijah. Kar Lashev tekst kvalificira za sociološkega, je možnost, ki mu jo odpira sama mreža diferenciacij določenega družboslovnega diskurza, ki je nanizal elemente instrumentarija deskripcije družbe oz. družbenih stanj. Sociološkost tega teksta je potemtakem dana z njegovo deskriptivnostjo, ki formira vpetost teksta v njegov lastni kulturni kontekst. Deskripcija kot tehnika ameriškega sociološkega diskurza funkcionira kot nekakšna ontologija in je torej na določeni ravni v svoji notranji konstrukciji pravzaprav deskripcija ontološkega stališča, ki je nedvomno ideološko, saj gre za ontologijo kot nereflektiran sklop predstav o neposredni vezanosti diskurza na "to, kar je". Pri tem je sama produktivnost predstave o tej neizprašani neposrednosti, ki nastopa kot notranja instanca sociološkega diskurza, zunaj dosega kritike. Osnovno "ontološko" stališče kot nerazlikovanost diskurzivnega toka in tistega, na "kar se ta tok nanaša", diktira prestižni boj v ponavljajočem se dokazovanju, da je v optiki določenega ideološkega stališča določeneje zapopadeno "to, kar je", da torej v nekem tekstu nekaj bolj je, kakor v vrsti

drugih tekstov, čeprav "vse je" v vseh tekstih. V tem seveda odseva popolno neobvladovanje mehanizmov označevalca, kar onemogoča odločilni preboj polja vladajoče ideologije, kajti še tako daleč prignana deskripcija zaradi pravkar navedenega ostaja *deskripcija deskripcij*, trpi torej napako "slabe neskončnosti", tisto "to, kar je" pa ostaja v izziivalni pozi, če lahko tako rečemo. Gre namreč za to, da sociologija (tudi tista kritična) v kontekstu *ensemblea* ameriškega družboslovja ni izdelala teorijskega instrumentarija razlikovanja vsaj dveh osnovnih nivojev svoje "ontološke" predstave, kar bi ji morda utegnilo pojasniti udeležnost njenega lastnega diskurza v produkciji "tega, kar je", ki ga zapopada v meta-jeziku abstrakcij, katere se kopičijo premosorazmerno s poskusi, da bi opredelili konkretno.

Vse to uvodno razpravljanje, ki še ne definira svojega korelata, nam je potrebno zaradi uvajanja branja teksta, ki ga imamo pred seboj.

Laschevega teksta nam baš ne kaže brati v terminih njegove lastne iluzorične neposrednosti, marveč ga kaže jemati v njegovi reprezentativnosti. Kljub vsemu pa to naše branje določa še neka specifika tega teksta, kajti iz razlogov, ki jih bomo morali kontekstualno elaborirati, ga moramo jemati kot ploden prispevek zaradi v njem vsebovanega premika znotraj določenega ideološkega polja. Laschev tekst namreč le omogoča tematizacijo nekaterih točk ideoloških razcepov strukture reprodukcije monopolnega kapitalizma, ki mu uspeva od njega samega generirano opozicijo sprevračati v svoj konstitutivni inventar. Težišče Lascheve kritike je namreč prav rezultat "kulturnega radikalizma" gibanj iz šestdesetih let in torej je knjiga o narcisizmu v dokaj določenem pogledu avtorjev obračun z njegovimi lastnimi iluzijami o družbenih premikih, katerim je sam pripisoval določeno zgodovinsko tradicijo, ter jo v omenjenih dveh delih tudi korektno historično obdelal.

II

Lascheva knjiga je nekakšen panoptikum aktualnega družbenega stanja ZDA v drugi polovici minulega desetletja. Deset poglavij predstavlja še nekaj več kot samo deset tem, ki opredeljujejo določena politična in apolitična gibanja, delovanje institucij in njihovo transformiranje. Slej ko prej pa je osnovna tema teksta "osebnost", kar pravzaprav omogoča uvedbo psihoanalitskega diskurza v takšen kontekst.⁽³⁾ Še preden pa lahko govorimo o tem najzanimivejšem delu knjige, moramo ugotoviti *formacijo polja*, v katerem Laschu figurira njegovo pojmovanje osebnosti? Lasch celo sam do neke mere reflektira pozicijo svoje sociologije kot deskripcije značilnosti srednjega razreda, ki se izkazuje v razmerah ameriške demokracije ne samo kot "vladajoči", ampak tudi kot prevladujoči razred, zaradi česar je sklop malo-buržoaznih ideologij mesto investicij politike tako desnih kot večine levih gibanj, kakor tudi kvazi-apolitičnih strujanj. Toda ne samo to: forme reprodukcije srednjega sloja, z inovacijami zadnjih petnajstih let vred, tvorijo nekakšen sistem, ki se zdi tolikanj enoten, da je pristopen unificirajočim "sociološkim" prijemom, kar reprezentirajo številni objektivistični kompandiji ameriškega družboslovja po modelu Whyteovega "Človeka organizacije". Določena unifikacija centralnega ideološkega polja v ZDA torej temelji na pripoznani prevladi srednjega razreda, ki ni v klasičnem precepu med buržoazijo in proletariatom, saj mu "družba blaginje" ustvari pozicijo večinskosti in kolikor že je ta večinskost statistična ter konsekvantno *arbitrarna*, je v njej vsebovan *zabris* razredne fronte. "Apolitičnost" tega razreda, ki jo nazorno odslikava tendenca v pojmu "tihe večine", je bariera, v katero se zaganjajo leve in desne politike — slednje nastopajoč s stališča "večine", prve pa s stališča perifernih slojev. Laschu se ne posreči, da bi spregledal trik ideologije, ki seveda nastopa kot dana realnost, kar pa je slej ko prej predvsem atribut te ideologije, kakor je tak atribut tudi predstava "osebnosti". Toda po drugi strani moramo priznati, da je delo v centralnem ideološkem polju navrglo

tolikšno skladovnico tudi raznolikih artikulacij, da je to ideološko polje obenem teren, kjer je mogoče iskati mesta preboja polja vladajoče ideologije, če ne odmislimo že vsaj teoretično možne fašizacije družbe, ki alarmira celotni spekter konfuznega ameriškega radikalizma. Toda če se Laschu ne posreči, da bi spregledal osnovni trik vladajoče ideologije, kar ponazarja že njegov poskus deskripcije "dane družbe", pa mu kljub temu uspe naznačiti mesta razcepa, ne toliko v strukturalnem pomenu, ki bi vključeval diferenciacijo posameznih diskurzivnih nivojev, ampak v figurah ideoloških dualitet, ki vsaj izpostavljajo samokritiki prevladujoče trende v tradiciji ameriške nove levice. Pokaže namreč, da so ideologije spontanizma, avtentičnosti, samozavedanja, različnih pedagogizmov itn. z nastopom in odstopom opoziciionalnega gibanja dokončno vstopile v "način življenja" srednjega razreda brez škode za obratovanje samega kapitalističnega sistema. Šibka točka tega pokaza pa je, da Lasch ne izpostavi teorijski kritiki same sintagmatične enote "način življenja", četudi opazi vsaj profil avtonomizacije reproduksijskih mehanizmov (družina, izobrazba itn.), ki sploh omogoči podvajanje v tako izpraznjenem pojmu, kot je pojem "življenja", na delo in življenje, v katerem je sploh dana možnost kakršnegakoli "načina". Prav izpraznjenost termina "življenje" v figuri, ki jo formira skupaj z "načinom", pa reprezentira libidinalni naboj v ekonomiji individualitete, ki ji "način življenja" zastopa objekte želje, ki tako obratno delujejo na *Ego* v območju *Lustprinzipa*. Vendar pa kljub temu, da Lasch spregleda temeljni (recimo historični) razcep v sintagmi "način življenja", pa uvidi trik vladajoče ideologije v okviru njenega delovanja znotraj ekonomskega sistema:

"Osebnostno življenje, nič več zatočišče pred deprivacijo, ki jo utrpíš pri delu, je postalo tako anarhično, tako podobno vojni in tako polno napetosti kakor sam trg." (Ibid., str. 126)

Glede na to famozna ameriška družabnost "lahko funkcionira kot ekstenzija dela" (prav tam), torej kot teren kompetitivnega boja, v katerem je *Lustprinzip* na delu kot svoja lastna negacija.

Ko ekonomska kriza sedemdesetih let učinkuje na srednji razred kot reduciranje pričakovanj, se nujno okrepi kompetitivnost in s tem vpliv terapij, ki individua oborožujejo za boj z drugim. Tu je tako ustvarjen prostor za delovanje ideologema o možnosti za vsakega, da se prebije iz anonimnosti množice. Toda, kot ugotavlja Lasch, mehanizmi delovanja individualizma so se spremenili. Perioda blaginje je pometla s protestantsko etiko dela, z avtoriteto očeta, s potlačevanjem užitka itn., namesto tega naj bi se uveljavljal tip "osvobojene osebnosti", kakršen je opisan v citatu, ki smo ga navedli na začetku. Osvobojenost je tu razumeti kot t.im. seksualno osvobojenost, kot osvobojenost od cele vrste avtoritet, ki so tradicionalno profilirale "način življenja" ameriškega srednjega razreda. Vendar pa jasno ta "osvobojenost" ne funkcionira kot osvobojenost, v psihološkem pogledu ji še vedno nekaj manjka, celo več kot to — po Laschu gre šele zdaj za najperfidnejše forme zaslužjenosti. Le-tem pa se po njegovem individui upirajo s pomočjo najraznovrstnejših "terapij", kar vključuje vse mogoče orientalske tehnike (joga, TM ...), vrsto gibanj "mentalnega zdravja", jogging itn. Vse to je po Laschu v zvezi s "kultom mladosti", strahom pred staranjem in smrtjo, "dogmo avtentičnosti", ki vlada v centralnem ideološkem prostoru.

III

Kljub temu, da Lasch ne spregleda, da poleg srednjega razreda obstoji še "nižji" razred, ki ga v skladu s temeljnim empiricizmom, kateremu pripada, imenuje kar "revni" (poor), se mu razlika glede na "večinski razred" izkaže kot skorajda neobstoječa. V zvezi z ugotavljanjem krize družine srednjega razreda se namreč vpraša takole:

"Ali naj verjamemo, da so stvari drugačne med revnimi? Da so delavski zakoni srečni in prosti konflikta? Da geto producira stabilno, ljubeče in nemanipulativno

prijateljstvo? Studije življenja nižjega razreda so vedno znova pokazale, da revščina minira zakon in prijateljstvo." (Ibid., str. 62.)

Na drugem mestu, kjer se ukvarja s feminizmom, pa Lasch na podlagi raziskav ugotovi, da so vzorci patriarhalizma sicer močnejše ohranjeni med nižjimi razredi, pa vendar:

"... ideologija zakonskega tovarištva je našla pot v delavski razred kakor v družine srednjega razreda, medtem ko je feminizem, prodirajoč končno tudi v zavedanje žensk delavskega razreda, zamajal konvencionalno seksualno stereotipiranje ..." (Ibid., str. 332).

Vse to torej pomeni, da v okviru empiričnih faktov v osnovi ni razlike, "večinski" srednji razred je v svojem "načinu življenja" skupaj s "tesnobami" in "napetostmi" v okviru delavskega razreda našel svojo podobo reproducirano v zaostanku in manjšem razponu. Razlika med obema razredoma je samo v tem, da so srednjemu razredu terapije in pomoč specialistov dostopnejše.

V tem vidimo eno od točk, v kateri se Laschu, ki išče nov temelj leve kritike, njegov projekt ne posreči. Ameriški radikalizem šestdesetih let se namreč odlikuje predvsem po neizpeljani razredni kritiki korporativnega kapitalizma. Svojo pozicijo vzpostavi v ideološkem nasprotju individua proti "sistemu", zaradi česar je konsekvентno njegov najvišji doseg predvsem anarhoidni upor zoper sistem, upor, ki se seveda skupaj s svojimi oblikami "drop-outa" nujno zlomi sam v sebi, in katerega popularizirani vodje (kot n.pr. Jerry Rubin, Abbie Hoffman, Eldridge Cleaver ...) pristanejo v močvirju interne "individualne revolucije".

Razlika, ki jo vpelje Lasch v polje kritike "vladajočega sistema", se torej kot razlika kaže samo na zunaj — v tem, ko skuša poantirati spodletelost upora zoper sistem z realizacijo radikalističnega projekta "osvobajanja osebnosti" v načinu življenja srednjega razreda. Deskripcija "stanja" družbe po uveljavitvi "osvobajanja" pa seveda še zmeraj ohranja isto pozicionalnost kritike, ki potemtakem ostane konstatacija določenega kontinuuma, ki kljub celi vrsti sprememb pomeni predvsem nadaljnje slabšanje pozicije individuuma.

Lascheva kritika je potemtakem eden od vidikov dekadence marcusejske kritike, ki je kljub vsemu, morda zaradi svojih evropskih korenin, ohranjala teorijski pristop. Lasch pa, oborožen le s svojim nespornim poznavanjem kulturne zgodovine, pristane na poziciji empirije kot empirije terminologije deskriptivne sociologije. To je instanca, ki formira "direktni jezik" Laschevega diskurza, ki v polju sociologije privzema formo nekakšne esejistike. Prav ta diskurz pa je slika določene pozicije samega pisca, ki prakticira svojo kritiko v jeziku, ki je zanj kar realnost sama. Gre namreč za to, da je sam takšen diskurz v osnovi histeriziran v tem, ko "dokazuje" svojo koncepcijo "realnosti" z gromadenjem empirično utemeljenih faktov, ki jim tudi aplikacija freudistične terminologije ne priskrbi tiste teoretske "verodostojnosti", ki bi odprla možnost subverzije "sistema". Teoretska nezmožnost tega diskurza se posebej še izkaže v Laschevih poskusih navedenja sodobne ameriške literature, ki mu nastopa kot element njegove "realnosti". Literatura torej za Lascha "neposredno izraža" določena stanja v družbi. Zanj namreč literatura ne nastopa na določeni metaforični ravni, ampak je odprta sociološkemu kolekcionarstvu, ki poišče tista mesta, kjer je "realnost opisana", torej neposredno "izrečena" kot takšna. V konstelaciji empiričnih dejstev, hitrih generalizacij, abstrakcij (kot n.pr. "osebnost") v osnovi humanistične kritike itn. dobi psihoanaliza vlogo *mädchen für alles*, torej vlogo mašila in dopolnila kritičnega diskurza, ki, orientiran izključno zunaj samega sebe, ne najde dovolj produktivne razlike, ki bi lahko šele utemeljila njegovo kritično intenco. Prav zato lahko Laschu narcisizem na-

stopa kot "način razumevanja psihološkega vpliva novih družbenih sprememb" ..., ki "nas oskrbi s tolerabilno natančnim portretom 'osvobojene' osebnosti našega časa." Vseeno pa je potrebno Laschu v prid pripomniti, da je deskriptivnost njegovega diskurza nekoliko bolj strukturirana, kot je diskurz n.pr. vulgarne funkcionalistične empiricistične sociologije, saj nastopa v funkciji dokazovanja "nezadostnosti" sistema, ki producira simptome narcisistične kulture, čeprav je raven deskriptivnosti ohranjena baš z odsotnostjo razčlenitve mehanizmov te produkcije in ostajanjem na ravni samih finalnih in polfinalnih produktov, katerih interferiranje je prepuščeno imaginaciji bralca, kakor hitro gre za bolj komplicirano povezanost različnih prikazni. V teoretskem pogledu je osnova Laschev "napake" drugje kot v zamolčevanju pozicije subjekta, iz katere se pravzaprav odvija njegov diskurz, kar je sicer tipična napaka pozitivistično orientiranega družboslovja. Pri Laschu gre za "napako" stališča subjekta, v zvezi s katerim se *kot zamolčano* izkaže tisto, kar je v okviru ideološke vere v subjekt, ki bi naj bil strukturi nadrejen aktivni moment, "druga scena", v perspektivi katere je subjekt predvsem mesto vpisovanja "strukture", torej produkt naddoločujočega "strukturirajočega"; iz te perspektive pa koncept "odtujenega subjekta" šele zadobi svojo razvidnost in se lahko "pretopi" v *znanstvenem* diskurzu v materialistično analizo manka.

Figura, v kateri Lasch izreka, da "nas narcisizem oskrbi s predpostavko, da ohranjamo v mislih ne samo njegove klinične izvire, temveč kontinuum med patologijo in normalnostjo", nam demonstrira konkretni primer tipične Lascheve napake: raven, na kateri bi koncept narcisizma lahko "oskrbel način razumevanja", lahko vsebuje "klinične izvire" termina samo na takšen način, da v modelu družbe "patološko" in "normalno" nastopata kot poljubno zamenljiva člena. S tem pa je ustvarjena osnova za napako, ki je značilna za številne "aplikacije" Freuda na "družbeni kontekst". Gre namreč za to, da se neka deskriptivno formirana družbena relacija vzame za "klinični primer" na ravni, ki je možna le v analizi individua, in zato takšna "aplikacija psihoanalize" rabi samo kot metaforična figura, utemeljena v osnovnem *raisonu* ideološkega polja, v katerem subjekt nastopa kot subjekt — se pravi v končni instanci kot produkt samega sebe. Namesto da bi "klinični primer" falsificiral ideološko instanco, je prav njen dokaz: individualno je določeno v polju krivde, namesto da subjektivno nastopa kot podrejeno relacijam, v katerih je proizvodnja krivde funkcionalna glede na vladajočo strukturo.

Vendar naj nas to ne zavede, da bi Lascha prehitro obsodili za bolj enostavnega, kakor je. Lasch namreč le prebere v Freudu, da gre v konceptu narcisizma "v bistvu za obrambo proti agresivnim impulzom, prej kot za samoljubje" (ibid., str. 73). Na osnovi tega se distancira od tistih psihoanalitskih smeri, ki vztrajajo pri narcisizmu kot nekakšni formi sebičnosti:

"Torej se prikrajšajo za kakršnokoli osnovo, na kateri bi mogli povezati med narcisističnim tipom osebnosti in nekaterimi značilnimi vzorci (patterns) sodobne kulture, kakršni so: intenzivni strah pred starostjo in smrtjo, spremenjeni smisel časa, fascinacija s slavnimi osebnostmi, strah pred tekmovanjem, upadanje duha igranja, razpadajoči odnosi med moškimi in ženskami. Za te kritike narcisizem ostaja najbolj približen sinonim za sebičnost in v najboljšem primeru nič več kot njena najtočnejša metafora, ki opisuje duševno stanje, v katerem se svet pojavlja kot ogledalo sebstva." (Ibid., str. 75.)

Kakšen premik pa je pravzaprav naredil sam Lasch? Glede na teorije, ki jih kritizira, le razširi polje, v katerem se formira narcisistična osebnost, in pri tem slepo sledi Freudu v njegovi smeri, ki jo označuje določitev *Objekt-libida*, (4) pri tem pa spregleda samo Freudovo razvitje termina "narcizem" z njegovim mestom v seksualnem razvoju, zaradi česar tudi ne moremo narcizma strogo locirati samo v polje "odtegnitve libida zunanjemu svetu" (prim.:

Freud: Studienausgabe, Bd. III, str. 42), saj se "odrasli narcizem" realizira kot *ponavljanje* originarnega otroškega narcizma. Kar si Lasch predstavlja kot družbeno spremembo, ki sproducira eksplozijo narcisizma, ki postane kar "kultura", je vsebovano v trditvah o neverjetni akumulaciji kapitala in razvoju "potrošniške družbe", ki jo upravlja obsežen birokratski aparat. Takšna družba po Laschu producira vseobčo usmerjenost v neposredno zadovoljitev *désir-ja*, pospešuje skratka iskanje hitrih užitkov in hkrati ustvarja "ironično distanco" (prim.: Lasch: *Culture of Narcissism*, str. 172) do vsakodnevnih rutine:

"Na eni strani degradacija dela spreminja spretnost in sposobnost v nekaj vse bolj irelevantnega za materialni uspeh in tako spodbuja predstavljanje sebstva kot blaga; na drugi strani zbija predanost poslu in vodi ljudi v edino alternativo: z dolgočasnost in obup, da ne vidijo dela iz samo-kritične distance." (Prav tam.)

Vsekakor se ne kaže konfrontirati s takšnim stališčem na njegovi lastni ravni, da bi se torej opredeljevali glede tega, ali je lahko takšna generalizacija "resnična ali ne". Važnejša je konsekvence, ki jo Lasch izpelje za radikalistično kritiko:

"Mnogi radikali še vedno usmerjajo svojo indignacijo zoper avtoritarno družino, represivno seksualno moralo, književno cenzuro, delovno etiko in ostale temelje buržoaznega reda, ki pa so oslabljeni ali jih je uničil sam razviti kapitalizem. Ti radikali ne vidijo, da "avtoritarna osebnost" nič več ne predstavlja prototipa ekonomskega človeka. Ekonomski človek se je umaknil psihološkemu človeku naših časov — finalnemu produktu buržoaznega individualizma. Novega narcisista ne preganja krivda, ampak tesnoba." (Ibid., str. 22.)

Prišli smo torej do ene izmed točk, kjer Laschevo podjetje lahko ocenimo kot prispevek. Posreči se mu namreč definirati nezadostnost neke določene levičarske kritike, vendar pa, kot smo že rekli, ne izdelava novega temelja za kritiko. Realizacija tega projekta se mu izmakne konec koncev tudi zaradi enoznačne zavrnitve konceptov, kakršen je n.pr. "avtoritarna osebnost", kajti ugotovitev, da je izginila "realna avtoritarna osebnost", še nič ne pove o naravi negacije, ki jo je odpravila. Prav ta aspekt pa je važen, če nam tako kot Laschu gre za to, da ohranimo historično, in nismo "narcisistično" prikljeni zgolj na sedanjost.

Vprašljivosti abstrakcij tipa "ekonomski" in "psihološki človek" v tem kontekstu je seveda očitno na dlani. Če bi naj namreč izhajalo iz tega, da Laschevega človeka ne določa več ekonomska struktura, ampak psihološka, je težko brez fantazije, ki jo očitno poseduje ameriška sociologija, videti mesto, kjer ena struktura nadomešča drugo. Če upoštevamo ugotovitve, ki smo jo že navedli in ki obsega trditve o razširitvi trga na območje osebnega življenja, bi potem v skladu s fantazmagorijo o dveh tipih človeka psihološki človek moral "biti še bolj ekonomski" kot sam "ekonomski človek". Ekonomija "psihološkega človeka" je motivirana z željo po zadovoljitvi, kajti po Laschu je prav hedonizem v narcisistični funkciji hkrati tista točka, v kateri se individuum mora "izkazati", da lahko v družbi vnovči samo svojo "osebnost", in v kateri je motiv za ohranjanje narcisistične poze prolongiran s samim hedonističnim motivom:

"Lakomen v smislu, da njegova hrepenenja nimajo mej, ne akumulira blag in živeža za prihodnost v maniri lakomnega individualista politične ekonomije devetnajstega stoletja, ampak zahteva neposredno zadovoljitev in živi v nemirnem, neprestano nezadovoljenem *désir-ju*!" (Ibid., str. 23.)

Narcisizem ima bržkone torej svoj zunanji oder in instanco zadovoljitve želja, ki pa vedno izstavlja nezadovoljeno željo, kar potemtakem narcisista ponovno vrača v pozicijo *Objektlibida*, kjer seveda iztrži tisto, kar je imel že na začetku to je, da ni imel zadovoljenega *désir-ja*. Iz tega je sicer razvidno,

da iz Lascha *formalno* lahko izpeljemo mehanizem delovanja in učinkovanja želje, in da prav tako formalno lahko rečemo, da Lasch docela razume osnovni psihoanalitski "model" perpetuiranega obnavljanja razcepa v individualnem. Problematično v vsem tem pa je vprašanje o izviru nastanka narcisističnega simptoma, ki je za Lascha družben. Formalno to omogoča tavitološko figuro, ki jo pravzaprav vsebuje določitev narcizizma: narcisist je namreč narcisist zato, ker je narcisist. Možnost teoretske verifikacije te tavitološke forme je torej, da razvijemo drugi del tega odvisnega stavka: "ker je narcisist". Torej: zakaj je narcisist — narcisist? Zato, ker ne živi več v "maniri individualista politične ekonomije 19. stoletja", ampak "zahteva neposredno zadovoljitev", kar mu najbrž omogoča politična ekonomija 20. stoletja. Vendar je tu Lasch daleč "prekratek", saj njegova na deskripciji osnovana podoba družbe ne generira nič drugega, kakor le samo sebe tako, da je iz njenega opisa mogoče sklepati, da je opis "točen". Če torej Lasch reče, da "ljudje živijo tako in tako", in s tem karakterizira individualno, je potem jasno, da bo empirični individuum že s samim dejstvom, da je n.pr. Američan srednjega razreda, v Laschevi določitvi srečal "samega sebe", s čimer je teoretsko zgrešena instanca transferja, kajti empirični individuum se — vzemimo, da je prizadet z Laschevo kritiko — znajde v poziciji, ko lahko pristane na kritiko in se obtoži narcizizma, začeti se torej mora "čutiti krivega", ker je narcisist — torej v okviru Lascheve določitve: mora se čutiti krivega, ker ga ne "preganja krivda". Iz vsega tega prikaza močvirnatga terena ideološkega stališča Christopherja Lascha pa je razvidno, da je "terapevtični učinek" njegove sociologije daleč od psihoanalize v freudovskem pomenu, da pa je bližje psihologističnemu modelu ali v najboljšem primeru kateri izmed verzij revizije Freuda: recimo kakšni "socialni psihoanalizi" Karen Horney.

Spričo tega je torej v Laschevi sociologiji na delu meščanska ideologija kot idealizem, ki ga producira predstava o "biti" individua na mestu, kjer se določitev narcizizma sprevrže v goli akt denominacije. Iz tega pa izhaja predvsem, da narcizizma ni mogoče določiti kot proizvod družbe, še zlasti še gre za določitev družbe na podlagi določujočega jo subjekta, ki je vsebovan v relaciji delovanja družbenega kot funkciji obstajanja "drugega", ki je zopet subjekt. K temu je sicer mogoče prišteti še kapital, birokracijo, "etiko sebstva" itn., toda izid ostaja ideološki: diskurz deskripcije narcizizma v formah, ki smo jih opredelili, ne more v ničemer utemeljiti figur "ekonomskega in psihološkega človeka", ampak znotraj samega sebe producira stirnerjevski tip subjekta, ki si je "sam kriv" za svoje "tesnobe in strahove". To pomeni, da Laschu spodleti tista intenca, ki jo skuša uveljaviti v poskusu kritike ideologema premostitvenosti razredne razlike kot parole o "odprti možnosti za vsakogar". Razrešitev ideološke enačbe, ki jo ta ideologem poseduje, se ne more odviti na mestu, kjer se v deskriptivnih kategorijah individualnega razredna razlika prikazuje le kot lestvica vzpenjanja. Če individualno prav na tem mestu določimo tako, da sugeriramo, da "individuum pač ni srečen", ostanemo v istem krogu in se torej ne izognemo sami "politiki sreče". Na tem mestu nam lahko do jasnosti pripomore evropska kritika, v okviru katere je "začetna" pozicija kritike baš na nasprotni strani:

"Ko vemo, da človek ni nezadovoljen s svojim 'imetjem', ampak je nezadovoljen s svojo 'bitjo', ali brez metafore, da je imaginarno izognjenje za neko strukturo, ki vsebuje subjekt, potem moramo v *politiki sreče* (podčrtal D. S.), t.j. ugajanja, videti najzanesljivejši način za povečanje neadekvatnosti subjekta nasproti strukturi." (J.-A. Miller: *Action de la Structure, Cahiers pour l'Analyse IX*, Paris 1968.)

S tem je ravno prav opisan Laschev iztržek, ki ga pridobi z investicijo v denominaciji "narcizizem", ki mu v rezultatu izvrše sam začetek. Če sicer sledimo smeri, ki jo razvidimo iz performativa Laschevega diskurza, pa je jasno, da bi Lasch moral iskati na mestu, kjer ga je ideologija ujela na limanice, kjer mu j torej podstavila označevalca v označenem. Lasch bi torej

moral analizirati funkcioniranje razredne razlike, da bi se lahko vrnil k svojemu začetku: "individuumu", vendar pa je vprašljivo, ako bi lahko obdržal denominacijo narcizizma, ki enotno določa in hkrati zgreši pozicijo subjekta.

Ali to torej pomeni, da je v okviru tako teoretsko insuficientne sociologije nemogoče doseči kakršenkoli premik na samem terenu sociologije? Na to vprašanje, kljub vsemu ne moremo odgovoriti pritrdilno, kajti na določenem posebnem terenu se Lasch približa elaboraciji kritičnega stališča. Preden torej pripeljemo do konca zgoraj zastavljeno analizo, bomo sestopili v Laschevo kritiko institucije, katere funkcioniranje in transformacije v zadnjem času niso predmet kritike samo v ZDA, kajti gre za šolo.

IV

Poglavje "*Schooling and the New Illiteracy*" (prim. Lasch: "Narcissism", str. 221—265) "štrli" iz celotne knjige, kajti kategorije individua pridejo v relacijo s kategorijami posebne institucije in ne več v efektu nediferencirane mreže institucionalnega kot "družbe in družbenega".

Lascheva kritika izpostavi svojo intenco v naslednjem:

"Vera v čudodelne moči izobraževanja se je izkazala kot ena najtrajnejših komponent liberalne ideologije, ki so jo zlahka asimilirale ostale ideologije sovražne preostanku liberalizma. Vendar pa je demokratizacija izobraževanja dosegla malo tega, s čimer bi lahko upravičila to vero. Niti ni izboljšala množičnega razumevanja moderne družbe, niti dvignila kvaliteto ljudske kulture, niti reducirala prepad med bogastvom in revščino, ki ostaja tako širok kot zmeraj. Po drugi plati je prispevala k zatonu kritičnega mišljenja in k eroziji intelektualnih standardov, s čimer nas sili k upoštevanju možnosti, da je masovno izobraževanje, kakor so konzervativci zatrjevali ves čas, intransigentno nesplojivo z ohranjanjem izobraževalne kakovosti." (Ibid. str. 221—222)

Lasch konstatira čudno in vendar neosupljivo enotnost stališč med zastopniki konzervativizma in zastopniki radikalizma v ameriški tradiciji, ki sproducira na koncu šolo, v kateri se izgubi sama koncepcija o znanju, funkciji izobraženosti, izobraževalnega procesa in predvsem o relaciji med znanjem in "socialno vlogo" individua. Srečanje konzervativizma in "radikalizma" glede na šolo je razvidno nastalo v procesu šolskih reform, s katerimi so v ZDA transformirali v začetku od Evrope podedovani model splošnega izobraževanja. K temu lahko pristavimo, da je ameriška izobraževalna praksa vzvratno učinkovala na Evropo oz. na "tehnokratske tendence" v reformiranju izobraževanja. Lasch točno opredeljuje srečanje konzervativizma in "radikalizma" kot skupno točko sicer razlikujočih se ideologij: radikali napadajo šolski sistem kot mehanizem perpetuiranja zastarele književne kulture, "linearne" kulture pisave, ki jo vsiljuje masam. "Napori, da bi obdržali standarde literarnega izražanja ter logične koherence, v skladu s tem nazorom, služijo le ohranjanju mas na njihovem mestu." (Ibid., str. 222) To naziranje pa se lepo sklada s konzervativnim naziranjem, ki meni, da "preprosti ljudje" tako ali tako ne morejo obvladati "visoko-kulturnih" umetnosti izražanja ter doseči jasnost razmišljanja, in da vsakršno siljenje mas v območje standardov "visoke kulture" razbije akademsko strogost. Skupnost obeh koncepcij v polju reformiranja šole konsekvantno prispeva k propadu splošne izobraženosti, pri čemer sam produkt tega propada Lasch pravilno okarakterizira kot "novo nepismenost". Pot do tega "končnega rezultata" Lasch zariše prav v medprostoru, ki ga zarisujejo različne ideologije udeležene v skorajda nenehnem reformiranju šole. V tem kontekstu torej Laschu uspe podvig, ki ga ne more realizirati na ravni obče-družbenega: vpletenost ideologij v produkcijo "produkcije ljudi za produkcijo stvari" na

objektu samem (šoli) demonstrira družbene spremembe, ki so seveda utemeljene z drugačenjem materialne produkcije. V zvezi s tem seveda potekajo tudi transformacije v sferi reprodukcije ljudi, pri čemer pa Lasch konstatira, da nadomeščanje funkcij družine v okviru šolske institucije ni adekvatno nadomeščenemu, da torej nadomestek zadobi določeno avtonomijo, ki vzvratno učinkuje na družino tako, da jo onesposobi za opravljanje tudi tistih reprodukcijskih funkcij, ki so ji še preostale. Kakorkoli že se sliši trivialno, vendar pa je morda prav zato točno, Lasch ugotavlja, da mlada ameriška gospodinja zaradi učinka šole potrebuje priročnik tudi n.pr. za pospravljanje postelje.

Gre namreč za šolo, kakršna se je danes uveljavila. Na tem mestu ne bomo obnovljali Laschevega dokaj instruktivnega obravnavanja historičnega razvoja šolskih reform in kritik teh reform. Od "klasičnih" formulacij ideologij o šoli samega Jeffersona, nadalje M. Chevaliera do Randolpha Bourna ter Johna Deweya se ideološki boj glede šole kaže kot tranzitiven proces, ki določene stopnje razvoja ameriškega kapitalitma do vseprežemajočega korporativizma vpisuje v učne šolske programe in v sam ustroj šole. V sami fazi korporativizma pa se odvije dinamičnejši proces razpada samega znanja v partikularno usposobljenost za posamezne poklice. Lasch v historični perspektivi označi kot začetek za vse" v družbi, ki sama ne teži po odpravi kot instituciji "enakih možnosti za vse" v družbi, ki sama ne teži po odpravi socialnih neenakosti. Vsakozi je za to liberalistično iluzijo dejanska vloga šole v funkciji industrijskega razvoja, ki v končni fazi "ne potrebuje" drugega kot elito specialistov in množico enostavnih delovnih moči.

"Daljnosežne družbene spremembe, zrcaljene v akademski praksi, torej podčrtujejo razpadanje šolskega sistema in konsekvntno razširjenje stupidnosti. Masovno izobraževanje, ki se je začelo kot obetavni poskus demokratizacije višje kulture privilegiranih razredov se je končalo s poneumljenjem samih privilegiranih." (Ibid. str. 225)

Dovršitev tega procesa je datirana v sedemdeseta leta. V povojnem razdobju namreč ta proces trenutno zastane ob izstrelitvi sovjetskega Sputnika 1957.l., ko v ZDA precenijo raven izobraževanja v SSSR in uvedejo na vse stopnje izobraževanja nekaj predmetov s področja bazičnih znanj (od matematike do tujih jezikov). Še v šestdesetih letih sledi "kontraudar", ki aktualizira vzgojno-izobraževalne doktrine, ki so se formirale že v tridesetih letih. Zaradi "presežka talentov" začno prevladovati tendence po "prilagoditvi šole življenju", po uvajanju "praktičnih znanj v izobraževalni proces" in ne nazadnje je uvedena široka paleta t.im. izbirnih predmetov, ki so v svojih tematikah takorekoč neomejeni.(5) Argumenti o potrebnosti splošne izobrazbe sicer ostanejo prisotni in celo ohranijo parcialen učinek na reformiranje šole. Vsaka od različnih tendenc tako pridobi določeno koncesijo, šolski programi pa izgubijo vsako sled koherence. Vse ekstenzivnejše uvajanje izbirnih predmetov (electives) po eni strani pomiri študentsko nezadovoljstvo in učinkuje na sam visokošolski kader, ki se vse močnejše "specializira" na ozka področja. Med specializiranimi kurzi tako študentje ne morejo več najti nobene koherence, niti niso za takšno iskanje motivirani. Verodostojne raziskave med študenti dokazujejo, da v takšnem izobraževanju rezultat ne more biti nič drugega kot čisto ignorantstvo: tako n.pr. študentje, ki so brali Rabelaisa v njem vsebovane opise nemirov pripisujejo francoski revoluciji, šele vsak petindvajseti študent je slišal za Oidipov kompleks, ali vsaj za Oidipa in samo vsak petnajsti zna opredeliti desetletje, v katerem je bila ruska revolucija. Propad znanja se zarisuje celo na najbolj proslavljenih univerzah kot sta Harvard in Columbia, kjer so "učitelji izgubili točko strinjanja o tem kakšno neznanje je nesprejemljivo". V zvezi s takšno sliko izobraževanja Lasch navede literarni odlomek, ki ga bomo nekoliko skrajšanega navedli, saj v duhoviti paraboli ilustrira sociološke konstatacije:

”Parodija višjega izobraževanja Donalda Barthelma v *Snow White* — kot vse paradije v razdobju absurdnosti — je tako blizu podobnosti realnosti, da jo ne prepoznamo več kot parodijo:

Beaver College je, kjer je pridobila svojo izobrazbo. Študirala je *Moderno žensko, njene privilegije in odgovornosti*: naravo in prehranjevanje (nature and nurture) žensk ter kaj predstavljajo v evoluciji in v zgodovini, vključno z gospodinjenjem, vzrejo, ohranjanjem miru, zdravljenjem in predanostjo, in kako to prispeva k rehumanizaciji današnjega sveta. Potem je študirala *Klasično gitaro I*, uporabljajoč metode in tehnike Sora, Tarrege, Segovie itd. Potem je študirala *Angleške romantične pesnike II*: Shelleya, Byrona, Keatsa. Potem je študirala *Teoretične osnove psihologije*: duševnost, zavest, nezavedno duševnost, osebnost, sebstvo, interpersonalne reakcije, psiho-seksualne norme, družabne igre, grupe, prilagoditve, konflikt, avtoriteto, individualizacijo, integracijo in mentalno zdravje. Potem je študirala *Slikanje z oljem I*: Kadmium svetlorumeno, kadmium srednjerumeno ..., potem je študirala —” (Ibid. str. 262—263)

Lasch opredeli v analizi tega odlomka ”Sneguljčicino” izobraževanje kot blago, katerega konsumpcija obeta ”izpolnitev njenega kreativnega potenciala v žargonu psevdo-emancipacije”, torej v žargonu, ki zrcali ideologijo udeleženo v transformaciji šole v institucijo priučevanja ”za poklic in zahteve praktičnega življenja.” Slednje je pravzaprav ”kreacija” t.im. razvite industrijske družbe, ki po Laschu ne temelji več na motivaciji za dosežke, ampak obratno zahteva ”poneumljeno prebivalstvo, ... predisponirano za iskanje zadovoljstva v času, ki ga ima za prosti čas.”

Iz tega kratkega pregleda Lascheve kritike stanja v izobraževanju, pa izstopa (kot smo že nakazali) tudi metodični nauk za sociologijo, ki se nasproti diskurzu empiristične sociologije in v poskusu nahajanja razcepov v ”realnosti” zaradi kritične motivacije, lahko znajde v poziciji, da svojo kritiko instrumentalizira v ”partikularnem” sestopu na področje delovanja določene konkretne institucije, sestopu, ki brez eksplicitne tendence po ”občem” prav izstavi ideologijo v njeni ”laži”, ne da bi tudi eksplicitno v ”prvem planu” razkrival svojo teoretično osnovo. Vendar pa je tudi to poglavje, v katerem se zasvetlika šansa kritične sociologije v kontekstu deskripcije narcisistične osebnosti ostalo le mesto, na katerem je neprevladani instanci ideološkega ”ušlo” nekaj konkretnega, pri čemer je teoretsko raven ustrezno nadomestil diskurz zgodovine ideologij. Konkretni kritični sociološki rezultat tega poglavja pa je prestopil tudi Laschev horizont, saj je naš avtor očevidno iskal predvsem dodatno komponento v empiričnem *ensembleu*, na katerem fundira svojo deskripcijo ”kulture narcisizma”.

V

Šola, kakor je v Laschevem podvzemu kritično opredeljena, je namreč komplementarna sistemu ”paternalizma brez očeta.” Preden opredelimo Laschevo razvitje te koncepcije, moramo najprej vsaj v obrisu dopolniti njegovo aplikacijo psihoanalize v ”družbenem kontekstu”, na katerem temelji ”paternalizem brez očeta.” Po Laschu moderni monopolni kapitalizem učinkuje na družino kot na reprodukcijsko ”celico” tako, da v njenem krilu odraščajo otroci, ki v razbiti družini pridobijo vse kvalifikacije narcisistične osebnosti. Takšna družina je produkt ”socializacije” njenih funkcij in rezultat tega je po Laschu kronična ”odsotnost” očeta iz družine, iz česar sledi otrokovo precenjevanje matere. V zvezi s tem Lasch navaja *case-history*(6), ki jo povzame iz terapevtske prakse Annie Reich. Pacientka je ”bistra mlada ženska”, ki začenja kariero učiteljice in se pritožuje zaradi nihanja ”občutka lastne veličine in zavesti, da ni tako grandiozna kot bi hotela biti.” Opis primera se nadaljuje takole:

”Dekletov oče je umrl nekaj mesecev potem, ko je bila rojena. Mati je zavrnila novo poroko in je oblegala otroka s pozornostmi, obravnavajoč ga kot nekoga redkega in posebnega. Postalo je jasno, da ji je bil otrok substitut za mrtvega očeta in strica.

Hčerka je postavila na to komunikacijo svojo lastno konstrukcijo in si je 'predstavljala, da je mati požrla očeta v seksualnem aktu, kar se je izenačilo s tem, da ga je kastrirala tako, da mu je odgriznila penis. Ona (pacientka) je bila očetov penis — ali povratek mrtvega očeta ali strica.' Kot mnoge narcisoidne ženske, je usmerila svoj interes 'v ogromni meri na svoje lastno telo', katerega je nezavedno izenačevala s falusom v fantazmu 'štrljenja kot veličastni obelisk', katerega so občudovali vsi okoli nje. Vendar pa je zavest njene ženskosti bila v protislovju s tem faličnim fantazmom ...' (Ibid. str. 297—298)

Ta primer iz psihoanalitske kure, v kateri je doktorica Reich verjetno pravilno analizirala primer, o čemer pa spričo premalo elaboriranega primera samega lahko predvsem ugibamo, Laschu služi za razvitje njegove generalizacije o "odsotnosti očeta" nasploh v moderni ameriški družini. Zaradi te odsotnosti je potem mati tista, ki dominira "v razvoju super-ega", pri čemer očetova odsotnost, ki jo Lasch interpretira kot "emocionalno odsotnost", katero producira sam red narcizizma, deformira odnose med materjo in otrokom. V skladu z "zmotno popularno teorijo, da mati prevzame očetovo mesto je, da mati privzame moško vlogo in s tem zmede otroka". Toda "v otrokovih fantazijah ni mati tista, ki nadomesti očeta," zatrdi Lasch, "ampak otrok sam." (prim.: Ibid., str. 300) Odsotnost očeta ob instanci delovanja otrokove fantazije sproducira tudi odsotnost dominirajočega od obeh staršev: matere. V simptomatičnih (kliničnih) primerih narcizizma otrok percipira mater v svojih fantazijah kot "ptico-ujedo, kot vagino polno zob".(7) S tem pa ni izčrpana vsa mnogolikost otrokove fantazije:

"Otrok si predstavlja, da je mati pogoltnila ali kastrirala očeta in goji grandiozni fantazem nadomestitve očeta z doseženjem slave, ali pa s tem, da se naveže na koga, ki predstavlja falično zvrst uspeha in mu torej prinese ponovno združitev z materjo." (Ibid. str. 300)

V tem Lasch vidi zev, v katero vmesti učinkovanje družbe, oz. natančnejše produkcijo "narcisističnih simbolov". Produkcija teh simbolov, kakršni so slavne osebnosti, določeni tipi junakov in antijunakov v hollywoodski produkciji, pornografija s kultom prsi, ki zadobijo falično funkcijo itd. je, kakor lahko izpeljemo iz Laschevega diskurza, komplementarna strukturi produkcije in trga pod okriljem funkcije kapitala. Nekdanji paternalizem, ki ga konstituira puritanska morala, ki producira močan super-ego, zamenja "novi paternalizem", ki zamenja same vsebine super-ega. Kaj naj bi se ob tem premaknilo v odnosu, ki konstituira Oidipov kompleks, Lasch ne pojasni. Da ta "del slike" kulture narcizizma ostane prazen, je razumljivo predvsem iz Lascheve konstrukcije "paternalizma brez očeta". Mreži birokratskih organizacij odgovarja mreža terapevtskih institucij, ki konstituira celó "terapevtsko pravo", ki ni več retributivno, ampak benevolentno tretira individua kot bolnika, torej kot produkta socialnih okoliščin, za katere individuum ne more biti sam odgovoren. V tem naj bi bili novi modusi socialne kontrole, ki torej poteka "nerepresivno": po eni strani produkcija in reprodukcija pospešujeta narcisistične simptome in obenem je v njunem mehanizmu vdolan terapevtski korektiv. V obravnavi "novega paternalizma" se Lasch končno odloči opozoriti na razredno razliko, ki pa pri njem nastopa bolj ali manj kot "zadnja instanca" ekonomije, ki organizira narcisistično kulturo. Toda to obenem pomeni, da se v svojem razglabljanju le približa sami meji ideološkega polja, iz katerega se ne more tudi prebiti. Laschev prispevek torej lahko na kratko opredelimo v rekapitulaciji njegovega diskurza na ravni, ki jo sam njegov diskurz ne vsebuje. Kapitalska struktura moderne Amerike izreka svoj interes v organiziranju mesta individualne ekonomije, ki se realizira v proizvodnji narcisističnega simptoma, v okviru katerega klasični individualizem nadomesti "narcisistični solepsizem". Funkcija želje v tem polju je potem vmeščena v imaginarno težnjo po "neposredni zadovoljitvi", vendar pri tem zadene na inflacijski značaj ekonomske strukture, ki jo odlikuje

sama razcepljenost narcisistične individualnosti. Le-ta je potem izgubljena v mreži birokratiziranih institucij, katerih funkcija je med drugim prikrivanje razredne razlike in vloge, ki jo v njej igra vzpostavljena seksualna ekonomija kot relativna "seksualna osvobojenost/obsedenost". Glede na to, da Lasch to sliko formira na historičnem ozadju klasičnega kapitalizma, je potrebno njegov poskus vendarle jemati kot iskanje možnosti opredelitve modernega kapitalizma, ki bi omogočila modernizacijo samega radikalističnega diskurza, torej formiranja tega diskurza na ravni sprememb samega njegovega objekta. Aplikacija psihoanalize v takšnem projektu seveda "sama po sebi" ne more biti zgrešena vendar pa ravno v tej aplikaciji Lasch zgreši teoretsko raven z naslonitvijo na "socialno psihoanalizo", zaradi česar se njegov prikaz zvede na empirično evidenco, ki pa ne omogoča odločilni pogled preko ideološkega horizonta. Kritična sociologija, ki se hoče konstituirati na osnovi psihoanalize, na kateri ni sledu lingvistične intervencije se tako dokaže predvsem kot nemožna. Iz tega je mogoče razumeti zakaj svoje centralne termine prej postavlja, kakor dokazuje.

Darko Štrajn

1) Prevod angleškega "narcissism" v naš narcisizem je seveda arbitraren. Gre nam za poudarjanje razlike med "narcizmom" in "narcisizmom", ki jo Freud omenja v opombi v svojem spisu o primeru Schreber (glej: Freud: Studienausgabe, Bd. 7, str. 184). Freud se odloči za "Narzissmus" raje kakor za "Narzissismus", čeprav je slednja artikulacija "morda korektnjša, a je manj blaglasna". Iz tega torej lahko sklepamo, da je Freud poljubnost svoje izbire termina prepustil nadaljnjemu razvoju. Tu zastopamo stališče, da je glede na diferenciranje psihoanalize in njenega konteksta, morda korektnje govoriti o "narcizmu", kadar gre za "narcizem" zunaj strogo vzetega psihoanalitskega konteksta. Kot bo razvidno v nadaljevanju obravnave Lascheve knjige, gre za ideološko pogojenost funkcioniranja "narcizma" v kontekstu, ki je skrpan v njegovi knjigi. Termin "narcisizem" tako že na fonološki ravni vpeljuje v omenjeno razliko (za katero Freud dopušča neki od njegovega različni kontekst) instanco ideološkega.

2) Nekaj več o Laschevem prispevku na področju kulturne zgodovine je zapisano v PROBLEMIH št. 8 (140), avgust 1974, letnik XII na str. 95 in v opombi št. 2 str. 98.

3) Na tem mestu naj opozorimo, da je izpostavitve narcizma pri Laschu vse prej kot samo njemu lastna iznajdba. Narcisizem je namreč tema, ob kateri anglosaško družboslovje prireja celo simpozije, pri čemer imajo precej besede različne smeri ameriških "freudizmov" v obliki frommizma, horneyizma, feminizma, Erica-jongizma, korporativizma, science-fictiona itn.

4) Termina "Objektlibido" v razliki z "*Ichlibidom*" sicer dobesedno ni mogoče najti pri Laschu, vendar pa nam raba teh Freudovih terminov ravno omogoča jasnejšo analizo Laschevega teksta. Freud je prvič vpeljal razliko *Ichlibida* in *Objektlibida* v tekstu "Zur Einführung des Narzissmus", v katerem je rezimiral svoje prejšnje spise, v katerih je že obravnaval problem narcizma. V tem tekstu iz l. 1914 je Freud razložil mesto narcizma v okviru seksualnega razvoja in prav v navedeni razliki zapopade problematiko odnosa med Egom in zunanjimi objekti. (Prim.: Freud S.: Studienausgabe Bd. III, Frankfurt 1975, str. 39—68)

5) Te parole brez ovinkarjenja vznemirjajo domače. Mar je potrebno posebej izpostavljati, da smo jih slišali ob utemeljevanjih projektov našega usmerjenega izobraževanja? Skupaj z naštetimi parolami je tudi v ZDA po Laschu nastopala zahteva po "večji učinkovitosti šole", le da v okviru tamkajšnje ideologije ni bilo potrebno reči za koža ali kaj je "učinkovitost" šole funkcionalna, medtem ko je pri nas kot predmet "učinkovitosti" nastopilo v tem kontekstu nedefinirano združeno delo. In bati se je, da je ta dostavek tudi vse (ali skoraj vse), kar so naši reformatorji "kreativno prispevali" v svojem prevzemanju modela šolske reforme, ki naj "šolo prilagodi življenju", uvede "praktična znanja v izobraževalni proces" itn. Nadaljnji prikaz delovanja ameriške reforme opozarja, da tudi kompromis z zahtevo po splošni izobrazbi ne more več zlepi skupaj s takšno reformo razbite osnove znanja, ki degradira tudi najvišje stopnje izobraževanja.

6) Potrebno je pripomniti, da je *case-history*, ki jo navajamo, edina v vsej knjigi in še ta je reproducirana dokaj parcialno. Lahko se nam upravičeno dozdeva, da je to dejstvo za knjigo, ki se v tolikšni meri skuša naslanjati na psihoanalizo, znak neke nenavadnosti. Z drugega gledišča pa nam to dejstvo postane jasnejše, če ga vzamemo kot simptom samozadostnosti stališča "socio-psihoanalize".

7) V zvezi s tem Lasch ni poskusil razviti interpretacije popularnosti filma *Žrelo*, čeprav se iz te izpeljave nekaj takšnega kar samo ponuja, saj je potem mogoče razložiti "užitek groze" iz identifikacije individua v njegovem lastnem fantazmu zobate vagine, pri čemer bi lahko v formi morskega psa videli ambivalentnost biseksualnega simbola.

NASLIKAJ SE!

GRISA MOČNIK

GRISA MOČNIK
GRISA MOČNIK



GRISA
MOČNIK

NAPIŠI SVOJE IME!

Sliko je narisal šestleten deček, preden je začel hoditi v šolo. Postavo je narisal z rjavo, zeleno, oranžn, rdečo, črno, modro barvo, pri imenu pa je uporabil rjavo, svetlo vijolično, temno vijolično, pariško modro, ultramarin, rdečo, kromoksidno zeleno, oranžno, listnato zeleno, oker, črno, temno rjavo. Trikrat je odtisnil tudi žig s svojim imenom.

NASLIKAJ SE!



GRIŠA

NAPIŠI SVOJE IME!

Sliko je narisal isti deček pri sedmih letih v šoli. Pri postavi je uporabil rjavo, limonsko rumeno, rdečo (usta), modro in črno barvo, podpisal pa se je sivo (s svinčnikom).