

# PROBLEMI

## PLURALIZEM V KULTURI

Alain Grosrichard, Struktura seraja  
Jacques-Alain Miller, Despotizem Koristnega  
Gérard Miller, Poganki uživanja maršala Pétaina  
Mladen Dolar, Prolegomena k teoriji fašističnega diskurza  
Slavoj Žižek, Načela stalinizma — kratki kurz  
Rastko Močnik, sub pluribus unum  
Braco Rotar, Figura zajetja  
Matjaž Potrč, Pluralnost in njena omejitve  
Nenad Miščević, Ideologija i historija  
Ružica Rosandić, Kulturni identitet

## Francoska marksistična epistemologija

Rado Riha, Brezzgodovinskost matematične formule?  
Eva Bahovec, Cannon ali Freud?  
Ivan Groznik, Vedenje, oblast in spol?  
Michel Fichant, Ideja zgodovine znanosti  
Georges Canguilhem, Objekt zgodovine znanosti

## Ob stopetdesetletnici Heglove smrti in Levstikovega rojstva

Slavoj Žižek, Operaciji odtujitve in ločitve pri J. Lacanu ter njuno razmerje do Heglove dialektike  
Rastko Močnik, Figurae artis amatoriae

## Prispevki k historičnemu materializmu

Marko Kerševan, Produktivska razmerja in razredni boj

## Monumenta teorije označevalca

Miran Božovič, Osvetlitev vzgiba anamnesis v Platonovi filozofiji I.

## Filozofske razprave

Tine Hribar, Marxovo pojmovanje družbe kot subjekta  
Ivan Urbančič, Epohalno moderni smisel tehnike

## Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature

Andrej Drapal, Klč in estetsko  
Hans Mayer, Leporello

19-245

+

## ASINARIA

šolstvo: Liza Hablič, Saturnalia o

prevod: Radoman Kordić, Nasilje vsakdanjosti

godba: Igor Kramberger, Prikrojena idila ni zastrla zabeleženega naključja.

film: Darko Štrajn, Allenov paradoks

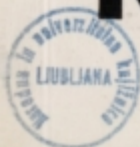
agittrop: Josip Pajk, Ontogeneza in filogeneza — Zdenka Veselič—Žerjav, Pomen falosa II. — Slavoj Žižek, Homologija in njena dialektična konkretizacija — Dobrovoje Živković—Žika, Stališče materialistične teorije v religioznih zadevah.

branje: Jacques Lacan, štirje temeljni koncepti psihoanalize (S. Žižek) — E. V. Iljenkov, Dialektika apstraktnog i konkretnog u Marxovom »Kapitalu«; Hotimir Burger, Znanost povijesti (V. Telič) — John Locke, Dve rasprave o vladi I/II; Ursula LeGuin, Leva ruka tame (B. Popović) — John Christopher, Smrt trave: Roberto Vacca, Smrt megalopolisa (B. Popović)

k problematizaciji šolstva: Rastko Močnik, pismo Delu

Številka 209-211 (6-8,1981), letnik XIX

# RAZPRAVE





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

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

Tekoči račun: 50101-678-48982, z oznako: za Probleme. Letna naročnina 120 din, za tujino dvojno. Izdajatelj RK ZSMS. Tisk: ZGEP Pomurski tisk, TO tiskarna, Murska Sobota, Lendavska 1.

Revija 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 (prostori ŠKUC-a) vsak torek in četrtek med 13. in 15. uro.

Cena te številke: 50 din.

KER JE REVIJA V TEŽAVNI FINANČNI SITUACIJI, PROSIMO NAROČNIKE, KI TEGA ŠE NISO STORILI, DA ČIMPREJ PORAVNAJO NAROČNINO ZA LETOŠNJI LETNIK TER MOREBITNI ZAOSTANEK NAROČNINE IZ PREJŠNJIH LET. VNAPREJ SE ZAHVALJUJEMO ZA RAZUMEVANJE.

REDAKCIJA

## OZNAČEVALNA ANALIZA IDEOLOŠKEGA DISKURZA

je bil podnaslov francosko-jugoslovanskega kolokvija iz teoretske psihoanalize **PLURALIZEM V KULTURI**, ki je bil 25. in 26. oktobra 1980 na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Pričujoča rubrika **Problemov-Razprav** prinaša gradivo iz tega srečanja. Vsi sestavki so predelane oziroma razširjene različice besedil, ki so bila prebrana na samem kolokviju, s tremi izjemami:

Ker zaradi objektivnih razlogov (o katerih je najti dovolj pričevanj celo v francoskem množičnem tisku prvih mesecev tega leta: nadaljnji zapleti s *Cause freudienne* itn.) J. A. Miller, A. Grosrichard in G. Miller žal niso mogli pripraviti posebej kolokviju namenjenih tekstov, so se organizatorji po dogovoru z njimi odločili za prevod treh že objavljenih tekstov, ki se neposredno vključujejo v tematsko polje kolokvija in tudi tvorijo vsebinsko povezano celoto: tri podobe novoveškega gospostva, od ideološke fantazmatike »vzhodnjaškega despotizma«, na katero se opira absolutistična monarhija, prek zgodnjemeščanskega utilitarističnega »despotizma koristnega« do diskurzivne ekonomije francoske različice poznomeščanskega »totalitarnega« gospostva.



# STRUKTURA SERAJA

## 1. Pogled in črka

»Kralj izda pismeno povelje, naj oslepijo tega in tega otroka in to povelje dajo prvemu prišleku (v Perziji namreč ni poklicnega krvnika) /.../. Ko povelje prenesejo v seraj, je kmalu dojeto in tem vzbudi jok in stok; toda končno je treba otroka predati. Evmuhi ga privedejo k okrutnemu slu, ki jim vrže povelje, ali kot bi rekli vi, pečatno pismo, nato sede na tla, prime otroka, ga položi po dolgem čez kolena z obrazom navzgor in mu z levico trdno drži glavo. Nato mu z eno roko odpre veke in z drugo prime za konico svojega bodala ter mu iztrga očesi, eno za drugo, celi in nepoškodovani kot orehova jedrca. Zavije ju v robec in ju nese kralju.«<sup>1</sup>

Taka je despotska scena.

Vse v tem Chardinovem tekstu ponazarja despotsko oblast, tako kot pade v oči evropskemu popotniku XVIII. stoletja. Povelje: nemi označevalec, komaj zagledan, takoj izvršen. Cilj, ki ga je treba doseči: polastiti se pogleda. Sel: prvi prišlek, ki dobi vso oblast, a le preko povelja in za to povelje, ki ga napravi krvnika. Sedanjik pripovedi, kjer se jasno razbira pokoravanje brez odloga in brez komentarja, ponavljalni značaj operacije, njen nespremenljivi in neizbežni ritual, saj ni nobenega prostora za najmanjšo subjektivno iniciativo. In še, med dvema vejicama, analogija s pečatnim pismom...

Pogled, črka: pred sabo imamo dva ključna člena, dva gibalna elementa despotske oblasti na Vzhodu. Res je sicer, da v Turčiji sultan ne oslepljuje; zapira in pogosto ubija. Res tudi, da v Perziji in drugod povelje ni zmeraj napisano: zadostuje že migljaj z očesom, namig s prstom, z ного ali z ustnicami. Toda pogled in črka ter spletenost imaginarnega in simbolnega registra, ki je opora njuni vzajemni igri, imata paradigmatško vrednost v tem prosojnem in tišem svetu, ki ga polarizira idol in ki ga prečijo označevalci — nosilci zakona, goreči od strasti in vendar hladni kot nerazumljivo preprost stroj pod kipenjem fantomskih oblik, ki jih poraja.

## Dve formuli despotske oblasti

### Iztakniti oči

»Despotska vladavina tako rekoč bije v oči.«<sup>2</sup>

Do bi dobili pravo predstavo o funkciji pogleda v ekonomiji despotske oblasti, je dovolj, če to Montesquieujevo formulo razumemo v vseh pomenih, najprej pa v dobesednem: despot iztika oči. »V perzijskem pravu je močno nenavadno, da državni zakon odreja, da se na prestol ne sme povzpeti slepec. Ta zakon, za katerega sicer mnogi trdijo, da ga je treba razumeti v moralnem smislu, je služil za podlago v Perziji vladajočemu običaju, da oslepijo moške otroke kraljevske krvi.«<sup>3</sup>

Biti gospodar se torej pravi videti. Despot je lahko bejav, nor, neveden, pijan, bolan, nič za to: videti. Ne videti se pravi biti obsojen na pokoravanje. V despotskem režimu, kjer se zmeraj »slepo« uboga, je slepec emblemski lik podložnika.

Že Kiros »je imel dobrega vodjo za zakon, ki vidi, saj je zmožen poveljevati in videti tistega, ki ne uboga, ter ga kaznovati.« poroča Ksenofon,<sup>4</sup> ki pripoveduje, kako je perzijski kralj osnoval svojo policijo tako, da je po celem kraljestvu pomnožil število ogleduhov.<sup>5</sup> Kaže, da se stvari od tedaj niso spremenile. Tavernier pripominja, da se »nadzornik vsega kraljevega imetja« imenuje **Nazar**, kar pomeni »Videc«. V Perziji, po kateri sta potovala Paul Lucas ali Chardin, človeka povsod nadzorujejo »kraljeve oči«: tako perzijski jezik označuje ogleduhe. A ne gre le za ogleduhe: kjer koli ste že v despotskem prostoru, nikoli ne veste, če vas ne opazuje oko gospodarja samega. V Turčiji lahko, po Gedoynu, Veliki Gospod prisostvuje običajnim shodom Divana »preko zamreženega okna, ki

gleda v dvorano, in tako drži svoje uslužbence v strahu in v dolžnosti, saj se zmeraj bojijo, da ni gospodar prisoten pri njihovih posvetilih.«<sup>6</sup> Toda zmožen je kjerkoli nadzorovati kogar koli, na primer tako, da privzame videz brezimnega mimoidočega na carigrajski ulici. »Zdaj je šel k peku, pripoveduje Thêvenot, kjer je kupil kruh; in zdaj k mesarju, kjer je kupil kos mesa; in nekega dne, ko mu je mesar hotel prodati meso preko cene, je pomignil svojemu krvniku, ki je mesarju takoj odrezal glavo.«<sup>7</sup> Vzhodnjaški despotizem je vladavina pogleda, ki je hkrati povsod in nikjer, edinstven in nepreštev.

Pogled-gospodar, najprej zato, ker je gospodar pogledov. Kaj se je godilo zunaj, je Amurat iz svojega seraja opazoval »z odličnim daljnogledom, ki so mu ga poklonili Benečani; in nekega dne, ko je oprezal kot običajno, je v Peru opazil moža, ki je prav tako z daljnogledom gledal sultanove žene, ki so se prav tedaj sprehajale po vrtu.«<sup>8</sup> Takoj pošlje svoje mutce, ki ga ubijajo in ga obešenega na njegovem daljnem oknu pokažejo sultanovemu zadovoljnemu očesu. Zgledna ilustracija tega gospostva nad pogledi je oslepitev kraljevskih trok v ispahanskem seraju: natančno, a preprosto delo, ki zahteva manj spretnosti zlatarja ali kirurga kot tankovestnost vdanega služabnika, ki pripravlja poslastico za svojega gospodarja. In ne prinese mu očesa — organa in ovojnice vida — temveč zenico: pogled sam. Dopolnjeno gospostvo, brez dvoma vrhunec gospodarjevega užitka, saj lahko gleda sam pogled, ki ga drži v rokah.

Služiti torej pomeni pokazati gospodarju, da ima monopol nad pogledom. Michel Baudier je že v začetku XVII. stoletja poudarjal, kako je v carigrajskem seraju — »danes glavnem sedežu vladarske nadutosti,« — »kdor si drzne dvigniti oči, da bi pogledal v obraz (Velikega Gospoda), kriv hudega zločina, tako da imajo vsi dvorjani, razen vezirja, muftija in zdravniška, ki se mu gredo pokloniti ali ga častiti, sklenjene roke in povešene oči; v tej drži se priklanjajo globoko do tal in ga pozdravljajo, ne da bi ga videli, čeprav je prav pred njimi.«<sup>9</sup> Du Vignau bo konec stoletja ponovil isto: Turki »pazijo, da ne bi nikoli pogledali v oči Njegovega Veličanstva, in niti ne njegovega obraza (...) Ne smejo biti tako predrzni, da bi ga gledali: dovolj je že, da so gledani.«<sup>10</sup> Tudi v Siamu, »kadar se pokaže kralj, morajo biti zaprta vsa hišna vrata in okna in vse ljudstvo se vrže na tla, ne da bi si ga kdo upal pogledati.«<sup>11</sup>

Gospodar, ki tako razpolaga s pogledi, jih zna tudi izrabljati. Zgodí se, da se vendarle pokaže, čeprav vseviden in neviden. Despotov nastop pa je zmeraj stvar gledališke režije.<sup>12</sup> Kiros je vedel, da je veličina stvar prevare in optične iluzije in je izbral medijska oblačila, »ki lahko prikrijejo morebitne telesne hibe in tiste, ki jih nosijo, napravijo zelo lepe in velike; medijska obuvala so namreč takšna, da je vanje zelo lahko vstaviti nevidni vložek, ki človeka pokaže večjega, kot je v resnici. Odobral je tudi barvanje oči, da bi jih napravili svetlejše, in šminkanje, da bi izboljšali naravno barvo polti.«<sup>13</sup> Veliki Mogul pa določene dneve sprejema v avdienco, »sedeč na neke vrste mali galeriji ali balkonu, dvignjenem nad pritlično dvorišče.« Pod njim so v piramidalnem redu razporejeni dostojanstveniki nasproti zbranemu ljudstvu, ki je že nižje, tako da je »ta prostor na moč podoben splošni perspektivi gledališča.«<sup>14</sup>

To predstavitev despota sicer odlikujeta slovesnost in rednost, ki ga spravljata v sorodnost s kakim astronomskim pojavom.<sup>15</sup> V Etiopiji se despot pokaže le štirikrat na leto, in to pod tančico. Araški kralj, kot pravi Gaultier Schouten, pa le vsakih pet let ob polni luni zadnjega meseca v letu. Thomas Rhoe opisuje, kako se Veliki Mogul pojavlja dvakrat na dan na oknu svoje palače, ki gleda na veliki trg, kjer se zbira ljudstvo, da bi ga videlo: »Njegovi podložniki so mu bili sužnji, vendar si je tako slovesno naložil vse te zakone, da bi se ljudstvo uprlo že, če se en sam dan ne bi pokazal, ne da bi razložil to spremembo.«<sup>16</sup> Despot se uklanja zakonom, tako strogim, kot so zakoni narave. V zameno pa se zdi, da mu narava sama uboga, tako kot na Japonskem, kjer so pred negotovim Daikrijem »opazovali njegove kretnje in najmanjše migljaje; iz tega so napovedovali, ali bo dan srečen ali nesrečen; njegove gibe so glede na letni čas in vremenske razmere imeli tudi za napovedi obilja ali suše, miru ali vojne«,<sup>17</sup> ali kot v Siamu, kjer kralj z enim pogledom zniža reko.<sup>18</sup>



»V Perziji in na ostalem Vzhodu so kralji, pravi Chardin, kralji za izložbo.« V prvi vrsti pa so, če lahko tako rečemo, skozi izložbo. Naj se despot v rednih presledkih pojavlja na kakem oknu ali naj se skriva; naj se mu je treba pokazati, kadar nastopi, ali se nasprotno skrivati doma — despot se vselej nagiba k temu, da se vzpostavi kot čisto »bitje pogleda«, hkrati središčnega in obrobnega, zajemajočega in zajetega, saj je tisti pogled, ki vas domnevno gleda v vseh drugih, in tisti edinstveni pogled, ki iz središča Palače zajema Mesto, Cesarstvo in Svet.

Despotska oblast se torej odlikuje s tem, da »bije v oči« v vseh pomenih, če naj se prepustimo semantični igri, ki jo ponuja Montesquieu. Vendar pri Montesquieuju najdemo še neko drugo formulo, ki osvetljuje drugo, prav tako značilno potezo te oblasti

»Volja kot biljardna krogla«

»Brž ko je vladarjeva volja znana, mora učinkovati tako neizbežno kot krogla, ki jo vržete v drugo kroglo.«<sup>19</sup> Nova metafora, namenoma sposojena iz kartezijskega univerzuma, ki ji moramo sedaj izmeriti pomen.

Ni presenetljivo, da je despotizem, kraljevina pogleda, tudi kraljevina znakov: »Tarkvinij in Trasibul, ki sta sekala glave maka, sta razumela, bo napisal Rousseau, da je najbolj energična tista govorica, kjer je znak vse povedal, še preden smo spregovorili.«<sup>20</sup> Obstoji pa še bolj energična govorica, kjer se sam znak stanjša v golo materialnost označevalca. »Aleksander, ki je zapečatil usta svojega ljubljence,« to je prava govorica absolutnega Gospodarja: tista, v kateri je znak vse povedal, ne da bi bilo zatem potrebno ali celo možno govoriti, da bi ga interpretirali. Ne zato, ker bi bil njegov smisel jasen, temveč zato, ker nima smisla. Uporabljati govorico znakov, tudi če hočemo naznačiti smrt, pomeni dopuščati razlagalca, ki lahko izda, pa četudi le razlaga povelje, saj je to le način, da ga upravičimo in da gospodarja prikažemo kot odvisnega od nečesa drugega kot od samega sebe (resnice, zakona) in podvrženega — vsaj — razumu: »V despotski vladavini je enako škodljivo, če dobro ali slabo razmišljaš; dovolj je že, da razmišljaš, pa je prizadet princip vladavine.«<sup>21</sup> Zdi se, da bolj ko je red arbitraren, bolj ga ubogajo, kot da bi štela označevalna materialnost sama, očiščena vsakega drugega nanašanja razen same nase: »Brž ko vladar ukaže, pri priči izvršijo vse, kar reče, celo tedaj, ko ne ve, kaj počne in kaj govori, kot kadar je pijan.«<sup>22</sup> Skratka, prav malo je važno, kaj je sama despotova oseba: ubogajo manj njej kot označevalcu njene volje. Vse kaže, da je despot gospodar označevalca, tako kot je gospodar pogledov, in da je gospodar skozi označevalca, tako kot skozi pogled. A treba je iti še dlje. Kot se je prej gospodar stapljal s samim pogledom, tako se sedaj staplja z označevalcem.

Rekli smo, da se despota uboga »slepo«. Despotske države potrebujejo prostrane neobljubene ravnine: prosojen prostor brez ovire, brez skrivnosti, od vseh strani odprt pogledu. Dodajmo še: ta prostor je puščava tišine. Zvok je ovira oblasti označevalca, ki dobro — brez motenj — kroži le v tišini.

Te tišine v ogromnih puščavah očitno ni težko vzpostaviti. Preseneča pa, da vlada tudi v mestu. Večina popotnikov poroča, da je Carigrad največje evropsko mesto, celo bolj naseljeno kot Pariz.<sup>23</sup> Vendar pa, »v enem dnevu je na eni pariški tržnici več hrupa kot v celem letu v celem Carigradu,« trdi Tournefort.<sup>24</sup> Vstopite na prvo serajsko dvorišče, kamor se gnete množica: »Slišali bi tako rekoč leteti muho; in če bi kdo pretrgal tišino z nekoliko preglasnim tonom (...), bi ga pri priči batinali častniki na obhodu: zdi se, da celo konji vedo, kje so (...)«<sup>25</sup>

Čeprav so tako kot despotov pogled tudi njegova ušesa domnevno povsod, pa se z despotom nikoli ne govori, temveč zmeraj le s tistim izmed njegovih služabnikov, ki ima privilegij, da mu prenese sporočilo.<sup>26</sup> Ne zato, ker bi tvegali, da sporočilo — njegova vsebina ali smisel — ne bi ugajalo. Prepoved ne zadeva smisla, temveč samo uporabo besede. Če bi prevzeli pobudo, tudi če bi hoteli gospodarju le izraziti svojo ljubezen in svojo podložnost, bi bil to že upor, saj bi podložnik tako pokazal, da hoče tudi on razpolagati z označevalcem. Kot bo zapisal Usbek: v despotizmu »ni nikoli razmaka med mrmranjem in uporom.«<sup>27</sup>



Kadar pa sam despot odpre usta, je to le zato, da bi izustil glas, ne pa misel. Despotove besede, ki se ne nanašajo na nič drugega kot samo nase, ni treba razumeti, preveriti ali utemeljiti: vsakič ustvari novo resnico in postavi nov zakon, ki velja tako za naravo kot za podložnike. Kadar se sultan v svoji slavnostni ladji vozi po morju, »počasi uživa laskavo ugodje, ko vidi brezštevno ljudstvo, kako uboga njegovemu glasu, in kako ta strašni element, podvržen njegovim zakonom, tako rekoč zadržuje bes svojih valov, da bi s svojim mirom izrazil spoštovanje, ki gre njegovi moči.«<sup>28</sup>

Zato se med despotom in njegovimi podložniki ne vzpostavi noben dialog: nobenega nesporazuma ni treba pojasniti, nobenega učinka smisla razložiti, nobenega časa za razumevanje.\* Despotu torej ne dajemo odgovora: dajemo mu **odmev**. Vsaka beseda, ki jo izusti, se mu vrne pomnožena in povečana skozi tisoč ust. Odgovor je vselej že v izrečni trditvi, pa naj bo še tako absurdna — in prav zato, ker je absurdna: »Če kralj opoldne reče, da je noč, je treba govoriti o luni in o zvezdah.«<sup>29</sup>

Gospodarjev glas lahko tako osupi le zato, ker z njim varčuje.<sup>30</sup> Oglaš se tako, kot se pogled kaže — nenadoma, med dvema tišinama. Krajši je drobci, bolje deluje. Tako da je za razumevanje še bolje; če sploh ne odpre ust: »Da bi bil dober sultan, sploh ni treba govoriti, temveč z nenavadno težo ustrahovati ljudi z enim samim migljajem očesa.«<sup>31</sup> **Miglaj očesa** za trenutek prekine pogled, ki vas nepremično gleda, migljaj očesa, ki pošilja smrt, je brez dvoma označevalec-gospodar v čistem stanju.

### Leteče pismo\*\*

Toda v despotskem svetu se ponavadi absolutna oblast izvaja preko grafičnega označevalca: »Otomanski monarhi skoraj vedno poveljujejo pisмено, in stíl, ki ga uporabljajo pri pisanju, je zelo svojski,« je pripomnil Baudier.<sup>32</sup> Chardin opisuje, kako v Perziji kralja vselej spremlja njegov »pisalni oskrbnik« (**Duader**), ki je z zvitek papirja v naročju pripravljen »pri priči zapisati vse, kar mu kralj ukaže.«<sup>33</sup> V mohamedanski Aziji je namreč pismo kot tako izjemno cenjeno. Še posebej, če znamenje Velikega Pečata (ki ga v Perziji hranijo v skrinjici, skriti sredi seraja in ki jo uradno čuva le kraljica-mati) jamči, da pismo prihaja od kralja. Zato imajo Peržani »za veliko nespodobnost, celo za nesramnost, da bi se kdo dotaknil kraljevskih Pisem. Iz strahu, da bi se jih ne dotaknile roke, jih spravljajo v vrečke izvezene z biseri ali kako drugače.«<sup>34</sup>

Kasneje si bomo ogledali razloge, ki jih navajajo tedanji avtorji, da bi razložili to nenavadno moč pisanja v otomanskem in perzijskem režimu.<sup>35</sup> Tukaj opozorimo le na čudežne učinke teh pisanih povelj (**Hašerif**), ki so bila po Du Vignauju »glavna sredstva za ohranitev otomanske avtoritete, saj list papirja s petimi ali šestimi besedami izpod roke Njegovega Velikanstva, stori več, kot bi mogle velike armade.«<sup>36</sup> Lahko bi rekli, da sam označevalec, materializiran v črki, leti, zadene in ubije. Hkrati je sodba, sekira in krvnik. Poslan je iz enega središča in prenese ga sel, katerega prototip je kateri izmed mutcev iz Velikega Seraja, nato prečka prostor brez zvoka in brez ovire in z gotovostjo zadene tarčo, ki mu jo je postavila gospodarske muhavosti. Sklenjena je, na primer, smrt nekega paše: »Sel prispe in mu pokaže povelje, da mora prinesiti njegovo glavo; ta vzame povelje Velikega Gospoda, ga poljubi, ga da na glavo v znak spoštovanja do tega povelja, se umije in opravi molitev, nato pa brez oklevanja da svojo glavo.«<sup>37</sup> Vsa njegova učinkovitost se tukaj zgosti samo v materiji znaka, tako da bi za uboganje zadoščal že prazen papir. Ko je bil v Andrinoplu upor spahijski, poroča Du Vignau, je Soliman Aga, vodja janičarjev, »v spremstvu le desetih janičarjev odšel med upornike s papirjem v roki, kjer pa ni bilo ničesar zapisanega, in prijel vodjo upornikov za vrat, mu pokazal papir in rekel: 'Cesar ukazuje'«.«<sup>38</sup>

Toda pismo, ki ima moč, da ustvarja, lahko tudi izniči. V despotski državi, kjer so vsi enako nični pred Edinim, ki je in ima vse, ni nobene veličine (rojstva, vrline, zasluge), ki bi pritakala osebi. Povišanje in padec, celo sama eksistenca in njeno izničenje so vselej učinek označevalca: »Nič ne zavaruje pred ekstravagancami despotske muhavosti, niti poštenje, niti prizadevnost, niti zasluge; vzgib njihove



domišljije, ki ga naznači premik ust ali znamenje z očmi<sup>39</sup> — ali splošneje pismo/črka — postavlja in odstavlja vezirje, paše, ali povzdiguje navadnega kuharja do najvišje oblasti. Edina veličina je tista, ki jo kratkotrajno dodeljuje **hic et nunc**, izbor trenutka. »Če bi tisti, ki trenutno nimajo posla, bo pripomnil Montesquieu, vendarle imeli posebne pravice in naslove, tedaj bi bili v državi ljudje, ki bi bili veliki sami na sebi; to pa bi prizadelo naravo te vladavine.«<sup>40</sup> Drugače povedano, vsa vrednost — in edina vrednost — individuov zavisi od zaznamovanja, ki ga na njih opravlja gospodarjev pečat. Dovolj je, da je to preprosto znamenje znova odvzeto, pa je podložnik, ki mu je dajalo moč, v trenutku izničen: »Brž ko vladar kogar koli že obsodi na smrt, se Turki zanj ne zmenijo več in ne govorijo o njem več drugače kot o psu.«<sup>41</sup>

Karel XII. je upornemu švedskemu senatu naznanil, da mu bo za poveljevanje poslal svoj škorenj, poroča Montesquieu, ki dodaja: »Ta škorenj bi poveljeval kot despotski kralj.«<sup>42</sup> Kar pomeni, da se despotska oblast ne deli. Niti se ne delegira. Če rečemo, da »neznanska vladarjeva oblast v celoti preide na tiste, ki jim jo zaupa«,<sup>43</sup> to pomeni, da se **prenaša** (il se communique): govorica, ki je prej fizična kot politična in ki napotuje manj na družbo ljudi, ljubo-sumnih na svojo svobodo, kot na mehanični svet, ki ga napolnjujejo živali-stroji in uravnavajo zgolj zakoni trkov. Če pa se ta oblast lahko tako v celoti prenaša, brez izgube, brez trenja, brez odpora »posredniških teles« (kot, recimo, plemstva v monarhičnem režimu), je to zato, ker je zmeraj in v celoti v rokah označevalca, ki neslišno prehaja iz rok v roke: »Vezir je sam despot, piše Montesquieu, in vsak posamezni častnik je vezir.«<sup>44</sup> To celovito prenašanje oblasti pa je možno le, ker se lahko vsakdo, ki sam na sebi ni nič, spoji z označevalcem, s katerim ga blagovoli zaznamovati gospodar, in mu služi za nevtralnega in prehodno podlagu. Kako, na primer, postaneš vezir v Turčiji, ki jo je obiskal Ricaut? »Kolikor vem, ni v rabi noben drug obred (...) razen tega, da mu dajo v roke pečat Velikega Gospoda, na katerem je vrezano cesarjevo ime in ki ga zmeraj nosi na prsih. Na osnovi tega pečata nosi vso oblast v cesarstvu in lahko brez vsakih formalnosti odstrani vse ovire, ki se zoperstavljajo njegovi upravi.«<sup>45</sup>

Vezir torej poveljuje »v imenu despota«. »V imenu despota« tukaj pomeni prav **z njegovim imenom**, saj je sam vveden na okrasek črk vrezanih na pečatu.<sup>46</sup> Prav to ime omogoča vladarjevi volji, da učinkuje »tako neizbežno kot krogla, ki jo vrže v drugo kroglo«. Z bliskovito naglico drsi po verigi, ki od despota do vezirja in od vezirja do poslednjega podložnika povezuje središče cesarstva z njegovim obodom. Metafora biljarda kaže na **takojšnjost/neposrednost** (l'immediateté) prenašanja povelja, kar po eni strani pomeni, da je njegov učinek tako rekoč **hipen**, pa tudi, da spis »v imenu despota« ni **sredstvo**, da bi nekemu nekaj povedali. Brez dvoma obstoji sporočilo, saj imamo tudi sla. Vendar je sporočilo tukaj stopljeno s kodom, je kod sam. Kar kroži v despotskem svetu, je ime, in kar se prenaša, je gibanje, nikoli smisel. In zakoni tega sveta so zakoni trka, ki daje življenje ali smrt. Tako da lahko z Montesquiejem rečemo, da se despotska oblast v celoti izvaja kot oblast imena: »V tej deželi so ljudje taki, da potrebujejo le neko ime, ki jim vlada.«<sup>47</sup> Despotovo ime je despot sam.

Pusti in tihi svet, ki bi bil na moč podoben tistemu, ki si ga je v Drugi meditaciji ustvaril Descartes, da bi se mu lahko nato bolje iztrgal: stvarstvo, ki ga ne »nadaljuje« Bog, katerega stanovitnost bi pričala o njegovi dobrotljivosti in ki bi ljudem omogočal, da bi spreminjali naravo in vladali nad njo, da bi se bogatili in živeli v blaginji — temveč stvarstvo, ki ga vsaki trenutek postavlja pod vprašaj muhasti in sprijeti Zli duh. Ustvarjene resnice, vendar brez jamstva, nikoli iste, absurdne in protislovne, ki pa so kljub temu zakon. Naposled nikjer ni ljudi (»drugih«), temveč »klobuki« in obleke,<sup>48</sup> ki pokrivajo avtomate,<sup>49</sup> ki jih gospodarjevo ime oživi ali omrtvi. Skratka svet, kjer se vsakšno pravo subjektivno razmerje zdi odsotno, zveden na slepo učinkovanje nekega imena — nekega pisma/črke — ki ga žene sredobežno, spuščajoče se gibanje in ki ga uravnava zgolj igra gibalne vzročnosti.

Ime kot gibalni vzrok, bistvena poteza despotske oblasti, če jo hočemo do skrajnosti shematizirati, opirajoč se na poročila o po-



tovanjih. Vendar pa tudi poraja natanko nasprotno gibanje in vključuje v igro neko drugo potezo oblasti, ki pa tokrat predpostavlja človeške — preveč človeške — odnose, pogled kot namerni vzrok.\*\*\*

## Idol

Despotski prostor je koncentričen in do kraja centraliziran: »Kadar vladar, ki vse navezuje zgolj nase, pritegne državo v svojo prestolnico na svoj dvor in dvor le na svojo osebo,« se zagotovo pretvori v despota, bo zapisal Montesquieu.<sup>49</sup>

Despotizem se naseli v puščavah. Nikoli pa jih ne preneha okoli sebe ustvarjati in širiti. Deluje nasprotno kot Rimljani v času svoje veličine, ohranja se le tako, da postajajo njegove meje nenaseljene in okoli sebe naredi takšno praznino, da bi tam nihče ne mogel preživeti: »Tako vidimo (...) te Mezopotamije, Anatolije, Palestine, te čudovite antiohijske ravnice in toliko drugih nekoč tako dobro obdelanih, rodovitnih in naseljenih dežel, zdaj na pol zapuščenih, neobdelanih in praznih, ali pa so postale kužna in za življenje neprimerna močvirja.«<sup>50</sup> Geografsko gledano despotska država teži k temu, da bi se zvedla na eno samo ogromno mesto, ki bi ga v neskončnost obdajale ruševine in ledina. Približno taka je v Du Vignaujevih očeh Turčija: »Naraščanje in večanje v njenem središču in njeni prestolnici še bolje dokazuje njen propad in pogubo. In skoraj nemogoče je verjeti, koliko je mest in vasi, kjer so sedaj ostali le goli zidovi.«<sup>51</sup>

Vsa bogastva dežele se stekajo v despotsko Mesto, da bi izginila v njegovem središču, od koder se nikdar ne povrnejo. Absurdna ekonomija, ki ji je edini smoter užitek Edinega, ne pa obogatitev dežele, in katere princip je **rez**, ki prekinja vsako cirkulacijo (krvi, dobrin, denarja). Takšna je po Montesquieuu »ideja despotizma:« »Kadar divjaki v Louisiani hočejo sadja, posekajo drevo ob vznožju in si ga naberejo. Taka je despotska vladavina.«<sup>52</sup> Tudi Bernier je bil tako kot ostali pozoren na to sredotežno gibanje, tako zelo nasprotno najočitnejšim načelom zdrave ekonomije, ki zahteva menjavo dobrin in cirkulacijo denarja. Naslovna stran njegovega **Popotovanja po Aziji** naznanja bračlu, da bo zvedel, »kako zlato in srebro, potem ko sta krožila po svetu, prideta v Hindustan, od koder se nikoli več ne vrne.« Tako pravi tudi Tavenier o zakladnici Velikega Turka: »Odkril bom vse reke, ki se stekajo v to morje, podobne tistim, ki pritekajo v Kaspijsko morje, pa nikoli ni videti, da bi iz njega odtekale.«<sup>53</sup> Chardin trdi o zakladnici perzijskega kralja, da je »pravo brezno, kajti vse se v njem izgublja, iz njega pa zelo malo prihaja.«<sup>54</sup> Chardinu je padlo v oči, da je z zakladnico prav tako kot z ženskami, zaprtimi v seraj. Sicer pa je »prostor Zakladnice prav zraven seraja« in nihče ne more do nje in jo videti razen črnega evnuha (**Aga Kafar**), ki jo čuva: »Ta je najokrutnejša, najodurnejša in najgrša oseba, ki jo je mogoče videti, zmeraj renči in besni, razen v prisotnosti kralja.«<sup>55</sup>

Večina popotnikov pripisuje to za deželo uničujočo notranjo krvavitve bogastva dejstvu, da pod despotskim režimom »ni Tvojega in Mojega«, kot piše Bernier, ki brez konca in kraja našteva (in brez dvoma ima v mislih Francijo s konca vladavine Ludvika XIV.) razdejanja nekega režima, kjer je vse lastnina Edinega in vse obstoji le za njegov izključni užitek. Vsakdo, od najmanjšega kmetiča do guvernerja province, se boji, da bi bil videti bogat. Vse imetje zakopavajo. Nimajo več otrok, ne delajo, ničesar ne izboljšujejo, »kmet si pravi takole: zakaj bi garal za tirana, ki mi pride jutri vse vzet (...)«, <sup>56</sup> pridelek, otroke, denar? Ni več dedovanja, niti za imetje niti za naslove: »Bogastvo paš, ki je začasno lahko sijajno, je majavo bogastvo, na katerega se ne moreta opreti ne sin ne oče, pa naj bosta v milosti ali nemilosti.«<sup>57</sup> Despot vzame vse in vsakdo ostane gol, sam, v ničnosti pomešan z vsemi drugimi. Sicer pa najpogosteje »ne čakajo, da bi Velikaši umrli naravne smrti in tudi ne, da bi imeli dovolj časa za skrivanje svojih zakladov: v seraj prinesejo njihovo zlato, njihov denar, njihove dragulje in njihove glave.«<sup>58</sup> Tako da se da reči, ne da bi delali silo metafori, da je »kri pač ena izmed rek, ki pritekajo v to veliko morje zakladnice.«<sup>59</sup>

Gibanje dobrin proti središču, kjer se vse steka, je tudi gibanje teles. Toda despotsko mesto, čeprav še tako naseljeno, je samo spet turobna in tiha puščava, kjer se potika truma obupanih žrtev. Chateaubriand, ki bo v začetku XIX. stoletja na poti v Jeruzalem obiskal



Carigrad, bo tam našel vse, kar je že vedel iz potopisov, ki jih je očitno dobro prežvečil. Zaman oznanja, da je bilo že vse rečeno in da ne bo ničesar dodajal, ne more si kaj, da ne bi tudi on omenil neme groze v prestolnici despotizma, kot za potrditev tega, kar je o njej bral: »Ker hodijo ljudje le v šlapah, ker ni slišati hrupa kočij in vozov, ker ni zvonov in skoraj nobenih obrti s kladivom, je tišina nepretrgana. Okoli sebe vidite nemo množico, za katero se zdi, da hoče neopazno mimo vas in ki daje vselej videz, da se skriva pred gospodarjevim pogledom.«<sup>60</sup>

V srcu mesta, vendar dejansko od njega odrezan, tako kot je despotška država odrezana od sveta in kot je mesto odrezano od dežele, se dviga »seraj, Kapitol sužnosti: tam sveti čuvaj skrbno varuje kužne klice in primitivne zakone tiranije. Bledi častilci nenehno tavajo okoli svetišča in prinašajo svoje glave idolu. Nič jih ne more odvrniti od žrtve; žene jih usodna sila: despotove oči privlačijo sužnje, tako kot kačji pogledi uročijo ptice, ki so njen plen.«<sup>61</sup>

Despotov pogled pritegne in uroči: to sonce,<sup>62</sup> princip in smoter sredotežnega in vzpenjajočega se gibanja, bi se dalo primerjati s soncem iz aristotelovske kozmologije, če ne bi bilo prav njegov parodični dvojnik. Če ga naravnost pogledamo, se stopi s smrtjo. Despotov pogled, objekt ljubezni in vzrok želje, prikriva in kaže brezno, ki pogoltne vse, kar v cesarstvu velja za predmet užitka, telesa in dobrine.

Pogled kot namerni vzrok; ime kot globalni vzrok: tako se despotška oblast, zvedena na dve najvpadljivejši potezi, prikazuje z dveh nasprotnih, celo protislovnih vidikov. Dejansko bi lahko rekli tako to, da za njeno vzpostavitev zadoščajo le strasti, kot to, da deluje kot hladna mehanika z nepogrešljivo učinkovitostjo. Hkrati preveč človeška in globoko nečloveška, kako naj se ohranja drugače kot po čudežu?

Toda videli bomo, da je paradokсно prav to protislovje bistvo in moč despotške oblasti. Njena dva vidika sta neločljiva, ker se dopolnjujeta in obe gibanji, ki smo ju opisali, se vzajemno ustvarjata in podpirata, namesto da bi se zoperstavljali in izničevali, tako da je vzhodnjaški despotizem neke vrste nenavadni oblastni stroj, ki lahko ne le teče, temveč teče večno in neskončno reproducira pogoje svojega lastnega gibanja.

## 2. Stroj

Če despotško ekonomijo merimo z merili tržne ekonomije, je očitno absurdna. Daleč od tega, da bi težila k rasti državnega bogastva in da bi omogočala cirkulacijo dobrin, akumulacijo zemljiškega in trgovskega kapitala, skratka, da bi imela smisel za produkcijo zaradi bogatenja in bogatenja zaradi še večje produkcije, vodi v posplošeno ubožanje vseh in v izključno bogatenje enega samega, ki kopiči, uživa in troši brez sleherne koristi za skupnost. V skrajni točki si despotovi podložniki sami ne pripadajo, saj nimajo v lasti niti produkcijskih sredstev niti svoje produkcije — celo niti te minimalne produkcije, svojega nasledstva. Nični so, obstajajo le za in preko despota.

Despotška ekonomija pa se vendarle neha zdeti absurdna, če jo le sodimo po njenih lastnih normah in jo motrimo v odnosu do tipa vladavine, v katerega se vpisuje. Tedaj opazimo, da tako kot ekonomija tržnega, kapitalističnega, liberalnega tipa lahko dobro deluje le znotraj določene politične strukture, tako je lahko tudi za despotški režim značilna ekonomija užitka, če jo lahko tako imenujemo, hkrati razlog obstoja in nujni učinek določenega tipa izvajanja oblasti, za katerega smo skušali pokazati, da se lahko zvede na čisto formo enostavnega prenašanja gospodarjevega imena.

## Vezirjev paradoks

Odnosi med ekonomskim in političnim se v vzhodnjaškem despotizmu kažejo takole: despot glede na svojo muhavost povzdigne v najvišjo službo tega ali onega svojih podložnikov, ki trenutek poprej ni bil nič. Ko ga zaznamuje s pečatom svojega imena, hipoma prenese nanj vso svojo oblast. Vezir postane despot: »Imenuje ga namestnik Velikega Gospoda ali Vikar cesarstva, saj sta dejansko vsa moč



in avtoriteta Sultana v njegovih rokah.«<sup>64</sup> Vezir, hranilec označevalca, ki mu daje absolutno oblast, hoče **kot** despot, se pravi, da se njegova volja, tako kot despotova, izkazuje arbitrarno, nenadoma, absolutno. Vendar izvajanje te absolutne oblasti v vsakem trenutku zavisi od dobre volje despota, ki mu lahko odvzame pečat in ga izniči. Vezir mora torej paziti, da bi se ne zameril despotu. Zato bo hotel **tako kot on**, a tokrat moramo razumeti tako, da bo hotel vse, kar bo hotel despot. Ker pa se despotova volja staplja z njegovo željo, njegova želja pa je po svoji naravi nepredvidljiva, se bo vezir varoval sleherne osebne pobude: to je zanj edini način, da bo še naprej ljubljen, se pravi da bo ustrezal želji tega Drugega, ki mu je lastno, da se o njem ne da ničesar vedeti ali predvideti. Skratka, vezir mora hoteti hkrati **kot /kakšen/ despot in tako kot /njegov/ despot** (come un despote et comme le despote), kar pa je v očitnem protislovju, kot to poudarja, na primer, Tavernier: oblast Velikega Vezirja je »tako absolutna, da v vseh cesarstvih in kraljestvih sveta ni najti predsednika vlade, čigar avtoriteta bi se lahko primerjala z njegovo(...). Toda v glavnem je treba pripomniti tole: ker ima le Veliki Vezir pravico, da predlaga vse važne zadeve, mora paziti, da bi ne predlagal česa, kar bi ne ugajalo Velikemu Gospodu; kajti v istem hipu bi ga brez odgovora dal zadaviti, sledeč vodilu otomanskega dvora, da se vladarju ne sme predlagati ničesar, kar bi ga utegnilo ujeziti.«<sup>65</sup>

Tako je vezir razpet v dilemi, ki je videti brezizhodna, saj je prisiljen hkrati biti nekdo in se izničiti, biti in ne biti despot, imeti vso oblast in ne imeti nobene. Če ne deluje, se zameri, saj ne ustreza funkciji »vikarja«, za katero je bil imenovan, in torej tvega glavo. A če deluje, spet tvega glavo, saj se izpostavlja temu, da ne bo ugajal. Nemogoč položaj, ki bi moral odvrčati vse ambicije. A ni tako: »Ta služba je zelo naporna in Veliki Vezir ima zelo malo časa zase, vendar pa si vsi z veliko vnemo prizadevajo za to službo, čeprav skoraj zagotovo vedo, da bodo umrli že po nekaj dneh.«<sup>66</sup> Če pa je smrt edini izhod iz dileme, v katero je ujet vezir, je to zato, ker se ta dilema navezuje na bolj radikalen izbor: v despotski državi bodisi živiš, a nič ne šteješ, bodisi šteješ, a le pod pogojem, da daš svoje življenje. Zato ni vezirjev neuspeh, če despotu naravnost ponudi svojo glavo, ko jo ta zahteva. To je njegova zmaga. V tej smrti moramo dejansko videti edini trenutek, ko vezir jasno ve, kaj je želja Drugega, in ko je povsem v njegovi moči, da ji ustreže. Naposled lahko hoče **tako kot on** v obeh smislih hkrati: »Najvišji častniki carstva soglašajo, da je najvišja sreča in slava, če končajo svoje življenje pod gospodarjevo roko ali po njegovem ukazu.«<sup>67</sup>

To skrajno »darilo ljubezni«, prava cena, ki jo je treba plačati za obstoj, pa je lahko tudi odlagani trenutek. Kako naj se priljubim despotu, ko ne poznam njegove želje, tako da bi bil vendarle gotov, da tej želji ustrezam? Despotov podložnik odgovarja: tako da mu ponudim možnost, da preko mene ljubi samega sebe. V svetu, kjer eni nimajo nič in niso nič, medtem ko je Drugi vse in ima vse, je **laskanje** spontana oblika, ki jo privzame darilo ljubezni, takoj za darovanjem življenja: je dar neke podobe, ki daje despotu več, kot ima, ki pa v zameno zahteva, naj sprejme, da ni vse, saj vam lahko laska le nekdo, ki v vaših očeh nekaj šteje. Torej dobiček pri užitku v zameno za začasno odpoved oblasti. Potrebno pa je, da ta podoba despotu nekaj prinese, skratka, da v užitku pridobi več, kot je pripravljen izgubiti prepuščajoč oblast, da bi mu laskali. In ker med užitkom in oblastjo ni nobene skupne mere, zahteva logika laskanja pretiravanje, poveljevanje, prekomernost. Despot, obdan s celim ljudstvom, ki mu nastavlja ogledalo, je očaran s čezmernim odmevom in odsevom samega sebe.

Toda »naj povedo o nas še toliko dobrega, česa novega tako nikoli ne izvedemo«, <sup>68</sup> neutolažljivi želji za užitkom vzhodnjakega despota pa je zmeraj potrebno nekaj novega. Prenašanju oblasti navzdol bo torej ustrezal vzpenjajoči se tok daril vseh vrst, ki pa vedno veljajo kot darovi ljubezni v zameno za dar obstoja, kot »presežni užitek« v zameno za »presežno oblast«: »Vsi, ki jih Sultan počasti s podkraljevskim dostojanstvom ali z visoko službo, morajo obvezno poklanjati darove, a ne po svojih zmožnostih, saj so to pogosto ljudje vzgojeni v seraju, kjer si niso mogli skoraj ničesar nabrati.«<sup>69</sup> Tukaj si pozvan, da daš, česar nimaš, saj v despotski državi — razen despota — ni nihče lastnik. Tako mora tisti, na katerega je despot prenesel svojo oblast, spet sam



prenesti to oblast na nekoga drugega, da bi lahko od njega prejemal darove, ki se bodo naposled vselej vzpeli vse do despota. Veliki Vezir, piše Tournefort, mora kot prvi »dajati bogate darove svojemu gospodarju, da bi ostal na svojem položaju. Veliki Gospod ga dejansko nenehno izmозgava.« Zato »daje Vezir vse na prodaj, da bi se lahko oskrbel za tolikšne stroške: njegova palača je trg, kjer se prodajajo vse usluge.«<sup>70</sup> Sam postane »nenasitna pijavka«<sup>71</sup> in primora vse, ki jim posreduje oblast, da ravna jo kakor on. Razmerje despot/vezir se identično reproducira pri vsakem členu. Trenutni nosilec oblasti na kateri koli ravni hoče hkrati kot /kakšen/ despot in tako kot /njegov/ despot. Vselej je hkrati absolutna izhodiščna točka in čist vzvod, vse do skrajnega konca verige, kjer naletimo seveda le še na ljudstvo, na milost in nemilost prepuščeno tlaki in davkom, njegova edina skrb pa je življenje, in to v brezimnosti in ničnosti.<sup>72</sup>

Prenašanje oblasti, značilno za despotski režim, se tako izkaže za **sredstvo** uporabljeno za določen smoter, kjer gospodarjevo ime deluje kot gibalni vzrok nekega učinka, ki se ga da povzeti takole: »vedno več užitka«.

### Despotov paradoks

Lahko bi pa tudi stvari predstavili drugače in rekli: vzhodnjaški despot, ki se v glavnem ukvarja z užitkom, je nezmožen vladanja. Prisiljen je torej, da to namesto njega opravlja kak namestnik. Konec koncev postane tako despotov užitek prvi vzrok prenašanja oblasti, ki je njegov nujni učinek: »Mohamedanski suvereni, piše Chardin, ki so bili vzgojeni v serajih med ženskami in evnuhi, so tako malo zmogni vladanja, da je v dobro ljudstva in za varnost države potrebno, da nekdo pod njimi vlada namesto njih /.../; in ker ti vzhodnjaški kralji ponavadi mislijo le na čutna ugodja, je toliko bolj nujno, da je nekdo, ki misli na ohranitev in na slavo cesarstva. To so poglavitni razlogi za neznansko oblast Velikih Vezirjev, in če sežemo še dlje nazaj od mohamedanstva vse do najstarejših časov, bomo videli, da so vsi vzhodnjaški kralji imeli svoje Velike Vezirje, tako kot so egiptski kralji imeli svojega Jožefa in asirski svojega Daniela.«<sup>73</sup>

Chardin tukaj opredeljuje tip oblasti lasten vsemu Vzhodu, ki ga od nekdanjega poraja kot neke vrste naravno najnost (ki jo bo islam le še okreplil). V Aziji, tej deželi sužnosti in mehkužnosti, bo znova našel tisto, kar je nekoč Aristotel postavil kot temeljno potezo despotske (domače) oblasti: gospodar je zares gospodar, šele kolikor se ves prepušča užitku, torej kolikor prepusti izvajanje oblasti (vodenje in organiziranje dela sužnjev) svojemu namestniku, oskrbniku. Vzhodnjaški despot, tako kot aristotelovski gospodar, ne uživa v oblasti. Uživa le pod pogojem, da jo izvaja nekdo drug, prepušča pa jo le zato, ker ves svoj čas posveča užitku. Toda medtem ko lahko grški gospodar tako polno uživa v višjih sposobnostih svoje duše in zahvaljujoč se filozofskemu brezdelju doseže pravo gospostvo, se pravi notranje gospostvo<sup>74</sup> — pa se vzhodnjaški despot nasprotno prepušča zgolj čutenemu užitku. Ker je odrasel daleč od poslov, med ženskami, neveden in neizobražen, ga v vsej njegovi vzgoji nič ni pripravilo na to notranje gospostvo, ki med dušo in telesom posameznika reproducira odnos, ki ga ima posameznik do tistih, ki naj mu služijo. Tudi če bi si ga prizadeval vzgajati v tem smislu, bi azijsko podnebje in običaji, ki nezadržno silijo k iskanju telesnih naslad in k duhovnemu mrtvilu, vse te napore onemogočili. Daleč torej od tega, da bi vzhodnjaški despot preko svobode užitka, ki mu je dana, dosegel višji tip človečnosti, se sam izniči prav v svojem užitku in preko njega.

Tukaj zadevamo ob najbolj vznemirljiv paradoks despotske oblasti, katerega škandalozno očitnost je razkril že La Boétie, ne da bi ga mogel razložiti: kaj je vendar ta edini posameznik, pred katerim se milijoni ljudi prostovoljno ponižujejo v najhujšo sužnost? Kakšen Herkul, Samson, morda nadčlovek? Sploh ne: prav nasprotno, še manj kot človek. »Človeček, najpogostejše v celem narodu najstrašopetnejši in najbolj poženščen; ne navajen na smodnik v bitkah, komajda na turnirski pesek; ne tak, ki bi lahko z močjo ukazoval ljudem, temveč tak, da ne more koristno služiti niti najmanjši ženički!«<sup>75</sup>

Ta največja oblast, ki s prenašanjem podeli vsemogočnost nekemu, ki trenutek poprej ni bil nič, izhaja torej od nekega bitja, ki samo na sebi ni nič. Neumen in neveden, skrit globoko v svojem prebivali-



šču, njegovo mehkužno telo prepuščeno užitku, ta despot, ki naj bi bil izvor in poreklo oblasti, je le do kraja onemogla sila.<sup>76</sup> Lahko bi rekli, da obstoji le na način nedostatka, negativnega: »Takle vladar ima toliko pomanjkljivosti, da bi se bilo treba bati njegovo naravno bebavost izpostaviti pogledom. Skriva se in nihče ne ve, v kakšnem stanju je.«<sup>77</sup> Toda daleč od tega, da bi ta ničnost realne despotove osebe škodovala ekonomiji absolutne despotске oblasti, jo nasprotno prav podpira in omogoča njeno nemoteno delovanje.

Bolj ko se dejansko izniči njegova oseba, bolj se zdi, da despotovo ime postane učinkovito in strah vzbujajoče, odcepi se od nje in slepo deluje tako rekoč na svojo roko. Nič ne da, če je despot pijan, bebav, bolan, nič ne da, če je mrtev ali živ: despot je zmeraj »kot mrtev« in pod tem pogojem se njegovo ime povzdigne do najvišje simbolne učinkovitosti. Chardin, na primer, pripoveduje, kako je ime Habasa, perzijskega vladarja, še naprej vladalo, ko je bil Habas že dolgo mrtev, ne da bi to kdo vedel razen dveh ali treh najbližjih. Za Habasovo smrt so zvedeli šele, ko je bil ustoličen njegov sin: »Lahko si mislite, kako so bili vsi /med ljudstvom/ presenečeni. Jaz sam sem v tem priptljaju videl nekaj tako novega, da se mi je zdelo, da sanjam. Da so lahko toliko časa prikrivali smrt tako mogočnega vladarja in da so zanj zvedeli šele, ko so na prestolu zagledali njegovega sina, česa takega nisem še nikoli bral.«<sup>78</sup> Sicer pa ta dogodek ni povzročil niti najmanjšega nerada:<sup>79</sup> pokorni so bili imenu Habasa, pokorni bodo imenu Safije. In ko opazijo, da ime »Safije« nima pričakovanih blagodejnih učinkov, sklenejo — v dokaz, da tukaj vlada le ime — po nasvetu astrologov spremeniti ne vladarjeve osebe, marveč njegovo ime: potrebno je novo kronanje, novi pečati, nov denar, in novo ime, od katerega pričakujejo čudežev: Soleiman.

Zato je, paradokсно, tako lahko postati despot: »Nikoli si ne bi bil mislil, da je to tako enostavno,« je rekel neki papež, ki je, »ko so ga izbrali, prepričan o svoji nesposobnosti spočetka delal neznanke težave.«<sup>80</sup> Dejansko lahko to opravi kdor si bodi, saj za vladanje, kot pravi Montesquieu, zadostuje že ime: »Ko so odstavili Osmana, turškega cesarja /.../, se je iz množice po naključju dvignil neznan glas, izgorovil je ime Mustafa in nenadoma je Mustafa postal cesar.«<sup>81</sup>

Če je lahko biti na tronu, pa se je — zaradi istih razlogov — težko na tronu obdržati. Despotova vladavina je kratkotrajna, ali vsaj negotova. Ker sam na sebi ni nič, ni nikomur do njega. Tukaj se despotizem, pojasnjuje Montesquieu, razlikuje od monarhije, kjer kralj šteje in dejansko osebno upravlja z oblastjo, medtem ko pri azijskih vladarjih, ki se skrivajo in se izničujejo, /ljudje/ »spoštujejo kraljevo dostojanstvo, ne pa kralja, in duh podložnikov se veže na določen prestol in ne na določeno osebo.«<sup>82</sup> Od tod sledi novi paradoks: izmed vseh režimov je despotski najbolj stabilen — dosega celo neke vrste nesmrtnost —, medtem ko je, ali prej prav **zato ker** je despot med vsemi monarhi najbolj krhek, nestalen in najbolj stalno ogrožen.<sup>83</sup> Ko je tiranija vzpostavljena, je pred Montesquieujem ali Rousseaujem pisal Spinoza, »se je že zgodilo, da je ljudstvo lahko zamenjalo tirana, nikoli pa ni moglo odpraviti Tirana /tiranije/.«<sup>84</sup> Despotška država je gledališče, kjer si v enkrat za vselej napisanem in neskončno ponavljajem komadu sledijo različni igralci, da bi igrali zmeraj iste vloge: »Ta nevidna sila, ki vlada, je za ljudstvo vedno ista. Čeprav se je deset kraljev, ki jih pozna le po imenu, enega za drugim medsebojno poklalo, ne čuti nobene razlike; tako je, kot bi mu zaporedoma vladali Duhovi.«<sup>85</sup>

Zato so kronike monarhij »polne državljanskih vojn brez revolucij; kronike despotskih držav pa so polne revolucij brez državljanskih vojn.«<sup>86</sup> To se pravi, da je despotizem, razpet med hitri cikli se-rajskih anekdot, ki pa je brez posledic, in globoko negibnost svoje otrdele strukture, hkrati tostran in onstran polja, ki ga bo Zahod pri-poznal za zgodovino. Zgodovino /l'histoire/, ki je ne more proizvesti niti si je zamisliti, Vzhod nadomesti z zgodbami /les histoires/, s katerimi se hrani zahodno imaginarno. Njegova globoka in tihotna noč je napolnjena z brezštevilnimi sanjami, ki neutrudno variirajo nekaj glavnih tem. Vendar vzhodnjaška pripovedka s svojimi magičnimi zrcali, talismani, besedami ali kretnjami, ki imajo moč, da iznenada spremenijo ljudi in stvari, s svojimi nenadnimi bajeslovnimi premetstvi, ni nič drugega kot retorična razširitev ali svobodni komentar k temu, kar o Vzhodu poročajo popotniki — očitvidci. Krhke sence,



ki begajo po seraju, so iz iste snovi kot osebe iz **Tisoč in ene noči** in njihova negotova usoda je igračka v rokah istih muhastih božanstev: despotski Vzhod je doma v **metamorfozi** — v simulakru in negaciji zgodovine —, kjer se pod nenehnim spreminjanjem oblik potrjujeta identiteta in vztrajnost neke strukture, ponavljalna puščoba in strogi avtomatizem nekega stroja.

### **Večno gibanje**

Stroj: čeprav je to le eden od vidikov despotskega režima, pa se vendar stalno vsiljuje skozi primere in metafore, ki jih pri njegovem opisu uporabljajo avtorji klasične dobe.

Postavimo torej kot hipotezo despotiski stroj. Če naj ga razumemo, moramo znati odgovoriti na tri vrste vprašanj: s čim, kako in zakaj deluje. To se pravi: ugotoviti naravo in vir energije, ki ga poganja; analizirati način, kako se ta energija dovaja v mehanizem in opisati ustroj tega mehanizma; nazadnje določiti, kaj proizvaja in v kakšen namen.

Če v grobem povzamemo, kar so pokazale predhodne strani, bomo najprej ugotovili, da:

1) V despotiski državi je, paradokсно, vir pogonske energije praznina. Vladar je ničev in iz njegove osebe ne izhaja nobena pozitivna oblast. Vendar pa, če ta ali oni podložnik/subjekt postane vladar, če zavzema določeno mesto — v srcu seraja — kjer »postaja z vsakim dnem bolj bebav in je prvi jetnik palače«,<sup>87</sup> tedaj se izbriše kot oseba, medtem ko njegovo ime postane Gospodar. V despotiskem stroju je gibalec torej neki označevalec, /eno/ ime, ki je tudi ime Enega; in energija, ki ga napaja, je nekaj **negativnega**: da jo podložniki lahko prepoznajo le kot arbitrarno, absolutno in pozitivno **voljo**, je učinek nujne iluzije, ki jo bomo morali razjasniti kasneje.

2) Nasproti temu edinstvenemu, heterogenemu elementu, Gospodarjevemu Imenu, stoji brezimna, homogena, enaka množica »vseh ostalih«: sužnji, tisti, ki v službi Drugega razpolagajo z nekim tehničnim **znanjem** in ga uporabljajo. Oni tvorijo **mehanizem**. Predvidena ni nobena priprava za spremembo, zaviranje ali uravnavanje začetnega gibanja. Z enostavnim zaznamovanjem (ali »priključkom«) označevalca-gospodarja, se lahko brez razlike priključi na kateri koli element mehanizma. To, čemur pravimo »vzgoja«, je le postopek, s katerim so členi tako normalizirani, da so med seboj popolnoma zamenljivi, ne da bi tvegali spremembe v delovanju mehanizma.

3) Despotiski stroj proizvaja tok vseh vrst dobrin, ki so znova privedeni v osrednjo praznino, da bi se v njej izgubili, v to **luknjo**, ki je prebivališče in morda kar definicija despota.

Če ga tako shematiziramo, se despotizem, ta »osebni« režim **par excellence**, v resnici izkaže za najbolj **brezosebne**ga vseh režimov. Oblast, za katero se zdi, da je v rokah le enega samega človeka, dejansko ne pripada nikomur.

Ne moremo reči, da oblast pritiče vezirju (ali kateremu koli drugemu podložniku despotske verige), saj ni sam na sebi nič in ukazuje zmeraj le »v imenu despota«. In od kod dobi to ime svojo moč? Od moči, ki bi jo posedoval despot? Toda tudi despot ni sam na sebi nič; torej ne more »podeljevati« veličine, ki je sam nima.<sup>88</sup> Potemtakem daleč od tega, da bi despotova oseba dajala moč svojemu imenu, dogaja se prav nasprotno: tako kot vezir tudi despot nekaj šteje le zaradi vsemočnega imena, ki mu je le referent ali imaginarna opora. Despot ni nič brez svojega vezirja, ki se izniči pod njegovim imenom in ga hkrati vzpostavi kot svojega gospodarja. Skratka, vezir ustvarja despota prav toliko, kot despot ustvarja vezirja.

Absolutna oblast, katere učinki so v despotizmu očitni in vseprisotni, ni nikoli osebno pred nami. To pa zato, ker ni nikoli enostavna, temveč vselej in nujno podvojena, razcepljena med svoj fiktivni vir in točko svojega izvajanja, med svoj nevidni in skrivni izvor in svoj očitni, a drugotni začetek. Despot, ki je odsoten, ki se izniči v svojem behavem užitku, in vezir, ki se staplja s čistim označevalcem, ki ga vzpostavlja (ki se spremenja v škorenj Karla XII.) — takšna je elementarna diada, ki tvori despotisko oblast: despot ne prenese na svojega vezirja oblasti, ki bi mu izvorno pripadala in bi jo lahko izvajal, pa bi se ji naknadno odpovedal zaradi užitka: razcep despot/vezir je dan že spočetka in pri delitvi na izvajanje oblasti in na užitek ni nič



česar naključnega. Ni povezana z mehkužno osebnostjo tega ali onega despota, temveč je **bistvena**, in vloge, ki jih razdeli, so določene s samo strukturo vzhodnjaškega despotizma: gotovo ima Montesquieu v mislih prav to, ko piše, da je v despotski državi »postavitev vezirja /.../ temeljni zakon.«<sup>89</sup>

Zares temeljni zakon, saj despotskemu režimu omogoča, da se vzdržuje, se pravi, da ta oblastni stroj teče v neskončnost in nenehno reproducira pogoje svojega lastnega gibanja. Doslej smo poudarjali čudežne učinke nekega imena in pokazali, kako se odcepi od svojega nosilca in kroži vzdolž verige, podeljujoč bežno eksistenco tistim, ki jih zaznamuje. Tem prav simbolnim učinkom pa je treba pridružiti protipol, ki tokrat zadeva imaginarno. Te praznine, te luknje, za katero smo rekli, da bi lahko veljala za definicijo despota, pa tisti, ki se v njej zgubijo s telesom in dobrinami vred, namreč nikoli ne zaznajo kot take. Zakriva jo prav **imaginarni** lik despota, toliko bolj bleščeč, zaslepljujoč, kolikor je umišljen. Veličina vzhodnjaškega despota je videz veličine, ki jo v celoti ustvarjajo tisti, ki hkrati poveljujejo v njegovem imenu in se pokoravajo temu imenu. Skratka, je predmet verovanja in vsi — despot tako kot ostali — morajo vanj verjeti, sicer se sesuje ves oblastni sistem. Toda če ubogajo le temu, v kar verjamejo, pa obratno verjamejo le, ker so že začeli ubogati. In prav zato, ker ubogajo le nekemu imenu (in splošneje nekemu označevalcu brez smisla), mu ustvarijo imaginarno podporo obdarjeno s tako veličastno močjo, da ji ni mogoče ne verjeti. Tako kot despot in njegov vezir sta par tudi pokoravanje in vera. Učinkovanje simbolnega in fascinacija imaginarnega se vzajemno proizvajata in sta neločljiva: »Vladarji imajo ponavadi kaj zgrešeno predstavo o svoji veličini, to pa zato, ker so njihovi vzgojitelji sami z njo zaslepljeni; oni se ji prvi dajo prevarati in vladarji jim le sledijo.«<sup>90</sup> Montesquieujeva pripomba velja **a fortiori** za vzhodnjaškega despota, čigar realna veličina je ničeva. Zaslepljenost njegovih podložnikov ustreza tej ničnosti. Tukaj spet naletimo na to bistveno funkcijo pogleda, o kateri smo govorili zgoraj, in to lastnost vzhodnjaških kraljev, da so, po Chardinu, »kralji za izložbo« (in skozi izložbo), idoli za uročenje pogledov. Despot, izničen v realnem, izgubljen v svojem užitku, zableski v imaginarnem, hkrati pa njegovo ime postane označevalec-gospodar. Zdaj lahko izmerimo, koliko je pogled, gibalni element v imaginarnem, povezan z imenom (bodisi izgovorjenim ali napisanim), skratka, z izvajanjem oblasti, ki se odigrava v simbolnem. Drug z drugim pa sta tako zvezana le zato, ker se realno, ki ju podpira, v skrajni točki zvaža na čisto praznino, na luknjo.

Ta igra simbolnega in imaginarnega, pokoravanja in verovanja, strahu in ljubezni se ponavlja na vsaki stopnici despotске verige. Ko je vezir, ki ni bil nič, zaznamovan s pečatom, ustvari imaginarno bitje despota in takoj postane despot v zaslepljenih očeh tistega, na katerega prenese oblast — ta pa spet itd. Zato je za despotsko oblast bistveno, da se v celoti prenaša, da množi vzvode, ki so prehodne opore imena. Vsakemu simbolnemu zaznamovanju tako ustreza novo imaginarno ustvarjenje despota, njegova umišljena veličina se s tem poveča in je vsakič znova potrjena. Moč vzhodnjaškega despotskega sistema je torej, da nujno **ustvarja verovanje** v despotovo vseprisotnost, ko ga dejansko ni nikjer, v njegovo vsemogočnost, ko sam na sebi ni nič, v njegovo edinstvenost in brezprimernost, ko je hkrati vsi in nihče.

O tej despotski oblasti lahko tedaj istočasno in brez protislovja rečemo, da deluje po strogem determinizmu slepega mehanizma (npr. metafora biljardne kroglice) in da »bije v oči«, da za svojo vzpostavitev in vzdrževanje ne potrebuje drugega kot strasti. Prav zato je ta oblastni stroj tako učinkovit — in tako skrivnosten: teče, ne da bi vedeli, kako, in s polno paro teče le, če nobeden, od despota do poslednjega podložnika, ne ve, kaj ga žene: »Popolno pokoravanje zahteva nevednost pri tistem, ki se pokorava; zahteva jo celo pri tistem, ki ukazuje.«<sup>91</sup> Despotski stroj, skrit za zunanostjo zgolj čustvenega odnosa, ki sega vse do ljubezenske očaranosti, nujno poraja spregled svojega mehanizma pri tistih, ki se vanj uamejo. Spremenjeni so v kolesca in ne da bi vedeli, ga prav oni poganjajo in ovekovečijo njegovo gibanje — podobni so tistim radovednim dvorjanom, ki so vstopali v določene votline v kraljevskih vrtovih v Versaillesu in tako nevedoma sprožali skrito mehaniko kaknega hidravličnega avtomata, prikrita pod na-



videznimi mesenimi figurami, ki jih je namenoma razpostavil spretni inženir, da bi zapeljal domišljijo in ujel željo ter tako ponudil očem Sončnega kralja igrivo predstavitev ali pomanjšani model njegove lestne oblasti.<sup>92</sup>

1 Jean, chevalier Chardin: *Voyages en Perse* (Potovanje po Perziji) (nova izdaja *Journal du voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales* (Dnevnik popotovanja viteza Chardina v Perziji in v vzhodni Indiji), London, 1686), Amsterdam, 1711, II. zvezek, str. 214. Isto sceno opisuje Tavernier.

2 Montesquieu: *Mes pensées* (Moje misli), št. 1794, *Oeuvres complètes*, Pléiade, I. del, str. 1429. Montesquieuju je ta formula ugajala, najdemo jo tudi drugod v Mislih in v *l'Esprit des lois* (Duh zakonov): »Da je večina vladavin na zemlji despotiskih, izvira iz tega, da taka vladavina bije v oči.« (V. knjiga, XIV. pogl.).

3 Chardin, op. cit., ibid.: »Pravica nasledstva pripada najstarejšemu sinu, kolikor ta ni slep. Toda kralj dá običajno žezlo v roke tistemu, ki mu ga hoče, in dá njegove starejše brate oslepiti.«

4 Ksenofon: *Kyropedia*, VIII., 1. pogl.

5 ibid. III., 2. pogl.

6 *Journal et Correspondance* (Dnevnik in dopisovanje) Gedoyna »Turka« (1623 — 1625), Paris, 1909, str. 127.

7 G. Thévenot: *Voyages* (...) en Asie et en Afrique (Popotovanja ... po Aziji in Afriki), Paris 1689. Gl. tudi Ricaut: *Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman* (Zgodovina sedanjega stanja otomanskega cesarstva), (London, 1669), fr prevod Amsterdam, 1670, XI. pogl., str. 89.

8 Jean Dumont, baron de Carlescroon: *Nouveau Voyage du Levant*, (...) (Novo popotovanje po Vzhodu ...), Haag, 1694, XIII, pismo, str. 194.

9 Baudier: *Histoire générale du sérail et de la cour du Grand Seigneur, empereur des Turcs* (Splošna zgodovina seraja in dvora Velikega Gospoda, turškega cesarja), (1623), 2. izd. 1626, str. 37.

10 Du Vignau: *Etat présent de la puissance ottomane* (Sedanje stanje otomanske moči), 1687, str. 21.

11 Tavernier: *Voyages dans l'Indoustan* (...) (Popotovanje v Hindustan ...), 1665, II. zv. str. 486.

12 Prim., npr., strani, ki jih Antoine Galland v svojem carigranskem Dnevniku (1672 — 1673) posveča nastopu Velikega Gospoda, čigar blišč presega domišljijo: »Če bi si gospodična de Scudéry v svoji domišljiji mogla ustvariti kaj podobnega (itd.)« (*Journal* (Dnevnik), izd. Schefer, 1881, I. del, str. 122).

13 Ksenofon, op. cit., VIII., 1. pogl.

14 Th. Rhoe: *Voyage dans l'Indoustan* (Popotovanje v Hindustan) 1615, v: *Prévoist: Histoire générale des voyages* (Splošna zgodovina potovanj), X. del, str. 4.

15 N.—A. Boulanger: *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (Raziskave o izvoru vzhodnjaškega despotizma), 1761. V opombi še dodaja: »V Evropi ni vladarja, ki ne bi bil nevede še vedno naklonjen tem vzhodnjaškim in periodičnim nastopom.« (razdelek XVII.).

16 Th. Rhoe, op. cit. Bernier v Pismu g. Chapelainu, dodanemu k njegovemu *Voyage dans l'Indoustan* (Popotovanje v Hindustan), opisuje grozo, ki je zajela delhijsko prebivalstvo med sončnim mrkom leta 1666.

17 *Cérémonies religieuses* (Verski obredi), VI. del (cit. po Boulanger, op. cit., razdelek XIII.).

18 Tavernier, op. cit., II. zv., II. knjiga (»Popotovanje v Indijo«), XVIII. pogl., str. 486.

19 Duh zakonov, III. knjiga, X. pogl.

20 Rousseau: *Essai sur l'origine des langues* (Esej o izvoru jezikov), I. pogl.

21 Montesquieu: *Duh zakonov*, XIX knjiga, XXVII. pogl.

22 Chardin, op. cit., str. 211.

23 Leta 1615 George Sandys (*Sandys Travels* /.../ (Sandyjeva popotovanja)) govori o sedemsto tisoč prebivalcih; leta 1640 govori benečan Alvise Contarini o milijonu. O tem vprašanju prim. Robert Mantran: *Istanbul dans le seconde moitié du XVIIe siècle* /Istanbul v drugi polovici XVII. stoletja/ (A. Maison-neuve, 1962), str. 44.

24 Tournefort: *Relation d'un voyage du Levant* /Poročilo o potovanju po Vzhodu/, Paris, 1717, II. del, XIII. pismo, str. 35.

25 Ibid., I. del, XII. pismo, str. 465.

26 Nekaj indijskih kraljčev, piše Baudier, govori zmeraj le z enim samim človekom: »ta pa prejme prošnjo, naslovljeno na kralja, preko ust petdeseterice, ki jo povedo eden drugemu, dokler ne pride do njega.« (Baudier, op. cit., str. 38).

27 Montesquieu: *Lettres persanes* (Perzijska pisma), (CXIII.).

28 Guer: *Moeurs et Usages des Turcs* (Turške nravi in običaji), Paris, 1746, II. del, IV. knj., str. 17.

29 Bernier: *Voyages au Cachemire* (...) (Popotovanje v Kašmir), 1655, II. zv., str. 45: »Pismo gospodu de La Mothe Le Vayeru, vsebuječe opis Delhija in Agre, prestolnic cesarstva Velikega Mogula: »Kralj ne more izreči nobene, še tako neprimerne besede, ki bi ne bila nemudoma povzdignjena in ne da bi nekateri njegovih prvih Omerjev visoko dvignil rok, kot da bi iz neba prejel blagoslov, in takoj zaklicali: 'Karamat, Karamat! Čudež, rekel je čudež!'«

30 Tavernier takole opisuje avdience veleposlanikov v Carigradu: »Vse to se dogaja v grobni tišini in Veliki Gospod takrat ne odgovori ničesar, Velikemu Vezirju prepusti skrb, da reče nekaj besed za odslovitev veleposlanika, ki se globoko priklonjen umika, ne da bi se odkril in ne da bi obrnil hrbta, dokler ne zapusti dvorane.« (op. cit., VI. pogl. str. 453).

31 Baudier, op. cit., str. 37.

32 Baudier dodaja: »Težko bomo v zgodovini našli en sam primer monarhije ali republike, kjer bi predpostavljene tako gospodovalno ukazovali in kjer bi jla



tako neutegoma ubogali, kot so to Turki; njihova pisma dihalo le grožnje in govorijo samo jezik okrutnosti.« (op. cit., str. 14).

33 Chardin, op. cit., II. zv., VII. pogl., str. 261.

34 Ibid.

35 »Slovničar« kot npr. predsednik De Brosses bo v tem videl razločevalno potezo »vzhodnjaških« (se pravi semitskih) jezikov: stari vzhodnjaki, ki v svoji pisavi dejansko niso zabeležili samoglasnikov, so tako dovolj pokazali, da so njihovi jeziki »jeziki za oči«, medtem ko so naši prej »jeziki za uho«. *Traité de la formation mécanique des langues* /Razprava o mehanskem nastanku jezikov/, 1765, II. zv., str. 48, cit. po G. Genette: *Mimologiques* /Mimologike/, Seuil, 1976, str. 90).

36 Du Vignau, op. cit., str. 90.

37 Thévenot, op. cit., XXXV. pogl. Ista scena je stereotipno opisana pri skoraj vseh avtorjih.

38 Du Vignau, op. cit., str. 84.

39 Chardin, op. cit., II. zv., VII. pogl., str. 261. »Veliko manjka, da bi bil Veliki Gospod (v Turčiji) tako absoluten kot perzijski kralj«, dodaja Chardin. Če beremo Ricauta, tega ne bi rekli: »Paše ne naredi niti krepost, niti zasluge, niti plemenita kri, temveč zgolj sultanova naklonjenost, ki lahko najmanjšega svojih vojakov v hipu napravi za pašo,« (op. cit., XVI. pogl., str. 127), ali J. Dumont, baron de Carlescree: »Včasih (Veliki Gospod) vzame preprostega chiaousa ali celo kuharja, kot se je to že zgodilo, in ga na škodo najstarejših paš v enem dnevu povzdigne do dostojanstva Velikega Vezirja.« (op. cit., XIX. pismo, str. 274).

40 Montesquieu: *Duh zakonov*, V. knj., XVI. pogl. Prim. tudi XIX. pogl.: »V despotičnih državah (...) brez razlike knez postane sluga in sluga knez.«

41 Tavernier: *Nouvelle Relation de l'intérieur du sérail du Grand Seigneur* (Novo poročilo iz notranjosti seraja Velikega Gospoda), 1712, XV. pogl., str. 493. Tako tudi v Perziji, kjer so udarci usode vselej »čudežni in grozovitji,« kajti človek v trenutku postane tako reven, da nima ničesar svojega več.« (Chardin.)

42 Montesquieu: *Duh zakonov*, V. knj., XIV. pogl.

43 Ibid., XVI. pogl.

44 Ibid.

45 Ricaut, op. cit., str. 81.

46 Baudier (op. cit., str. 178—179) poudarja, da na tem pečatu ni nikoli podobe: »Nikjer ne bremo, da bi kak turški cesar imel na orožju in na pečatu kaj drugega kot arabske črke in besede: zato si to ljudje, ki besed ne mečejo v veter kot mnogi drugi vladarji, temveč jih vrežejo (...) podjarmili carigrasko cesarstvo, se polastili trabzonskega, premagali Egipt, zavojevali Palestino, Damask, Pamfilijo, Silicijo, Karamanijo (...).«

47 Montesquieu: *Duh zakonov*, V. knj., XIV. pogl. Ta vsemogočnost imena, ki je postalo neodvisno od svojega nosilca, je značilna poteza despotizma: monarhija se izgubi in kralj postane despot, ko se »njegovi ministri poslužujejo njegovega imena, da počno vse.« (Prim. Dossier de l'Esprit des lois /Dosje Duha zakonov/, op. cit., str. 997.)

48 Ali bolj perjanice in suknje, ki so del orožarne označevalcev, s katerimi razpolaga Gospodar, da bi povzdignil ali uničil tega ali onega svojega podložnika.

49 Montesquieu: *Duh zakonov*, VIII. knj., VI. pogl.

50 F. Bernier: op. cit., II. zv., str. 312. »Tukaj so samo ruševine, puščava ali barbarstvo,« piše Paul Lucas ob prihodu v Perzijo.

51 Du Vignau, op. cit., str. 12. Ne moremo si kaj, da ne bi pomislili na krstike mestne koncentracije, povezane z izsiljevanjem z dežele, ki se bodo razvile v XVIII. stoletju.

52 Montesquieu: *Duh zakonov*, V. knj., XIII. pogl.

53 Tavernier: *Poročilo*, VIII. pogl., str. 464.

54 Chardin, op. cit., str. 256.

55 Ibid., str. 258.

56 Bernier, op. cit., II. zv., str. 312.

57 Tavernier: *Poročilo* (...), op. cit., str. 382.

58 Tournefort: op. cit., XIII. pismo, II. zv., str. 5.

59 Tavernier: *Poročilo* (...), op. cit., str. 382.

60 Chateaubriand: *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (Potovanje od Pariza do Jeruzalema), 1811, Garnier-Flammarion, str. 205—206.

61 Ibid., str. 205—206.

62 »Sonce je emblem velikih kraljev: vsakdo tudi ve, da je celotno sončno telo geslo našega velikega Monarha, in vsem, ki so bili v Perziji ali ki poznajo posebnosti te dežele, je znano, da je vzhajajoče sonce izza leva hieroglif tamkajšnjih vladarjev.« Chardin: *Le Couronnement de Soleiman Troisième, roi de Perse* (Kronanje Sulejmana Tretjega, perzijskega kralja), Paris, 1671.

63 Montesquieu: *Duh zakonov*, V. knj., XIV. pogl.

64 Ricaut, op. cit., XI. pogl., str. 80.

65 Tavernier: *Poročilo* (...), op. cit., str. 385—386. Tako je tudi v Perziji, če naj verjamemo Chardinovemu poročanju (op. cit., str. 213). Montesquieu je v dveh stavkih odlično povzel to dilemo: »Kako naj v despotizmu, kjer je zakon zgolj vladarjeva volja (...), javni uradnik uboga volji, ki je ne pozna? Ubogati mora svojo« in »Ker je zakon trenutna vladarjeva volja, morajo tisti, ki hočejo namesto njega, hoteti tako nenadno kot on.« *Duh zakonov*, V. knj. XVI. pogl.).

66 Thévenot, op. cit., XXXV. pogl.

67 Tournefort, op. cit., XIII. pismo, II. zv., str. 3—4.

68 La Rochefoucauld: *Maximes* (Maksime), J. Truchet, izd., Carnier, str. 75.

69 Tournefort, op. cit., XIII. pismo, II. zv., str. 5.

70 Ibid., XIII. pismo, II. zv., str. 26.

71 Izraz uporabi Chardin, ko govori o perzijskih Kanih (guvernerjih provinc).

72 Od tod podoba hudournika, ki sicer »na eni strani vse opustoši, na drugi pa pusti pokrajino, kjer lahko vidimo nekaj travnikov.« (Montesquieu: *Duh zakonov*, III. knj., IX. pogl.).

73 Chardin: op. cit., str. 235.

74 Aristotel: *Nikomahova etika*, 7. II. in 7. IV.

75 Etienne de La Boétie: *Discours de la servitude volontaire* (Razprava o prostovoljni sužnosti), Paris, Bordeaux, izd. P. Bonnefon, 1892.

76 Azijski vladarji nikoli ne nehajo biti veliki otroci; obdani z ženskami in evnuhi, ne da bi kdaj videli koga, ki bi jih naučil, kaj je moški, vreden tega

imeni, »odrasli postanejo kralji, ne da bi vedeli, kaj se pravi biti kralj, prese-  
nefni so, ko gredo ven iz seraja kot ljudje, ki bi prihajali z drugega sveta ali  
iz kakšne podzemne votline.« (Bernier: *Histoire de la dernière révolution des*  
*estats du Grand Mongol* /Zgodovina poslednje revolucije v deželah Velikega Mo-  
gula/, Amsterdam, 1699, str. 194.). Kasneje se povrnemo k tej vzgoji azijskega  
vladarja.

77 Montesquieu: *Duh zakonov*, V. knj., XIV. pogl.

78 Chardin: *Kronanje* (...), op. cit.

79 »Mirno so poslušali, kako je Habas umrl brez oporoke, in z zadovoljstvom  
sprejeli tistega, ki je bil izvoljen namesto njega: ni bilo videti, da bi bil kdo  
posebno žalosten ali posebno vesel; ni bilo nikogar, ki bi kot razsodnik naspro-  
toval dogajanju, in še manj, da bi se kdo upiral; vse je šlo svojo običajno pot  
...« (Ibid., str. 159).

80 Montesquieu: *Duh zakonov*, III knj., I. pogl.

81 Ibid., XIII. knj., V. pogl. Montesquieu se tukaj najbrž opira na A. Gallan-  
da, ki takole opisuje ta glas: »Kot da bi bil to glas, ki bi prišel iz zraka, ali  
prerokba, ki bi prišla z neba, zahteva upornikov se mu je umaknila (...) vsi so  
v skupnem soglasju ponavljali te besede; na celem zborovanju ni bilo slišati  
več ničesar drugega kot ime sultana Mustafe.« (La Mort du Sultan Osman ou le  
rétablissement de Mustapha sur le Throsne /Smrt sultana Osmana ali ponovno  
ustoličenje Mustafe/, Paris, 1678.).

82 Montesquieu: *Perzijska pisma* (CIII).

83 O »večni« naravi despotizma kljub, ali bolje zaradi, kratkotrajni naravi  
despota, prim. Chardina, ki ob kronanju »Safijeje« po Habasovi smrti zapiše:  
»Tedad se mi je zazdelo, da je Ispahan Platonova Republika, dvignjena nad uso-  
do in izvezta naključjem, ki mučijo minljive stvari.« (op. cit., str. 159).

84 Spinoza: *Teološko-politični traktat*, XVIII. pogl.; Montesquieu: *Duh zaka-  
nov*, XIX. knj., XXVII. pogl.; Rousseau, drugi Diskurz, Posvetilo.

85 Montesquieu: *Perzijska pisma* (CIII).

86 *Duh zakonov*, V. knj., XI. pogl.

87 Montesquieu: *Duh zakonov*, V. knj., XIV. pogl.

88 Ibid.

89 Montesquieu: *Duh zakonov*, III. knj., V. pogl.

90 Montesquieu: *Moje misli*, op. cit., str. 1440.

91 Montesquieu: *Duh zakonov*, IV. knj., III. pogl.

92 Znano je, da to vrsto hidravličnih avtomatov Descartes uporablja kot me-  
tafora za odnose med dušo in telesom pri zaznavanju. Tudi tu gre za oblastni  
odnos z isto strukturo kot odnos vladarja do njegovih podložnikov, kot bo to  
poudaril Spinoza.

\* Čas za razumevanje (le temps pour comprendre) je drugi od treh momen-  
tov logičnega časa, ki jih Lacan razvija v svojem spisu (iz leta 1945) *Logični čas*  
in vnaprejšnje zatiranje gotovosti, prev. v *Problemih-Razpravah* št. 184 — 186,  
Ljubljana, 1979. Gl. zlasti str. 204 in dalje.

\*\* Letečo pismo — la lettre volante; to je besedna igra z La lettre volée  
— Ukradenno pismo (fr. voler pomeni hkrati leteti in krasti; prim. tudi Marxov  
primer v *MEI*, III., str. 372). Gre seveda za naslov slovite novele E. A. Poeja  
(The Purloined Letter), ki jo je v znanem seminarju razčlenil Lacan (Le sémi-  
naire sur »La lettre volée« /Seminar o »Ukradenem pismu«, v: *Ecrits*, Seuil, Pa-  
ris, 1966, str. 11—61). Za nepopoln slov. prevod gl. *Problemi-Razprave* št. 177—180,  
Ljubljana, 1978, str. 19—29. Fr. »la lettre« sicer hkrati pomeni pismo in črko —  
ta dvosmiselnost je v tekstu ves čas prisotna.

\*\*\* Prim. Descartes: *Meditacije*, Slovenska Matica, Ljubljana, 1973, str. 62. Za-  
nimivo je, da francoski prevod *Meditacij* iz leta 1674 (napravil ga je vojvoda de  
Luynes, Descartes sam pa ga je pregledal in odobril) latinsko besedo »automata«  
/avtomati/ prevaja z »duhovi in ponarejeni ljudje, ki se gibljejo z vzmetmi«  
(gl. Descartes: *Oeuvres philosophiques*, II. zv., str. 189, Garnier, Paris 1967).

\*\*\*\* causa efficiens — gibalni vzrok; causa finalis — namerni vzrok. Tukaj smo  
zadržali terminologijo iz slovenskega prevoda Vorländerjeve *Zgodvine filozofije*  
I., Slovenska Matica, Ljubljana, 1968, str. 127.

Prevedeno po: Alain Grosrichard, *Structure du serail. La fiction du despo-  
tisme asiatique dans l'Occident classique*, Ed. du Seuil, Paris 1979, str. 71-106.  
Prevedel Mladen Dolar.



# DESPOTIZEM KORISTNEGA

(panoptični stroj Jeremije Benthama)

## Dispozitiv

Za začetek je treba opisati bistvene poteze dispozitiva. Dispozitiv je neka zgradba. Zgradba je krožna. Na obodu v vsakem nadstropju celice. V središču stolp. Med središčem in obodom vmesno področje.

Vsaka celica ima na zunanji strani okno, ki je tako narejeno, da skozenj lahko prodira zrak in svetloba, ni pa mogoče od znotraj videti zunanosti, — na notranji strani pa povsem zamrežena vrata, ki so tako narejena, da zrak in svetloba segata do središča zgradbe.

Iz lož osrednjega stolpa lahko torej vidimo celice. Nasprotno pa oknice preprečujejo, da bi videli lože iz celic.

Zgradbo obdaja zidana ograja. Med ograjo in zgradbo steza za stražo. Ena sama pot je, po kateri lahko vstopimo v zgradbo in izstopimo iz nje, po kateri lahko prekoračimo zid, ki ograjuje zgradbo. Zgradba je zaprta.

## Univerzalni stroj

»Panopticon« ni zapor. »Panopticon« je splošno načelo konstrukcije, polivalentni dispozitiv za nadziranje, univerzalni optični stroj za človeške koncentracije.

Natančno tako ga dojema Bentham: za ceno prilagoditve nekaterih podrobnosti velja panoptična konfiguracija tako za zapore kot za šole, tovarne in zavetišča, bolnišnice in »Workhouses«. Njena namembnost ni ena sama: je hiša za neprostovoljne, zamolčane ali prisilne prebivalce.

Dvojna ograja, kamen, straža zapirajo ta prostor in zagotavljajo njegovo nepropustnost. Toda izvirna zasluga panoptične konstrukcije ni v tem, marveč vsa zgolj v notranji topiki. Funkcija te topike je, da porazdeli vidno in nevidno.

Iz osrednje točke je zaprt prostor povsod viden, v njem ni skritih koticov, prozornost je popolna. V celicah, ki so nameščene na obod, pa se vse sprevrne: ni mogoče gledati ven, ni mogoče komunicirati s sosednjo celico, ni mogoče razločiti osrednjo točko.

Ta konfiguracija vzpostavlja potemtakem grobo disimetrijo vidnosti. Zaprt prostor je brez globine, razstavljen, ponujen edinemu, samemu, osrednjemu očesu. Koplje se v svetlobi. Nič, nihče ni v njem prikrit, razen samega pogleda, nevidnega vsevidca. Nadziranje zaseže pogled v svojo korist, prisvoji si zmožnost videnja in ji podredi samotnega zapornika.

V neprosojni in krožni zgradbi je svetloba tista, ki dela iz nas ujetnike.

## Dozdevek Boga

Dve temeljni načeli panoptične konstrukcije sta osrednji položaj nadziranja in njegova nevidnost. Vsako načelo je upravičeno neodvisno od drugega.

Da bodi nadziranje umeščeno v središče krožne konstrukcije, to je pač najbolj ekonomična razporeditev. Ekonomija osebja: za nadziranje enega nadstropja zadošča en sam nadzornik. Ekonomija premikanj. Uniformizacija celic. To, da je oblika zgradbe krožna, ni bistveno, vendar pa »je med vsemi liki (...) krog edini, ki zagotavlja popoln in enak pogled na neopredeljeno število bivališč iste razsežnosti« (1). Krožni konfiguraciji daje njeno ceno to, da dopušča v polju, kjer ga je že homogenizirala svetloba, istovetne razdelke. Edina točka, ki jo ta konfiguracija privilegira, edina »posebna točka« je središče. Očitnost skupne mere in izjeme, ki vsakomur pod svojo vladavino zakriva vse ostalo.

Da oko vidi, ne da bi bilo videno — v tem je največja zvijača »Panopticona«. Če lahko razločim pogled, ki me zalezuje, potem lahko obvladam nadziranje, lahko ga tudi sam zalezujem, ugotovim njegove premore in slabosti, proučim njegovo regularnost, ga izsledim. Če pa je Oko skrito, potem me gleda tudi takrat, kadar me ne vidi. Oko, ki je potuhnjeno v senci, pomnoži vse svoje moči — in ekonomija znova pridobi, saj lahko število tistih, ki opravljajo funkcijo nadziranja, omejimo v skladu s mero te okrepitve. Tako »se navidezna vsenavzočnost nadzornika (...) povezuje s skrajno neobveznostjo njegove realne navzočnosti« (2).

Ni težko ugotoviti moči pomnožitve, ki jo razvija benthamovski stroj: za maksimum nadziranih minimum nadzirajočih, neznanski videz, ki prikriva skopo realnost. Toda moči tega stroja sežejo tako daleč, da ustvarijo vsevidno, vsenavzočo, vsevedno instanco, ki postavlja zapornike v takšno odvisnost, kakršni se ne more približati noben običajen zapor, instanco, v kateri moramo prepoznati kar umetnega Boga.

»Panopticon« je stroj za proizvodnjo dozdevka Boga. Mar ni prav to hotel naznačiti Bentham, ko je postavil na čelo enega izmed številnih »pregledov« svojega načrta, ki jih je pošiljal mogočnejšem, tele vrstice iz Psalma 139:

»Gospod, preiskuješ me in me poznaš;  
ti veš, če sedim ali vstanem;  
ti prodeš v moje misli od daleč;  
ko hodim in ko ležim, ti vidiš  
in na vsa moja pota paziš.« (3)

### Drobnjakarstvo

V tekstih, ki jih je posvetil »Panopticonu« — delcu iz leta 1791, dvema bolj obsežnima spremnima besedama in korespondenci, od ktere je doslej dostopen zgolj majhen del —, Bentham teoretizira o vseh elementih zgradbe, skuša predvideti vsa mogoča dejanja, v neskončnost preračunava prednosti in težave: pri njem najdemo nauk o svetilkah in nauk o zvoncih, nauk o vodi (o preskrbi z vodo), o zraku (o prezračevanju), o zemlji (o tleh, na katerih je treba graditi) in o ognju (o kurjavi); nobene višine, dolžine, globine ni, ki je ne bi preračunal; nobenega materiala, ki ga ne bi preiskusil; več poglavij je posvečeno teoriji stopnic; kako se bo zapornik oblačil? spravi spat? sprehajal? — toliko vprašanj, ki so predmet dolgih nepristranskih razpravljanj. Ta tenkovesten realizem porodi, kot si lahko zamislimo, pri bralcu učinek halucinacije. Vendar pa tega Benthamovega vizionarskega drobnjakarstva zato še ne smemo navezati na nekaj, kar bi bilo njegova individualna psihologija: to drobnjakarstvo je sestavina samega njegovega projekta.

Aksiom, na katerem sloni panoptični dispozitiv — v njem lahko prepoznamo Helvecijevo dediščino —, je, da okoliščine ustvarijo človeka. Ker gre tukaj za to, da ga spremenimo, je treba obvladati, izključiti naključje. »Panopticon« bi bil prostor totalitarne kontrole.

Vse v njem bi torej bilo pretehtano, primerjano, ovrednoteno. Vse bi imelo razpoložljiv smisel. Svet bi bil na tem mestu od dna do vrha obvladan. Nobene podrobnosti ni, ki je ne bi diskurz moral upoštevati.

Na človeka deluje sleherna okoliščina. Nič ni brez učinka nanj. Vse je torej vzrok. Kdor hoče postati gospodar vzrokov, da bi tako obvladal učinke, mora torej opraviti absolutno analizo. Prav zato ni Bentham nikoli končal s »Panopticonom«: sleherni element, sleherna množica elementov, sleherno dejstvo, sleherna kretnja mora postati predmet izrecne določbe.

Vzemimo izločanje iztrebkov. Bentham posveti temu vprašanju dolgo opombo (4). Na skupna stranišča ni mogoče pristati: takšna razporeditev bi nasprotovala zahtevam osamljenosti in varnosti. Zaradi istih razlogov ni mogoče organizirati tudi individualnega izločanja — poleg tega pa bi se s tem pokvaril zrak v celicah. Zato je treba predvideti v vsaki celici izločevalno cev — ki pa mora biti tako narejena, da ne more služiti za pobeg. Ostane nam torej, da si



zamislimo, da opišemo v podrobnostih njen mehanizem in materiale, ki jih je treba uporabiti.

Slehera snov je, kot lahko vidimo, snov za razmišljanje.

## Tempelj uma

Lahko bi rekli, da utilitaristično pojmovanje temelji na temle preprostem prepričanju: da ni nič brez učinka. Se pravi: da sleherna stvar služi (ali škoduje) neki drugi stvari. To pa pomeni, da trdimo, da sleherna stvar obstoji zgolj v razmerju do druge stvari.

Potemtakem ni absolutna, marveč je nasprotno v sleherni stvari »več« in »manj«, sleherni učinek pa se da hierarhizirati v razmerju do nekega rezultata.

V tem pogledu je »Panopticon« model utilitarističnega sveta: vse v njem je zgolj umetelno, nič ni naravnega, nič naključnega, nič ni takega, česar edini razlog bi bil zgolj v tem, da pač obstoji, nič raznodušnega. Vse v njem je natančno premerjeno, brez presežka in brez primanjkljaja. Razčlenitev, dispozitivi, porazdelitve. Povsod stroji.

Noben predmet ni v njem preprosto to, kar je, nobena dejavnost nima svojega smotra v sami sebi. Nadziranje se je pričelo že mnogo prej, preden nadzornik zavzame svoje mesto v loži, ki mu je namenjena v središču konfiguracije; začenja se s samim zapisovanjem projekta, čim je projekt zamišljen in načrtovan, s samo njegovo napovedjo. Nič ni v njem takega, čemur bi bilo zgolj »puščeno biti«, ker je vsemu namenjeno, da funkcioniira. »Panopticon« je torej ogromni stroj, katerega sleherni element je s svoje strani spet stroj, predmet nekega računa.

Utilitaristi dodaja še: ker ni nič brez učinka, je vse preračunljivo. V slehernem primeru lahko glede na neki rezultat razločimo to, kar deluje v prid temu rezultatu, in to, kar mu nasprotuje. Potemtakem gre za to, da povečamo prvo in zmanjšamo drugo, da ovrednotimo vzroke in uravnotežimo ene v razmerju do drugih.

To pa pomeni, da v panoptičnem univerzumu um brez sleherne delitve oblasti uveljavi svojo nujnost. Računajoči um naleti tukaj na svoje cesarstvo, to pa je cesarstvo zapora.

Nič ni bolj logičnega zapornik, revež, učenec, bolnik, z vsem tem prebivalstvom, ki mu Bentham namenja svoj izum, lahko oblast razpolaga. Z zvezanimi rokami in nogami je izročeno racionalnosti, dispozitivom. V »Panopticonu« so zbrani vsi tisti, ki so se prisiljeni odpovedati sleherni iniciativi in ki se jih s tem da skoz in skoz instrumentalizirati.

Po tem je »Panopticon« tempelj uma. Tempelj, ki je v dveh pomenih besed svetel in prosojen: najprej zato, ker v njem ni nobene sence, nobenega skritega kotička, in ker je na razpolago nenehnemu nadzorstvu nevidnega Očesa; toda tudi zato, ker totalitarno gospodarstvo nad okoljem izžene sleherni iracionalnost: nobena neprosojnost se ne upira umu. Odslej lahko vse umsko obrazložimo — to je tisto, kar napoveduje Bentham s svojim »Panopticonom«.

Če že hočemo, gre res za delirij, delirij analize. Toda s pogojem, da ga razumemo tako: delirij, lasten umu, ki s tem, da si zamisli svet, v katerem bi vse bilo relativno, absolutizira samega sebe in z zankanjem sleherne narave razvije svojo umetelnost.

## Vse služi nečemu

Zdaj bi že lahko formulirali zakon, ki obvladuje homogeni prostor panoptične konstrukcije: vse mora nečemu služiti — pripeljati do nekega rezultata. Nič ni opravljeno zaman. Sleherna zguba mora biti spet izkoriščena. Sleherni dejavnost se da analizirati kot gibanje, sleherni gibanje je neke vrste utrošek, sleherni utrošek mora biti produktiven.

Ziveti brez mrtvega časa — mar ne bi prav to lahko bilo utilitaristično geslo? Saj je živi čas čas, ki proizvaja.

Vzemimo primer. V »Panopticonu« vse funkcioniira, vse dela — še posebej zapornik, na isti način kot drugi deli velikega stroja. Sam prihodek njihovega dela zahteva, da s časa na čas počivajo, da se razvedrijo. Se razvedrijo? To pomeni, da si z razvedrilom odpočije-



jó od časa, preživetega v produkciji. Zato ne zadošča, da omejimo počitek na nujni minimum. To »žrtev« — termin je Benthamov — moramo, kolikor je le mogoče, spet povzeti v nek drug proces produkcije. Tako se nam sleherna igra sprevrne v dobiček. Torej je treba hkrati poskrbeti, da bo delo čim bolj vedro, in rentabilizirati veselje. »Če lahko dosežemo, da bo nekdo v svojem delu našel celo zabavo, zakaj ne? le zakaj naj bi mu to preprečevali?« (5).

Bentham končno trdi, da si od dela odpočijemo, da se razvedrimo zgolj z nekim drugim delom, in da je idealni počitek zgolj sama raznolikost del. Preostane spanec — nezvedljiva faktičnost.

Panoptični ideal je integralna podreditev narave koristnemu. Tudi najbolj elementarne potrebe je treba zajeti v dispozitiv prihodka. Bowring, Benthamov izdajatelj, poroča, da mu je le-ta nekega dne rekel: »Spomnite se, da celo potrebe (v izvirniku v francoščini: *besoin*) ne opravljamo oziroma vsaj ne bi smeli opravljati popolnoma zaman. Služiti mora kot gnojilo« (6).

## Polihrestija

Utilitaristični demiurg organizira univerzum, v katerem koristnost utemeljuje obstoj. Rekli smo, da mora vse služiti. Toda celotno načelo se glasi takole: vse mora služiti **večkrat**.

Sleherni element zbira v sebi številne koristnosti. Sleherni dispozitiv je pomnožujoč. Bentham vselej išče maksimum — on je bil tisti, ki je vpeljal v angleščino in s tem tudi v naš jezik glagola »maksimirati« in »minimizirati«.

Tako je sleherni element pri Benthamu voz, v katerem se križa več mrež. Sleherni vzrok ima več učinkov. Nasprotno pa je sleherni učinek okrepljen, če ga proizvede več vzrokov. Sleherni sestavni del je križišče koristnosti, ki se vanj stekajo mnogotere vzročne verige.

Svojim nasprotnikom Bentham vselej odgovarja tako, da opozori na neopazene uporabe, da pomnoži končno število razmerij. Vedno znova izumlja »stranske koristi« (7).

Ko je pred njim več rešitev, izbere tisto, v kateri se steka največje število prednosti. Tudi tu je treba deliti, klasificirati, prešteti in urejati. Prav zato je treba slediti učinkom čim dlje in jih umeščati v kar najbolj različna polja. Ob slehernem benthamovskem sistemu lahko uporabimo termin, ki ga je sam uporabil le enkrat, pri čemer si ga je sposodil pri Baconu: da gre za **polihrest**, »instrument z mnogoterimi uporabami« (8).

»Panopticon« kot celota potrjuje to definicijo, saj lahko hkrati velja za zapor, za tovarno, za šolo, za zavetišče. Isto pa velja tudi za samo celico, v kateri zapornik dela, je in spi.

Bentham si je tu zamislil svet brez odpadka — svet, v katerem je sleherni preostanek takoj spet uporabljen, svet nad-uporabnosti.

## Javno Oko

Panoptičnemu polju podeljuje enotnost zgolj njegovo središče. Brez pogleda, ki zbira skupaj, bi imeli opraviti zgolj z ne-totaliziranim skupkom atomov, ujetnikov, zazidanih v svojo samoto, upognjenih pod jarmom nadziranja. V teh okoliščinah ne bi bil »Panopticon« nič drugega kot predstava za nadzornika.

Bentham ni nikoli hotel, da bi bilo tako. Poslanstvo te hiše računov, velikega učinkovitega stroja, je neposredno v tem, da je šola človeštva. K predstavi je povabljen občinstvo.

Vzemimo kaznilniško različico »Panopticona«. Še posebej nujno je, da je izvršitev kazni javna, saj je glavna korist, ki jo pričakuje racionalni zakonodajalec od izvršitve kazni, v tem, da nas z zgledom odvrne od nameravanega kaznivega dejanja.

Odprtost konstrukcije za javnost torej že podvoji korist: z ene strani odvrača obiskovalce (ki jih lahko imamo prav za potencialne prestopnike, saj bodo — kot precizira Bentham — takšnega pouka s priokusom močnega doživetja deležni predvsem tisti, ki so ga najbolj potrebni), moralizira prebivalstvo; z druge strani daje nauk iz vrlin, ekonomije, racionalnosti. Proces moralizacije, ki deluje neposredno na zapornike, deluje tako posredno na obiskovalce.

K temu pa moramo zdaj prišteti še neko tretjo korist. Eno ključnih vprašanj benthamovskega sistema je, kdo bo stražil same



stražarje. Z obiskovalci je to vprašanje v celoti rešeno: oko javnosti bo nadziralo notranje oko. Hkrati s tem, ko se bo obiskovalec učil od predstave, bo kontroliral organizacijo. Šele zdaj postane benthamovski prostor popolnoma panoptičen: sam neviden nadzor postane s svoje strani viden, nadzorovalec je nadziran. K temu bi lahko še dodali, da bodo obiskovalci prav tako nadzirali zapornike — znatna prednost, če drži, da radovednost pri posamezniku počasi oslabi, medtem ko ima vso možnost, da ostane živa, pri velikem številu oseb, ki so kraj zgolj mimogrede obiskale, da bi se razvedrile.

Kot četrto korist lahko torej štejemo okrepitev kontrole nad zaporniki, produkcijo neke vrste nad-kontrole: »na eno samo celico bo prišlo na tisoče nadzornikov« (9).

Zapor, kraj izključitve, je tako ponovno vpisan v družbeni prostor: postane njegovo najsvetlejšo, najbližje, najbolj znano in domače mesto. Kot pravcato gledališče kaznovanja ponuja gledalcem »ne-nehno in neprenehoma zanimivo dramo, v kateri so škodljive osebe in specije izpostavljene vzgojnemu sramotenju« (10).

Iz tega lahko izpeljemo tudi lokacijo panoptičnih zaporov: zgraditi jih bo treba blizu prestolnice ali vsaj v bližini velikih mest, tako da bodo lahko dostopni velikemu številu obiskovalcev. Ne sme nas torej presenetiti, da je Bentham na široko polemiziral proti izganjanju kaznjencev v kolonije. Nasprotno mora »racionalni management z vsemi sredstvi, ki si jih lahko zamislimo, pomnožiti število obiskovalcev in gledalcev« (11).

Povzemimo. Našteli smo štiri različne koristi, ki jih proizvede isti vzrok: odprtost zapora javnosti (koristi, ki jih Bentham opisuje ob različnih priložnostih, v različnih delih). Obstoja pa še peta korist: pogled javnosti lahko zgolj okrepi občutek sramu pri zapornikih in na ta način stopnjuje njihovo moralizacijo. Vendar pa, se sprašuje Bentham, naj zato ožigosamo s sramoto nekoga, ki bo nekega dne spuščen na svobodo? Tu smo se znašli pred nečim, kar je v utilitaristični moralni ekvivalent konflikta dolžnosti: pred konfliktom koristi. In kako naj ne občudujemo rahločutnosti, s katero Bentham razreši ta konflikt? »Prestopnik naj, medtem ko se ga prikazuje, nosi masko« (12).

Bentham pa si seveda takoj zamisli nov način, kako se okoristiti s tem, kar smo pač morali dopustiti, in urediti tako, da bo samo prikrivanje prispevalo k razkritosti: »maske bi lahko zgledale bolj ali manj tragično, v sorazmerju z veličino zločina tistih, ki jih nosijo. Ozračje skrivnosti, ki bi ga tak pripomoček priklical, bi zelo prispevalo k temu, da bi bila naša pozornost priklenjena na prizorišče, in sicer z radovednostjo, ki bi jo vzbudil, in z grozo, s katero bi nas navdala« (13).

## Nikakršne krutosti

Nikakršne krutosti ni pri Benthamu. V tem pogledu je nedvomno to, kar je hotel biti: človekoljub. Krutost je namreč zastonska — neproduktivna.

Katero načelo podeljuje enotnost teoriji kaznovanja? Kazen je najpoprej dispozitiv, narejen zato, da z njim mučimo, se pravi, da izvlečemo iz nekega individua bolečino. Biti krut pomeni hoteli bolečino zaradi same bolečine, jo priznati za absolutno. Če pa se ima utilitarist za človekoljuba, potem zato, ker mora v njegovih očeh bolečina, tako kot sleherni stvar, nečemu služiti. Treba je vzpostaviti nek drug dispozitiv, ki bo prvega povzel, mu podelil smisel, vrednost, skratka, ki ga bo izkoristil.

Prvi stroj kot tak proizvede zgolj zlo: »sleherno kaznovanje«, piše Bentham, »je samo v sebi zločin« (14). Šele naknadna uporaba upravičih zločin, sprevrže negativ v njegovo nasprotje.

Če hočemo dobro presojati, moramo poznati vse načine, kako lahko komu naložimo trpljenje. Izdelava kazenskega zakonika predpostavlja enciklopedijo trpljenj; Bentham z obžalovanjem ugotavlja, da takšna enciklopedija še manjka: »Nekdo, ki bi preiskal učinke, ki jih proizvedejo različni načini kaznovanja, in pokazal bolj ali manj boleče učinke ran, ki jih povzročijo udarci z vrvjo, bičanja itn., (...) bi naredil družbi veliko uslugo« (15). Kar najbolj podrobno pa ne bi bilo treba preštudirati zgolj fizičnih bolečin, marveč tudi moralne.



Kazen akumulira kapital-bolečino (»bolečina, ki jo proizvedejo kaznovanja, je kot kapital, naložen v pričakovanju dobička« (16)). Bentham se zato z analizo loti njene rentabilnosti.

Več koristi je, ki se prerokajo za golo trpljenje.

Zrtev prestopka lahko upravičeno zahteva, da se z njim okoristi. V tem primeru bi bila bolečina kompenzacijska. To je pravično, saj je sleherni prestopnik nekdo, ki krađe korist, se pravi ugodje, in ko trpi, je pač dolжник, ki plačuje svoj račun. Toda eden temeljnih aksiomov benthamovske psihologije je, da bolečina nekoga ne more proizvesti pri nekom drugem ekvivalentno ugodje. Trpljenje, ki ga izvlečemo iz prestopnika, je torej treba investirati v neko produktivno delo, sorazmerno s tem pa tudi določiti ceno prestopkom.

Zato je država tista, ki si prisvoji bolečino in jo produktivno izkoristi.

Obstoji pa še tretja korist: bolečino lahko obrnemo proti samemu prestopniku, iz katerega smo jo izvlekli, in ga z njeno pomočjo onesposobimo, da bi se znova lahko lotil zločina. To nesposobnost lahko dosežemo na dva načina, na fizični in na moralni. Kaj je boljše, narediti iz prestopnika invalida ali ga moralizirati? »Disablement« ali »reformation«? Odločil bo račun.

Vsaka izmed treh koristi, ki smo jih našli, je legitimna, povrh tega pa lahko vstopi v dispozitiv, ki kombinira več koristi, saj lahko od dela-trpljenja pričakujemo tako materialni dobiček kot moralizacijo. Vendar pa so vse te koristi, čeprav jih moramo upoštevati, ko odločamo o kazni, nekaj postranskega. Kompenzacija zadeva zgolj individue. Delo v korist Države ne izraža volje »onesposobiti« prestopnika. Moralizacija spremeni zgolj eno osebo.

Šele preventivna funkcija je tista, s katero se kapital-bolečina maksimalno rentabilizira, saj zadeva vse možne prestopnike, se pravi »po malem vse človeštvo«.

### Stroj za bičanje

Kazenski zakonik se torej prikazuje kot ekonomija trpljenja. Ni milih ali strogih kazni. So zgolj drage ali poceni kazni, kazni z visokim ali nizkim prihodkom. Bolečine je treba računati v terminih dobička in zgube, glede na njihovo koristnost.

Kazen pa lahko postane element računa le če izpolnjuje nekatere pogoje. To dejstvo je kriterij, v imenu katerega dajemo nekaterim vrstam kaznovanja prednost pred drugimi.

Trpljenje lahko izračunamo zgolj če mučilni dispozitiv proizvede stalen, stanovit, reden učinek. Tu pa nastopi težava: dispozitiv je splošen, individui pa so partikularni, zato povzroči ista kazen pri različnih osebah različno količino bolečine: fiksna globa pri krajaš bogataša za manj ugodja kot reveža; ali še: če nepismenemu odvzamemo papir in pero, mu s tem nič ne vzamemo, medtem ko je izobraženec tako prikrajšan za dragoceno tolažbo.

Da proizvede isti vzrok raznotere učinke, to je tisto, kar muči utilitaristično ekonomijo. Zato si Bentham prizadeva za mehanizacijo telesnih kazni: telesa so si podobna, avtomatični rabelj pa ne dela razlike: »lahko bi zgradili stroj,« predlaga Bentham, »ki bi upravljal mahanje večih prožnih palic iz bičevja ali iz ribjih kosti, katerih število in oblika bi lahko bili določeni z zakonom: telo prestopnika bi bilo podvrženo udarcem teh palic, tako da bi lahko moč in hitrost udarcev predpisal sodnik: sleherna naključnost bi bila odstranjena« (17). Da bi tej prvi koristi pridružil še drugo, Bentham predvidi večje število strojev za bičanje, tako da bi bilo hkrati podvrženo mučenju veliko število zapornikov in bi s tem »narasla groza prizora, ne da bi se povečalo dejansko trpljenje«.

V tem ovinku lahko prepoznamo izrecno formulacijo načela, ki vselej upravlja benthamovsko analizo: realnost velja le toliko kot videz, ki ga proizvede. Dejansko je zgolj videz — vidno obličje — kazni tisti, ki vpliva na obnašanje individuov in jih odvrne od kaznivih dejanj, medtem ko je prestopnik edini, ki trpi realno bolečino. Realnost je tukaj naložba, videz pa dobiček. Od tod človekoljubna zapoved utilitarista: maksimirati videz in minimizirati realnost. »Če bi to, da nekoga obesimo en effigie, proizvedlo v duhu ljudstva isti zdravilen učinek groze, potem bi bila norost ali krutost kadarkoli obesiti človeka en personne« (18).



Kot lahko vidimo, postane zakonodaja znanstvena zgolj s pogojem, da se poslužuje sredstev gledališke umetnosti. Zmernost kazni predpostavlja izobilje, privlačnost spektakla. Nova potrditev zaslug panoptičnega prizorišča.

Zmernost, stanovitnost — poleg teh dveh razodeva stroj za bičanje še neko tretjo nujno lastnost benthamovskega kaznovanja: prilagodljivost. Dober dispozitiv mora imeti učinek, ki je reden, toda spremenljiv, tako da se stopnja bolečine strogo prilagaja stopnji prekrška. Jasno je, da mehanični bič ustreza tej zahtevi, saj so moč, hitrost in število udarcev spremenljivi, tako da je sodniku na razpolago precej popolna jakostna lestvica.

Na ta način je vzpostavljeno natančno razmerje med prekrškom in bolečino. Pomembno je, da zakonodajalec to razmerje kodificira. Slehernemu potencialnemu zločincu mora biti omogočeno, da primerja ugodje, ki ga pričakuje od svojega zločina, z bolečino, ki mu jo bo naložila kazen. Zato mora biti zakonodajalčev račun izražen brez dvournosti, tako da lahko potencialni prestopnik preračuna svoj primer, minimizira svoj prekršek (se pravi, med dvema prekrškoma izbere manjšega), da bi s tem minimiziral prihodnjo bolečino. Razmerje je dejavnik odvracanja od zločina.

### Zgubljena in znova najdena analogija

Zdaj lahko prodremo do funkcije kazenskega zakonika: zakonik je tabela ekvivalenc, ki sprevrača prestopke v bolečine in s tem prispeva k zagotovitvi vsesplošne komenzurabilnosti vseh dejavnosti, ki se jih lotevajo človeška bitja v skupnostih, ki jih tvorijo, prav tako pa navaja ljudi k vrlinam preudarnosti, presojanja, izračuna dobičkov in zgub. Utilitaristična biblija. Vse ima svojo ceno.

Na ta način vstopa kazen v mrežo menjav.

Zdaj lahko razrešimo naslednje vprašanje: katera je tista kazen, ki najbolj ustreza svoji funkciji, funkciji kazenskega denarja? Se pravi, ki je hkrati stanovitna, ekonomična in prilagodljiva? Katera je — s svojo homogenostjo — idealna kazen? katera neki, če ne zapor. Odvzem prostosti se vsem ljudem enako upira, merimo ga s trajanjem, trajanje pa je skoz in skoz deljivo. Zapor je stroj za odštevanje časa. Če ga kombiniramo s prisilnim delom, dobimo kazen, ki je zelo rentabilna. Bentham o tem ne dvomi: to bo kazen prihodnosti, kazen modernih časov.

Vendar pa smo z zaporom to, kar smo pridobili v homogenosti, zgubili v eksemplaričnosti. Univerzalna in monotona zaporniška ekvivalenca razveže vse stare domačnosti, vsa naravna razmerja, vse podobnosti, ki so dotlej povezovali kazen z zločinom, ki smo zanj kaznovani in dali nazorno videti, da gre pri kazni za odkupnino. Zapor je sam v sebi nerazločen, nič ne pove, ne da se ga dešifrirati brez posredovanja koda. Zapor s svojo uniformiranostjo, egalitarnostjo in nemostjo zabriše bujno raznolikost analoških kazni.

Navzlic temu pa Bentham posveti analoškim kaznim celo poglavje svojih »Načel kazenskega zakona« (19). Tako kot drugod hoče namreč biti tudi tukaj izčrpen. Neka Dumontova beležka nam da vedeti, da teh izvajanj marsikdo ni mogel brati brez »skrajnega odpora«, toda kirurg mora razpolagati z raznoterimi instrumenti. Čas analogije je minul, toda v benthamovskem tekstu analogija še vztraja kot morebitna inspiracija, kot nekakšna rezerva.

Zasluga analoške kazni je v tem, da spektakel njenega izvrševanja takoj priklíče njen vzrok — s čimer ji neposredno podeli legitimnost —, in obratno v tem, da priprava prestopka samemu zločincu takoj priklíče kazen, ki ga čaka, s čimer se okrepi odvračilna moč kazni. Dejansko je »analogija takšno razmerje, povezanost ali vez med dvema predmetoma, pri katerem, čim je en predmet navzoč v duhu, sama od sebe vznikne ideja drugega« (20). Med njima mora torej biti podobnost — ali kontrast, pač neka sprožilna vez, ki jo uteleša neki dejavnik, neko karakteristično znamenje.

Na primer: isti instrument, ki je služil zločinu, naj služi tudi za njegovo kaznovanje: požigalec naj bo kaznovan z ognjem, zastrupilevalec s strupom itn. Tako bomo zločinca, ko bo opravljal svoje dejanje, napeljali na to, da si bo zamislil sebe v položaju svoje žrtve, kot da bi bil svoj lastni rabelj: »na sleherni stopnji priprave zločina mu bo njegova domišljija prikazovala usodo, ki ga



čaka« (21). Analogija tu nekako nadomešča pomanjkanje identifikacije z drugim, pomanjkanje simpatije, od koder črpa zločin svojo možnost.

Poleg tega lahko kazen zadene organ, ki je bil dejaven v zločinu — obrekoval si, lagal, torej ti bomo preluknjali jezik; ponarejal si, torej ti bomo preluknjali roko z železno konico v obliki peresa —, ali pa organ, ki je bil prizadet pri žrtvi: kar ni nič drugega kot zakon povračila, ki ga je nedvomno najlažje razumeti, nã pa zato tudi najbolj pravičen.

Bentham si je zamislil posebno kazen za tiste, ki so izvršili svoj zločin s pomočjo preobleke — da bi se skrili očesu javnosti: analogija zahteva, da vtisnemo v njihovo telo podobo te preobleke, podobno, ki je lahko neizbrisna ali takšna, ki se jo da izbrisati.

Tu imamo torej bogat vir izumov, ki bo usahnil, če bo zapor postal, kot si to želi Bentham, univerzalna kazen. Učinek homogenizacije, ki ga povzroči zapor, je torej treba z nečim kompenzirati. Pri tem si lahko pomagamo z arhitekturo: sleherni zapor mora izkazovati svojo funkcijo, njegov izgled se mora prilagoditi njegovemu smotru in celo — v skladu z utilitarističnim aksiomom, ki sem ga že omenil — seči prek realnosti. Kazenske zgradbe bodo zgrajene tako, da bodo »delovale na domišljijo in vzbudile odrešilno grozo«, ko bodo mimoidočim same od sebe prišle na usta besede: »Tu je bivališče zločina« (22).

Poleg tega bodo trije razredi, na katere Bentham členi prebivalstvo kaznilnic — tisti, ki so zaprti zaradi plačilne nesposobnosti, hudodelci, ki se jih še da moralizirati in bodo nekega dne spuščeni, in dosmrtni ujetniki —, porazdeljeni po treh vrstah zaporov. Barva bo razglašala krivdo priprtih: zapor prvih bodo beli, zapor drugih sivi, zapor tretjih pa črni. Prvi zapor ne bodo nosili nikakršnih znamenj, medtem ko bodo ostali zapor okrašeni skrajno simbolično: že od zunaj bomo lahko videli »različne emblematične like (...) opico, lisico in tigra, ki predstavljajo hudobijo, zvijačnost in grabežljivost (...). Znotraj naj bosta razstavljeni dve okostji, po eno na vsaki strani železnih vrat (...). Zapor bo tako predstavljal prebivališče smrti in vsak mladenič, ki bo — četudi zgolj enkrat — obiskal tako okrašen kraj, bo prejel zelo zdravilen in neizbrisen vtis« (23). Končno bodo trije zaporji tudi različno poimenovani: »Hiša za pripor«, »Kazenska hiša«, »Črni zapor« — edina lastnost, ki jo lahko podelimo temu zadnjemu, je njegova barva, saj se o njem ne da nič več reči, ker imamo opraviti z navzočnostjo onstranosti na tej zemlji.

### Utilitaristična uprizoritev

Ponavadi mislimo, da je utilitaristična misel že v načelu sovražna slehernemu spektaklu: ker hoče dejansko sleherni stvar zvesti na nekaj merljivega, si mislimo, da sta ji odvečna sleherni estetika in sleherni razkazovanje. To pa pomeni, da smo slabo razumeli načelo najmanjšega možnega stroška, ki nasprotno predpisuje, naj — če smemo tako reči — »pritisnemo« na vzroke, da bi iz njih iztisnili čim več učinkov. Benthamovsko inteligenco lahko prepoznamo natančno v domiselnosti, s katero pomnožuje učinke. Gledališka umetnost, ki iz najbolj pičlih realnosti izvleče veličastne fantazmagorije, je v tem pogledu zgled znanosti o koristnem — kajpada s pogojem, da služi ta razsipnost kaki smotrnosti, da je upravičena z nečim drugim.

Je nek račun videzov, ki ga Bentham prakticira v vseh svojih spisih. Kot pove povsem jasno, je oko, ki obvladuje panoptično carstvo, prednostni organ zvijač tega računa: »Če hočete učinkovito pridigati, pridigajte očesu! Prav prek tega organa, po poti domišljije, lahko po svoji volji vodimo in oblikujemo sodbo večine človeštva. Ljudje bodo v rokah zakonodajalca kot marionete v rokah sejmarškega lutkarja, če zakonodajalec ne bo posvečal študiozne pozornosti zgolj znanosti, ki ustreza njegovi funkciji, marveč tudi gledališkemu učinku« (24).

Bentham kritizira pridigarsko prakso: ta praksa naredi iz božanstva zgolj neko funkcijo, modruje na podlagi šibkega motiva, se opira zgolj na besedo, kar predpostavlja visoko stopnjo moralnosti.



Če se že hočemo poslužiti pridige, potem jo moramo uprizoriti: izbrati moramo svečan besednjak, nastopiti s privzdignjeno dikcijo, podpreti naša izvajanja z emfatičnimi kretnjami, okrasiti zidove s podobami, ki so opremljene s čitljivimi podnapisi in ki predstavljajo kaznovanje krivoprisežnikov (učinek lahko še povečamo tako, da so te podobe zakrite s pregrinjalom in jih odkrijemo šele **in extremis**), poskrbeti, da bo vsem na očeh kak božji služabnik (če hočemo poudariti posvečen značaj pridige) ali mirovni sodnik (če naj izstopi predvsem politični značaj pridige), in tako naprej. Benthamovo reformirano sodišče se tako spremeni v gledališki stroj.

Na neki globlji ravni lahko opazimo, da je sleherni utilitaristični dispozitiv nujno gledališki — po tem, da v njem ne le vse služi nekemu smotru, marveč da je vse tudi čutno ponazorjeno. Sleherni funkcija je hkrati vloga.

### Zapori govorice

Utilitarist razvršča v razrede. Kar naprej analizira, da bi prišel do najbolj donosne montaže elementov. S svojim diskurzom vzdigne prah miselnih atomov, ki bi se zgubili, če jih ne bi neprestano našteval.

Prav temu se posveča Bentham: v njegovih tekstih brez konca se razraščajo med sabo protislovne razpredelnice, v katerih si z velikim naporom prizadeva zajeti, zbrati, zadržati izobilje rezultatov svojih malenkostnih razčlenjevanj. Zato je vrhunec tolikšnega števila njegovih del — »Gonilnih sil človeškega delovanja«, »Hrestomatije«, »Obrambe oderuštva«, »Tekstov o Zakonu o revežih« itd., če naj niti ne omenjamo »Panopticona« — razgrnitev načrta, velike razpredelnice, velikega splošnega kazala, logičnega drevesa ali sinoptične tabele.

Izpod Benthamovega peresa prihaja vedno znova neki izraz: tako v pravnih kot v logičnih zadevah nam mora biti vedno omogočeno, da se najdemo »at first glance« — »na prvi pogled«. Pa še: preostati ne sme »no dark spots« — »noben zatemnjen kotiček, nobena nejasnost, nobena pega«. Natančno te izraze pa uporablja Bentham, ko hvali panoptično konstrukcijo.

Zadeva je razumljiva sama ob sebi: velike nomenklature, ki razgrinjajo svoje izčrpane razčlenitve, so zapori govorice. En in isti ideal gospostva navdihuje Benthamovo kazensko teorijo in njegovo logično teorijo. Klasifikacija ljudi, klasifikacija besed — obvladuje ju isto oko.

Ljudje, besede — gre za to, da zaustavimo njihova vačovanja, da uokvirimo vse njihove premike, da jih enkrat za vselej pričvrstimo na neko mesto ali da vsaj nikoli ne zgubimo iz pogleda njihovih gibanj, da jih strdimo. Kot lahko vidimo, je utilitarist, še preden je liberalen, despotiski.

### Dežela revežev

Benthamovske razpredelnice so zapori za besede; nasprotno pa so vse benthamovske zgradbe materializirane klasifikacije. Za utilitarista sta diskurz in realno brez preostanka reverzibilna.

Leta 1797 — potem ko je Parlament z glasovanjem zavrnil izgradnjo panoptičnega zapora — je Bentham predlagal, naj se njegov polivalentni stroj uporabi za nastanitev revežev. S krizo leta 1795 je postalo vprašanje revežev nacionalni problem in največji duhovi so si prizadevali najti zanj zdravilo.

Prvo delo o tem vprašanju (25) se začena z »Razpredelnico siromaštva«, ki jo Bentham neke druge imenuje »splošni zemljevid Dežele revežev«. Pojem siromaštva je tu razčlenjen glede na svoje vzroke: osebni (notranji)/zunanji. Prvi so: 1. dokončni (takšni, ki zadevajo slabost duha ali telesa) — 2. dlje trajajoči, toda začasni (nesposobnost, da bi skrbeli za svoje potrebe, zaradi otroštva, »nedorastlosti«) — 3. kratkotrajni in začasni (zguba delazmožnosti zaradi bolezni ali otrok). Drugi so vsi začasni: brezposelnost, nezmožnost, da bi prišli do dela (slabe нрав, pomanjkanje povezav, ki bi nam priskrbele delo), bankrot.

V tej zelo preprosti mreži najdejo vsi reveži svoje oštevilčeno mesto: tako gluhonemi kot bankrotiranci, zvodniki in astmatiki, ne-

zakonski otroci in njihove matere, vrtnarji, odpuščeni zaradi dolgotrajne megle, noseče ženske, hišni služabniki, ki jih je odslovil slab gospodar (in ki jih je treba razlikovati od tistih, ki jih je odpustil dober gospodar), melanholiki, pohabljeni — kratka, ogromna in raznolika populacija, ki jo na čudežen način homogenizira neizprosna taksinomija. Vsaka župnija bo dobila vprašalnik, tako da bo natančno ugotovljeno število revežev, ki pripadajo vsaki od teh kategorij, poleg tega pa še njihova starost, spol, zdravstveno stanje itn.

In mar ni »Panopticon« revežev, katerega delovanje razgrne Bentham v nekem drugem delu (26), ta ista razpredelnica, vpisana v kamen?

V obkrožju zgradbe — ki je krožna ali vsaj šesterokotna — ni so nadstropja, pregraje in celice nič drugega kot prav toliko razredov in podrazredov. Vse je tu zadeva ločitve in ponovne združitve. Slehera blizina ima svoj razlog, slehera oddaljenost svoj motiv. Treba je ločiti: da bi preprečili — moralno — pokvarjenost in — telesno — okužbo; da bi zagotovili varnost — čuvaj je tudi tu neviden — in zdravje — da bi preprečili prenašanje glasov in slabih vonjav ter poglede na neprijetne prizore; predvsem pa je treba, da bi preprečili rojevanje »nezadovoljivih želj«, ločiti spole. Toda treba je tudi združevati: združiti gospodinjstva, družine, zbližati bolnika in zdravnika, zagotoviti moralno nadzorstvo, vzgojo, dopustiti skupno delo. Življenje takšne institucije tvori nenehno prehajanje ene klasifikacije v drugo, ločenci so spet združeni, nato spet ločeni v skladu z drugimi kriteriji, za opravljanje novih nalog, in združeni v drugačni obliki, zvečer pa se spet najdejo s sebi podobnimi... Zvečer so zaporniki razvrščeni po razredih, razporejeni v skladu z zvičajno razporeditvijo, ki poskrbi za njihovo medsebojno dopolnjevanje: koga naj postavimo v bližino tistih ki nepopravljivo govoričijo in bledejo? koga neki, če ne gluhoneme; slepcev ne bo motila sosesčina molčečih melanholikov, niti sosesčina grozljivo pohabljenih bolnikov.

Panoptična hiša je kraj koeksistenc; mar ne dokazuje s samim dejanjem, da je človek združljiv s človekom, mar ne udejanja enotnost človeštva? mar ni domiselni utilitarist s pomočjo pregrad izoblikoval iz vse bede stvarstva najboljši izmed možnih svetov? »**Improvement of management**« ne pomeni nič drugega kot to, da se naučimo logike razvrščanja v razrede, ki postavlja vsako stvar na njeno mesto.

### Redarstvo identitet

Splošna presojsnost, splošna razvrstitev, splošen račun, splošna uporaba — vse te vrednote zahtevajo, da je, kar zadeva identitete, zabrisana slehera negotovost. Vsaka stvar rabi ime — in Bentham je veliki ustvarjalec imen za Večnost —, mesto, število. Zato lahko utilitarist čuti zgolj odpor tako do množic kot do potepuhov.

Potepuh je človek brez stalnega mesta, nomad, ki ga ne moremo vračunati, upornik zoper račun, ki lebdi in se skriva po temačnih kotičkih, kakršne mu nudi družba, ki na žalost še ni po vsej svoji površini panoptična. Treba je zbrati potepuhe, urediti zadeve tako, da bodo izginile te žive napake logike. Vtaknili jih bomo v panoptične »Workhouses« (27).

Množica pomeni poraz taksinomij, neopredeljenost v oštevilčenju. Namesto urejenih razmerij vlada v nji zmeda, kar vzbuja nemir in izključuje razmislek; v množici prihaja do nenehnih sprememb, kar proizvaja raznolike in močne vtise. Slehera množica — odsotnost razvrstitve ljudi — je že sama na sebi nekaj zapeljivega. Posebej nevarna pa je, ko zbliža posameznike slabih nravi, saj jim ustvari skupno okolje, v katerem lahko drug drugega branijo pred cenzuro Očesa: »sram je strah pred tem, da tisti, s katerimi živimo, ne bi odobraval naših dejanj. Toda kako naj pride do neodobravanja zločina v množici, sestavljeni iz samih zločincev?« (28). Iz njihovih misli izgine sodišče javnega mnenja in oblikujejo si sodišče po svojem okusu: »s tihim soglasjem se oblikuje nekakšna *lex loci*« (28). Vsak prestopnik je kriv na svoj način, med njimi so okoreli in novi, blagi in ogorčeni; v množici se homogenizirajo, prevlada pa najslabši.



Potepuha je treba: ustaliti, množico pa razdeliti. Bentham si želi nekakšno splošno redarstvo identitet. Vztrajno poudarja, da je treba pomnožiti sredstva, s pomočjo katerih lahko prepoznamo in najdemo individue: »V prestolnici Japonske mora vsakdo nositi svoje ime na svoji obleki« (29). »V angleških univerzah nosijo učenci posebna oblačila. V »charity schools« nima vsakdo zgolj uniforme, marveč tudi oštevilčeno tablico. Da o vojakihi niti ne govorimo. Najmanj, kar lahko zahtevamo od revežev, je torej, da nosijo uniforme« (30).

Idealna bi bila spojitev najpopolnejše homogenosti — uniforme — ter najbolj sistematične in nevtralne diferenciacije — števila. Toda zaporniki »Panopticona« bodo podvrženi veliko bolj konkretni diferenciaciji, ki naj jih reši skušnjav pobega: moški bodo imeli rokave neenake dolžine: levi rokav običajen, desni pa nikakor ne daljši od rokava ženske obleke. Laketi leve roke bo tako svetlejša od desne, kar bo delovalo kot neke vrste naravno tetoviranje, ki je za dolgo časa neizbrisno. »Nekdo je pobegnil iz zapora. Skoraj nepotrebnost je razposlati njegov podroben opis, **signalement**, kot mu pravijo Francozi: preprosta poteza ga nezmotljivo razlikuje od ostalih ljudi« (31).

Dejansko bi bilo treba — tako piše Bentham leta 1804 Siru Carewu — tetovirati celotno nacio, ne le zapornike ali dezerterje (32). S tem bi pravzaprav zgolj oponašali mornarje, ki imajo navado, da si z jasnimi in neizbrisnimi črkami natisnejo na zapestje svoje ime in priimek (33). Obžalovanja vredno je, da »so priimki individuum porazdeljeni tako naključno« (30): isto ime dejansko pripada večim osebam. To je pravcata logična napaka. Napisati bo treba novo nomenklaturo, tako da bo imel v vsaki deželi »vsak individuum priimek, ki bo pripadal zgolj njemu« (34).

Povzemimo. Lastno ime, ki bo res vsakomur lastno (ki bo, skratka, ekvivalent števila), tetovirano v njegovo kožo, neizbrisno: to bi pomenilo razširiti panoptično ureditev na vso zemljo, na vse človeštvo, in vzpostaviti vsesplošno varnost in sigurnost, saj bi vselej lahko odgovorili na temeljno vprašanje sleherne pogodbe: »kdo si ti, s katerim sklepam pogodbo?« (35).

Samo ob sebi se razume, da bi moralo biti ožigosano tudi sleherno blago. Pečatno znamenje bi služilo kot okrajšava za potrdilo, ki neposredno ugotavlja lastnika, naslovnika, kvaliteto in kvantiteto produkta (36).

Ko bodo tako zagotovljene identitete, bo omogočena velika izračunljivost vseh koristi.

Bentham ponavlja, da je treba v sleherni panoptični ustanovi organizirati knjigovodstvo. »**Book-keeping**« je znanost — katere prakticiranje je pri panoptični ustanovi še posebej olajšano z bližino nadziranja in s hkratno prosojnostjo področja, ki ga je treba vknjižiti. Registri bodo kronološki — iz dneva v dan — in metodični — urejeni glede na stvarno, razpredelnice prebivalstva, seznama zalog, zapisniki o zdravstvenem stanju in moralnem obnašanju, registri pritožb, kazni (s črnim ovitkom) in nagrad (z rdečim ovitkom)... Registriranje mora zajeti celotno nacio: sleherni dogodek mora biti takoj premerjen, razčlenjen na svoje sestavne dele, vsak izmed teh delov pa vpisan v ustrezno knjigo — življenje tako nehalno podvaja njegovo izčrpno vpisovanje v registre, prav tako pa mora tudi vlada odločati znanstveno, na podlagi informacij... Na obzorju — Bentham sicer v svojih objavljenih delih tega ne reče, toda gotovo kje obstoji rokopis, v katerem je to zapisano — na obzorju se prikazuje planetarna preračunljivost, primerjava vsega z vsem, registriranje celotnega človeštva.

### Totalitarni človekoljub

Utilitarist je že po svoji naravi nagnjen k izčrpnosti.

Prvič ni nobenega predmeta, ki mu utilitarist ne bi bil pripravljen posvetiti svoje pozornosti: vse, kar lahko spoznamo, je stvarina znanosti, tako kot je vse, kar lahko naredimo, stvarina umetnosti (37). Pri tem ne sme priti do nikakršne vnaprejšnje diskriminacije: utilitarist se brez razlike loteva sleherne stvari, je polivalentni teoretik, ki mu ni ničesar tujega.

Drugič prakticira ob vsakem predmetu isto operacijo: totalizira ga in kompleksificira. Totalnost je treba vselej razčleniti: utilitarist naleti povsod na ločljivo. Zada si nalogo, analizirati izhodiščni predmet, ga denaturalizirati, spremeniti v montažo. Utilitarist torej stalno proizvaja sistematične sinteze, pri katerih je neizogibno, da so izčrpane.

Diskurz utilitarista je z isto nujnostjo zavezan ekspanziji. Naj bo predmet, področje, ki se ga loteva, še tako omejen, utilitarist ga reduciraa na njegove temeljne sestavine in ga obravnava v skladu s splošnimi postopki: potem ko ga je razstavil, ga spet sestavi v maksimirani, posplošeni obliki. Da bi Bentham opredelil ta proces, si je izmislil novo besedo »methodization« (38). Neka montaža je »metodizirana«, če je najboljša možna. Utilitaristična rešitev zato vselej presega posebni problem, ki jo je spodbudil, ima vselej vrednost modela, je vselej zgledna, torej že po svoji naravi imperialistična. Ker pa ni nobenega področja, ki se ga ne bi dalo metodizirati...

V utilitaristični teoriji zavzame mesto vrhovnega dobra maksimum. To vrhovno dobro kajpada ni nek opredeljen predmet, saj maksimiranje nikoli ne more biti dokončno, marveč je nasprotno po svojem bistvu spremenljivo, vselej je ob njem možno izvršiti »improvement«, izboljšavo; toda kot funkcija je stalno. Utilitarist z neomahljivo vztrajnostjo hierarhizira — povsod imamo opraviti z »več« in »manj« — in reformira — vselej je možno kaj boljšega.

Zdaj pa je jasno, da ni referenca utilitarista — katerokoli je že izhodišče njegovega razmišljanja — konec koncev nikoli nič drugega kot velika Celota: univerzum, človeštvo. V tem smislu »Panopticon« ni neka posebna tema med drugimi temami Benthamovih del: utilitarist je v osnovi panoptik.

Utilitarizem, ki nastopa v političnem območju kot radikalizem, različica liberalizma, je dejansko totalitarni svetovni nazor, ki teži k nenehnemu in univerzalnemu maksimiranju. Natančno ta totalitarizem dopušča utilitarizmu, da se razglša za človekoljubnega: edina meja ekspanzije njegovega carstva je dejansko zgolj človeški rod.

Bowring je objavil v XI. zvezku svoje izdaje zadnji Benthamov listek; na njem najdemo tole notico, ki združuje z očarljivo svežino načelo maksimuma, človekoljubje in imperializem:

»1831. 16. februarja. Dan po tem, ko sem dosegel starost 83 let. Značilnosti duha J. B.

J. B. Najbolj ambiciozen med ambicioznimi. Njegovo carstvo — carstvo, na katerega pretendira — se širi na, in obsega, celoto človeškega rodu v vseh krajih — v vseh krajih na zemlji, v katerih bodo kadarkoli v prihodnosti prebivali ljudje.

J. B. Najbolj človekoljuben med človekoljubi: človekoljubje je smoter in sredstvo njegove ambicije.

Njegove meje: ni drugih mejã razen same zemlje« (39).

## Obrazec

Načelo utilitarizma, katerega polje je Vse, je, kot je znano, ena sama izjava. Ta izjava po Benthamovih besedah upravlja vso teorijo, jo izraža in obsega v celoti: »all-directing«, »all-comprehensive«. Tako dobro jo sežema, da potem, ko je enkrat proizvedena, s svojo plehkostjo sterilizira vse komentarje, kar nikakor ne spada med njene manj pomembne lastnosti. Lotimo se torej Benthamovega »izreka« in skušajmo razkriti njegove sicer zastrte razsežnosti — saj je že sam ta »izrek« zagotovil svojemu avtorju, da bo v priročnikih posebej eno izmed velikih moralnih drž, poleg stoikov, epikurejcev in skeptikov.

Najprej sam obrazec: največja sreča največjega števila.

»Kolikor je meni znano, je bil Priestley (razen če ni to bil že Beccaria) prvi, ki je izrekel to sveto resnico« (40). Tako kot pri »Panopticonu« tudi tukaj Bentham ne zahteva, da se ga prizna za očeta ideje, ki ji je posvetil celo življenje. Ta izraz dejansko najdemo že pri Priestleyu, v njegovem »Essay on the first principle of government« iz leta 1768, tako kot pri Beccarii, v uvodu k razpravi »Dei delitti e delle pene« iz leta 1764 (»la massima felicità divisa del maggior numero«). Lahko pa ga preberemo že v nekem še bolj zgod-



njem delu, pri Hutchesonu: »da je najboljša tisto dejanje, ki priskrbi največjemu številu največ sreče« (41).

Vendar pa je Bentham dolgo časa dajal načelu koristnosti prednost pred obrazcem največje sreče; to načelo nedvomno izraža isto stvar, vendar na drug način: katerokoli dejanje bomo odobrili ali ga zavrnilo »glede na to, v kolikšni meri poveča ali zmanjša srečo stranke, za katere interes gre« (42). Leta 1822 je Bentham formulaciji iz leta 1789 očital, da ne opredeli jasno tiste »stranke«, katere interes moramo v zadnji analizi upoštevati pri slehernem človeškem dejanju, v vseh okoliščinah: gre kajpada za človeštvo, za njegovo dobrobit.

Na tem aksiomu temelji vsesplošna instrumentalizacija, ki jo obljublja utilitarizem: sleherno sredstvo v pravem pomenu besede lahko prepoznamo po tem, da prispeva k temu cilju: »izkoristek (utilisation)«, piše Bentham v svoji »Logiki«, »je modifikacija splošnega cilja, se pravi dobrobiti, ali pa katkega podrejenega cilja, se pravi sredstva, ki ga lahko uporabimo tako, da prispeva k istemu splošnemu cilju« (43). Neizmeren Benthamov diskurz, ki razvija nešteto dispozitivov, hoče torej imeti eno samo končno referenčno točko, maksimum sreče maksimuma človeških bitij. Toda to, kar je dejansko na delu v tem diskurzu, je nek krajši obrazec, ki ga lahko izpeljemo iz prvega.

### Maksimum

Maksimum kot tak. Se pravi, korist zaradi koristi: mar ni to tisti zakon, ki — kot smo lahko videli — skoz in skoz obvladuje benthamovske konstrukcije? Sleherna stvar mora koristiti, se nanašati na nekaj drugega, služiti. Pravico do obstoja ima zgolj to, kar je v razmerju do nečesa drugega, se pravi, kar funkcionira. In v načelu ni ničesar, kar bi lahko zaustavilo to funkcioniranje. Nujno se širi, polasča se sleherne danosti in jo transformira. Obsega celo zemljo. In če je njegov »smoter« človeštvo, potem je to treba razumeti v smislu pregraje, meje — zunanje meje, saj bi to funkcioniranje samo od sebe seglo še prek te meje. Paradoks, ki razveda utilitaristični diskurz, je povsem preprosto v tem, da naredi ta diskurz iz nečesa, kar je po svojem bistvu relativno, — iz koristnega — svoj absolut. Bentham se zavaruje pred tem paradoksom z Obrazcem. Fanatizem instrumentalizacije se izreka kot maksimalno človekoljubje. Z eno samo potezo so vsi dispozitivi brez razlike prirejeni univerzalnemu smotru: vse, kar služi, o tem ste lahko prepričani, človeški bratje, služi vam!

Benthamu je Obrazec arhimedovski: oporna točka, iz katere je misliti vse, kar se da misliti, absolutni kriterij, ki vselej odloči, in sicer tako jasno, da v benthamovskem svetu nikoli ne sme biti negotovosti. Sleherna izjava, ki nastopi v utilitarističnem diskurzu, je načeloma podrejena Obrazcu. Sam Obrazec, načelo slehernega ovrednotenja, pa je avtonomna izjava, ki postavlja samo sebe in se je zato ne da dokazati: »mar ga (načelo koristnosti) lahko neposredno dokažemo? zdi se, da ne: saj tega, s čimer dokazujemo vse ostale zadeve, ne moremo dokazati: veriga dokazov se mora nekje začeti« (44).

Če uhaja slehernemu dokaznemu postopku, pa to še ne pomeni, da ga lahko kakorkoli ovržemo: ker obsega Vse, bi se morali, če bi ga hoteli spodbiti, postaviti izven Vsega, se pravi na neko nezamišljivo mesto: »Mar lahko kak človek premakne zemljo? Lahko, toda najprej mora najti neko drugo zemljo, na katero se bo oprl« (45). Obrazec je vseobsegajoč tako kot celotna površina univerzuma diskurza: če ga spodbijamo, moramo to na prikrit način še vedno počenjati v njegovem imenu. Njegovo carstvo je brez zunanosti.

Vsa spodbijanja Obrazca lahko razvrstimo v dve skupini:

— načelo asketizma, ki ni nič drugega kot narobna stran Obrazca in uči, da moramo temu, kar prinaša pogubo, dajati prednost pred koristnim; spodbija ga sama njegova inkonsistentnost: »nikoli mu ni do konca sledilo nobeno živo bitje in mu tudi nikoli ne bo moglo slediti« (46).



— načelo simpatije, razdelek, v katerega meče Bentham brez slehernega reda sleherni kriterij, ki temelji na osebni cenitvi dobrega in zla, pa naj se ta cenitev vrši v imenu moralnega čuta, zdrave pameti, razuma, zakona narave, naravne pravičnosti itn.; v resnici delamo tukaj načelo iz neke kaprice, saj načelo simpatije »ni neko v sebi pozitivno načelo, marveč termin, ki smo ga uporabili za to, da z njim označimo negacijo slehernega načela« (47).

Zgolj Obrazec daje legitimno osnovo človeški skupnosti, saj jo vzpostavlja kot svojo zadnjo referenco, saj utemeljuje objektivni izračun racionalne izbire. Vsi spori med ljudmi so spori v imenu koristnosti, in Bentham si zelo prizadeva pokazati, kako se vsak njegov nasprotnik prikrito sklicuje na isto načelo, ki zanj misli, da ga spodbija. Razlike nastopajo zgolj med samimi tolmačenji koristnega, med pravičnimi in napačnimi računi ali med delnimi in splošnimi računi. Bentham je tisti, ki upošteva celoto človeških bitij in računa za vse človeštvo.

Iz tega pa očitno izhaja, da zapis »J. B.« v njegovem sistemu ni nekaj naključnega, da njegova teorija nujno implicira njegovo osebo — saj mora obstojati vsaj en človek, pri katerem se osebna koristnost brez preostanka prekriva s splošno koristnostjo — izjema, ki je v krogu človeštva analogna položaju Obrazca v celoti dokazov.

V tej točki lahko rečemo, da je Bentham nedojemljiv samemu sebi.

## Dva gospodarja

Le čemu naj bi tukaj, kot to počenja Bentham, naštevati ugodja in bolečine? V »Uvodu k načelom morale in zakonodaje« (48) loči štirinajst glavnih vrst ugodja in dvanajst glavnih vrst bolečin; k temu je treba prišteti še podrazdelke in kombinacije. V drugih delih naletimo na nekoliko spremenjene sezname — spremenjeno besedišče, drugeče porazdeljene vrste. Tako na primer nomenklatura v »gognilnih silah delovanja« (49) krsti »ugodje, ki ga prinaša daljnogled (spyng-glass)«, za »ugodje radovednosti«, »slušno ugodje« pa ima za nasprotje »bolečine dela«...

Vse to ni kaj prida pomembno — saj različne »vrste« ugodja ne diferencirajo samega ugodja, tako kot različne »vrste« bolečine ne diferencirajo same bolečine. Vse vrste so homogene, »ugodje vonja« je homogeno ugodju »slovesa«, »ugodje spolne čutnosti« pa ugodju »spretnosti«. Homogenost obsega tudi samo razliko med ugodjem in bolečino, saj ustreza razmerje ugodja in bolečine razmerju pozitivnega in negativnega. Da bi omogočili izračun, moramo torej postaviti zgolj to, da ugodje in bolečina nastopata v diskretnih enotah, se pravi, da ne potekata v obliki toka, marveč se artikulirata kot verige. Čutnost je od vsega začetka razkosana; tako lahko rečemo: eno ugodje, ena bolečina; opraviti imamo s čutnim novcem, katerega različne vrednosti lahko ocenimo in primerjamo.

S šestimi kriteriji, ki individualizirajo neko ugodje ali bolečino in s pomočjo katerih lahko ugodje ali bolečino ocenimo, se nam ni treba preveč na široko ukvarjati: to so intenzivnost, trajnost, gotovost, dosegljivost, plodnost (težnja, da mu ali ji sledi senzacija iste vrste), čistost (težnja, da mu ali ji ne sledi senzacija nasprotne vrste); če senzacija zadeva več oseb hkrati, moramo dodati še ekstenzijo. Ni se nam treba preveč na široko ukvarjati, ker ima račun na podlagi teh kriterijev zgolj regulativno vlogo: »nikakor ne smemo pričakovati, da lahko ta ocenjevalni proces izvršimo ob vsaki moralni sodbi ali ob vsakem zakonodajnem in pravnem dejanju. Navzlic temu pa ga je treba vselej upoštevati: dejanski proces, ki se izvršuje ob takšnih prilikah, ima bolj ali manj značaj eksaktnega procesa v skladu s tem, v kolikšni meri se približuje čistemu ocenjevalnemu procesu« (50).

Račun ugodij, ki je največ doprinesel k Benthamovi slavi, je nujen postulat racionalizacije politike. Je instrument sodnika, ne psihologa. Je simbol popolne pravičnosti, ki zna natančno izmeriti škodo in odškodnino. Računski stroj za ugodja in bolečine, ki je Benthamove komentatorje zanimal sam po sebi, kot da bi lahko funkcioniral sam zase, je zgolj idealno sredstvo absolutnega gospo-



stva nad individui in skupnostmi. Njegovo skrivnost razkrije prvi stavek »Uvodac: »Narava je postavila človeštvo pod vladavino dveh suverenih gospodarjev, bolečine in ugodja«.

To, kar je izvirnega na benthamovskem človeku, je njegova podvrženost. Račun ugodij komentira eno samo postavko: človek je podrejen; je obvladljiv; že po naturi ga lahko njegova čutnost denaturira; če hočemo z njim upravljati, zadošča, da držimo v rokah vzvode, ki sprožijo gonilne sile njegovih dejanj; človek, ki išče ugodje in beži pred bolečino, je elementarni stroj, ki ga sama Narava izroča v oblast porazdeljevalcem sreče.

Če je človeštvo služabnik dveh gospodarjev, potem bo kajpada služabnik tistega, ki bo zagospodaril nad tema dvema gospodarjema. Pri »Panopticonu« smo videli, kako Bentham zapornikom kot psom dodeljuje ugodje in bolečino.

### Vse je mogoče

V utilitaristični teoriji ni Narava nič drugega kot tole: kar daje gospodarjem na razpolago ugodje in bolečino, da bi z njima ukrotili in vodili ljudi. Narava tu ne pove ničesar, ne daje nikakršne norme, ne vzpostavlja nikakršne reference, ne postavlja nikakršne meje: porojava brezmejno plastično človeštvo.

V vseh Benthamovih delih najdemo zgolj dve omejitvi te vse-spolšne razteznosti in kovnosti. Na eni strani človek ne more občutiti v neskončnost; najprej zato, ker je njegovo življenje omejeno, nato pa tudi zato, ker se preveč intenzivno ugodje sprevrže v bolečino, preveč intenzivna bolečina pa pripelje do izginotja samega občutenja. Na drugi strani neka ireduktibilna razlika individualizira sleherno telo in slehernega duha: obstoji »a radical frame of body«, tako kot obstoji »a radical frame of mind«; to izvirno tkivo je nespremenljivo. S tem polje mutacij seveda nikakor ni stlačeno v ozke meje.

Če izvzamemo ti dve omejitvi, razglša benthamovski optimizem nekaj »vse je mogoče«, ki izroča prihodnost sprostitvi koristnosnih moči.

V prvi knjigi, ki jo je objavil, Bentham točko za točko spodbija uvod Blackstonovih »Komentarjev« o angleškemu zakonu (51). Dejansko je ta knjiga v celoti posvečena zagovarjanju postavke, ki jo je razvil že Hume: ni, ne more biti niti izvirne pogodbe, niti naravnega prava.

Če naj brez sleherne delitve oblasti zavlada koristno, mora Narava dejansko umolkneti. Zakoni ne povzemajo nikakršnega predhodnega diskurza, ki bi ga na samem začetku zapovedala Narava ali Bog; ne moremo reči, da se oddaljujejo od njega, zato jih tudi ne moremo znova prilagoditi temu diskurzu. Zakoni so zgolj jezikovni dispozitiv, ki v imenu koristnosti gospoduje nad ugodjem in bolečino.

### »Ex nihilo«

Če si zamišljamo nekaj naravni zakon, če hočemo pozitivni zakon uravnati po pravicah in dolžnostih, ki so obstojale pred njim, potem predpostavljamo izjave brez izjavljanja — razen če te izjave nanašamo na previdnostnega božjega govornika. Če ni zakonodajca Narave, če je koristnost edina legitimacijska instanca, potem se vse pravice in dolžnosti rodijo z zakonom, z njegovim dejanskim, človeškim izvajanjem, se pravi, z govornim dejanjem. Zakonodajca je skoz in skoz diskurzivni pojav — učinek nekega diskurza.

Kako naj govorica ne reproducira nekega modela, kako naj nasprotno ustvarja bitnosti, ki jim podeljuje bit zgolj ona sama? Herbert Spencer je na primer razglasil to stvaritev za nerazumljivo (52). Le kdo, se sprašuje, lahko proizvede nekaj iz nič? To bi bil učinek, ki bi ga lahko priznali zgolj božji vsemoči, pa še tu — dodaja Spencer — so številni, ki to možnost odklanjajo.

»Ex nihilo« zakona je nedvomno problem, ki se mu utilitarist ne more izogniti, čim izključi sleherno naravno ali božjo garancijo. Bentham se ga je lotil s svojo teorijo fikcij. Tu ne gre za kakšno sklenjeno delo, marveč za temo, ki je tako razpršena po robovih njegovih del, da je niti James Mill, niti Stuart Mill, niti Bowring in



Dumont niso izolirali kot take. C. K. Ogden je bil prvi, ki je zbral v eni knjigi po raznih koncih raztresene tekste (53).

Ni se mogoče izraziti, ne da bi predpostavili obstoj nekaterih elementov, ki jih prenaša diskurz. Se pravi: ni diskurza, ki ne bi priznaval nekakšnih bitnosti. Ne moremo se izraziti, ne da bi se nanašali na. Tej funkciji so prirejeni substantivi.

Narava teh bitnosti, za katere se predpostavlja, da obstojajo, pa nikakor ni enoznačna. Kot prvo načelo razločevanja nam lahko služi zaznavati obstoje bitnosti, ki jih neposredno izpričujejo čutila — to so telesa —, in bitnosti, o katerih nas lahko prepriča zgolj umovanje — to so netelesne bitnosti, duša kot taka, pa tudi Bog, ki ga ni še nihče videl, na kar nas opozarja Bentham v skladu z obrazcem apostolov. To, kar lahko zaznamo, stoji torej nasproti temu, do česar se dokopljemo z umovanjem; njuno razmerje je razmerje neposredno spoznatnega do tistega, česar spoznanje je posredno. Toda naj bodo te bitnosti čutne ali izpeljane, s tem, da jih imenujem bitnosti, hočem reči prav to, da obstoje v realnosti, in da se substantiv opira na nekaj substancialnega.

Tu pa se zariše neka druga dihotomija: med realnim in irealnim. Govorica dejansko daje zavetje substantivom brez substanc. Imen je več kot pa stvari. Diskurz je presežen, pletoričen; dopušča, da o tem, kar ne obstoji, govorimo kot o nečem, kar obstoji. Ta preprosta ugotovitev, ki ima v angleški filozofiji že dolgo tradicijo, začenši s Hobbsom in Lockom, motivira lingvistično analizo: besede ne smemo vzeti za stvari, diskurz moramo premeriti z merilom realnosti, zmanjšati razmik med njima, vzpostaviti nekakšno jezikovno carino, potlačiti tihotapske besede, izključiti irealno.

Vendar pa — nadaljuje Bentham s svojo argumentacijo — področje irealnega ni homogeno. V njem je treba razlikovati med izmišljenim in fiktivnim. Če trdim, da prebiva v tej in tej hiši na tej in tej ulici tega in tega mesta zli duh z rogom in z razklanimi parklji, in če me opazovanje postavi na laž, potem sem ustvaril zgolj izmišljotino: bitnost, ki ni obstojala, — »ne-bitnost«, neki nič — sem opisal kot nekaj realnega. So pa še druge bitnosti, ki nič bolj ne obstojajo, vendar pa me zahteve slovnične oblike diskurza prisilijo, da jih imenujem, omenjam, da jih ponavzročim v izrazu, četudi jim »v resnici in v realnosti« nikakor ne mislim podeliti obstoja. Če je tudi v tem neka izmišljotina, pa je ta izmišljotina nujna. Ni odvisna od mene, marveč je izmišljotina diskurza kot takega: ne morem se izražati, ne da bi pri tem substantiviral, se pravi, ne da bi proizvajal irealne, toda neizogibne bitnosti, za katere je Bentham prihranil ime fikcije.

Govorica nujno potrebuje fikcije: »Dokler bodo človeška bitja rabila govorico, se ne bo mogoče izogniti uporabi fikcij« (54). Nasprotno pa je edina podlaga fikcij zgolj izjavljanje, fikcije nimajo ločenega obstoja — če jim podtaknemo realne korelate, jih spremenimo v izmišljotine: »fiktivne bitnosti dolgujejo svoj obstoj govorici — zgolj govorici; zato je njihov obstoj nemogoč, pa vendar neizogiben« (55). Obstoje torej jezikovna bitja, katerih vsa tvarina je diskurz.

Ker pa o neki fiktivni bitnosti navzlic vsemu ne moremo govoriti drugače »kot da bi bila realna« (56), izraz vselej vleče na stran neka notranja sila, obdeluje ga neka zla, varljiva moč — moč slovnice —, zaradi katere se fiktivno nenehno meša z izmišljenim; govorjenje rojeva neke vrste verovanje, ki je podobno praznovverju, verovanje, da vsaki besedi ustreza neka stvar. Fikcije je torej treba izslediti. Toda kako naj jih dojamemo? Ne da se jih definirati »z rodod in vrsto«, niso niti obsežene niti obsegajoče. Potemtakem jih lahko zajamemo zgolj s parafrazo. Fikcije je treba znova prevesti: »sleherni stavek, katerega osebek je neka fikcija, lahko prevedemo v stavek, katerega osebek je neka realna bitnost« (57). Stavek, ki govori o neki fikciji, je emblematičen: podaja nam neko podobo; parafraziramo ga tako, da to podobo navežemo na neko telesno bitje. V tem smislu ustreza benthamovska fikcija temu, čemur logistika pravi prazen ali nepopoln simbol — o tem priča samo ime, ki ga je skoval Bentham, da bi z njim označil parafrazo fikcije: »phraseopleorisis« — zapolnitev fraze.



Mar to pomeni, da je Benthamov ideal integralna zapolnitev diskurza, redukcija fiktivnih bitnosti? Dovolj je, če se spomnimo, da ni govornice brez fikcij. Utilitarizem ni nominalizem: ne gre za to, da bi fikcije pregnali, marveč za to, da bi jih obvladali, saj fikcije delujejo.

S tem se razpre smoter »teorije fikcije«, ki ni nekakšno nezainteresirano lingvistično raziskovanje: teorija zakonodaje, govornice kot zakonodajne moči. Fiktivne bitnosti mobilizirajo realne bitnosti, jih porazdelijo in organizirajo: govoriti pomeni dajati zakone, se pravi, doseči, da delujejo stvari, ki ne obstojajo.

Vse pravne bitnosti, pravice, dolžnosti, oblasti, so fiktivne; sleherni zakon je jezikovno bitje, ki upravlja z dvema realnima bitnostima: ugodjem in bolečino, ki sta edina referenčna točka pravnega diskurza v celoti. Zakon je zgolj jezikovni dispozitiv, ki umetno povezuje dejanja in čutne učinke, v skladu z obrazcem: takšno dejanje bo pripeljalo do takšnega trpljenja ali do takšne sreče.

### Pannomion

Pravica je »eden izmed tistih predmetov, katerih obstojenčnost hlini za potrebe diskurza neka fikcija, ki je tako nujno potrebna, da bi brez nje sploh ne bilo človeškega diskurza« (58). Isto velja za druge bitnosti, ki jih udejanja pravni diskurz: za prestopke, dolžnosti, oblast. Te bitnosti so, če že hočemo, sočasne, natančno korelativne, vzajemno prevedljive, nadomestljive. Če spregledamo, da imamo opraviti s fikcijami, se znajdemo v kolovratu: »pravica je neke vrste oblast, oblast pa neke vrste pravica — in tako naprej, kakor pač premeščamo težišče definicije, naprej ali nazaj, od besede k besedi« (59). Če bi prignali benthamovsko teorijo do kraja, bi lahko trdili, da obstoji zgolj ena sama pravna bitnost in da se zakoni nanašajo na en sam predmet, ki ga komentirajo, variirajo, prevajajo, razdeljujejo in porazdeljujejo. Ta edini predmet je trpljenje.

Trpljenje in ugodje, toda predvsem trpljenje. Zakon ni toliko obljuba nagrade kot obljuba trpljenja: »... gotovo je, da se s samim nagrajevanjem noben dejanski del (vladnih opravil) ne bi mogel nadaljevati niti pol ure« (60). Bolečina je dejansko bolj zanesljiva kot pa ugodje (manj je odvisna od okoliščin, lažje se jo podaljša, njenih virov je brez števila — kot smo videli, je tu na razpolago celotno telo), zato je strah »nujni pripomoček, edini, ki ga lahko uporabimo za družbene smotre« (61). Med vsemi pravnimi fikcijami je potemtakem temeljna fikcija prav prestopke, saj je fikcija, ki je najbližja kazni.

Prav tako so konvertibilni različni zakoniki: zakonodajni diskurz lahko pripovedujemo tako v kazenski kot v državljanski govorici. Toda če že moramo izbrati neko ureditev, potem ima kazenski zakonik prednost pred državljanskim. Državljski zakonik ustvarja namreč pravice in dolžnosti, kazenski zakonik pa prestopke in kazni — in s tem implicitno zaobsega prvi. Kazenski zakonik je temeljni zakonik, v tem diskurzu se »zakonodajalec očituje slehernemu individuu; dovoljuje, zapoveduje, prepoveduje; vsakomur začenja pravila njegovega obnašanja; uporablja govorico očeta in gospodarja« (62).

Povedati je treba še to, da je zakonodajni diskurz en sam in da ga zgolj zaradi udobnosti delimo na različne zakonike. »Teorija fikcij« se torej izteče v univerzalni in integralni zakonik — kjer so vsi zakoni zbrani, poenoteni, usklajeni pod enim samim načelom, in je vsak zakon popoln, individualiziran, oštevilčen, urejen v skladu z neko enoznačno algebro — s čimer je izvršena »takšna projekcija področja zakonov, da lahko vse njegove dele vidimo na en mah« — Pannomion — veliki panoptični zakonik (63).

Panoptični zakonodajalec je jezikoslovec. Kaj je nek zakon? — kaj neki, če ne objava neke volje, zaodeta v zunanji znak. Gospodar, pravi Bentham, daje zakon svojemu hlapcu, oče svojemu otroku, moški ženski. Zakoni, ki jih tvorijo zakoniki, se od teh zakonov razlikujejo zgolj po tem, kdo jih izreka, na primer suveren — ki ga lahko preprosto definiramo kot instanco, ki jo je v neki državi treba ubogati. To pa je nova priložnost za klasifikacijo: ta instanca lahko svoja pooblastila prenese na koga drugega, lahko jih porazdeli



ali osredotoči; izdajanje zakonov lahko poteka po daljši ali krajši poti; sleherno zakonsko izjavo lahko razgradimo: kdo jo izjavlja? na kaj se ta izjava nanaša? na kakšen način? Katere motive spravi v tek? Kako je izražena? itn. ... (64). Pri tem je pomembna vsaka beseda. Zato je Bentham pripravil »Nomografijo«, zakonodajno lingvistiko in stilistiko (65).

Zakonodajalec je logik — v benthamovskem smislu: v smislu logike kot znanosti o sredstvih, ki jih moramo uporabiti, da bi dosegli dane cilje (66) —, se pravi, mehanik egoizmov. Zakonodajna fikcija prilagaja interese in povzroči, da se interesi stekajo v istih ciljih. S pomočjo strahu zagotavlja vez med dolžnostjo in interesom. Zakonodajalec je torej psiholog. V svojem velikem dispozitivu se sklicuje na vsa znanja in vse plasti prebivalstva; na svoja mesta jih razporedi šele potem ko jih je dodobra pretresel.

## Slog

Bentham ne omejuje monografskega sloga zgolj na zakonodajo, marveč obsega ta slog vse njegovo delo. V diskurzu mora biti namreč vse na svojem mestu; od tod izhaja, da mora pisanje nenehno vršiti svojo lastno analizo. Treba je deliti — »processa delitve ne bomo nikoli prignali predaleč« — (67) —, dokler ne dosežemo atomov smisla, enot misli. Treba je oštevilčiti, da se kak del ne zgubi, in poimenovati, tako da je vse individualizirano: sleherni element, sleherni združitev elementov mora imeti svoje ime. Na ta način bo sleherni pomen tako kot zapornik v svoji celici ujetnik neke besede — ustreznost, prosojnost označevalca in označenca. Pisati pomeni odstranjevati dvoumnosti, dezambiguirati — izraz je Benthamov. Samostalnikom je treba dajati prednost pred glagoli (68): s tem priženemo na plan eksistenčne predpostavke; namesto da bi rekli »aplicirali smo to uredbo« recite »izvršili smo njeno aplikacijo« — tako se vam razkrije neka bitnost, ki jo sicer zastira glagol, bitnost, ki ji lahko priredite različne obsege in vsebine in ki jo lahko znova razčlenite na kategorije, ki jih boste oštevilčili in poimenovali, klasificirali v skladu s prednostnim vrstnim redom; ta vrstni red se spreminja od primera do primera — spet priložnost za oštevilčenje in klasifikacijo teh primerov itn. Tako boste pisali ploščat diskurz brez globine, brez sematične gostote — Benthamov diskurz, ki hoče biti »algebraičen«. Toda opazujmo zgolj učinke tega ideala absolutne odstranitve dvoumnosti: Bentham je prisiljen, da vedno znova predeluje svoje klasifikacije, da cepi nanje druge klasifikacije, ki segajo druga v drugo in se med sabo mešajo, da podaljšuje stavke prek sleherne mere, da jih členi, da navaja vse podrobnosti, razvije sleherno elipso, ne trpi nobene aluzije; vsak stavek mu pri tem razjedajo zareze, ki prečkajo sleherno besedo, jo obkrožajo in se tako hitro razmnožujejo, da jih nikoli ne more dovolj hitro vseh zajeti v nove sezname; tako prekine rokopis in se znova loti vprašanja, pri čemer se zaveže, da tokrat ne bo ničesar pustil v senci, da ne bo ničesar prepustil dvoumnosti, toda dvoumnost se — bolj kot jo preganja — spet ustvarja za njim samim, dodati mora opombo, opomba postane poglavje, poglavje se napihne in že je pred njim knjiga, ki pa še ni dovršena, treba je znova začeti ... »go on« (naprejš! nadaljuj!) je zadnja beseda enega izmed opuščenih rokopisov o fikcijah (69). Neutrudni Bentham ni tako nikoli prenehal pisati — on, teoretik prosojnosti, oznanjevalec sloga brez dvoumnosti, sloga, ki je, če smemo tako reči, panoptičen — pisati neberljive tekste, katerih večina je ugledala dan šele v izdajah, ki so jih pripravili drugi: Doumont, James Mill, John Stuart Mill, Francis Place, Bowring... Dodajmo še to, da je pridigal vrednost kratkega pisanja — »čim krajši je stavek,« lahko preberemo v Nomografiji, »tem boljši je« — in razvil teorijo umetnosti okrajšav. Neprosojni panoptik.

Februar 1973.

(1) Panopticon, W. III. pismo 5, str. 44. / (2) W. III. pismo 6, str. 45. / (3) W. XXI, str. 96 (opomba). Navedeno po slov. prev. v Svetem pismu, Druga knjiga Stare zaveze, Maribor 1959, str. 519. / (4) W. III, str. 41–42. / (5) W. III, str. 142.



/ (6) W. XX, str. 585. / (7) W. XVI, str. 397. / (8) W. XVI, str. 428. / (9) Panopticon, W. III, str. 133. / (10) Panopticon versus New South Wales, W. III, str. 174. / (11) Poor law, W. XVI, str. 389. / (12) Principles of penal law, W. II, str. 431. / (13) Ibid., str. 431. / (14) Introduction to the principles of morals and legislation, pogl. XIII, str. 281. / (15) Principles of penal law, W. II, str. 414. / (16) Ibid., str. 396. / (17) Ibid., str. 415. / (18) Ibid., str. 398. / (19) W. II, str. 407—408. / (20) W. II, str. 407. / (21) W. II, str. 408. / (22) W. II, str. 424. / (23) W. II, str. 431. / (24) The rationale of evidence, W. XII, str. 321. Prim. tudi v Principles, W. II, str. 557: »Če se hočete dotakniti srca, govorite očem.« / (25) Situation and relief of the poor, W. XVI, str. 361. / (26) Outline of a work intitled pauper management improved, W. XVI, str. 369. / (27) Tracts on poor law, W. XVI, str. 401. / (28) Panopticon, W. III, str. 138. / (29) Principles of penal law, W. II, str. 557. / (30) Pauper management, W. XVI, str. 389. / (31) Panopticon, W. III, str. 156. / (32) Correspondance, W. XX, str. 414. / (33) The rationale of judicial evidence, W. XIII, str. 212. / (34) Of laws, pogl. XIII, str. 312. / (35) Ibid., str. 312. / (36) Principles of penal law, W. II, str. 556. / (37) Prim., med drugimi teksti, Logic, W. XV, str. 240. / (38) Prim., med drugimi teksti, Logic, W. XV, str. 261. / (39) W. XI, str. 71. / (40) W. XIX, str. 142. Ta fraza izvira iz Commonplace Book, ki jo je Bentham imel okoli leta 1784. Leta 1822 navaja zgolj Priestleya (W. XIX, str. 79). / (41) Inquiry into the original of on ideas of beauty and virtue, str. 177 v 2. izd. 1726. / (42) Introduction to the principles of morals and legislation, str. 126. / (43) W. XV, str. 231. / (44) Introduction to the principles of morals and legislation, str. 128. / (45) Ibid., str. 129. / (46) Ibid., str. 136. / (47) Ibid., str. 140. / (48) Ibid., str. 155—163. / (49) Table of the Springs of action, W. I. / (50) Introduction..., str. 153. Rokopisi londonskega University College, škatla 14, nav. po C. W. Everett, The education of J. Bentham. / (51) A fragment on government. / (52) The great political superstitions, v The Man versus the State, str. 163. / (53) Spise, ki zadevajo fikcije, navajamo po izdaji Ogden, Bentham's theory of fictions, London 1932. Večina tekstov izvira iz zvezkov III, IV, IX izdaje Bowring. Ogden je prav tako črpal iz rokopisov, ki jih je imel Elie Halévy za »dojke in nekoristne« (L'évolution de la doctrine utilitaire, str. 357). / (54) Ibid., str. 17. / (55) Ibid., str. 15. / (56) Ibid., str. 13. / (57) Ibid., str. 86. / (58) W. IX, str. 218. / (59) Panopticon versus New South Wales, W. III str. 594. / (60) Of laws, str. 135. / (61) Leading principles for a constitutional code, W. VII, str. 208. / (62) View of a complete code of laws, W. IX, str. 161. / (63) Ibid., str. 205. Ime Pannomion kot oznaka za integralni kod je uporabljeno v Pannomial fragments, W. IX, str. 211—230. / (64) Ta natančna razgradnja je predmet razprave Of laws. / (65) Nomography, W. IX, str. 231—283. / (66) Prim. Logic, W. XV, str. 219. / (67) Nomography, W. IX, str. 267. / (68) Language, W. XV, str. 315. / (69) W. IX, str. 295. Delo, ki je nastalo iz opombe, je Of laws, ki črpa iz Introduction to the principles of morals and legislation.

Prev. po: Le despotisme de l'Utile: la machine panoptique de Jeremy Bentham, Ornicar? 3, str. 3—38. Prevedel Slavoj Žižek.

## POGANJKI UŽIVANJA MARŠALA PETAINA

Polom, selitev, petainizem: trije členi vzročne verige, s katero se razlaga, kaj se je pripetilo v tisti odliškovanj razsežnosti, ki ji pravimo **Zgodovina**. Če vemo, zakaj je prišlo do poloma, bomo brž znali odgovoriti tudi na vprašanje, zakaj selitev: ker je prišlo do poloma. In potemtaka tudi na vprašanje, zakaj petainizem: ker je prišlo do selitve. Ali, kot je zapisano v priročniku **Zgodovina francoske komunistične partije**: »Dezorganizirana selitev, do katere je prišlo v globini več kot sto kilometrov za fronto, je izpraznila mesta delavskega prebivalstva, ustvarila duha panike in sprizajnjenosti s porazom... Po zaslugi vojaškega in moralnega zloma dežele je vlada v Vichyju lahko priključila pokorjeno Francijo k »novi evropski ureditvi.«<sup>1</sup> Ta konstrukcija je vsekakor dovolj verjetna. Toda kaj pomeni **po zaslugi**? Kaj je to **moralni zlom**? Velikih vojaških porazov niso imeli vselej istih posledic: pomislimo zgolj na Pariško komuno.

Selitev ni preprost mehaničen učinek poloma, tako kot tudi vichyjska vlada ni pritažen tat, ki je pač izkoristil vsesplošno nepozornost in se pritihotapal na oblast. Posledična vez med polomom in množično selitvijo ni tako nujna, kot to mislimo. Razmerje med selitvijo in petainizmom pa je tesnejše, kot se to zdi.

Polom ne more poroditi množične selitve brez posredovanja nekega učinka diskurza: gre za strah pred Nemci, ki ga je dolge mesece podžigal tisk, specializiran za slikanje tevtonskega barbarstva. Sama selitev je dejstvo diskurza: tudi če bi lahko izolirali golo ali, še bolje, kvantifikabilno dejstvo — sedem, osem milijonov Francozov itn. —, kako naj pozabimo, da so to dejstvo ustvarile, da so se vanj investirale in ga požrle besede, brez števila komentarjev?

Zastavek med sabo tekmujočih diskurzov je smisel tega dejstva. Junija 1940 je petainistični diskurz tisti, ki je prevladal nad ostalimi. Dejavnikom tega diskurza v Franciji je uspelo, da so selitev zaznamovali s svojim znanjem, da so si prisvojili njen smisel, dosegli so, da je pomenila to, kar so hoteli.

Selitev je, tako pravi Pétain, kazen. Je dokončna potrditev republikanske politike, pokora za demokratske otročarije, zadnja referenca, ki relativira vse težave in trpljenja, z eno besedo, instanca, ki legitimira avtoriteto Vichyja. Selitev, ki jo je tako predelal petainistični diskurz, govori zgolj eno: **Ubogajte!** Tako postane čisti simbol neizprosne oblasti, in Pétain vselej maha z njo kot s svojim strašilom:

»...Francija vstaja. Toda dobršno število Francozov tega noče priznati. Mar res verjamejo, da je njihova usoda zdaj bolj tragična kot pred letom dni?

Francozi, vaš spomin je res kratek. Spomnite se dolgih kolon beguncev, med katerimi so bili ženske, otroci in starci, ki so čepeli na vozilih vsake vrste in napredovali po naključju; obvladovali sta jih bojazen in volja, da bi pobegnili sovražniku; od utrujenosti onemogli ljudje in živali so se zvečer ustavili ob robu ceste, zjutraj pa so morali navsezgodaj nadaljevati s potjo, da ne bi zgubili svojega mesta v koloni. Kakšna preskušnja je bila to za te pogumneže in kakšna groza, ko so kolono preletavali lovci.«<sup>2</sup>

Na tem mestu mi ne gre za študij ekonomskih in družbenih opredelitev, kar bi zahtevalo izčrpno marksistično analizo,<sup>3</sup> še manj pa za naštevanje dogodkov. Sem kaj manj materialist, če se hočem ukvarjati z odpadkom teh kodiranj: s samim označevalcem?

Lahko bi rekli takole: katere argumente je razvijal petainistični diskurz, h katerim temam se je vračal s posebno ljubeznijo? Ali pa takole: katere so njegove stilske figure, kakšna je njegova retorika, njegova poetika? Jaz pa se bom raje držal tega vprašanja: kateri so potemtaka **poganjki-uzivanja** tega diskurza? Katere označevalne učinke mu je uspelo mobilizirati, da so mu Francozi prisluhnili in da jih je vsaj za nekaj časa očaral ali prevareal ali uspaval — katerokoli besedo pač hočemo uporabiti?



»Dovolj uživanja!«, je razglasil Maršal. Toda pri sleherni odpovedi užitku se nekaj izmakne, nek neizogiben prebitek izpade. Če naj povzamemo termine, ki so, kot bomo videli, domači petainističnemu diskurzu, potem bi lahko rekli, da pozivi k žrtvovanju nikakor ne izključujejo nekega užitka, užitka, ki je lasten označevalcu, tistega, ki ga vpeljejo same besede.

\*\*\*

Francoska desnica je ohranila spomin na svoja predvojna potovanja. Četudi občuduje nacistično pustolovščino, pa ji vseeno ne zaupa. Spominja se pripovedi razglašanih fašistov, ki so se vrnili iz Nemčije polni simpatij, toda skeptični. »Pred nemškim nacionalnim socializmom«, je pisal na primer leta 1937 Robert Brasillach, »obstanemo polni dvoma in nemira... Mar je vse to dovoljeno?... ta dežela morda ni niti tako popolna niti tako strašna, vendar pa... je predvsem v polnem pomenu besede, globoko in večno tuja dežela.«<sup>4</sup>

Leta 1940, soočena s petainizmom, pa je skoraj enoglasna. Hoče diktaturo, toda diktaturo »po francosko«. Zgolj nekaj za zdaj še šibkih osamljencev, ki jim pravijo **pariški fašisti**, se hoče igrati z besedami: diktatura, kakšna diktatura?, nacisti so dali zgled, treba mu je slediti.

Prvo Pétainovo doktrinarno sporočilo, ki so ga časniki objavili 11. oktobra 1940, je naznanilo dokončen prelom; 15. oktobra »so se vsi, ki so čutili fašistično in anti-judovsko poslanstvo, že preselili v Pariz«,<sup>5</sup> ugotavlja Lucien Rebatet. Tja do leta 1942 so najbolj grobi napadi na vichyjski režim v dobronamerni meri prihajali s strani pariških fašistov, ki so po prelomu videli v njem »zapopadek vsega, kar je bilo premagano in prevarano, vsega, kar je spodletelo, izdalo, kradlo, profitiralo, lagalo«, »emigracijo z njenimi sanjskimi prikaznimi, maščevalnimi zamerami, prepiri poražencev in duhov mrtvih«, »črepije desetih klik, dvajsetih bratovščin«, hkrati »sabljbo, škropilnik, svečnik s sedmimi vejami, predpasnik iz svinjske kože, srp, kladivo in zlato tele, vse embleme sprevrnjenegega sveta, nametane vsevprek po zadnjem splavu velikega brodoloma«.<sup>6</sup>

Na eni strani petainisti, na drugi pariški fašisti in nacisti brez dvoma si nasprotujejo, toda prav tako lahko s gotovostjo trdimo, da niso prvi nič bolj **republikanci in demokrati** kot drugi. Če se zdijo »manjši skrajneži«, potem zato, ker niso hoteli iti do dna. Na dnu so namreč Država, Partija, Množice.

a) Petainisti ne zaupajo Državi, in to celo takrat, ko jo zavzamejo. Ne zaupajo tistim, ki so preveč navezani nanjo, politikom, za katere hočejo, da bi izginili, funkcionarjem, ki jim hočejo omejiti število in pristojnosti. Pétain zahteva od Francoza, naj ne pričakuje preveč od Države: vsakdo se mora postopoma navaditi shajati brez nje. Močna Država, toda takšna, ki ni preveč dejavna, ki je zgolj garant in zaščitnik družbe, razsodnik partijskarnih interesov, Država zunaj politike. Ker se petainisti nečejo sklicevati niti na nemško diktaturo s pretiranimi zahtevami, niti na slabotno avtoriteto III. republike, jim preostane zgolj iluzija srednje, zanesljive, povsem utečene poti. »V demokratičnem in liberalnem režimu, kakršen je bil naš, je oblast hkrati relativna in omejena; v totalitarnih režimih je hkrati absolutna in neomejena. V novem francoskem režimu pa je oblast, tako kot v najboljših trenutkih naše zgodovine, hkrati absolutna in omejena.«<sup>7</sup>

b) Brez partije ni revolucije. Doriot in Déat sta to venomer ponavljala. Ena izmed velikih pobud pariških fašistov je bila, da so januarja 1941 ustanovili **Ljudsko nacionalno združenje**, ki so zanj nacisti pričakovali, da bo postalo velika edina francoska partija. Toda petainisti tega niso hoteli: niti od tega združenja, niti od kateregakoli drugega. Za njih ni dobrih partij. Celo nacionalistične partije, ki so hotele braniti deželo, so prispevale k njeni razcepljenosti. »Pravilo igre je bilo v tem, da obudimo vse legitimne ali nelegitimne dražilne motive in da pripravimo naše ljudstvo, ki je bilo tedaj med najbolj srečnimi na zemlji, celo do tega, da verjame, da je najbolj razdedinjeno. Seveda pa si vsaka partija ni pomišljala obljubljati, da se bo pekel, ki je bil naložen Francozom, umaknil čudežnemu raju, če ji bodo le zaupali vzvode oblasti.«<sup>8</sup> Déat je lahko pisal nove in nove članke, pa ni nič pomagal: že sama slovnica je



delala za petainiste. »Pojma partije ne moremo dojeti v ednini. Partija implicira, da stoji nasproti nji vsaj še neka druga partija, ki zagovarja nasprotna stališča...«<sup>9</sup>

c) Fašisti so se naučili od Ruske revolucije, kateri so tarča (oblast), sredstvo (nasilje) in predvsem dejavnik (množice) revolucije. Česar petainisti nikoli niso mogli sprejeti, je bila vloga množic. Revolucija se mora izvršiti od zgoraj. V Vichyju so francoski reacionarji preskusili nekaj odločilnega: odpraviti Republiko in vzpostaviti novo ureditev, ne da bi se pri tem poslužili orožja fašistične diktature. Ko so jih »parizani« vrgli z oblasti, je večina francoske desnice postala republikanska: Republiki je dala prednost pred državljansko vojno, katere obrisi so se prikazovali za fašisti. Ni se bala toliko samih fašistov kot tega, kaj se bo z njihovim nastopom zamajalo; odtlej je bila prepričana, da se množično gibanje, pa naj bo katerokoli, ne drži nobene meje.

Neizpodbitno dejstvo je, da Nacionalna revolucija ni fašizem. Petainistično skustvo bi lahko opredelili celo kot neke vrste psevdobonapartizem in, zvesti črki marksizma, postavili bonapartizem nasproti fašizmu: bonapartizem se poslužil z razrednim bojem, zato da dejansko okrepi državni aparat in se povzdigne v razsodnika nad na čas prizadeva, da bi pokazal, kako ne moremo govoriti o fašizmu v Franciji: fašizem se ni rodil v naši deželi; do leta 1936 ni bilo družbo; fašizem izkoristi malomeščansko množično gibanje, da bi napadel proletariat in zajezil tok socialistične revolucije.

To razlikovanje se kajpada zdi zelo uporabno. Marsikdo si s časa nobene francoske fašistične partije; po letu 1936 zasluži to ime zgolj **Francoska ljudska partija** Jacquesa Doriota, precej nepomembna organizacija; če je med leti 40 in 44 bilo kaj fašizma, je prišel od drugod; kar zadeva RPF, poujedljivo gibanje, OAS ali CRD, so ta gibanja skrajne desnice res hkrati že fašistična? Vse to dokazovanje nas postopoma prepriča: v Franciji ni nikoli bilo in nikoli ne bo tako »resno« kot v kakšni fašistični deželi.

Vendar pa dejstvo, da petainizem strogo vzeto ni fašizem, pomeni zgolj tole: fašizem je zgolj ena izmed oblik izjemne kapitalistične Države (*l'Etat capitaliste d'exception*). So še druge oblike — bonapartizem, vojaška diktatura itn. —, ki so včasih celo kompleksne, tako da združujejo več aspektov. Lahko jih razlikujemo, toda to nas ne sme prevarati glede tega, da so vse iste baže: tako lahko po potrebi zlahka in hitro preidemo od bonapartizma k fašizmu. Petainizem je torej v XX. stoletju najboljši francoski zgled omejenega režima: iz njegovega študija lahko potegnemo prav tako pomembne nauke kot iz študija nemškega ali italijanskega fašizma, ki jima petainistična diktatura nima časa zavidati razen tega, da sta imela dovolj časa za večje število žrtev.

Petainstična diktatura. Še danes uporabljajo ta termin z ne-lagodjem. Kajpada nihče ne spodbija, da je Vichy, dobričina, omogočil, da je zavladal teror. Nekaj pa vendarle moti: Pétain ne zgleda kot diktator. Res je vojak, ne pa preprost civilist z našivom: za časa Velike Vojne so vsi francoski vojaki ubogali njegove ukaze. Toda njegovo ravnanje ni ravnanje diktatorja.

Diktator, tako pravijo, se predvsem ne odloči, da bo prevzel oblast, ko je star že štirinosemdeset let. Pri tej starosti preprosto ne stremite več k oblasti, moč stvari vas obsodi na to, da ste lahko zgolj stari oče — stari oče, to je tisto, na kar pomislimo ob maršalu Pétainu. Ste ga že videli? Premika se s počasnim korakom, oprt na palico, izraža se s pretresljivo težavo nekoga, ki je marsikaj doživel in pretrpel: stari oče, morda avtoritaren, toda kljub vsemu stari oče.

Diktator, tako še pravijo, nastopa s širokimi kretnjami in z donečo besedo. Nikoli ne otrpne in se ne zazre v vas, kot da je ob poti naletel na gozdni požar. Predvsem pa ne govori tako raztrgano: pri maršalu Pétainu nikoli ne vemo, ali bo našel dovolj moči, da bo končal svoj govor, ali pa bo spotoma izdihnil.

Benito Mussolini in Adolf Hitler sta v XX. stoletju začrtala podobno diktatorja, ki ji Pétain kajpada ne ustreza. Toda kaj je rod diktatorja? Kako pridemo do prvega primerka? Kako je na primer bedni agitator, ki je bil predmet posmeha v Münchenskih beznicah, postal Führer nemškega ljudstva?



Na ameriški televiziji se je desetletja zdelo, da se mora junak policijskih dogodivščin držati natančno določenih okvirov: biti mora spreten v boju, ugajati mora ženskam, biti inteligenčen, imeti vsaj eno tistih pregreh, ki postanejo s slavo simpatične, na primer pipo, vzhodnjaške slaščice ali kino; detektiv v krilu je bil še vedno zgolj smešna izjema tega pravila. Konec šestdesetih let so odkrili ničevost predpisanih pravil; odtlej so podlistki polni policajev, ki znatno razširijo polje možnega: začenja se vladavina paraliziranih in duševnega debila. Po tem se nihče več ne upira najbolj nepričakovanim junakom: lahko ste kifelj, četudi ste suženj mamil, epileptik, gluhi, slepi in nemi.

No, politika je iz tega gledišča ameriški podlistek. Kdorkoli, absolutno kdorkoli lahko funkcionira kot vodja. Četudi ste grdi, okuženi, prostaški in zloglasni, povsem ustrezate tej funkciji. Kar zadeva politiko, ni Pétain nikoli dojel razlike med tretjim Reichom in wilhelmovsko Nemčijo, med ZSSR in carsko Rusijo; še naprej je v njiju preprosto gledal dve veliki vojaški sili. Kar zadeva ekonomijo, se René Gillouin spominja, da so ga morali poučiti o smislu besede **odbitek**. Kar zadeva književnost, je navajal Charlesa Peguya kot francoskega sociologa.<sup>10</sup> Po letu 1940 se ni nikoli poglela strastna razprava o tem ali je Pétain popolnoma bejav ali le napol. Sami pétainistični ministri rade volje pripovedujejo, da so se z njim raje dobivali zjutraj kmalu po prebujenju, ko je bil vsaj še malo pri sebi, nikakor pa ne zvečer, ko je bil »na koncu s svojimi močmi, zavaljen v svoj naslonjač, in ni sploh nič več razumel, marveč se je zadovoljil s tem, da je nerazločno zamrmral nekaj besed«.<sup>11</sup> Je bil Pétain res zunaj vsakega dvoma razvalina? Naj bo tako,<sup>12</sup> saj ni to prav nič pomembno — pomembno je nekaj drugega, natančno povedano, tole: »...neki objekt, omejen na svojo najbolj bebavo realnost, ki pa mu neko določeno število subjektov dodeli funkcijo skupnega imenovalca, s čimer je potrjeno to, kar smo povedali o njegovi funkciji insignije, ta objekt lahko pripelje celo do tega, da se Ideal Jaza identificira z debilno oblastjo nesrečnega naključja, kar (ta objekt) v svojem temelju tudi je.«<sup>13</sup>

Pétain je skupni imenovalec precejšnjega števila Francozov. Vichy je z več kot ene strani podoben mlinu. Vanj se stekajo vsi, ki so od leta 1789 odklanjali **demosranijo** (la *démocrassouille*). Parlamentarna Republika je umrla med njihovim navdušenim ploskanjem. Po vsej deželi so si oddahnili veliki posestniki in mali trgovci, ki jih je hudo prizadela Ljudska fronta.

Toda Nacionalna revolucija ni revolucija: navzlic temu, da je odstranila precejšnje število republikanskih voditeljev, pa vseeno ni pomenila zmagovalstva tistih, ki so se dvignili 6. februarja 1934. Nekaj je treba ugotoviti: skoraj vsi člani vichyjske vlade so se za časa III. republike nahajali na pomembnih položajih. Kar pa zadeva uradnike, je o njih sploh škoda zgubljati besede: posamezne službe so v celoti prešle iz Republike k Francoski državi.

Po pravici povedano ni bila kontinuiranost nič manjša ob Osvojitvi; o tem se lahko prepričamo že če preberemo letna poročila velikih državnih teles med leti 1939 in 1946: v glavnem naletimo vedno na ista imena. 11. avgusta 1944 je maršal Pétain, ki ga je skrbelo predvsem to, da bi ohranil Državni stroj, kajpada povsem samobesedumevno pooblastil admirala Auphana, naj ga zastopa pri anglosaškem vrhovnem poveljstvu in naj »po potrebi stopi v stik z generalom de Gaullem ali z njegovimi opolnomočenimi zastopniki«, da bi »v trenutku osvoboditve ozemlja našli takšno rešitev francoskega političnega problema, ki bi preprečila državljansko vojno in spravila vse dobro misleče Francoze«.<sup>14</sup> Skrb, ki nikakor ni bila tuja de Gaulleu, čeprav ni nikoli odgovoril na pétainistične predloge: »Nadaljevati z vojno? Da, seveda!«, je zapisal v svojih Spominih, »toda za kaj in v katerih mejah? ... Tisto, čemur sem hotel jaz služiti in kar sem hotel rešiti, sta bila narod in država ... Četudi sem bil prepričan, da se je Vichy pogrezal vse globlje do popolnega ponižanja, četudi sem razglasil nezakonitost režima, ki je bil povsem na razpolago sovražniku, pa sem hotel ohraniti možnost prenosa javne oblasti sredi vojne, če bi se kdaj ponudila priložnost. Prav tako sem izredno pozorno pazil, da ne bi organiziral ali celo izrazil z besedami česa, kar bi lahko v primeru neuspeha sprožilo regroupiranje Države.«<sup>15</sup>



Prehod od Tretje republike k Vichyju je torej precej lahak, komaj kaj težji pa je prehod od Vichyja k Četrthi republiki. Petainistična oblast ni nikakršna zarota, ki bi jo zaradi vojnih okoliščin uspelo izpeljati peščici pustolovcev. Gre res za štiri leta, ki jih je treba izbrisati iz naše zgodovine, kot je to zapisal državni tožilec na Pétainovem procesu?<sup>16</sup> Petainizem ni tujek v naši deželi; v resnici ni ničesar, kar bi ji bilo bolj pisano na kožo.

Tja do začetka leta 1942 so nekateri ilegalni časniki Odpora tiskali z debelimi črkami ob naslovu Pétainove citate. 27. februarja 1942, na predvečer dne, ko so ga ustrelili Nemci, je neki mladenič pisal očetu: »Umreti hočem hrabro, ponosno, kot pravi Francoz, in biti v čast svoji deželi. To je zadnja stvar, ki jo lahko naredim zanjo. Vedeti moraš in ponavljati, da bo moja zadnja beseda: Naj živi Maršal in naj živi Francija.«<sup>17</sup>

Iz vseh teh pričevanj, ki jih danes nihče več ne spodbija, je pač treba potegniti sklep: »Sam Duclos je pogosto govoril: če bi leta 40 ali celo 41 organizirali referendum, bi Pétain dobil 90 % glasov...«<sup>18</sup> Nemški in francoski policijski arhivi povsem nedvoumno kažejo, da ni do zadnjih mesecev leta 1941 nikakršna opozicija otežkočala vzdrževanja reda.

Rekli boste, da je pač pokvarjenost elit nekaj naravnega. Poleg tega so bili številni delavci zaprti v nemških taboriščih; celoten proletariat je po zlomu ljudske fronte, po nemško-sovjetskem paktu, po izbruhu vojne popadla velika melodušnost; komunistična partija je bila povsem odsotna, saj jo je zadelo najhujše zatiranje, itn. Vendar pa ni nič manj res, da je Francija nedvoumno edina dežela, kjer celo prvo leto ne naštevamo na nikakršen aktiven odpor proti oblasti, povezan z nacističnimi zavojevalci.

Mar lahko iz te odsotnosti opozicije sklepamo, da je Nacionalna revolucija mobilizirala množice? Kakorkoli že, Vichyja niso vsilili nemški bajoneti. Če bi hoteli Pétaina izpeljati iz moči nacistov in iz slabosti Francozov, bi morali sprejeti tale zelo vprašljiv aktiom: kjer je zatiranje, je tudi podreitev.

Med svojim procesom, ki se je odvijal od 23. julija do 14. avgusta 1945 pred Visokim sodiščem, Maršal ni hotel govoriti. Na vprašanja ni odgovarjal, in sicer zaradi načelnih razlogov, a tudi zato, ker ni skoraj nič več slišal (»Kako naj podam pojasnila? Nič ne slišim, ker sem zelo naglušen. Nič nisem razumel, celo tega ne vem, za kaj gre!« — protesti v dvorani — »Poglejte, kje smo!«<sup>19</sup>). Kljub temu pa je med prvim zaslišanjem prebral kratek tekst, v katerem je izjavil: »Osvobojena Francija lahko spremeni besede in izrazje. Gradila bo, toda kaj koristnega bo lahko zgradila zgolj na temeljih, ki sem jih postavil jaz.«<sup>20</sup> V teh nekaj Maršalovih besedah nikakor ni bilo vse napačno. Francoska družba ni mogla radikalno oporekati petainističnemu diskurzu, ne da bi oporekala sama sebi, česar si pa leta 1945 nihče ni želel. Ob Osvoboditvi so ravnali, kot da se nič ni zgodilo: voditelj III. republike, ki so vendar prispevali k rojstvu Vichyja, so se poceni oprali krivde; vlada generala de Gaulle, ki ni v ničemer likvidirala vichyjske dediščine in ki je pustila na njihovih mestih na tisoče odgovornih petainistov, se je hlinila, da deli pravico; Francija, sladka Francija, petainistična Francija, Francija 90 % imaginarnega referenduma, pa se je spet prepuščala trdnemu spanju, ne da bi se vsaj vprašala, kako je lahko rodila takšen izvržek.

Biti petainist v letih 40–42, to je danes komaj še napaka, v najhujšem primeru opravičljiva pomota. Takrat še nismo razumeli, mar ne? Razumeli, kam je to peljalo, razumeli, kaj je bil Vichy, predvsem pa razumeli, da Nemci ne bodo dobili vojne. Dobro. Tukaj nočem grajati takšne enoglasnosti, marveč zgolj opozoriti, na kateri diskurz se opira.

Nekaj je povsem jasno: danes, leta 1975, nas argumenti obrambe na Pétainovem procesu ne le več ne razburjajo, marveč so pogosto popolnoma sprejemljivi.

Obramba so dajali ton odgovorni funkcionarji Vichyja, ki so prišli pričat v korist svojega bivšega gospodarja: vedra naivnost. Paul Estébe je izjavil, da je bil petainist, ker je pač legalist: »Skratka, Maršal je nastopil v skladu s povsem normalno aplikacijo pravil ustavne igre. Mnogi ga sploh niso poznali, ko so jim rekli: izročamo se mu v skladu z Ustavo iz leta 1875. Tako smo ga sprejeli v pozoru in mu



sledili. Državni poglavar bi prav tako lahko bil g. Maurice Thorez — danes je to general de Gaulle — jutri kdorkoli; ohraniti je bilo treba predvsem stanovitnost države; to je edina stvar, ki se je je treba držati. To pa je tudi razlog, zakaj sem ga — kot toliko drugih — sprejel v pozor.«<sup>21</sup> Jean Berthelot je bil petainist, ker je tehnik: »Vendar pa bi rad poudaril, da sem zgolj tehnik in da so me poklicali v vlado zaradi natančno opredeljene naloge: na kratko, šlo je za to, da bi obnovili poti, ki povezujejo deželo, da bi stekla transport in prenos informacij, da bi se izvajal program javnih del... da bi očistili ruševine in se pripravili na ponovno izgradnjo naših porušenih mest.« Celo vichyjski minister za notranje zadeve Georges Peyrouton je trdil, da je bil petainist, ker je pač funkcionar: »Rekel sem že in spet ponavljam: nisem republikanec, nisem anti-republikanec; sem uradnik francoske vlade, sem funkcionar. Če bi si moral v petintridesetih letih svojega službovanja vedno znova zastavljati to vprašanje, bi si ga moral zastaviti petintridesetkrat, vsakokrat, ko je vlada spremenila politično usmerjenost... Sem zgolj funkcionar, nič drugega kot funkcionar, in menil sem, da moram služiti vladi, ki je na oblasti, tako kot oficir služi Franciji.«

To je torej prva trditev obrambe: vsi ti pridni ljudje niso bili politiki, niso bili ideologi; znašli so se pač na tem mestu, malce po naključju, presenečeni, nemirni in polni dvomov. Takoj ji sledi druga trditev: ko smo bili soočeni z nemškimi zahtevami, je bilo pač treba nekaj storiti; petainizem moramo torej vzeti kot manjše zlo. Posledica tega je jasna: obtoženi odgovorni vichyjski uradniki zahtevajo, naj jih pomilujemo in z njimi sočustvujemo, tako kot je to storil že Maršal, ki je dejal svojim sodnikom: »Mar si sploh lahko predstavljate, kako težko je bilo vladati v takšnih okoliščinah? Vsak dan sem se z bodalom na grlu boril proti sovražnikovim zahtevam... Zaradi okupacije sem jim moral ugoditi... Zaradi okupacije sem moral tudi — proti svoji volji in proti svojemu srečju — reči in storiti marsikaj, zaradi česar sem trpel bolj kot vi...«<sup>21</sup>

Tako naj bi torej potekale zadeve. Petainistični diskurz, ki ga vsi poznamo, naj bi bil zgolj diskurz, pogojen z okoliščinami, opredeljen s stanjem vojne in okupacije, ukrojen skoz in skoz po meri nemških zahtev: najmanj slab med možnimi odgovori, rezultat bolečega, toda nujnega kompromisa z zmagovalcem.

Petainizem kot manjše zlo postane seveda neoporečen: vselej v preiskovalne zapore, tako da bodo na razpolago za obsodbo; sprejela prišlo, če petainizem ne bi izvršil svoj zločin. V Barbés-Rochecouartu je Fabien ubil prosilca Moserja; vichyjska vlada se je takoj odločila, da bo kjerkoli že zaprla nekaj žrtvenih kozlov ter jih spravila je tu nek zločin, hujši od petainističnega, zločin, do katerega bi nujno je neusmiljen zakon proti komunističnim dejavnostim in ga antidatirala, da bi se lahko nanašal na omenjeni atentat; poklicala je francoske sodne uradnike in jim ukazala, naj brez nadaljnjega obsodijo na smrt nedolžneže. Ko so petainiste zaslišali po Osvoboditvi, niso ničesar zanikali: mirno so izjavili, da je bilo treba pač izbrati manjše zlo med dvema. Res so ubili nedolžne, toda rešili so take, ki bi jih Nemci likvidirali, če ne bi s temi nekaj glavami pomirili njihove jeze. S tezo o manjšem zlu postane vse sprejemljivo: bolje je izročiti nacistom sovražnike Reicha, kot so se zatekli v Francijo, kot pa vznejevoljiti naše okupatorje; bolje je likvidirati tuje Jude kot francoske Jude, bolje francoske Jude kot Francoze kot take, bolje komuniste kot take, bolje Francoze kot take, ki bi prav lahko bili krivi, čeprav so še bili nedolžni... Da bi rešili Francijo, storimo, kar je treba storiti! Bolje je, da mi sami ubijemo šest nedolžnih, kot da pustimo Nemcem, da likvidirajo petdeset talcev, mar ne? Vse se da preračunati! Ubili bomo dva, da ne bi ubili štirih, ubili jih bomo deset, da ne bi ubili stotih, ubili jih bomo sto, da jih ne bi ubili tisoč; isto pravilo velja povsod. Recite petainistom, da so korak za korakom opravili delo samih nacistov; odgovorili vam bodo, da je kljub vsemu bolje, da so to opravili sami Francozi!

Tako pridejo zagovorniki Vichyja postopoma do razlike med uradno dejavnostjo Vichyja, ki je šla povsem na roko nacistom, in med njegovimi tajnimi akcijami, ki naj bi bile prav tako učinkovite kot akcije oboroženega Odpora. Že na Pétainovem procesu se je pojavila neka neverjetna konstrukcija, ki traja še danes: ves



petainistični diskurz naj bi podvojeval nek drug govor, ki se skriva pod njim.

To se je začelo že s prvim zaslišanjem; med prvim predsednikom sodišča in odvetnikom Isornijem<sup>23</sup> je izbruhnil naslednji incident:

Prvi predsednik: »Posebej opozarjam na klavzulo premirja, ki zadeva francosko suverenost nad vsem francoskim ozemljem; ta klavzula se je prenehala izvajati nad znatnim delom francoskega ozemlja...«  
Odvetnik Isorni: »Ne brez svečanega protesta francoske vlade.«  
Prvi predsednik: »Protest je morda res bil svečan, toda gotovo je bil hkrati svečan in diskreten, saj večini med nami ni bil znan.«  
Odvetnik Isorni: »Zvedeli boste zanj.«  
Prvi predsednik: »Da, toda morda bomo zanj zvedeli malce pozno.«  
Odvetnik Isorni: »Zvedeli boste zanj, saj so številni...«

Po tem se zgodba petainistične dvojne igre gladko zapleta. General Herring je izjavil, da je bila prav zahvaljujoč Maršalu ustavljena denacionalizacija Judov, ki jo je zahteval Hitler; nato je dodal: »Z nasprotnikom, ki je bil tako močan kot Hitler, kajpada ni mogel igrati te igre, ne da bi sam imel, kot sem že rekel, nekoliko mehko roko. Da bi lahko sledil smeri svojega ravnanja, je moral pristati celo na to, da so z njim ravnali kot s »kolaborantom«; kolaboracijo je zgolj hlinil, ker je hotel doseči svoje cilje.« Predstojnik zbornice Payen je zatem lahko navedel Churchilla: »Da bi nam uspelo prevarati sovražnika, je treba včasih malce prevarati lastno deželo.« General Lafargue, ena izmed prič, je celo pojasnjeval, kako so — ker je bilo »zelo težko slediti izredno kompleksnim in zapletenim manevrom, ki jih naše ljudstvo ni bilo vajeno« — organizirali cel majhen sistem skrivnih vezi med Maršalom in tistimi, ki so mu bili pokorni, da bi le-ti lahko razlikovali med »slepilom za Nemce« in dejanskimi ukazi.

Resnični junak procesa je tako postal sam Maršalov kabinet. Če naj verjamemo obrambi, v vsej Franciji ni bilo mesta, kjer bi se toliko govorilo proti Nemcem. Druga drugi so sledile priče, ki so pripovedovale, kako je bil Pétain »v samotni svoje delovne sobe«, »ko ga niso poslušala nemška ušesa«, naklonjen privržencem Odpora, Angliji in Združenim državam. Tu je govoril kar najbolj subverzivno, spodbujal je vsa dejanja odpora, obžaloval, da jih je še premalo. Nekoč, kajpada še vedno v svoji delovni sobi, naj bi pokazal svoje pravo lice celo nekemu nacistu. Mornariški kapetan Tracou je poročal sodišču: »Nekega dne je neki Nemec razlagal Maršalu pred razgrnjenim zemljevidom stanje operacij v Normandiji. Po njegovih besedah je seveda vse potekalo kar najbolje. Znano mi je bilo, kako je Maršal čutil do teh vprašanj... Videl sem, da poslušaj pojasnila tega Nemca s precejšnjo nestrpnostjo... V nekem trenutku se je pripetila tale podrobnost: na Maršalov zemljevid se je usedla mušica. Maršal jo je zmečkal s prstom in rekel: »Glej Švaba. Ubil sem ga.« Zagotavljam vam, da ta dogodek, ki sem mi bil priča zgolj jaz, ni minil brez učinka in da je precej povišal temperaturo v dvorani.«

Pravega petainističnega diskurza torej ni iskati niti v skrivnih tekstih: skrival se je v preprosti frazi, ki jo je zamrmral Maršal celo v kakem od njegovih pogledov. Uganjevati je treba želje starega vodje, brati njegove misli, gledati v njegovo srce. Priča François Martin, prefekt Montaubana od 1941 do 1944, v duši pa kajpada odpornik, je menil, da je z izpolnjevanjem Maršalovih ukazov ščitil francoske interese zoper okupatorjevo zakonodajo, saj je poznal prave razloge Maršalovih dejanj: »Povsem jasno sem prepričan da smo s svojim ravnanjem, prav zato, ker smo poznali Maršalovo misel in voljo, sledili njegovim željam... Ko se je bližala osvoboditev Francije, za katero je bilo njegovo srce, sem imel občutek da s svojim ravnanjem nikakor nismo izdali njegove misli... Prepričan sem, da je bila Maršalova misel zadovoljna vsakokrat, ko je zvedel, da so Francozi pod njegovo avtoriteto ubranili francoski interese, kolikor je to bilo mogoče, četudi so pri tem kršili pismen navodila, ki so jih sprejeli moji izvrševalci.« General Campet je celo potrdil, da so bili dobronamerni ljudje, ki so slišali, kako Maršal v nekem svojem govoru omenja »zvezde, ki bi lahko vodile naše upe« prepričani, da namiguje na zvezde ameriške zastave.



Po vsem tem nas ne sme začuditi, če se je bivši prefekt Donati takole razjokal: »Po tem, ko sem vodil dvesto javnih srečanj od Bretagne do Franche-Comtéja, v Anjouju, Morvanu, Beauceji in Bourgogni, zelo jasno čutim, da so bili moji sogovorniki... prepričani..., da obstoji med generalom de Gaullem in maršalom Pétainom tih sporazum.« — Protesti v dvorani — »Bili so prepričani. Ko je prišel general de Gaulle, so kar otrpnili od presenečenja, ko so zvedeli, da je ta sporazum obstojal zgolj v njihovi domišljiji.«

To je pravljica, ki so jo petainisti pripovedovali ob Osvoboditvi in ki jo lahko slišimo še danes. De Gaulle je bil meč, Pétain pa ščit. Maršal se je upiral na svoj način: zaščitil nas je pred najhujšim.

Natančne študije so pokazale, da ni bila usoda Pétainove Francije prav v ničemer boljša od usode katerekoli druge zahodnoevropske dežele pod nemško okupacijo, Belgije, Holandije ali Danske: toda takšne pripombe ne zadoščajo. Obtožba na Maršalovem procesu je vredna posmeha zato, ker je sprejela vichyjsko problematiko — petainisti pod nemškim pritiskom — in se zadovoljila s tem, da je pokazala, kako so bili preveč spravljivi do Nemcev. Ko je Pierre Laval na zaslišanju 3. avgusta skupaj z ostalimi pričami razpredal svoja tarnanja (»Prav dobro vem, to moram reči, da so Nemci zahtevali od nas, naj sprejmemo nekatere ukrepe — ki so bili žal strogi in proti katerim sem bil žal preveč pogosto povsem brez moči — zoper Jude in prostozidarje«), ni bilo dovolj, da se je obtožba vprašala, ali se je vichyjska vlada bolj ali manj dobro držala pred nacističnimi zahtevami, spodbiti bi bilo treba **sam obstoj** teh zahtev. Proti Judom, proti prostozidarjem, tako kot ob številnih drugih priložnostih, je bil tisti, ki je sprejel odločitev in jo izvršil, sam Vichy.

Nikakršne dvoumnosti ni: upoštevati je treba zgolj javni diskurz petainizma. Nobenega drugega diskurza ni. Petainistično iskustvo nam ni treba brati v luči nekega drugega, vzporednega, podzemnega, neznanega diskurza: to iskustvo je v celoti v svoji izjavi. Če se je v letih od 40 do 42 kaj izoblikovalo in razvilo v **Maršalovem kabinetu** zunaj nemškega pritiska, potem se je prav to.

Obstoji množica zgodovinskih knjig o petainizmu. Preberite si bibliografije teh knjig: pošiljajo nas k drugim zgodovinskim knjigam. Ali k **spominom**, se pravi k tekstom, s katerimi postane sam dejavnik s svoje strani zgodovinar. Navzlic temu prihaja do nas nekaj neposrednih odmevov te epohe, toda ti so vselej istih nekaj **Pozivov in sporočil** ali **Uradni list**. Bibliografija je nedvomno vprašanje dostojanstva: z njo povemo, kaj smo prebrali in kaj priporočamo drugim v branje. Zato vselej izpade bolj resno, če se skličemo na neobhodno delo Roberta Arona, kot če se skličemo na spise francoskih šolarjev, ki pa so vendarle napisali zelo zanimive odgovore, ko so jih vprašali: **Zakaj ljubite maršala Pétaina?** »Ker je zelo star in dela za vse Francoze, namesto da bi lenaril na soncu, oprt na svojo palico«, »ker njegova strast niso igre, alkohol in karte, kot pri stričku Louisu, marveč njegova domovina«; »ljubim Maršala, ker nam daje vitaminizirane kolačke, kruh, fižol, korenje, meso, ker je gospodar Francije, krompirja, sladkorja, kave, čokolade.«<sup>24</sup>

Nihče se ni posebej zanimal za tekste Nacionalne revolucije. Za velike tekste, a tudi za Maršalovo izjavo ob obisku neke šole, za kratko časopisno poročilo o aretaciji tatov, za pesem, za pripoved stare kmetice. Saj ni petainistični diskurz nič manj navzoč v drobnem delcu **Naša skupina**, ki ga je objavila 33. podskupina 8. skupine **Gradbišč mladosti**, kot v **Sporočilu** z dne 11. oktobra 1940.

Petainstični diskurz nima nič opraviti z mislijo nekega posameznika; prav nič ni pomembno, če je pri redakciji **Pozivov in sporočil** sodelovalo več kot sto ljudi. Petainstični diskurz je sistem. Najprej to, kar je šlo skoz usta vodje, kar je bilo izbrano, da lahko gre skoz ta usta: **to, kar je Pétain rekel**. Ne to, kar je mislil, niti to, kar je želel, marveč **zgolj to, kar je rekel**. Nato vse tisto, kar so Pétainove besede sprožile: **Pozivi in sporočila** so jedro, okoli katerega se oblikuje in razporeja cela vrsta govorov, ki so kaj kmalu postali med sabo koherentni, se razvijali okoli istih vodilnih besed, uporabljali iste kategorije, isto besedišče, celo isto sintakso. René Belin, minister za Industrijsko proizvodnjo in za Delo, je goreče zanikal obstoj petainističnega diskurza: »Zadeve niso nikoli bile



vnapijaj se, drug drugemu nismo bili podobni, vsakdo je deloval na svoj način.«<sup>25</sup> Vsa stvar je prav v tem: petainistični diskurz je dispozitiv, ki utemeljuje neko družbeno vez,<sup>26</sup> tako da razporeja subjekte — pri čemer je lahko sleherni med njimi zavezan svoji subjektivnosti kot svoji najbolj dragoceni dobrini — in jih homogenizira, pa če to hočejo ali ne.

Vzeti resno ta diskurz, to gotovo ne pomeni vzeti ga za izraz realnosti, podeliti mu verodostojnost: ko Noël d'Ormans pripoveduje o Maršalovih četrtkih, to ni reportaža, to ni res. Kako naj ga potem-takem obravnavamo?

Vzemimo za zgled geslo: **vrnitev k zemlji**.

Ko danes sprašujemo o tem petainistične ministre, ne vedo, kaj naj rečejo. »To geslo je za prvo silo ustrezalo nekaterim potrebam tedanjega trenutka«, trdi edem med njimi, drugi pa dodaja s precejšnjo mero posmeha: »Povsem mirno in z vso gotovostjo vam lahko povem, da ni bilo — z izjemo ministra za poljedelstvo — v vsem Vichyju enega samega ministra, ki bi verjel v »vrnitev k zemlji« ali vsaj v vrednost tega obrazca. Da smo ga takrat sprejeli, to je bilo normalno in skoz in skoz pogojeno s tedanjimi dogodki... Toda lahko vam rečem tole: na sestankih vladnega kabineta — ne na ministrskih sestankih, kjer je bil navzoč Maršal, ki mu nismo hoteli oporekati v obraz — na sestankih, ki jim je predsedoval podpredsednik Sveta, najprej Laval, nato pa Darlan ali Flandin, in na drugih najpomembnejših sestankih, na katerih so sodelovali zgolj ministri za različne ekonomske zadeve, torej tam, kjer smo lahko res svobodno govorili, se je o »vrnitvi k zemlji« govorilo zgolj na porogljiv način. Spominjam se, da sem nekoč rekel: »Vrnitev k zemlji, česa takega sploh nis, in da je to ugodno odmevalo pri Berthelotu, ki je bil zadolžen za komunikacije, in pri ostalih.«<sup>27</sup>

Pa vendar se **vrnitev k zemlji** zelo lepo vpišuje v takratni ekonomski in politični kontekst. Mobilizacija, selitev, ujetništvo; vojna je na podeželju vse postavila na glavo. Poljedelstvu je manjkalo več sto tisoč kmetov, in to v deželi, ki zaradi vojne ni mogla dobivati od zunaj pomoči v hrani. Povrh tega so bili zaradi brezposelnosti v industriji številni delavci brez dela, vlada pa ni smela tvegati in jih pustiti v brezdelju, izročene na milost in nemilost nemškim rekvizicijam in predvsem odporniškim gibanjem. Poleg tega je k **vrnitvi k zemlji** gotovo prispevalo tudi to, da je Reich hotel narediti iz Francije žitnico Evrope.

Toda to geslo ima, kot lahko vidimo, neko bolj pomembno funkcijo in govori še o marsičem razen o vračanju na zemljo. Tisti, ki tarnajo: »Nikoli nisem verjel vanja«, da ne bi izpadli smešni, so naivneži, saj ne gre za to, da bi geslo morali vzeti dobesedno, kot da se njegov realni smoter ujema s tem, kar geslo izjavlja, kot da geslo reče to, kar se zdi, da hoče reči. Dejstva so preprosta: komaj kaj več kot 1500 družin je zahtevalo podporo, da bi se vrnila na zemljo, in le del teh družin je tudi ostal na kmetih. Lahko zato že govorimo o neuspehu? Nikakor, kajti **vrnitev k zemlji** je predvsem način, še en način, da rečemo: dovolj uživanja, dekadentni ste, pokvarjeni, denaturirani, nimate pravice do besede, ubogajte!

**Vrnitev k zemlji** poteka v glavah: gre za to, da naj drugače mislimo. Naj postanemo kmetje? Ni potrebno. Toda vzemimo za zgled kmeta, to, kar bi moral postati: »Tako kot skrbi kmet za svoje polje, moraš ti skrbeti za našo skupno duhovno dediščino«,<sup>28</sup> priporoča brošura sekretariata za Družino in Zdravje. »Kmet ne hrani svojih semen neuporabljenih na podstrešju, saj ve, da bi takšno ravnanje pripeljalo do poloma. Francija, ki jo je treba obnoviti, to je veliko polje, ki naj ga oplodi varčevanje... Kupite bone Zakladnice«,<sup>29</sup> razglašala nek reklamni oglas v časnikih.

Doseči, da bodo ljudje ljubili zemljo, pomeni za vichyjsko vlado prepričati Francoze o koristnosti Dela, o vrednosti Družine, o veličini Domovine. Brez konca bi lahko razpravljali o tem, kaj prinaša to geslo leta 1940. Zemlja, to je brazda. Kot brazda zbira znoj tistih, ki jo obdelujejo; nosi znamenja njihovih naporov; priča o njihovi žilavosti in vztrajnosti: je najbolj živa podoba Dela. Zemlja je tudi grobnica. Kot grobnica hrani v svojih nedrih prednike, ki se pred nami živeli v tej deželi; k njej se obrača vznemirjeni sin, da bi našel vero svojih očetov; s križi na pokopališčih ga opozarja na kontinuiranost francoske Družine. Toda zemlja ni nič manj obramba



jarek. Kot jarek zakoplje vojaka, ki je padel pri njeni obrambi; popije kri, ki jo je vojak prelil z vzklikom »Naj živi Francija!«; končno se pohabi, da bi se skoz njeno mučeništvo znova rodila močna in nedotaknjena Domovina.

Bodi dovolj. Prav to pomeni vzeti resno petainistični diskurz: doseči, da spregovorijo samo teksti, razprostrti tekste, umestiti jih v perspektivo, varirati jih, zanimati se za njihove robове, za njihove konotacije, za njihove učinke.

Bratje maršala Pétaina ni lahak posel. Treba se je lotiti njegovih tekstov, ki vam padejo iz rok že po prvih vrstah: ne smemo se jim izogniti, obravnavati jih moramo z isto pozornostjo kot književne tekste.

Ko proučujemo petainistični diskurz, takoj naletimo na široko, globoko in samozadovoljno bebavost. Tudi ko razdelamo njegovo slovnico, nas še vedno preseneča, kako malo je njenih sestavin, ki jih lahko hitro naštejemo. Pa vendar to ni votel, prazen diskurz. Ti teksti so široko odmevali; pričakovali so jih, jih cenili, komentirali, raznašali. Ti teksti so pritegnili, ujeli, okupirali Francoze. Njihovi izjemni neumnosti stoji nasproti množični interes, ki so ga vzpodbudili.

Petainizem povsem jasno izpričuje nekaj dovolj enostavnega: diskurzu oblasti ni potrebno, da je inteligenčen. Prav gotovo pa mu ni potrebno, da je zvit. Diskurzu oblasti ni treba uporabljati zvijač, varati. Vsaj v Vichyju Francozom niso lagali: ni bolj iskrenih ljudi kot so to petainistični voditelji. To, kar so javno razglašali, so ponavljali nemškimi oblastem ali ameriškimi diplomatom, ne da bi pri tem spremenili eno samo besedo. Nikoli niso uradno pretendirali na to, da so odporniki, zato da bi na skrivaj organizirali kolaboracijo; nikoli niso hlinili sporazumevanja z nacisti, zato da bi si priskrbeli sredstva za boj proti njim.

Ko se neka diktatura zruši in ko odkrijemo njena kostišča, slišimo včasih izgovor: »Nismo bili na tekočem«. Vichyjska Francija pa je bila še kako na tekočem. Ni mi bilo treba iskati nobenih nedosegljivih tekstov: na začetku leta 41 jih je bilo povsod dovolj. Vsak dan se je na milijone ljudi namakalo v tej smrtonosni bebavosti. Institucije so zelo dobro delovale, sodišča so z običajno resnobo obsojala na smrt, profesorji pa poučevali z običajnim učenim izrazom.

Naj vse to pozabimo? Ko povabijo katerega izmed starih petainističnih ministrov na kak kolokvij, mu zagotovijo prijazno okolje: mir in dostojanstvo. Nikomur ne pade na pamet, da bi ga napadel: čas procesov je mimo, danes pišemo Zgodovino. Univerza se je navadila, da o vsem tem govori z običajno odmaknjenostjo.

Nacionalna revolucija je bila zatrta v kali, njenim upom so bile spodrezane korenine. Ostali pa so nam njeni zakoni in njene organizacije. Odgovorni petainisti še naprej paradiirajo, razpravljajo v imenu svoboščin, sodelujejo v naših vladah. Spoštovanje Maršalove osebnosti ali celo zvestoba njegovi politiki sta še vedno zbirni znamenja znatnega dela desnice. In, kar je bolj pomembno kot vse doslej naštet, petainizem še naprej straši po diskurzih, začeni s tistimi, ki se razglašajo za diskurze Odpora.

Morda je res treba pozabiti zločine, če jih preživimo. Toda bolje je ohraniti spomin na tiste zločine, glede katerih vse kaže, da nikakor še dokončno ne pripadajo preteklosti.

Ko je Jacques Isorni znova pisal svoj večni tekst o Pétainu, so mu prav prišle te besede: »Usoda Philippa Pétaina je bila tako izjemna, med najbolj izjemnimi, kar sta jih našla človeška radovednost in nemir, njegovi dosežki pa so sprožili toliko strasti, da so bili njegova oseba, osebnost, delo na sistematičen način spremenjeni. Vse, kar prihaja od njega, je bilo denaturizirano.«<sup>30</sup>

7. septembra 1946 je Pétain, zapornik na otoku Yeu, naročil svojima branilcema, Isorniju in Payenu, naj skušata doseči spremembo odločitve Vrhovnega sodišča, ki ga obsoja. »To poslanstvo naj op-ravljata celo po moji smrti«, kot je natančno zapisal.<sup>31</sup> Tako se je nadaljevalo Maršalovo trpljenje in Isorni je vzel nase Križovo pot.

Pétain je dosegel življenje onstran življenja. Nikar se ne varajmo: boj za rehabilitacijo ni nekaj tujega petainističnemu diskurzu, marveč ga celo pojasnjuje. Že 17. junija 1940 je Pétain rekel: »Franciji sem daroval svojo osebo, da bi olajšal njeno trpljenje.«<sup>32</sup> Na svojem



procesu je prav tako skušal vsiliti to podobo: »Ničesar nisem zahteval, nič nisem želel. Poklicali so me: prišel sem.<sup>33</sup> Tudi v zaporu se ponavlja isti napev: »V svoji celici sem zvedel, da je ustanovljen odbor, ki hoče doseči mojo osvoboditev. Zahvaljujem se vsem, ki so sprožili to pobudo. Toda zavedajoč se uslug, ki sem jih storil svoji deželi, nisem in ne bom nič zahteval... Kar zadeva mene, sem žrtvoval svojo osebo in mislim zgolj na zvezo vseh Francozov.«<sup>34</sup>

Tisti, ki nam je daroval svojo osebo, nas danes vse zastruplja z njo. Pokopljujemo ga, izkopljujemo, vlačimo za sabo, skrivamo: sploh ne vemo več, kam z njim.

»Dam se ti, pravi... pacient, vendar pa se ta dar moje osebe — kot pravijo — o skrivnost! nepojasljivo spremeni v darilo govna.«<sup>35</sup>

<sup>1</sup> *Historie du parti communiste français*, manuel, Ed sociales, 1964.

<sup>2</sup> Philippe Pétain, *Message du 17. juin 1941*.

<sup>3</sup> To analizo bi zaman iskali v pravkar navedenem delcu zgodovinarjev Francoske komunistične partije.

<sup>4</sup> Robert Brasillach, *Cent heures chez Hitler, le congrès de Nuremberg, Revue universelle*, oktober 1937. Istega leta je izšla knjiga Jacquesa Bardouxja *Ni communiste, ni hitlérienne — la France de demain — Un plan*, Librairie Sirey.

<sup>5</sup> Lucien Rebatet, *Les Décombres*, éd Denoël, 1942.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> René Gilouin, *Doctrine de l'Etat français*, *Revue universelle*, julij 1941.

<sup>8</sup> Philippe Pétain, *Message du 13 août 1940*.

<sup>9</sup> *Le figaro*, 9. julij 1940. Marcel Déat je k temu pripomnil: »Privrženci g. Charlesa Maurrasa se zdaj, kar je že komično, zatekajo celo k skrbi za slovnico pravilnost. Tudi g. Maurras obsoja edino Partijo v imenu slovnice in razglasa ta dva termina za grobo protislovna. Toda dokler ne bomo našli kaj boljšega, se ju bomo kljub temu posluževali.« *Oscillations et incertitudes*, članek, ponatisnjen v *le Parti unique, Aux armes de France*, 1942.

<sup>10</sup> Da ne bi dajali opore govoricam o Maršalovi globoki belevosti, so njegovi hagiografi vsi po vrsti navajali seznam del, ki naj bi jih bral in ki jih lahko najdemo ob njegovem vzglavju ali v njegovi knjižnici. Ta seznam ni povsem nezanimiv: Vauvenargues, Nagrobni govori, ter vse Bossuetove *Pridige*, oporoča Ludvika XIV., Vaubanove *Razprave*, Eneida, Corneillove drame, Béranger, Walter Scott, Thiersova zbrana dela, nekatera dela Emila Richebourga, George Sandove, Arsena Houssaya in Julesa Verna, Ponedeljkji Sainte-Beuva, Napoleon in *Zgodovina Francije* Bainvilla, Platonova dela, Napoleonova korespondenca v petindvajsetih zvezkih in quarto ter zakonik starih sumurajev, *Buśido*... Pa vendar bi lahko rekli, da je Pétain v bistvu bral zgolj dve knjigi: mali Katekizem in *La Fontaineove Basni*. Kot je zapisal že C. Maurras, prva zapoveduje dolžnosti, druga pa svetuje, kako doseči srečo.

<sup>11</sup> Osebni razgovor, 1973.

<sup>12</sup> Kar kajpada nikakor ne pomeni, da ni bil »odgovoren« za svoja dejanja.

<sup>13</sup> Jacques Lacan, *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*, *Ecrits*, éd. du Seuil, 1966. Navedek se nanaša na Freudovo Množično psihologijo in analizo jaza.

<sup>14</sup> Philippe Pétain, *Mémoire sur la nécessité d'une transmission légitime du pouvoir*, predana generalu de Gaulle 27. avgusta 1944.

<sup>15</sup> Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre, l'Appel, 1940-1942*, Plon, 1951.

<sup>16</sup> A. Mornet, *Quatre années à rayer de notre histoire*, éd. Self, 1949.

<sup>17</sup> Nav. op Aragonu, *Le Crime contre l'esprit*, éd. de Minuit, 1944.

<sup>18</sup> Georges Marchais v intervjuju z A. Harris in A. de Sedouy, *Voyage à l'intérieur du PC*, éd. du Seuil, 1974.

<sup>19</sup> *Procès du maréchal Pétain, compte rendu sténographique*, Albin Michel, 1945.

<sup>20</sup> Philippe Pétain, *Déclaration du 23 juillet 1945*.

<sup>21</sup> Ta citat iz procesa je — tako kot vsi, ki sledijo — naveden po *Procès du maréchal Pétain, compte rendu sténographique*, op. cit..

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Pétain so branili predstojnik odvetniške zbornice Payen ter odvetnika Isorni in Lemaire.

<sup>24</sup> Nav. po J. Plumyène, Pétain, éd. Seuil, 1946.

<sup>25</sup> Osebni razgovor, 1973. René Belin je bil velik sindikalist. Leta 1935 je bil s petintridesetimi leti imenovan za pomožnega sekretarja CGT in je z Benoitom Frachonom sodeloval pri Matignonskih sporazumih.

<sup>26</sup> To je definicija diskurza po J. Lacanu.

<sup>27</sup> Osebni razgovor, 1973.

<sup>28</sup> *Etudiant, mon camarade*, Vichy, 1942.

<sup>29</sup> Na ta oglas naletimo v številnih časnikih iz leta 1941.

<sup>30</sup> Jacques Isorni, *Présentation* v Philippe Pétain, *Actes et Ecrits*, Flammarion, 1974.

<sup>31</sup> Philippe Pétain, *Lettre de l'île d'Yeu*, 7. september 1946.

<sup>32</sup> Philippe Pétain, *Appel du 17. juin 1940*.

<sup>33</sup> Philippe Pétain, *Déclaration du 23 juillet 1945*.

<sup>34</sup> Philippe Pétain, *Lettre au garde des Sceaux*, 23. april 1948.

<sup>35</sup> Jacques Lacan, *Seminar*, XI. knjiga, štirje temeljni koncepti psihoanalize, tekst uredil Jacques-Alain Miller, CZ, Ljubljana 1980.

Prev. po: Gérard Miller, *Les pousse-au-jour du maréchal Pétain*, éd. du Seuil, Paris 1975, str. 17-19 in 205-228. Prevedel Slavoj Žižek. Z obžalovanjem velja poudariti, da je v pričujočem izboru iz knjige G. Millerja moralo izpasti prav bogastvo konkretnih analiz petainističnega diskurza, skoz katere šele zaživi problematika.



# PROLEGOMENA K TEORII FAŠISTIČNEGA DISKURZA

Pričujoča intervencija je daleč od tega, da bi bila sistematična ali izčrpna, niti se ne trudi podati obče teoretske sheme ali splošno veljavne definicije fašizma. Gre le za nekaj možnih linij teoretske analize, za nekaj parcialnih momentov, ki niso nujno delci enotne podobe<sup>1</sup>.

## Despot in Führer

Ali je fašizem zvrst despotizma?

Brez uvodnega okolišenja bomo tokrat vzeli za izhodišče knjigo Alain<sup>2</sup> Grosricharda o strukturi seraja<sup>3</sup> in koncept despotizma, ki je v njej do potankosti izdelan.

Zdaj ko nas prepričujejo, da živimo v nekakšni dobi totalitarizma, bi lahko morda pričakovali, da je koncept despotizma znova — ali pa bolj kot kdajkoli — aktualen. Kako naj si sicer razlagamo to novo zvrst prostovoljne služnosti?<sup>4</sup>

Začnimo pri imenu, despotovem imenu, prvem pogoju, ki despot dela za despota — imenu, ki je med nacizmom ves čas na jeziku, saj nadomešča »dober dan«. Da je to ime odločilno, lahko dokažemo preko negacije: gotovo najvažnejši dogodek v Hitlerjevem življenju se je zgodil trinajst let pred njegovim rojstvom, ko si je njegov oče dal spremeniti družinsko ime iz Schicklgruber v Hitler<sup>5</sup>. Predstavljajte si množice, ki vzklikajo: Heil Schicklgruber! Če je v orientalnem despotizmu neprimerno despotovo ime spremenil svet astrologov<sup>6</sup>, pa zdaj v fašizmu oče spreminja svoje lastno ime.

En drugi pogoj, pogled — hipnotični in magični Führerjev pogled, od katerega se ne da odvrniti oči in ki se ga fašisti nikoli ne utrudijo opevati — kot Goebbels, čigar oči so se ob prvem srečanju s Führerjem »potopile v dve veliki modri zvezdi«<sup>7</sup> (biografski detajl: Hitler je imel brezdvomno rjave oči). Nobenega fašista ni bilo, nobenega člana SA ali Hitlerjugend, ki ga ne bi bila vsaj enkrat zadela strela iz teh oči — po manifestaciji so bili vsi prepričani, da je Hitler gledal prav v oči vsakogar posebej<sup>8</sup>.

Ali bi lahko dejali tudi za Führerja, da je čisto bitje pogleda, tako kot despot? Razlika pa je že tukaj zelo velika: če je bil despot predvsem pogled, pa si ga nihče ni upal pogledati v obraz, nihče si ni drznil, četudi le za hipec, dvigniti pogleda do njegovega obličja. Če bi mu pogledali v oči, bi oslepeli. V fašizmu pa je prav obratno: podložniki so bili slepi, dokler niso izmenjali globokega pogleda z gospodarjem, spregledali so šele s trenutkom, ko so gospodarju pogledali v oči, ta pogled je bil pogoj njihovega vida. »Razodetje! Razodetje!« zakliče Goebbels. »Od tega trenutka sem na novo rojen.« To je, končno, »prebujenje«<sup>9</sup>. Tančica je padla, megla se je dvignila, naposled lahko vidimo. Če je bil despot čista vseprisotnost pogleda, pogled Drugega — nikoli viden, a zmeraj na nas, pa je Führer, nasprotno, vselej videni, občudovani pogled, za katerega je vseeno, ali sam vidi<sup>10</sup>. Na eni strani gospodar, ki vidi vse in vsakogar, na drugi gospodar, ki ga vsi vidijo in od njega ne morejo odmakniti pogleda.

Očitna je tudi razlika s stalinizmom: kolikor vem, je zelo redko, da bi opisovali in slavili pogled tega ali onega stalinskega voditelja, Stalinove hipnotične oči?<sup>10</sup>

Da tudi Führerjev pogled oslepljuje, prav tako kot despotov, to so opazili šele zelo pozno.

Despot je dal čutiti svojo prisotnost s pisanjem, s pečatom, z imenom, s črko — konec koncev z »označevalcem brez pomena«<sup>11</sup>. Führerja pa odlikuje vseskozi globoko nezaupanje do pisanja, kot da bi ga bilo strah, da bi se pustil ujeti na označevalcu.

V veliki knjigi, ki jo je napisal, *Mein Kampf* — knjigi, ki so jo dejali vsem mladoporočencem — ni sam napisal niti črke, v celoti jo je v zaporu narekoval svojemu tajniku. Njegov element je glas — kot da bi se od oči do oči, od ust do ušes, lahko znebili označevalca. Če je bil despot bitje iz črke in pogleda, je Führer bitje iz pogleda in glasu.

Fašizem dobesedno živi od glasu (in umre od glasu, kot tisti Peter Gemeinder, ki je avgusta 1931 po govoru, ki je trajal dve uri, umrl od izčrpanosti; pred tem je držal kakšnih 2000 govorov.)<sup>12</sup> Toda kaj pravzaprav pripoveduje ta vzneseni glas? Če beremo fašistična poročila o fašističnih govorih in zborovanjih, tega prav gotovo ne bomo izvedeli. Naleteli bomo na poplave besed o — zelo globokih — občutljivih in vtisih poročevalca, o vzdušju med publiko, o smrtnih tišinah, bučnih ovacijah, itd. V dolgi Goebbelsovi poetizaciji o njegovem prvem soočenju s Führerjem lahko o vsem, kar je Führer dejansko govoril, najdemo le tri besede — sicer ne ravno slavne delo-družina-domovina, temveč »čas, delo, zastava«<sup>13</sup>. Gospodar postane gospodar, vtem ko govori — točneje, oddaja glas, množica postane množica kot sprejemnik tega glasu. Führer, posestnik glasu in pogleda, se avtorizira sam. Dvigne se tako kot baron Münchhausen, le da ne za lase, temveč s svojim glasom.

### Zaljubljeni gospodar

Grosrichardova knjiga z veliko preperečljivostjo pokaže, kako despotizem ne počiva na sili, na vojski ipd., temveč na prostovoljnem podrejanju, na ljubezni. Gotovo je tako tudi v fašizmu — že na prvi pogled lahko najdemo nepričakovano obilje ljubezenskih izjav, brezumne zaljubljenosti, katere predmet je bil Führer: zmeraj isti pogled, isti glas, ista prevzetost, isto prebujanje, novo rojstvo. Ta zaljubljenost v Führerja pa še nikakor ni dovolj za fašistični diskurz kot družbeno vez. Tudi Führer sam je namreč zaljubljen. Preberimo še enkrat to pripoved o ljubezni na prvi pogled, edino ljubezensko štorijo na 800 straneh *Mein Kampf*, vendar zato toliko bolj resno, saj je o njej govorja skoraj ves čas, kot da bi se avtor od nje nikakor ne mogel odlepiti. Zgodba o prvem srečanju:

»Ko sem nekoč tako taval po (dunajskem) Notranjem mestu, sem nenadoma naletel na pojav (eine Erscheinung) v dolgem kaftanu s črnimi kodri.

Ali je tudi to Žid? je bila moja prva misel.

... Kradoma in previdno sem opazoval tega moža, a čim dlje sem strmel v ta tuji obraz in raziskujoč preverjal potezo za potezo (Zug um Zug), tem bolj se je v mojih možganih prvo vprašanje spreminjalo v neko drugo vprašanje:

Ali je tudi to Nemec?<sup>14</sup>

Dve pripombi k odlomku:

**Erscheinung:** pojava, prikazen. Opozorjeni smo vnaprejš, Hitler nam pove naravnost: gre za zgodbo o prikaznih. Ta nenavadni diskurz svoje lastne prikazni kar prostodušno imenuje prikazni.

**Zug um Zug:** poteza za potezo — brez dvoma je iskal potezo, ki bi se je lahko oprijel, na katero bi se lahko obesil, tisto edinstveno, unarno potezo, **einzig**er Zug iz Freudove **Množične psihologije in analize jaza**.<sup>15</sup> Črni kaftan in dolgi kodri nikakor ne zadostujejo, prav lahko bi tudi izostali.

Ali je tudi to Žid? se sprašuje Hitler, z grozo opazujoč prikazen pred seboj, kot da bi se spraševal: Ali je to Anglež, Francoz, Slovenec? Zastavitev vprašanja se prav v ničemer ne razlikuje od teh možnih vprašanj, razlika pa nastopi v njegovem rezultatu: razglabljanje, ali je Anglež Nemec ali ne, je pač brezpredmetno. Le Žid je tisto nenavadno bitje, ki lahko omogoči premeno prvega vprašanja v drugega, ki da vprašanju predmet.

Citirani odlomek nosi celo težo pravega spreobrnjenja in njegove utemeljitve: Pred tem si ni mogel misliti, da bi bili Židje kaj drugega kot posebne sorte religija med drugimi religijami in bi torej kot taka imela pravico do obstoja. Po tem srečanju na ulici, ki ga je prešinilo kot strela, pa se je utvara razblinila, gotovost je že dobljena, potrebni so samo še dodatni dokazi za že razodeto in razgaljeno židovsko bistvo, in ti dokazi nenadoma začnejo kar mrgoleti in se kopičiti, tako kot tudi sami Židje, ki jih poprej sploh ni opazil. Brez dvoma se temu pravi srečna ljubezen.

Žid deli z Gospodarjem eno poglobitvenih lastnosti: podeljuje vid. Podložniki so bili slepi, dokler niso pogledali globoko v oči Gospodarju. Gospodar sam pa je bil slep, dokler se ni nekega dne na dunajski ulici zastrmel globoko v Židovo obličje: tedaj je padla tančica in spregledal je.



Ko se Gospodar zaljubi, mora to storiti svojim čustvom navkljub, njegov razum mora prisiliti srce:

»(Obrat k antisemitizmu) me je stal največ notranjih duševnih bojov in šele po mesece dolgem spopadu med razumom in čustvom se je zmaga začela nagibati na stran razuma. Dve leti kasneje je čustvo sledilo razumu...«<sup>16</sup>

Gre za znanstveno ljubezen: antisemitska propagandna literatura iz tistega časa mu ni ugajala zaradi »izredno neznanstvenega dokazovanja«. Ljubezen, ki postane znanost, da bi lahko odkrila tisto izmikajočo se unarno potezo, zmeraj odsotni označevalec. Ljubezen »dokler naju smrt ne loči« in še dlje. »Ljubim te, ker pa v tebi nepojasnljivo ljubim nekaj bolj kot tebe — objet petič a, te pohabim.«<sup>17</sup>

Ta dimenzija zaljubljenega Gospodarja, ki napravi iz objekta svoje ljubezni objekt posplošene žrtve, manjka v despotizmu, kjer nimamo opravlja za diskurzu konstitutivno notranjim sovražnikom.

### Vezirjev paradoks

Bistvena točka analize despotizma je temeljna razcepljenost despotске oblasti, razcepljenost na despota in njegovega vezirja, razcep, ki ga lahko zasledujemo že od Aristotela naprej (cf. recimo slavna pripomba iz Politike, da lahko Gospodar prepusti ukazovanje svojemu oskrbniku, sam pa se posveti višjim poslom, da je tedaj zares Gospodar šele tedaj, ko ne ukazuje). »Užitek oblasti« je zato užitek ločen od oblasti, Gospodar je po svojem bistvu razdvojen. — Führer pa je sam svoj vezir, vsaj na prvi pogled. Že od začetkov nacizma so bile v zraku številne spekulacije na temo: kdo je Hitlerjev vezir, njegov nujni dvojnič? Röhm? Hess? Göring? Himmler? Zadeva je bila neodločljiva. Führer se je vseskozi odločno zoperstavljal temu, da bi bil le pika na i heglovskega monarha, kot bi se bal, da bi s podvojitvijo izgubil vse, če bi bil le polovica. Kot da bi bil Führer le kot en in nedeljiv.

Vendar se stvari hitro zapletejo in tudi nedeljivi Führer, s svojo železno voljo vred, ne more uiti zakonom strukture. Ena od funkcij razcepa despotске oblasti je tudi v tem, da naj razreši vozel ljubezni in strahu, da naj razplete splet ljubezni in sovraštva — despota ljubimo, vezirja se bojimo, despota ljubimo le, če sovražimo vezirja. V tej funkciji je Führerjev vezir pač Žid, to pa se potrjuje še z drugo njegovo ključno potezo. Vse se namreč zdi, da v sedanjem stanju stvari, v stanju stvari, iz katerega izhaja fašistični diskurz, Žid drži v svojih rokah vso dejansko oblast, in to za Gospodarjevim hrbtom. Prav s to razcepljeno oblastjo hoče Führer enkrat za vselej končati, iztrgati Židu oblast, vzpostaviti nedeljivo gospodstvo. Židov paradoks je tedaj v tem: sovražimo ga, ker malopridno drži v rokah vso dejansko oblast, če pa mu vso to oblast iztrgamo — in nacizem si glede tega ni prav nič obotavljal — če torej odstranimo razlog za sovraštvo, je to le zato, da bi ga še bolj sovražili. Oblast, ki jo ima Žid v rokah, pa je prav nenavadna. Moč in oblast mu namreč daje posebno vedenje, vedenje o skrivnostih užitka priijcev. S to vednostjo jih lahko manipulira, saj drži v rokah niti njihovih želja, ve za njihovo skrito resnico. Je torej goljuf, ki pa sam ni ogoljufan, nepreslepljen slepar, paradoks Drugega, ki ni prečrtan. Židu zato lahko iztrgamo vso oblast, ki jo drži za našim hrbtom, ne da bi mu mogli tako iztrgati tudi njegovo nemogočo vednost: bolj ko mu iztrgamo oblast, bolj ta vednost vztraja na nam nedostopnem mestu.

Mislím, da bi v lacanovski algebri ta Židov paradoks lahko zapisali z

$\frac{S_2}{a}$  znotraj sheme Gospodarjevega diskurza. Führer ne mara več biti golí  $S_1$  prepuščen na nemilost vsemogočemu  $S_2$ , a čimbolj si prizadeva, da bi si prilastil  $S_2$ , da bi bil torej sam svoj vezir, tembolj skuša, da mu  $S_2$  uhaja (nemogućnost, ki v Gospodarjevem diskurzu zadeva razmerje  $S_1 \rightarrow S_2$ ), Žid zadrži svojo nemogočo vednost tudi po tem, ko je moral prepustiti vso oblast, produkt te operacije pa je mali a pod črto, Žid kot odpadec. Da je Žid hranilec vednosti, da je torej na strani  $S_2$ , lahko vidimo tudi po podobi židovskega učenjaka (npr. Einstein itd.), intelektualca (se pravi brez srca) in kozmopolita (se pravi brez korenin). — Ta vmestitev Žida v Gospodarjev diskurz je pač eno od »dvajsetih in stotih možnih branj« tega dispozitiva (stoenaindvajseto?); vendar pa s preprostim zatrdjevanjem, da je



fašizem Gospodarjev diskurz, pač ne povemo kaj prida, če ne skušamo hkrati pokazati, kaj to konkretno pomeni.

Če pa je, po drugi strani, znotraj nacistične hierarhije Führer svoj lastni vezir, ali naj to pomeni, da je dejanski nosilec oblasti, tisti, ki dejansko odloča, »pravi«<sup>18</sup> vrh piramide? V svoji izvrstni knjigi o fašizmu<sup>19</sup> pripoveduje Sohn-Rethel o sporu — kakršnih je bilo gotovo mnogo — med slavnim Schachtom in nacističnim agrarnim ministrom, Darréjem. Schacht, prepričan v svoj prav, se je odločil zahtevati Hitlerjevo arbitražo. Hitler ni maral, da ga nadlegujejo s takšnimi sitnostmi in je vso stvar prepustil modri razsodbi Göringa (ki je naposled odločil v korist nekompetentnega Darréja). Sohn-Rethel dodaja:

»Hitlerjev položaj v tem razvoju dogodkov je v tem, da ga ne ovira. Gleda v temo in posluša v prazno in skozi to absolutno prepustnost je idealni medij eksekucije. Gospoduje tako, da ne vlada... (Er herrscht, indem er nicht regiert).«<sup>20</sup>

Gotovo je, da o ekonomskih zadevah in poslih Führer noče ničesar vedeti (in tudi ničesar ne ve), vendar se zaradi tega še ne predaja užitku, medtem ko drugi vladataj namesto njega, prav nasprotno, živi asketsko življenje za edino Gospodarja vredno opravilo, za vojskovanje. Tukaj nihče drug ne opravlja njegovih poslov, on sam je edini, ki odloča, ni drugih strokovnjakov razem njega, to je njegov **point d'honneur**. — A ta ekonomska mašinerija, ki ga ne zanima, ljudje, ki v njej odločajo in ki jo poganjajo naprej, ali niso ti njegovi vezirji, njegova dejanska oblast? Kakšen je njihov status znotraj fašističnega diskurza?

Tukaj zaključujem to vajo primerjave med fašizmom in despotizmom, to paralelo, ki sploh ni paralela, saj se v vseh ključnih točkah fašizem bistveno razlikuje od despotske oblasti. Če je bil fantazem vzhodnjaške despotije ključ za razumevanje oblasti v času absolutizma, torej evropske oblasti svojega časa, če je bil njen po-manjšani model, njena metafora, ki pa je prežemala že samo njeno realnost, če je torej razodel njene javne skrivnosti — tedaj je fašizem ključ neke druge realnosti, neke druge notranje ekonomije in če je tudi njegova skrivnost skrivnost Gospodarja, pa se zaradi tega nič manj ne razlikuje od despotove. Zdi se, da je fašizem napravil velik korak nazaj, da se je vrnil k že davno pretečenim oblikam gospostva, k pozabljenim arhaizmom, vendar je dejansko vzpostavil drugačen, nov tip gospostva. Ali bi morali iskati ključ do fašizma v tedaj razširjenem fantazmu ali mitu, ali bi morali skrbno dešifrirati njegovo metaforo — ki bi morda obstajala v kakšni daljni deželi? Mislim, da je fašizem sam prej realizirani fantazem, še kako realno obstoječa metafora, fantazem sodobne kapitalistične družbe, njej lastna podoba.

### Križišče diskurzov

Kakšen naj bo naš diskurz o fašizmu?

Znana je marksistična definicija, po kateri je fašizem agentura monopolnega kapitala — »odprta teroristična diktatura najbolj reakcionarnih, najbolj šovinističnih, najbolj imperialističnih elementov finančnega kapitala«, kot je leta 1935 preciziral Dimitrov.<sup>20</sup> Marksistična analiza se je držala terena, ki ga je zakoličila ta formula. Ta je sicer spreminjala smisel — od začetka naivnosti, ki je konec koncev verjela v obstoj takšnega ali drugačnega finančnega komiteja, ki se je lepega dne odločil za fašistično diktaturo, pa do kompleksne analize, recimo, Sohn-Rethela, kjer monopolni kapital ni več ne-vprašljivi subjekt razvoja k fašizmu, kjer so vsi akterji — finančniki, politiki, fašistični vodje, »množice«<sup>21</sup> — nepovratno ujeti v proces, katerega niti nihče ne drži v rokah. Vendar je teza o monopolnem kapitalu kot bazi fašistične oblasti v celoti vzeto objavljala, postala je celo nekakšno najbolj grobo merilo za razmejitve marksističnih teorij fašizma od meščanskih.

Vendar se tako zasnovanih teorij drži določena zadrega, ki izvira iz posebne vrste težave: kako naj namreč iz takšne ekonomske osnove fašizma razvijemo njegovo ideologijo, torej neposredno oporo njegove oblasti, tisti diskurz, s katerim mu je uspelo vzpostaviti družbeno vez? In tudi obratno: kako naj v fašističnem diskurzu, v njegovih vrzelih in »simptomih«, prepoznamo realnost monopolnega kapitala? Fašistični diskurz o tem molči in kadar že kar se da splošno in



megleno govori o kapitalu, ga skuša kritizirati. Opravka imamo z zelo nenavadnim stanjem stvari: če preberemo vseh 800 strani **Mein Kampfa**, vse druge Hitlerjeve govore in celo dnevni tisk tiste dobe, pa vendar iz vsega tega ne bomo mogli izpeljati definicije Dimitrova.

Seveda sleherna buržoazna ideologija prikriva svojo skrivnost, v njej ne najdemo niti besede, recimo, o iztrženju presežene vrednosti, razredni boj, v katerega je vpletena, lahko razberemo šele iz njenih belin in premestitev — a prav v tem je ključna razlika. Marxova materialistična analiza ji lahko pokaže, kaj je zamolčala, lahko ji dokaže, da je povedala, česar ni hotel reči, lahko jo prime za besedo, razgala njene razpoke, deducira njen skriti stroj in preko niza posredovalnih členov proizvede njen koncept. Marxovo ključno tezo bi lahko formulirali tudi takole: da buržoazna ideologija ne more ničesar prikriti, ne da bi to hkrati pokazala.

Zdi se mi, da takšno branje fašističnega diskurza ni možno, da imamo pri njem opravka z radikalnim prelomom z ekonomsko realnostjo — kar se dogaja v ekonomiji, ni njegova javna skrivnost, temveč skrivnost, ki je tako rekoč nedostopna in zgodovinarji so morali šele z veliko muko kopati po skritih dokumentih in ugotavljati, »kdo je pomagal Hitlerju do oblasti.«<sup>21</sup> Sohn-Rethel, ki je bil sam glede tega na privilegiranem mestu, pravi: »Nobeno pretiravanje ni, če rečemo, da se pod fašizmom vse, kar je vredno vedeti o politiki, dogaja samo še za zaprtimi vrati in da v časopisih ni več ničesar, čemur bi bilo moč verjeti.«<sup>22</sup> In vendar je fašizem vzpostavil družbeno vez prav s tem besedičenjem, s časopisnimi lažmi, z votlimi govori, ki so jih poslušali milijoni, z monotonim ponavljanjem nabuhlih fraz, prav z vsem tem praznim besedovanjem je postal materialna sila.

Ta težava — tukaj sicer zelo grobo skicirana, je radikalna in že zelo zgodaj je vzbudila nelagodje. Potegnili je za sabo premestitev in preureditev marksističnega pojmovnega aparata, spremembo okvira, vpeljavo novih konceptov. Prvič se je zgodilo, da so marksistični teoretiki v svoj pojmovnik pritegnili psihoanalizo. Posamezne korake teh premen sem obširno obravnaval na drugem mestu.<sup>23</sup>

Najenostavnejša — in na določen način najbolj poučna — je rešitev v tistih teorijah, ki so sledile črki Dimitrova in ki so problem preprosto zanikale: množično gibanje, in s tem tudi ideološko besedičenje, fašistični diskurz, sploh ne spadajo v definicijo fašizma, saj je tisto, kar je fašizem dejansko naredil, le obramba monopolnega kapitala in z grobimi sredstvi izhod iz krize, v katero je zašel. Množično gibanje je tako strogo vzeto zunanje, je le del demagoških priprav za fašistični prevzem oblasti — puhlih besed, ki jih govori, da bi prevaral množice, jih zazibal v utvare itd., nobenega opravka pa nima s fašizmom na oblasti — oblasti, ki jo obdrži le z grobo silo. Bolj na slepo citiram le en primer: »Iz opozicijske faze fašizma ne preskoči niti iskrica v njegovo fazo gospodstva.«<sup>24</sup> Ta teoretska pozicija priznava radikalen prelom, če se že hoče, med ekonomsko bazo in nadstavbo, strukturo fašističnega diskurza, pokaže protislovnost nekega pojmovanja, po katerem je edina realnost oblasti ekonomska. Kot da bi molke, na katerega naletimo v fašističnem diskurzu o ekonomski realnosti, njen tako rekoč izvendiskurzivni status, ustrezal, na drugi strani, teoretskemu neupoštevanju vsake lastne teže diskurza kot »družbene vezi«. Zdi se mi, da zija tukaj razpoka, ki se je ne da zapolniti s kategorijami kot so famozna »zadnja instanca« in »relativna avtonomija«, ki stvari prej prikritijejo kot razjasnijo. V tej razpoki vztraja psihonaliza.<sup>24a</sup>

### Razgaljeno nezavedno

Po drugi strani pa je cela vrsta analiz poskušala zajeti fašistični diskurz prav v njegovi avtonomiji, ga sistematično brati — nadvse mučen posel — in izluščiti njegove zakone. Tukaj ne bom govoril o zajetnih raziskavah Jean-Pierre Faye, ki so že dovolj dobro znane,<sup>25</sup> podal bi rad le nekaj pripomb k neki drugi, prav tako zajetni raziskavi, ki samo sebe razume kot do neke mere komplementarno Fayevi. Gre za delo *Männerphantasien* (Moške fantazije), Klausa Theweleita,<sup>26</sup> nadrobno analizo nacističnega zasebnega diskurza, njihovih korespondenc, avtobiografij, dnevnikov, pripovedi o njihovih junaštvih, njihovih literarnih poskusih itd. Projekt je ogromen: v tej



gori materiala poiskati križišča, osnovne strukture, zakonitosti, temeljne fantazme. Veliko več je bilo doslej govora o teorijah o fašizmu, trdi Theweleit, kot pa o samih fašističnih tekstih, ki jih nihče več ne bere.

Vendar rezultat raziskave v veliki meri razočara. Prvi — in manj važni — razlog lahko iščemo v Theweleitovem brezprizivnem deleuzijanstvu: spet bomo našli vse štorije o fluksih, mašinah, de- in re-teritorializacijah itd. in kljub določenim distancam je pozicija še vedno v temelju reichovska: fašizem se odigrava na ravni telesa, preprečenega telesnega užitka, glede na katerega so vsi drugi substitutivni, in veliki projekt je izživeti telo, povrniti polnost užitka, obiti kastracijo.

Za skopost rezultata pa obstoji še drugi, veliko važnejši razlog, ki izhaja iz strukture. Lahko bi rekli, da je revnost rezultatov na določen način prav revnost fašističnega diskurza samega. Po skoraj tisočih straneh človek končuje branje z občutkom, da ni zvedel ničesar novega, da je bilo vse znano že poprej. Položaj je paradoksalen: v intimnih razmišljanjih teh nacističnih vojakov, v njihovih sanjah, v pisnih njihovim ženam, v njihovi samorefleksiji, ko so le sami s seboj, najdemo malone iste ključne besede, iste imaginarne scenarije, cele stavke iz **Mein Kampf** ali iz drugih vsakodnevno kar se da javno raztrobljenih diskurzov. (Theweleit se sicer sistematično izogiba temu, da bi analiziral Hitlerja; pokazati hoče, kako so že vsi elementi njegovega diskurza izdelani in pripravljeni pred njim drugje). V tej intimnosti ni individualnih mitov, ni osebnih obsesij niti posebnih tikov. Tudi tukaj se neumorno ponavljajo splošno znana oporišča. Theweleita to preseneča in sprašuje se, ali ti avtorji sploh imajo nezavedno — o nezavednem lahko, po Theweleitu, pač govorimo le, če ga moramo iskati izza fasad diskurza, v kakšnem skritem, javnemu pogledu odtegnjenem kotičku, globoko pod očividnimi ideološkimi naplavinami — morda doslej neznan list izpod peresa tega ali onega generala? A vse se zdi, kot da bi te tekste napisal »en sam fiktivni avtor.«<sup>27</sup> Kar bi po Theweleitu moralo biti prekrito z debelimi plastmi potlačitve, je, nasprotno, prav na očeh — recimo tesnoba pred kastracijo, ki jo različni avtorji kar odkrito priznavajo v tipičnem in mnogokrat ponavljanim fantazmu o čudni ženski, ki je hkrati prostitutka in komunistka, ima neverjeten seksualni apetit itd. Želja po incestu je očividna v obveznem čaščenju njihovih mater in sestra (nenavadno je, kako pogosto so se ti vojaki poročali bodisi s prijateljicami svojih sestra ali s sestrami svojih vojaških prijateljev). Nobene potrebe ni torej, da bi šli iskati posebno daleč, v teh pripovedih manjka kvečjemu le beseda za ta ali oni domnevni psihoanalitski koncept. »...ti možje potlačijo bodisi zelo malo ali pa sploh nič«,<sup>28</sup> piše Theweleit in iz tega sklepa, da psihoanalitski koncepti pač niso primerni, da bi se z njimi lahko lotili te realnosti, ter poizkusi svojo srečo s fluksi.

Tukaj nimam namena podati obširnejše analize Theweleitovega dela, ki tako analizo vsekakor zasluži, zadovoljil se bom le še z eno pripombo o klinični fašizmu. Kako naj uvrstimo fašizem v freudovsko klinično klasifikacijo? To vprašanje je povzročilo že množico nespornih razumov in zdi se mi, da so različni avtorji poskusili zagovarjati že prav vse možne hipoteze.

Theweleit, opirajoč se na znano psihiatrinjo Margaret Mahler, vidi v fašizmu predvsem psihozo. Tezo so že velikokrat branili in pri tem raziskovali paranoični moment, izgubo realnosti (ki je tuja »normalne buržoazni ideologiji), izključitev itd. Pogosto so ga tudi skušali vključiti v rubriko perversij — t. im. sadomazohizem (ki mu v razredni strukturi družbe ustreza položaj drobne buržoazije med dvema razredoma — spomnimo se na teorije Ericha Fromma), ali tudi generalizirana homoseksualnost, vpadljiva že na prvi pogled in ki se jo da teoretsko navezati na znano Freudovo pripombo iz **Množične psihologije in analize jaza**: »Videti je nesporno, da se homoseksualna ljubezen veliko bolje zлага z množičnimi vezmi, celo kadar nastopa kot nezavrita seksualna težnja; to je nenavadno dejstvo, katerega razlaga pa bi nas predaleč zavedla.«<sup>29</sup> Fašizem kot seksualna perversija — velika tema vseh modnih filmov. Dalje so v fašističnih množičnih ritualih videli moment obsesionalne nevroze, v množičnem gibanju so odkrili histerijo — »množična histerija« je celo prestopila v vsakdanjo govorico. (To je med drugim tudi Hitlerjevo stališče



o tem vprašanju: »...gonilna sila najsilnejših prevratov na tej zemlji je bila zmeraj manj na strani znanstvenega spoznanja, ki obvladuje množico kot v fanatizmu, ki jo navdušuje in velikokrat v hysteriji, ki jo žene naprej.«<sup>30</sup>

Ali se je med vsemi temi kliničnimi modeli treba odločiti za enega proti ostalim? Če lahko po eni strani v fašizmu prav z lahkoto najdemo različne klinične entitete, pa se po drugi prav tako lahko izgubimo v iskanju koherentne klinične podobe in sleherna direktna uporaba klinične teorije na fašizmu se hitro izkaže za slepo ulico. Takšna analiza spominja prej na herojske čase iz začetkov psihoanalitičnega gibanja, ko se je zdelo, da se da iz vsake poteze, iz vsakega dogodka v političnem in družbenem življenju razbrati to ali ono potezo iz klinične analize. Eden od možnih naukov lakanovske sheme štirih diskurzov je po mojem prav ta, da se za analizo gospostva kot družbene vezi Lacan ni zatekel h klinični klasifikaciji, za katero nam je Freud zapustil jasne osnove — strukture nevroze, psihoze in perversije, temveč se je postavil na vseskozi drugačno raven, izhajajoč iz drugačnega principa — štirje termini, štiri mesta, in s tem temeljnim odmikom od klinične klasifikacije onemogočil vsako preprosto, neposredno branje kliničnih potez. Zdi se mi, da je ta odmik prisoten že v glavnem Freudovem spisu o gospostvu, v **Množični psihologiji in analizi jaza**, o katerem bi za zaključek še rad podal nekaj pripomb.

### Freud pred fašizmom

Freud nam ponuja izredno enostaven dispozitiv s kar največjim prihrankom uporabljenih sredstev. Vertikala in horizontala, odnosi med členi množice so vsi funkcija vertikalne, ki jih veže na eno edinstveno točko. Če izbrisemo vertikalo, se elementi razpršijo, celota razpade na ločene delce — morda je najboljši dokaz za to Nürnberški proces, kjer so vsi nacisti na vsem lepem začeli vsevprek obtoževati vse ostale naciste in pokazalo se je, da so vsi že kakih dvajset let vedeli, da so vsi ostali idioti, nesposobneži, potuhnjenci itd. — v tem je vsekakor treba videti več kot le poskus, da bi čimbolje rešili svojo kožo.

Tako kot freudovski dispozitiv je tudi osnovna struktura fašističnega diskurza zelo enostavna — spet horizontala in vertikala, le nekaj maloštevilnih elementov, ki jih vsi neumorno ponavljajo — prav zato je tudi fašistični diskurz dobesedno neberljiv. Kot da bi šlo za udejanjenje freudovske strukture v njenih bistvenih potezah, za ponazoritev in **concreto**, vse preveč in **concreto**, njegove teorije. (Zgodí se, da nekateri avtorji kar naravnost ilustrirajo freudovske postavke: »Politična naravnost, po kateri je Führer postal Führer, ker ga je za to določilo ljudstvo, spreverča volilno razmerje in dela iz Führerja zastopnika interesov in iz ljudstva množico. Nasprotno je res: ljudstvo postane ljudstvo tako, da ga izvoli Führer...«<sup>31</sup> Kar je Brecht lahko povedal kot vic — oblast je dobra, treba bo zamenjati ljudstvo —, lahko v fašizmu prav resno velja za politično teorijo).

Zdi se, kot da bi Freud vnaprej začrtal strukturo in notranjo ekonomijo fašističnih gibanj, kot da bi še pred njihovim političnim uspehom razkril njihovo skrivnost. Paradoksalna gesta, ki ji stoji nasproti druga, še bolj paradoksalna: v svojem drugem spisu o fašizmu (čep prav beseda nikoli ne pade), v **Mojzesu in monoteistični religiji**,<sup>32</sup> daje analizo ne krvnika, temveč žrtve, v najtežjem trenutku židovskega ljudstva obrača proti njemu orožje svoje kritike — gesta, ki so jo nekateri njegovi sonarodnjaki takoj razlagali kot nož v hrbet. V Freudovem odnosu do fašizma je nekakšno dvojno spodletelo srečanje: enkrat v času, saj mu je tako rekoč prehodil s svojo teorijo, in drugič v samem objektu analize, saj je analiziral Žida in ne Führerja.

Toda prav Žid je tisti element, ki v skrajni varčnosti teoretskih sredstev lahko preseneti. Zdi se namreč, da mu Freud v **Množični psihologiji in analizi jaza** ne odmeri posebnega mesta: govori le o skupnih sovražnikih, zunanjih sovražnikih, ki čvrstijo skupinske vezi — za trdnost vezi ni nič boljšega kot skupno sovraštvo. Funkcija Žida pa sega onstran tega in lahko bi celo brali celoten tekst **Mojzesa** kot neke vrste skrbno izdelavo tega elementa, ki je manjkal v izhodiščni shemi.

Če vržemo že zelo bežen pogled v stvarni register **Mein Kampf**, lahko takoj opazimo, da dva termina po številu referenc daleč prekašata vse ostale: **Nationalsozialismus** (z izpeljankami) in **Judentum** (z izpeljankami). Skorajda bi lahko postavili splošno pravilo: za vsako omembo nacizma, tega gibanja, ki ga hoče Hitler s to knjigo osnovati in upravičiti, je potrebna vsaj ena omemba židovstva — kot da bi bila identiteta tega porajajočega se gibanja in njegovega Führerja tako krhka, da jo je treba ves čas podpirati in jamčiti s to pomanjšano podobo, s tem ves čas zavračanim in ves čas vračajočim se drugim, ki se ga ne da nikoli znebiti. Ali je tedaj to res element, ki se naknadno dodaja izhodiščni shemi? Dejansko vse kaže, da je mesto Žida na vertikali, prav v tisti edinstveni točki, kot da bi ne bilo ničesar drugega kot mesto samega Führerja. Tukaj bi bilo treba vzeti povsem zares Chaplinovega **Velikega diktatorja**,<sup>33</sup> kjer sta Führer in židovski predmestni brivec dobesedno ena in ista oseba. Veliki I, ideala jaza, tista unarna poteza, na katero se lahko obesimo, označevalec čiste razlike — ali ni najboljša ponazoritev zanj prav razlika med Führerjem in Židom? Ali ni to edinstveno mesto na vrhu vertikale vselej že podvojeno, eno samo, in torej dvojno?

Kako razrešiti to notranjo spojenost Žida in Führerja, za kakšno ceno lahko razpletemo to njuno prepletenost — če ne z realizacijo te pomanjšane podobe, ki jo predstavlja vsa ta zgodba o Židu, vgrajena v samo konstitucijo nacizma: Židje, ki so izbrano ljudstvo, prav kakor nacisti (in to je pač temeljni zastavek **Mojzesa** — da ni izbranega ljudstva, a tega Freud ne dokazuje na nacistih, kar bi bilo lahko, temveč na tem ljudstvu, ki mu sam pripada, naposled na samem sebi kot želečemu subjektu), Židje, ki žrtvujejo svoje otroke, zastrupljajo množice, se kopljejo v krvi in delajo vse možne zločine proti človeštvu — vse tisto, kar bodo do zadnjih detajlov storili nacisti, a oni v realnem.

Mladen Dolar

<sup>1</sup> Ta odlomek je proizvod skupinskega dela; največ dolguje sodelovanju s Slavojem Žižkom.

<sup>2</sup> Alain Grosrichard: *Structure du sérial. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*. (Struktura seraja. Fikcija azijskega despotizma v klasični dobi na Zahodu.), Seuil, Paris, 1979. Prim. prevod odlomka iz te knjige v pričujoči številki Problemov.

<sup>3</sup> La Boétie: *Discours sur la servitude volontaire* (Raprave o prostovoljni sužnosti), Editions sociales, Paris, 1971. Razprava je nastala okoli 1553, prvič izšla leta 1576.

<sup>4</sup> Prim. recimo W. Shirer: *The Rise and Fall of the Third Reich*, New York, 1960, I. poglavje.

<sup>5</sup> Grosrichard, op. cit., str. 99.

<sup>6</sup> Klaus Theweleit: *Männerphantasien*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1980, II. zv., str. 122.

<sup>7</sup> Prim. Gérard Miller: *Les pousse-au-jour du maréchal Pétain* (Poganjki k užitku maršala Pétaina), Seuil, Paris, 1975, str. 61–63.

<sup>8</sup> Theweleit, op. cit., str. 133.

<sup>9</sup> ... funkcija pogleda v hipnozi, funkcija, ki jo lahko konec koncev opravlja kristalni čep ali karkoli že, le da se svetlika. Lacan: štirje temeljni koncepti psihoanalize, CZ, Ljubljana, 1980, str. 361.

<sup>10</sup> To temo je v svojem posegu obširno razvil Slavoj Žižek.

<sup>11</sup> Grosrichard, op. cit., str. 104.

<sup>12</sup> Theweleit, op. cit., str. 120.

<sup>13</sup> Ibid., str. 122.

<sup>14</sup> Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Zentralverlag der NSDAP, München, 1941, str. 59.

<sup>15</sup> Slov. prevod v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana, 1981, str. 5–74. Zadevno mesto je na str. 40.

<sup>16</sup> Hitler, op. cit., ibid.

<sup>17</sup> Lacan, op. cit., str. 356.

<sup>18</sup> Alfred Sohn-Rethel: *Oekonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus* (Ekonomija in razredna struktura nemškega fašizma), Suhrkamp, Frankfurt, 1973, str. 104–106.

<sup>19</sup> Ibid., str. 106.

<sup>20</sup> Referat na VII. kongresu Kominterne; gl. Kühn (Hg.): *Texte zur Faschismuskritik*, I. Rohwolt, Reinbek bei Hamburg, 1974, str. 58. Prim. tudi Poulantzas: *Fascisme et dictature*, Seuil/Maspéro, Paris, 1974, str. 191. Navedeno formulo je podal že 13. plenum Izvršnega komiteja Kominterne decembra 1933.

<sup>21</sup> Gl. E. Czichon: *War verhält Hitler zur Macht?*, Köln, 1967.

<sup>22</sup> Sohn-Rethel, op. cit., str. 27. Sohn-Rethel je bil kot marksist vse do leta 1936 zaposlen v važnem nacističnem ekonomskem biroju (Mitteleuropäischer Wirtschaftstag) in je imel tako dostop do velike količine sicer nedostopnih informacij.

<sup>23</sup> O nekaterih vprašanjih in protislovjih v marksističnih analizah fašizma, *Problemi-Razprave* št. 177–180, Ljubljana 1978, str. 49–111.



24 R. Opitz: Die faschistische Massenbewegung, v: Kühnl (Hg.), op. cit., str. 183.

25a To težavo je zelo živo začutila skupina okoli revije Das Argument, kjer so po mnogih letih diskusije o fašizmu (kar sedem tematskih števil o teoretski osvetlitvi fašizma) začeli utirati drugačno pot. Npr.: »Fašizem organizira življenje razredne družbe kot brezrazredno družbo (Volksgemeinschaft) v obliki aktov, ki v sebi pomenijo »brezrazredno družbo«, torej v glavnem ne napotujejo na nekaj izven sebe. Temeljna forma ideološke prakse, v kateri je naznačeno Volk/Gegen-volk, (ljudstvo/protiljudstvo), je performativni akt, se pravi prav predstavitev (performance) pomenjenega v samem aktu.« W.F. Haug: Der Faschismus und die Organisation des Ideologischen II. (Fašizem in organizacija ideološkega), Das Argument št. 121, Berlin, 1980, str. 354.

25 J.—P. Faye: Langages totalitaires (Totalitarne govorice), Hermann, Paris, 1972; isti: Theorie du récit. Introduction aux »Langages totalitaires«. Teorija pripovedi. Uvod v »Totalitarne govorice.« Hermann, Paris, 1972, (zda tudi v srb.-hrv. prevodu).

26 Theweleitovo delo je najprej izšlo pri majhni založbi Roter-Stern leta 1978. Po velikem uspehu ga je v žepni izdaji leta 1980 ponatisnila založba Rohwolt (v dveh zvezkih).

27 Theweleit, op. cit., I. zv., str. 96 (podčrtovanja so Theweleitova).

28 Ibid., str. 97 (podčrtal Theweleit). Gl. tudi str. 214.

29 Psihoanaliza in kultura, op. cit., str. 72.

30 Hitler, op. cit., str. 371.

31 Theweleit, op. cit., II. zv., str. 98.

32 Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen, Amsterdam, 1939. Slovenski prevod drugega dela tretje razprave v: Psihoanaliza in kultura, op. cit., str. 75—107.

33 Resno bi bilo treba vzeti tudi drugi filmski teoretski prispevek k analizi fašizma (in k zgodovini marksizma), namreč The Duck Soup (Račja juha) bratov Marx, zlasti glede vprašanja zrcalnega stadija in vprašanje označevalca-gospodarja (S<sub>1</sub>).

# NAČELA STALINIZMA- KRATKI KURZ

Pričujoči tekst skuša razviti nekaj splošnih iztočnic za pristop k političnemu diskurzu, ki bi izhajal iz Lacanove teorizacije štirih diskurzov. Njegova slabost — če naj se vnaprej zavarujem z zanikanjem — je v sami tej splošnosti, zaradi česar se dozdeva, da bolj povzamemo rezultate kot pa opravljamo teorijsko delo, ki se pač — tako kot proces analize — vselej giblje »od posebnega k posebnemu« (0).

Izhajajmo iz Hegla kot tistega, ki s svojo teorijo konstitucionalne monarhije ni hotel prekoračiti natančno določenega praga: nujnosti samega dednega monarha; ob tem velja opozoriti na doslej še nematematizirani označevalni zalog njegove dedukcije dednega monarha. V tej dedukciji se ponavadi gleda Heglovo popuščanje predmeščanski realnosti pruske monarhije, celo njegov zunanji »konformizem«. Poudarja se paradoksalnost dejstva, da o tem, kdo bo na čelu države, odloča nekaj biološkega, v pravem pomenu ne-umnega, »iracionalnega« — arbitrarno dejstvo potomstva; da je vsa Heglova dedukcija zgrajena na formalno-vnanjem preskoku, skoraj besedni igri z »neposrednostjo«: enotnost države mora biti poseobljena v individuumu kot nečem neposrednem, neposredno-naravno pa je ravno krvno potomstvo. Vendar so ti ugovori prekratki: ne da preprosto ne drži, marveč je ravno to tisto, za kar gre Heglu:

Konstitucionalna monarhija je umno artikularna organska celota, na čelu katere je v strogem pomenu »iracionalni«-neposredni moment, oseba monarha. Ključno vlogo igra tu nezvedljivi prepad med organsko razčlenjeno umsko celoto državnega ustroja in »iracionalnostjo« osebe, ki uteleša vrhovno oblast, v kateri oblast prejme obliko subjektivnosti. Na očitek, da je s tem usoda države prepuščena prirodi slučajnosti psihičnega ustroja vladarja (njegovi modrosti, poštenosti, hrabrosti itd.), odgovarja Hegel:

»tu je nična ravno predpostavka, da so stvari odvisne od posebnosti značaja. Pri popolni organizaciji imamo opraviti zgolj s konico formalnega odločanja, in za monarha rabimo zgolj človeka, ki pravi »da« in postavlja piko na I.... Seveda lahko nastopajo okoliščine, v katerih izstopi zgolj ta partikularnost, vendar v tem primeru država še ni popolnoma izoblikovana, ni dobro konstruirana. V dobro urejeni monarhiji pripada objektivna stran zgolj zakonu, ki mu mora monarh dodati samo subjektivni »hočem«. (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, par. 280, Zusatz)

Potemtakem je akt monarha čisto formalne narave; okvir njegovega odločanja je opredeljen s konstitucijo, konkretno vsebino njegovih odločitev pa mu predložijo svetovalci-strokovnjaki, tako da »mu pogosto ni treba storiti nič več kot podpisati svoje ime. Toda to ime je pomembno: je konica, prek katere se ne da iti.« (ibid., par. 279, Zusatz)

S tem je pravzaprav že vse povedano: monarh je 'čisti' označevalec, označevalec-gospodar, če se že hoče: označevalec brez označenca, vsa njegova 'realnost' (in avtoriteta) je v imenu, in ravno zato je njegova faktična 'realnost' nekaj arbitrarnega, je lahko prepuščena biološkim slučajnostim dedovanja. Monarh je En, označevalec-gospodar, ki — ravno kot izjema, »iracionalni« vrh — iz amorfnе mase »ljudstva« šele naredi konkretno naravno totalnost, t.j. s svojo ex-sistenco čistega označevalca konstituira Celoto v njeni »organski razčlenjenosti (organische Gliederung)« — »iracionalni« presežek/pogoj umske totalnosti, 'čisti' označevalec brez označenca kot presežek/pogoj organske celote označevalca/označenca:

»To ljudstvo (Das Volk), vzeto brez svojega monarha ter razčlenitve celote, ki je ravno s tem nujno in neposredno povezana, je brezoblična masa, ki ni nikakršna država več in ki ji ne pripada več nobena izmed opredelitev, ki so navzoče zgolj v celoti, ki je v sebi oblikovana« (ibid., par. 279).

Tako je avtoriteta monarha čista avtoriteta označevalca-gospodarja, je — rečeno v jeziku ordinary-language-philosophy — čisto »performativna« in ni utemeljena v nikakršni njegovi »realni« lastnosti (modrosti, hrabrosti, poštenosti ipd.); reči, da smo monarhu



pokorni zato, ker je moder ipd., pomeni že oskrumbo njegovega veličanstva:

»Simbolne legitimacije, v funkciji katerih vzame nekdo nase to, kar mu podelijo drugi, v celoti uhajajo registru pristojnosti, utemeljenih v sposobnostih (registre des habilitations capacitaires).« (Lacan, Séminaire I., str. 307)

Isto vsebino izpelje Kierkegaard v edinstvenem odlomku, ki se že v širokem loku od božanske avtoritete prek najvišje posvetne avtoritete (kralja) do šole in družinske avtoritete (oče):

»Vpraševati, ali je Kristus globokoumen, je blasfemija in poskus, da bi ga zvijačno (bodi zavedno ali nezavedno) uničili, kajti v vprašanju je vsebovan dvom v smeri na njegovo avtoriteto... Vpraševati, ali je neki kralj genij — da bi mu bil v tem primeru pokoren —, je v bistvu oskrumba veličanstva, kajti v vprašanju je vsebovan dvom v smeri podvrženja pod avtoriteto. Hoteti biti pokoren kolegiju, če zna biti domiseln, v bistvu pomeni imeti kolegij za norca. Svojega očeta častiti, ker je odlična glava, je impleteta.« (Pojem izbranega)

Nasprotno pa se kajpada njegovi svetovalci, ministri ipd., nasploh celotna državna birokracija, izbirajo po kriteriju sposobnosti (modrosti ipd.); tako je ohranjen odločilni **razmik** med državnimi uradniki, ki delujejo po svojih sposobnostih, in samih vrhom, monarhom kot čisto točko označevalne avtoritete — razmik, ki preprečuje, da bi prišlo do »kratkega stika« med avtoriteto in »realnimi« sposobnostmi, t.j. do iluzoričnega spoja »racionalno utemeljene avtoritete«.

Prav ta iluzorični spoj pa je jedro razsvetljenske iluzije, ki hoče — namesto »iracionalne« avtoritete kralja — vzpostaviti »realno« utemeljeno, »racionalno« avtoriteto; zamegli se konstitutivna »iracionalnost« (politične) avtoritete kot take, njena utemeljenost v označevalcu-gospodarju. Fašizem pa je ravno vdor druge plati, »resnice« te razsvetljenske iluzije: povrne se »iracionalna« avtoriteta, vendar tako, da je ohranjen razsvetljenski »kratek stik« med avtoriteto in »dejansko« usposobljenostjo, t.j., da »iracionalna« avtoriteta ni več točka ex-sistence označevalca-gospodarja, marveč nastopi z neposredno pretenzijo na »dejansko« usposobljenost (vodja je najmodernejši, najhrabrejši itd.), zgubljen je razmik med avtoriteto in »dejansko« usposobljenostjo.

Heglovski zastavek je potemtakem tu veliko bolj dvoumen, celo ciničen, kot morda mislimo; njegov sklep je približno naslednji: če je že Gospodar v politiki neizbežen, potem ne smemo popustiti rezoniranju zdravega razuma, ki nam pravi »da bi vsaj bil sposoben, moder, hraber...« — nasprotno velja ohraniti čimvečjo distanco med simbolnimi legitimacijami in »dejansko« usposobljenostjo, lokalizirati funkcijo Gospodarja v neko iz Celote izvrženo točko, na kateri je vseeno, če je Gospodar bebec.

Druga plat te distance S1-S2 je to, kar bi lahko imenovali »formalizem« Institucije: distanca Institucije do »empiričnega«, ki jo najlepše izpriča klasično katoliško stališče, da je v cerkvenem obredu svetli duh tukaj, četudi duhovnik, ki izvajajo obred, v svojih mislih greši ali se v sebi posmehuje; tu gre za primat simbolnega nad doživetim smislom: odločilen ni doživeti smisel obreda, marveč samo dejstvo obreda. Ista logika velja za oblast Zakonov v državi: že Sokrat noče pobegniti, četudi je sodba krivična, zato ker ima samo »formalno« dejstvo zakonitosti primat nad konkretno vsebinsko upravičenostjo oziroma neupravičenostjo sodbe: tudi v krivični ali celo s strani sodnika subjektivno zlonamerni sodbi je »duh Zakona tu«, ni sodnik tisti, ki govori, marveč govori skozenj Drugi. Ta distanca označevalne Institucije do »empiričnega« lahko — tako kot sama distanca označevalca do označenca — obstoji le, če jo podpira neka paradokсна točka križanja, oseba, ki v samem redu »empiričnega« uteleša Institucijo: kajpada sam »monarh« (oziroma papež v cerkveni hierarhiji) kot izjema, ki s svojo ex-sistence podpira omenjeno distanco. Fašizem pa tudi na tej ravni pomeni zgubo distance, »kratek stik« Institucije in »doživetega«: J.P. Stern (v *The Führer and the People*) ugotavlja, da je eden temeljnih dosežkov Hitlerjevega diskurza v tem, da je prenesel koncepcijo »avtentičnega izkustva«, »doživetja« itn. (kar lepo naznačuje konotacija nemške besede **Erlebnis**) iz osebne in literarne sfere v politično območje.

Povzemimo doslejšnji rezultat: Tako v liberalizmu kot v »totalitarizmu« se zgubi razmik, distanca med označevalcem-gospodar-



jem,  $S_1$ , ex-centričnim, »iracionalnim« ne-smislom, in poljem »dejanskih usposobljenosti«, »pozitivne«/»racionalne« vrednosti itd., torej:  $S_2$ . Razlika  $S_1/S_2$  je — kot smo že nakazali — v naši sedanjí perspektivi prienačljiva z razliko performativ/konstativ:  $S_2$  je polje »racionalne« vednosti o objektih, ki se giblje na ravni konstativa,  $S_1$  pa »iracionalni«, samonanašajoči se performativ. Heglova poanta je potemtakem v tem, da naj delo »strokovnjakov« ostaja samo v sebi na ravni konstativa, da naj njihovim mnenjem šele monarh s svojim »hočem« podeli status performativa.

Iluzija liberalizma je  $S_2$ , ki ne bi imel opore v nekem  $S_1$ , tj. avtoriteta same racionalnosti, »dejanskih usposobljenosti«. »Totalitarizem« kot diskurzivni mehanizem je obrnitev te iluzije, njena »resnica«: izkaže se, da s tem, ko hočemo odpraviti »iracionalni« presežek  $S_1$ , odpravimo samo »racionalno« vednost,  $S_2$ , tj. zgubi se distanca, ki »daje prostor« tej vednosti, namesto da bi imeli monarha-izjemo, ki s svojo ex-sistenco omogoča »racionalno« vednost,  $S_1$  neposredno prežme  $S_2$ .  $S_2$  zgubi značaj nevtralne racionalne vednosti, nastopi kot nekaj podrejenega, vpetega v iracionalno »voljo gospodarja«, »jaz hočem«, ki ga navaža Hegel, ni več zgolj ex-sistirajoča, ekscentrična točka monarhovega podpisa, marveč volja, ki obarva samo vednost, jo postavi v svojo službo, tako da se racionalna vednost prikaže kot sredstvo iracionalne volje. Ali, če naj to razmerje  $S_1$  in  $S_2$  zapišemo:  $S_1 \rightarrow S_2$ , kjer puščica kajpada naznačuje, kako  $S_1$  neposredno prežema  $S_2$ , kako dejavnik neposredno prežema drugega. To razmerje neposrednega prežemanja, ki ga naznačuje puščica, je kajpada — kot pripominja Gérard Miller — **hipnotično**; hipnotično postane prav s tem, ko pade distanca med  $S_1$  in  $S_2$ , ki jo poudari Hegel. (1)

Takšno je razmerje  $S_1/S_2$  v desnem totalitarnem diskurzu, ki kufrminira v fašizmu; njegovo hipnotično razsežnost je naznačil Lacan na zadnjih straneh Seminarja XI, kjer je poudaril ob Freudovi določitvi hipnoze — prekrivanja med I (idealom jaza) in **objekt a** —, da nam »že pogled na njegovo snemo hipnoze nudi obrazec za kolektivno fascinacijo — ta je bila v času, ko je pisal ta svoj članek (Množična psihologija in analiza jaza), realnost, ki se je razraščala« (slov. prev., str. 360). Nas pa nasprotno zanima razlika fašističnega in stalinskega diskurza; stalinski diskurz je namreč prav tako »totalitaren«, tudi v njem pade distanca med  $S_1$  in  $S_2$ , vendar pa do tega nikakor ne pride na isti način kot pri fašističnem diskurzu, saj je stalinski diskurz kolikor mogoče daleč od hipnotične stopljenosti  $S_1-S_2$ ; za razliko od fašističnega diskurza, ki ni metagovorica, ki spodbije možnost metagovorice, nevtralne-objektivne vednosti, stalinski diskurz nastopa prav tako kot čista metagovorica, spoznavna objektivnih zakonitosti, ki jih nato (iz zunanje pozicije) »apliciramo« na objekt — kot »čisti«  $S_2$ , konstativni diskurz, objektivna vednost. Ta vednost je čisto objektivno-nevtralna in absolutno univerzalna: vsakomur, celo najbolj zavrženemu trockističnemu izmečku, je dano, da iz objektivne pozicije metagovorice »spozna resnico« (in **prizna**). Sama zavezanost teorije proletariatu ni »notranja«, tj. marksizem ne govori iz pozicije proletariata, marveč se iz neke zunanje, »objektivne« pozicije »orientira na« proletariata:

»V osemdesetih letih preteklega stoletja, v dobi, ko so se marksisti borili z narodniki, je predstavljal proletarijat v Rusiji neznatno manjšino v primeri s posamičnimi kmeti, ki so tvorili ogromno večino prebivalstva. Toda proletarijat se je kot razred razvijal, medtem ko so kmetje kot razred razpadali. In prav zaradi tega, ker se je proletarijat kot razred razvijal, so se marksisti orientirali na proletarijat. In niso se zmotili, zakaj proletarijat se je potem — kakor je znano — razvil iz neznatne sile v zgodovinsko in politično silo prvega reda.

To se pravi, da je treba gledati naprej, ne pa nazaj, če se nočeš zmotiti v politiki«. (Z — 109)

Prav Stalinov leitmotiv če se nočeš zmotiti v politiki, je treba ... najjasneje nakaže prelom z Marxom: historični materializem postane metagovorica, ki zamrači lastno pozicijo izjavljanja. Od kod so marksisti v dobi, ko so se borili z narodniki, govorili, da so sploh bili v poziciji, iz katere so se lahko »zmotili«, »napačno izbrali«? — očitno iz neke »zunanje« objektivne točke metagovorice, od koder se nam zgodovinsko dogajanje razpre kot objektivno »polje sil« in kjer je treba »paziti, da se ne zmotimo«, da se »orientiramo na« prave sile, na tiste, ki bodo zmagale — skratka, da stavimo na pravega konja. Na isto pozicijo metagovorice maletimo pri spodbitju opozicijske »platforme 83-ih« iz leta 1929:



»Na jeziku, to se pravi v platformi, niso trockisti in zinovjerci ugovarjali temu, da je treba izpolnjevati partijske sklepe, in so se izjavljali za lojalnost, toda dejansko so na najbolj grob način kršili partijske sklepe in se norčevali iz vsakršne lojalnosti v odnosu do partije in njenega CK-ja.

... (ta formula na jeziku — dejansko se ponovi še štirikrat) ...  
To je bila najbolj lažniva platforma od vseh lažnivih platform opozicije. Namen ji je bil, prevarati partijo. (Z — 275).

Bolj kot libidinalno zanimiv očitek, da so se opozicionalci »norčevali« iz partijskih zadev, nas zanima odločilno vprašanje, od kod govori samo to spodbetje, da lahko tako nevprašljivo sooča to, kar je zgolj »na jeziku«, in to, kar je »dejansko« ter od koder je treba dojeti resnični »namen« tega, kar je zgolj »na jeziku«; kajti platforma je — kar je iz teksta jasno — »na jeziku« povsem sprejemljiva. To spodbetje pač govori iz neke zunanje pozicije, od koder lahko primerjamo to, kar je »na jeziku«, in to, kar je »dejansko«, skratka: govorico in »realnost«. Od tod, iz te zunanje pozicije, se je treba približati tudi tim. »teoriji odraza«: vprašanje je, kdo je tisti, ki zavzema »objektivno-nevtralnno« pozicijo, od koder lahko presoja, katera je tista odrazu zunanja, odražena »objektivna realnost«, ter nato »primerja« odraz z njo in odloči, če ji odraz ustreza ali ne. S tem pa smo tudi že razkrili »skrivnost« funkcioniranja te »objektivne vednosti« v stalinskem diskurzu: oblast v njem intervenira prav tam, kjer je je navidez najmanj, kjer jo najmanj pričakujemo: nastopi prav v obliki nevtralnega, zunajdiskurzivnega mesta objektivne vednosti, ki naj bi se vanj ne vpisala subjektivna pozicija izjavljanja, v obliki »objektivne realnosti«, s katero se legitimira oblast, v obliki »objektivnega pomena« tvojih dejanj itn. Drugače povedano, sama ta točka »čiste objektivnosti«, na katero se sklicuje, skozi katero se legitimira stalinski diskurz (»objektivni pomen« dejstev), je že performativno konstituirana, je točka čistega performativa, če se že hoče: tautologija čistega samonanašanja; prav tu, kjer se diskurz »v besedah« nanaša na čisto zunajjezikovno realnost, se »v (svojem lastnem) dejanju« nanaša sam nase. To konstelacijo nehoti razkrije naslednja propozicija: »Dialektična metoda pravi, da moramo gledati življenje prav tako, kakršno je v resnici«. (Anarhizem in socializem), ki je pravzaprav tautologija »realnost je treba gledati takšno, kakršna je v realnosti«; zato je njeno nasprotje nesmiselno: kot da »metafizična metoda« pravi, da življenja ne smemo gledati takšnega, kakršno je v resnici! Ob tem zgolj v čisti obliki privre na dan tendenca, da se — v klasični terminologiji povedano — opredelilve veljave (pravilno-nepravilno ipd.) podajajo kot opredelilve biti: ko stalinist razsoja o stvari, se dela, kot da jo zgolj opisuje, kot da zgolj »konstatira« objektivno stanje. Skratka, performativ je v stalinskem diskurzu potlačena resnica konstativa, je »pod pregrado«. Razmerje

med  $S_1$  in  $S_2$  bi lahko zato zapisali takole:  $\frac{S_2}{S_1}$ , tj., stalinski diskurz se prikazuje, kot da je njegov dejavnik nevtralna objektivna vednost,  $S_2$ , medtem ko je potlačena resnica te objektivne vednosti  $S_1$ , performativ gospodarja.

Tudi v stalinskem diskurzu torej pade distanca med  $S_1$  in  $S_2$ , med njima pride do »kratkega stika«, vendar v osnovi drugače kot pri fašističnem diskurzu: Performativ se daje kot konstativ, kot »ugotavljanje objektivnih dejstev«. To je temeljna razlika med stalinskim in fašističnim diskurzom: medtem ko Hitler nastopi neposredno kot Gospodar, ki s svojo »iracionalno« Besedo direktno prežema vednost, s čimer se vednost partikularizira-iracionalizira, zgubi videz »nevtralne objektivnosti«, pa se stalinski diskurz prikazuje kot »objektivna vednost«, performativ je potlačen »pod pregrado«.

$S_1$  je kajpada sama Partija kot paradoksalno-nemogoče mesto, na katerem se utelesi, realizira ta »objektivna vednost«; kot taka je tautološka, samonanašajoča se točka enotnosti volje, nedeljivosti oblasti: »Partija, to je enotnost volje, ki izključuje vsakršen frakcionizem in vsakršno delitev oblasti v Partiji.« (Načela leninizma) Da je »resnica« stalinske objektivne vednosti performativ, tj., da Partija že vnaprej performativno določa, kaj je tista »objektivna realnost«, na katero se nato sklicuje kot na svojo legitimacijo, to lahko lepo pokažemo ob razglašenem vprašanju takolimenovane »nezmotljivosti« Partije: to »nezmotljivost« je treba dojeti strogo na performativni, »pragmatični« ravni, če ne nam bo stalinist takoj postregel z vrsto primerov, kako je



Partija šestokrat »samokritično« spremenila mnenje. »Pozitivna«, konstativna vsebina sleherne partijske trditve se lahko izkaže za neresnično, pa to v ničemer ne zamaja njene »objektivne pravilnosti«, saj se ta »pravilnost« ne nanaša na pozitivno konstativno vsebino izjave, marveč na njeno diskurzivno delovanje (delovanje izjave kot socialne vezi) — res je lahko imel Trocki na ravni neposrednih dejstev v marsičem prav v svoji kritiki stalinizma tik pred drugo svetovno vojno, toda to je objektivno pomenilo rušiti enotnost naprednih sil pred nevarnostjo fašizma, zato je bilo v tedanjih razmerah ostro antitrockistično stališče popolnoma upravičeno. Ključna je kajpada sintagma »v tedanjih razmerah«, ki ni zgolj specifikacija pozitivne izjave, marveč napotuje na pragmatično situacijo izjavljanja — na tej ravni je Partija nezmotljiva: nikoli ne postavi pod vprašaj svojo lastno pozicijo izjavljanja. Paradoks je torej v tem, da sama vselejšnja »konkretizacija«, nanos na razmere, utrdi stalnost, neodvisnost od razmer same pozicije izjavljanja: Partija ima vedno prav, tudi če govori neresnico: ker je ta neresnica pravilna glede na konkretne razmere njenega izjavljanja.

Ob tem se seveda zastavlja 'naivno' vprašanje: zakaj ne bi prišlo do sodelovanja trockistov in stalinistov proti fašizmu, sodelovanja, ki so ga trockisti stalno predlagali? Prav ta možnost pa je vnaprej izključena s samo performativno opredelitvijo polja stalinskega diskurza — iz te vnaprejšnje performativne predpostavke lastne pozicije kot enotne točke oblasti, ki ne trpi nobene delitve, lahko kajpada nato »konstatiramo«, da 'trockisti rušijo enotnost protifašistične fronte'. Isti postopek je na delu ob obtožbi izdaje: sodba »Ti si izdajalec«, četudi na ravni konstativa »povsem izmišljena«, deluje kot performativ in te že sama s sabo naredi za izdajalca, saj te — če je seveda izrečena iz »pravega mesta« — izključi iz »Partije«; ne moreš se torej braniti, češ »v resnici nisem izdajalec«, saj že govoriš »od zunaj«, saj »v resnici« nisi več »notri«. Če vztrajam pri konstativni neresnici partijske sodbe, tedaj v resnici že delujem proti Partiji, razbijam njeno enotnost — edini način, da na ravni performativa potrdim svojo pripadnost, je seveda, da »priznam«. Skratka, paradoks, v katerega nas ujame stalinski diskurz s svojo performativno razsežnostjo, je, da lahko potrdimo svojo pripadnost Partiji edino s tem, da priznamo svojo »zunanost«, svojo »izvrženost«: »Izdajalec sem.« je edina možna beseda sprave.

+

To je torej prvi rezultat naše analize stalinskega diskurza: njegov dejavnik je S<sub>1</sub>, katerega »resnica« je S<sub>1</sub>, konstativ, katerega »resnica« je performativ. Kaj pa potem zavzema v njem mesto drugega? Odgovor je v prvem približku dovolj lahak: drugo »objektivne vednosti« je kajpada napačna, zgolj subjektivna vednost, vednost, ki je zgolj dozdevek vednosti, nemogoča vednost: »metafizika«, »idealizem«, v razmerju do katerega se definira stalinska »objektivna vednost« (»za razliko od metafizike, ki...«). Paradokсна narava tega protipola pa izstopi, če si pobliže ogledamo postopek stalinske diereze, členjenja potez, ki razločujejo dialektiko od metafizike (ali materializem od idealizma):

a) V nasprotju z metafiziko gleda dialektika na prirodu ne kot na slučajno nakopičenje predmetov, temveč kot na zvezno, enotno celoto.

b) V nasprotju z metafiziko ne gleda dialektika na prirodu kot na stanje miru in negibnosti, temveč kot na stanje nepretrganega gibanja in spreminjanja.

c) V nasprotju z metafiziko ne gleda dialektika na razvojni proces kot na gibanje v krogu, kot na preprosto ponavljanje prehojene poti, temveč kot na napredujoče gibanje, kot na gibanje po dvigajoči se črti, kot na prehod iz starega kakovostnega stanja v novo kakovostno stanje.

d) V nasprotju z metafiziko je dialektična metoda mnenja, da ne poteka razvojni proces od nižjega k višjemu v obliki harmoničnega razvijanja pojavov, temveč v obliki razkrivanja protislovij, svojstvenih predmetom, pojavom, v obliki »borbe« nasprotnih si tendenc, delujočih na osnovi teh protislovij. (Z — 105 — 108).

Protipol dialektike, »metafizika«, je pri tem — kar lahko takoj zaznamo — veliko bolj »dialektičen« od same dialektike: vsaka njenih potez ima — vzeto v paradigmatski opoziciji z ustrezno potezo dialektike — smisel, toda če beremo vse poteze »metafizike« skupaj, sintagmatično, dobimo nesmiseln nazor, ki hkrati trdi: (a) da je priroda slučajno nakopičenje predmetov in ne zvezna, enotna celota; (b) da je priroda kot celota stanje miru in ne stanje nepretrganega



gibanja in spreminjanja, razvojni proces; (c) da je razvojni proces gibanje v krogu in ne razvojni proces od nižjega k višjemu; (d) da je razvojni proces od nižjega k višjemu harmonično razvijanje pojavov in ne borba nasprotnih si tendenc. S tem pa smo že povedali, v čem je iskati »skrivnost« stalske »metafizike«: vsaka njenih potez deluje povsem enostavno kot protipol, opozicija, v postopnem dierečnem razločevanju »dialektike«. »Metafizika« vedno znova »pade« v »dialektiko« in omogoči, »žene naprej« njeno razločevanje; stanja se zato ne da ponazoriti s »togo« vertikalno ločnico, marveč moramo uporabiti **diagonalno**.

**Zgodovina** označi »izmečke iz vrst buharinsko-trockistične bande« kot »te izmečke človeškega rodu« (334) — to označbo je treba vzeti dobesedno in jo uporabiti na samem procesu dierečnega razločevanja »potez« dialektike: Formalno imamo opraviti z rodom, ki se členi na dve vrsti, »slabo« in »dobro«, od katerih se »dobra« spet členi dalje; pri tem je »slaba« vrsta dobesedno **izmeček rodu**: zgolj »dobra« je njegova **prava vrsta**. Rod se s svojo »specifikacijo« ne oži, marveč obratno čisti **svojih izmečkov**: »paranoična logika« stalskega diskurza je zgrajena na tem, da **diagonalno**, ki loči »dialektiko« od »metafizike«, **beremo navpično** — kot ločnico »dveh taborov« in ne kot poševno prečnico. Od tod, ize tega navpičnega branja diagonale, lahko tudi nastopi implicitna trditev, da so vse variante metafizike »v bistvu eno in isto«: da je harmoničen razvoj »v bistvu« gibanje v krogu itd.; ali — glede na linijo »dialektike«, ki jo je treba brati nasprotno, od zgoraj navzdol — da je edina »prava« celota razvojni proces, edini »pravi« razvojni proces razvoj od nižjega k višjemu itd., in obratno, da je gibanje v krogu zgolj »izmeček« razvojnega procesa, harmoničen razvoj zgolj »izmeček« razvoja od nižjega k višjemu in nikakor njegova prava vrsta itd.

Hkrati lahko vidimo, kako to navpično branje diagonale poenoti »sovražnika«: vsaka faza »izgradnje socializma v SZ« prinese svojega »sovražnika« (zgodnja dvajseta leta: Trocki, pozna dvajseta leta: Buharin itd.), iz navpičnim branjem pa se zatre, da je šlo za 'postopno' diferenciacijo (najprej je Stalin skupaj z Buharinom spodrinil Trockega, nato je šele nastopil spopad z Buharinom, tako kot je npr. gibanje v krogu najprej skupaj z razvojem od nižjega k višjemu zoperstavljeno mirovanju in stopi v nasprotje do njega šele po »izvrženju« mirovanja), iz vseh »opozicij« se konstruira **ena sama** »buharinsko-trockistična zarota«. Paradoks, »kratek stik« takšnega »poenotenja« je kajpada svojsko pervertirana »prednost sinhronije pred diahronijo«: sedanjo distinkcijo (opozicijo, ki opredeljuje sedanjo »konkretno situacijo«) projiciramo nazaj; tako je na primer — če naj vzamemo aktualnejši primer — implicitna predpostavka uradnih vzhodnonemških zgodovinarjev, da je zahodna Nemčija tista, ki je začela drugo svetovno vojno, oziroma da je bila vzhodna Nemčija v letih 1933—1945 okupirana s strani zahodne Nemčije. Bogatejši je primer takšnega ideološkega postopka, ki ga najdemo v Boschevem **Križanju**: eden izmed razbojnikov, ki so ju križali s Kristusom, se pod križem izpoveduje duhovniku, ki drži pod pazduho biblijo. (Tu na kratko povzemamo rezultate, ki so širše razviti v **Uvodu v stalsko hermenevtiko**, Problemi-Razprave 177-180.)

S tem smo se nepričakovano približali procesu delitve, kakršen je na delu v heglovski dialektiki: rod ima eno samo vrsto, druga vrsta je zgolj paradoksn negativ samega rodu. »Vse« (občost rodu) se deli na Del in neki preostanek, ki »ni nič«, ki je zgolj čistá dozdev (semblant), paradokсна, nemogoča, protislovna bitnost, — »metafizika«, ki trdi hkrati, (1) da je narava slučajno nakopičenje predmetov in ne enotna celota, (2) da je narava kot celota stanje negibnosti in ne stanje nepretrganega spreminjanja itn. Vendar pa za razliko od heglavske logike rod skoz svojo specifikacijo/opredelitev ne vključuje, marveč **izključuje** iz sebe, iz svojih vrst, svojo lastno odsotnost, svoj »negativ«: razvoj od nižjega k višjemu kot konkretizacija procesa razvoja »nasploš« ni »sinteza« izhodiščne abstraktne občosti in njene negacije (»krožnega gibanja«), marveč natančno **izključitev** »krožnega gibanja« iz »procesa razvoja« nasploš. Prek svoje specifikacije se rod čisti svojih »izmečkov«. Delitev torej še zdaleč ne partikularizira Celote, marveč jo nasprotno prav konsolidira kot Celoto: če odštejemo od Celote rodu njegov izmeček, prav-



zaprav ne odštejemo »nič«, Celota ostane Celota; »razvoj od nižjega k višjemu« ni nič manj »celota« kot proces razvoja »nasploh«. Stalinska diereza se torej izogne označevalnemu paradoksu delitve izhodiščne Celote na Del in preostanek, ki »ne šteje nič«, — njen sklep je: če preostanek ne šteje nič, potem Celota ostane Celota in ni nikakor partikularizirana s svojo konkretizacijo/opredelitvijo. Od tod se takoj razjasni logika naslednje navidez absurdne formulacije: »Partija je z ogromno večino enoglasno zavrgla platformo /opozicijskega/ bloka.« — »ogromna večina« se prekriva z »enoglasnostjo« vseh, preostanek (manjšina) ne šteje nič. (2) Drugače povedano, opraviti imamo z neposredno **fuzijo** Univerzalnega in Partikularnega, rodu in vrste; zato pravzaprav ne izbiramo med **Delom** in preostankom, ki »ni nič«: sleherno Partikularno (Del) se neposredno stopi z Univerzalnim in nas tako vrže nazaj v »absolutni ali/ali« (J.—A. Miller) med **Vsem/Celoto** in Ničem. Stalinska diereza je potemtakem prav nasprotje običajne delitve Celote na dve partikularnosti, delitve, pri kateri ne moremo nikoli »ujeti želvo«, vračunati samo gibanje izjavljanja, izvršiti »zadnjo« delitev na Del in preostanek-nič, ki drži mesto samega izjavljanja. Pri tej običajni delitvi Celote na dele lahko vsak del spet razdelimo na dva dela itn. v slabo neskončnost, »zadnja« delitev na del in »nič« je zgolj asimptotični-nedosegljivi ideal; pri stalinski dierezi pa je nasprotno problem v tem, kako izstopiti iz »absolutnega ali/ali«, zanjo je nedosegljiva prav »običajna« delitev, njen problem je v tem, kako priti do takšne delitve Celote, pri kateri en izmed delov ne bi izpuhtel v »nič« čistega dozdevka.

»Metafizika« je potemtakem paradoksní objekt, ki »ni nič«, ki pa se vedno »prišteje zraven«, »iracionalni« presežek, čisto protisloven, ne-simboliziran element, ki je »drugo od samega sebe«, manko, ki ni manko ničesar — torej natančno **objekt-razlog želje**, čistí dozdev (semblant), ki se vselej »pridoda zraven« k  $S_2$  in tako prisili k novemu razločevanju. Ali, glede na red klasifikacije, členjenje v rodove, vrste itn.: »metafizika« je »presežek«, ki ruši simetrično artikulacijo, paradokсна vrsta, ki »noče biti zgolj vrsta«, »enostransko poudarjeni parcialni objekt« (»absolutizacija določenega enostranskega momenta«, kot bi temu rekel Lenin). Odnos dejavnika stalinskega diskurza, »objektivne vednosti«, do njegovega drugega, objekta, bi torej lahko zapisali takole:  $S_2 \rightarrow a$ , kjer puščica zaznamuje ponavljajoče se dierezično razločevanje, s katerim hoče vednost zajeti »pozitivni« objekt z izključitvijo »presežnega« objekta. »Metafizika« je namreč paradoksní »presežni« objekt, ki vedno znova blokira »objektivno dojetje stvarnosti«, »objektivno spoznanje« — stalinski diskurz nastopa kot »objektivna vednost«, pri tem pa se mora stalno razločevati od  $a$ , presežnega objekta, čistega dozdevka. Drugače povedano: »objekt« stalinskega diskurza v pomenu »pozitivne danosti« je kajpada »objektivna stvarnost«, toda objekt-razlog želje, presežno uživanje, ki »poganja naprej« stalinski diskurz, še zdaleč ni ta »objektivna stvarnost«, marveč prav čistí dozdev.

Tu je temeljna razlika v razmerju do fašističnega diskurza, razlika, zaradi katere je stalinski diskurz radikalno anti-hipnotičen: objekt  $a$  nima v sebi, marveč je ta ravno njegovo »drugo«, in njegova osnovna poteza je prav groza pred objektom  $a$ , objektom-razlogom želje: strah pred »metafiziko« (»idealizmom«, »meščanskim«) je v osnovi strah pred tem, da bi nas prevzel objekt želje, pred tem, da bi želeli. (Zato sta v stalinskem diskurzu I (Ideal) in  $a$  kar se da narazen: Ideal »višja« faza »izgrajenega komunizma« ki bi pomenil konec presežnega uživanja, ki ga daje »metafizika«, »meščansko«. (3)) Prav zato v stalinskih tekstih nikoli ne zvemo, kaj **dobesedno** trdi »sovražnik«, nasprotnikova (»metafizična«, »meščanska«) stališča so vselej podana v »povzetki«, »obnovljeni« obliki: stalinski diskurz ve, da zanikanje nima nikakršne moči pred objektom želje, da bi drugi — čim bi ga dopustili v njegovi dobesednosti — že zmagal, ne glede na to, če bi dodali, da to 'ni ta pravo'.

+

Prav priznanje te želje, pred katero beži stalinist, pa se zahteva od obtoženca na procesu — smisel stalinskega procesa je torej, da se »uprizori« sama stalinistova želja: obsojenec-žrtev je tisti, ki prizna (svojo in s tem — v skladu s formulo histerikove želje — hkrati



stalinistovo) željo, ki prizna, da je želeči subjekt, §. Stalinski proces je halucinatorična »uprizoritev v realnem« želje, ki se ji sam stalinist obsesionalno odpoveduje, se z njo noče identificirati — v procesu je z obsedbo likvidirana sama razsežnost želečega subjekta. (4)

Funkcija »žrtve« — četrtega momenta, ki se »proizvede« v diskurzu — se zato v stalinskem diskurzu v osnovi razlikuje od »žrtve« v fašističnem diskurzu, tu odpovedo vse paralele med nacističnim holocaustom in stalinskimi čistkami. Grobo rečeno, Jud je žrtvovan kot objekt želje, logika njegovega žrtvovanja je znamenita Lacanova logika »ljubim te, ker pa ljubim nekaj v tebi bolj kot tebe, te pohabim«, stalinski izdajalec pa nikakor ni v položaju objekta želje, stalinist nikakor ni zaljubljen vanj, marveč je izdajalec §, razcepljeni-histerizirani subjekt želje. To razcepljenost kaže že samo dejstvo priznanja, ki je nezamišljivo v fašizmu. Tega nikakor ne smemo zvesti na domnevni »hujši teror« stalinizma, češ tukaj je pritisk tako stopnjevan, da je onemogočena celo vloga heroja-žrtve — nasprotno, opraviti imamo z v osnovi drugačno konstelacijo: v fašizmu manjka »univerzalni« skupni medij med krivcem in tožiteljem, znotraj katerega bi lahko krivca »prepričali« v njegovo krivdo. Gre za spopad partikularizmov, utemeljenih v »bioloških« danostih (*Blut und Boden*), in to, da krivec »sprejme« krivdo, bi — v očeh fašista — prej postavilo v čudno luč njega samega: kako to, da so moji argumenti sprejemljivi za Žida? Eden osnovnih mehanizmov stalinskih procesov pa je, da je razcep med nevtralnim mestom »objektivnega« spoznanja in partikularnim kraljestvom »izmečkov« vnešen v samo žrtev: žrtev je kriva, je »izmeček«, hkrati pa se je zmožna povzpeti do univerzalnega — »objektivnega« gledišča, od koder lahko »uvidi« svojo krivdo. Ta osnovni mehanizem »samokritike« — kjer imamo v skrajni konsekvenci opraviti z žrtvami, ki same zase zahtevajo smrtno kazen — je nezamišljiv v fašizmu; v čisti obliki izstopi v samoobtožnicah Rudolfa Slanskega, Laszla Rajka itd., v znanih procesih: na vprašanje, kako je zašel na pot izdaje, Slansky popolnoma jasno odgovori v stilu pozitivističnega opazovalca — v stilu čiste nevtralne metagovorice —, da zaradi buržoaznega okolja in vzgoje, zato, ker se že zaradi porekla ni mogel zživeti v delavski razred itd. In — kakorkoli že to zveni paradokso — prav po tem momentu je stalinski diskurz dedič razsvetljenstva, izhaja iz osnovne postavke enotne, univerzalne »umnosti«, ki je zanjo vsakomur, tudi najbolj zavrnjenemu trockističnemu »izmečku«, dano, da jo »uvidi« — in od tod prizna. Konkretni učinek te dvojnosti je torej prav tisti že nakazani »pragmatični paradoks«, s katerim stalinist ujame žrtev.

V tem je torej bistvena razlika med stalinskim in fašističnim diskurzom: v stalinskem diskurzu je žrtev §, tj. sam želeči subjekt, ki se od njega zahteva, da prizna željo, pred katero obsesionalno beži, ki jo obsesionalno prelaga-odlaga stalinist, dejavnik stalinskega diskurza, medtem ko je v fašističnem diskurzu žrtev Jud kot a, objekt ljubezni. »Resnica« fašističnega Gospodarja je želeči subjekt, zaljubljen v Juda, ki je žrtvovan, ker »je v njem nekaj, kar je več kot on sam« — Jud je uničen kot »drek«, in to uničenje je ponujeno S, hlapcu, podložniku fašističnega gospodarja, kot »presežno uživanje«, tj., skoz to uničenje se proizvede »presežno uživanje«. (5)

Če je potemtakem Jud tisti, ki fascinira in hkrati spravlja v paniko fašista, če je Jud tisti objekt, ki skoz identifikacijo »drži skupaj« fašistično »množico«, kako to uskladiti s formulo hipnoze (prekrivanje med  $I(S_1)$  in a)? Ali ne bi moral sam fašistični Gospodar imeti v sebi a? Drugače povedamo: množica ljubi Vodjo, ta pa jim spet ponuja Juda kot objekt ljubezni — in hkrati sovraštva; kako se v tem znajti? Sam Freud — vsaj če ga beremo neposredno — razvije sovsnost ljubezni (do Vodje) in sovraštva (do zunanjega nasprotnika) v množici preenostavno: ljubezen do Vodje, ki konstituira »našo« množico, naj bi pač proizvedla kot svoj protipol sovraštvo do tistih, ki so »zunaj«, oziroma — z druge strani — samo to sovraštvo do »drugih« cementira »našo« notranjo koherenco oziroma ljubezen. Zadeva pa je bolj »zavozlana«: fašist — kot že rečeno — ljubi Juda, žrtvovanje Juda poteka v skladu z logiko žrtvovanja objekta želje — na vprašanje, kaj je tisto »v Judu več kot Jud«, pa je možen le en sam odgovor: sam fašistični Vodja. Od tod pa že lahko ugotovimo vez med žrtvovanjem Juda in »hipnotično« močjo fašističnega Vodje: prav prek



žrtvovanja Juda se  $S_1$ , Ideal-Jaza, nacistični Gospodar, stopi z **objet** a, ki se proizvede skoz to žrtvovanje. Jud in Vodja sta tako »prepletena«, da v »notranjosti« slehernega od njiju naletimo na drugega: Vodja je v samem Judu več kot Jud, Jud ima v sebi »skrivnost« hipnotične moči Vodje. Zakaj ta prepletenost? Če bi imel gospodar a neposredno »v sebi«, brez »posredovanja« Juda, bi bil po njuni logiki žrtvovan, bi se njegov »dar« spremenil v »drek«, saj bi se prej ali slej moralo izkazati, da je a »v njem več kot on«, da je razsrediščen v razmerju do njega; stvar je rešena prav s podvojitvijo Vodja-Jud: Vodja se takorekoč žrtvuje prek Juda, ki prevzame nase moment »dreka«.

Vendar pa takšna formulacija še vara, kolikor vzbuja videz simetrije med Judom in Vodjo; razlika med Vodjo in Judom ni neka »pozitivna« razlika dveh opredelitev, marveč je »čista« razlika, pri čemer — in v tem je njuna asimetrija — je Vodja tisti, ki se razlikuje od Juda, ki je zgolj svoja lastna razlika do Juda. To lahko lepo pokažemo ob izjemnem mestu Juda v hierarhični razporednici fašističnega rasizma: vse rase so razporejene v hierarhično zaporedje, ki tvori organsko celoto, od Nordijcev na vrhu do negroidov na dnu, za Juda kot »čisti izmeček«, neartikulabilni element, pa ni mesta v tej lestvici — Jud je posebej nevaren zato, ker »se skriva med nami, ne da bi ga lahko prepoznali« (po »pozitivnih« opredelitvah): German se od Slovana itn. razlikuje po določenih »pozitivnih« rasnih opredelitvah, od Juda pa ga razlikuje zgolj **sama razlika**, Vodja je isto kot Jud, a, od Juda se razlikuje zgolj po tem, da je a-ju dodana neka nesmiselna »unarna poteza«, zaznamek Gospodarja, tj. I.

— — — — — +

Tako bi lahko vse doslej razvite momente povezali v celoto: **Fašistični diskurz** nastopa kot neposredno-hipnotično razmerje  $S_1 \rightarrow S_2$ , »resnica« gospodarja pa je  $\$$ , razcepljeni subjekt, ki ga fascinira a, objekt želje. **Stalinski diskurz** nastopa kot nevtralna »objektivna vednost«, katere drugi je čisti dozdevek »subjektivne vednosti« (»metafizika«), »resnica« te nevtralne vednosti, čiste metagovorice, pa je performativna gesta gospodarja,  $S_1$ , ki se nastavlja na  $\$$ , razcepljenega-histeriziranega subjekta želje. Sklep nas je tako pripeljal do rezultata, ki je nekoliko anti-klimaktičen: dve formuli, do katerih smo prišli, sta formuli gospodarjevega in univerzitetnega diskurza. Stalinski diskurz bi bil morda najčistejša varianta tega, da je univerzitetni diskurz v poziciji gospodarja (možnost, ki jo je naznačil že A. Grosrichard).

To razliko bi lahko potrdili še z vrsto nadaljnjih distinkcij; tako lahko na primer razberemo isto konstelacijo iz tega, katera je »ta prava« knjiga fašizma oziroma stalinizma: na eni strani **Moj boj**, neposredna beseda Gospodarja, ki razvija svojo vizijo kot osebno zavzet, »eksistencialno vpet v stvar«, na drugi strani **Zgodovina VKP(b), kratki kurz**, anonimni »objektivni« pregled, ki že s podnaslovom izda svoj »univerzitetni« značaj, knjiga, ki na neposredna beseda gospodarja (Marxa, Lenina), marveč je bistveno **komentar**. (6) Ali na primer nikakor ne naključno dejstvo, da je medij fašističnega diskurza par excellence **govor**, »živa beseda«, ki »hipnotizira« ne glede na povedano vsebino, s samo svojo performativno silo (sami udeleženci govorijo austinovsko o »sili«, ki jo izžareva Hitlerjeva beseda onstran svojega »pomena«) — če naj navedemo samega Hitlerja: »Vse velike dogodke, ki so obrnili svet, je izzvala beseda, ne pa spisi; odveč je dodati, da je na drugi strani medij stalinskega diskurza par excellence **spis**, članki, brošure, da stalinist same svoje govore obvezno **bere** (z monotonim glasom, ki jasno poudarja, da gre za reproduciranje zapisa).

V Lacanovi teorizaciji ima »realno« dve glavni »pobočji«: realno kot preostanek, ki ga ni mogoče simbolizirati, izpad, izmeček simbolnega, luknja v Drugem — gre predvsem za realno plat objekta a: glas, pogled; realno kot zapis, konstrukt, število, matem ... Ti dve pobočji se natančno prekrivata z opozicijo fašizem/stalinizem: hipnotična moč fašističnega diskurza se opira na »pogled« in predvsem na »glas« Vodje; opora stalinskega diskurza pa je nasprotno zapis — kateri zapis? Tu moramo upoštevati ključno razliko med »klasičnimi« teksti in njihovimi »komentarji«-»aplikacijami«: nemožno-realno je sama institucija »klasičnih del marksizma-leninizma«



kot svetega-nesmiselnega Teksta, ki se mu lahko približamo zgolj prek pravilnega komentarja, ki mu da »pomen«, in nasprotno: prav sklicevanje na ne-smisel »klasičnega teksta« (znameniti »citat«) »da smisel« komentarju-aplikaciji (če naj povzamemo distinkcijo med »smislom« in »pomenom«, kot jo je razvil J.—A. Miller: smisel = pomen + ne-smisel).

S tem bi lahko nadaljevali v nedogled — raje ostanimo na splošni ravni: Če poleg povedanega upoštevamo še dejstvo oziroma če povedano navežemo na dejstvo, da je kapitalistični diskurz histerični diskurz (kar je že razvil J.—A. Miller), potem bi lahko Lacanovo shemo štirih diskurzov brali tudi kot shemo glavnih tipov današnjega političnega diskurza: kapitalistični diskurz histerika, poskus njegove prevlade z vrnitvijo h gospodarjevemu diskurzu v fašizmu in univerzitetni diskurz postrevolucionarne družbe, tj. stalinski diskurz (post-stalinski oziroma »neostalinski« diskurz današnjega »realnega socializma« s tem, da odpravi nekatere »ekscese« »čistega« stalinskega diskurza, tega kajpada nikakor ne preseže — ob njem gre preprosto za podvojitev cenzure, za »cenzuro same cenzure« (če naj povzamemo izraz A. Grosricharda), kar jasno kaže »nedotakljivost« stalinskih tem, njih redukcija na »slučajno deviacijo«, ki je že odpravljena in nima nič opraviti s sedanjostjo).

Da je kapitalistični diskurz diskurz histerika, to je treba navezati na večkrat ponovljeno, a interpretativno še neizkoriščeno Lacanovo postavko, da je Marx tisti, ki je odkril simptom (saj je prav histerik tisti, ki proizvede simptom vladajočega diskurza). Kaj »proizvede« kapitalizem kot svoj simptom? Proletariat kot »svojega lastnega grobarja«, »razred, katerega sam obstoj je negacija umnosti obstoječega«, —  $S_2$ , mesto neke nemogoče vednosti (»razredne zavesti«), ki se bo kasneje (po revoluciji) postavila v vlogo dejavnika. In prav na to naveže Lacan v svoji pojasnitvi, zakaj je Marx odkril simptom (cf. Ornicar? 4, str. 106): obstoj proletariata kot čiste subjektivnosti, proste srednjeveških partikularnih vezi. Znale so — po drugi strani — Lacanove navezave a, presežnega uživanja, na Marxovo presežno vrednost: kapitalizem se — to je klasična postavka, lieu commun historičnega materializma — od prejšnjih družbeno-ekonomskih formacij razlikuje po tem, da je notranji pogoj same njegove reprodukcije neprenehno revolucioniranje danega stanja, razvijanje produktivnih sil; to pa zato, ker je v njem smoter produkcije, tisto, kar »poganja naprej« mašinerijo družbene reprodukcije, presežna vrednost — skratka, »resnica« kapitalističnega diskurza je prav presežno uživanje, a.

Povzemimo: kapitalistični diskurz je diskurz razcepljenega subjekta, ki ga obvladuje  $S_1$  (gospodar-Kapital), katerega »resnica« je presežno uživanje v podobi presežne vrednosti (a) in ki proizvede  $S_2$ , »nemogočo vednost«, v podobi proletariata kot »razreda za sebe«, svojega lastnega grobarja. Linija »boja«, linija, po kateri pridemo do »narobne strani«, protipola dejavnika diskurza, poteka torej diagonalno: narobna stran kapitalista je  $S_2$ , proletariat kot nosilec »nemogoče vednosti« (tako kot je narobna stran fašističnega Gospodarja a, Jud kot objekt-razlog želje, znamenje presežnega uživanja, narobna stran stalinske objektivne vednosti pa  $\$$ , razcepljeni-histerizirani subjekt, ki ga prisilimo, da prizna željo).

Kaj pa četrti, analitični diskurz? Ima sploh smisel iskati analitični diskurz na ravni političnega, mar ni za samo raven političnega kot tako značilna »homogenizacija« itn., kar mora ravno prebiti analitični diskurz? Je — drugače povedano — polje političnega res obsojeno na blodenje med tremi točkami Gospodarja, ki vzpostavi novo družbeno vez (»novo harmonijo«), obsesionalnega Univerzitetnika, ki jo »razdela« v sistem, in Histerika, ki proizvede njen simptom? Je torej praznina na mestu četrtega diskurza prav znamenje, da smo v polju političnega? (7)

Tvegajmo nekaj namigov, ki nakazujejo neko drugo možnost:

Marx pravi v nekem pismu, da bi se moral Kapital skleniti z razrednim bojem kot »razrešitvijo vsega tega dreka«; prav ta razrešitev je kajpada nezapisljiva, v samem tekstu umanjka, — tretja knjiga Kapitala se, kot je znano, prekine prav na začetku poglavja o razredih. Tako bi lahko rekli, da je razredni boj v strogem pomenu »objekt« Kapitala: tisto, kar ravno ne more postati pozitivni



»predmet raziskave«, kar nujno izpade in naredi celoto treh knjig **Kapitala** za »ne-celo«. To »objekt«, jedro realnega, kajpada ni transcendentna-nedosegljiva »stvar na sebi«, marveč samo mesto, od koder Marx vselej že govori, dejavnik, 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 (vrednost delovne sile, stopnja presežne vrednosti itn.) so že »izbojevane« skoz razredni boj; razredni boj tako 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 samo njihovo »subjektivno jedro«, tisti »odnosi med ljudmi«, ki se skrivajo za videzom »objektivnih ekonomskih procesov«. Tako bi res lahko rekli, da na koncu spet pademo na začetek, da bi moral Marx, če bi hotel razviti koncept razrednega boja, še enkrat iti skoz celo vsebino **Kapitala** — a s to bistveno razliko, da ne gre (več) za samokroženje vsebine v sebi à la Hegel, da ta krog ni zaprt vase, saj je organiziran okoli nekega nekonceptualiziranega, »traumatičnega« realnega jedra.

Če rečemo, da je razredni boj realno, ki je nesimbolizabilno, smo s tem z drugimi besedami rekli, da — če naj parafraziramo lacanovsko formulo o spolnem razmerju — »ni razrednega razmerja«, da razredi prav niso »razredi« v običajnem ali logično-klasifikatoričnem pomenu, da ni občega medija, nevtralnega skupnega polja med njimi, da je razredni »boj« (razmerje, ki je prav ne-razmerje) konstitutiven za razrede. Grobo rečeno: razredni boj je tisto realno, zaradi katerega ni socialno-ideološki diskurz nikoli »cel«; razredni boj potemtakem ni zgolj nekakšno »objektivno dejstvo«, marveč prej ime (eno izmed imen) za to, da v diskurzu ni mogoče izreči »resnico o resnici«, se postaviti v »objektivno distanco«, da je vsak govor o razrednem boju že sam ujet v razredni boj.

To kajpada pomeni, da stalinizem zatre ključno razsežnost razrednega boja: samo mesto »objektivne vrednosti« je **izvzeto** kot nevtralni diskurz o družbi, ki ni že v sebi razcepljen, zaznamovan z ločnico razrednega boja. (8) Prav zato je v stalinskem diskurzu »vse politično« oziroma je »politika cela«, za razliko od — na primer — maoističnega diskurza, kjer je politika vpisana bolj na »žensko« stran in je kot taka »ne-cela«. Ob tem moramo kajpada biti pozorni na paradokse »ne-celega«: prav zato, ker je v stalinskem diskurzu »vse politično«, rabi ta diskurz vselej **izjeme**, v sebi nevtralne podlage, v katere se od zunaj investira politično — »nedolžnost« tehnike, govoric kot nevtralnega, univerzalnega orodja, na razpolago vsem razredom, itn. (Te izjeme torej niso nikakršni indici »destalinizacije«, marveč so natančno notranji pogoj stalinskega »totalitarizma«.) In če je na drugi strani v maoističnem diskurzu »politika ne-cela«, je tako prav zato, ker ni izjem, ker »ni ničesar, kar ne bi že bilo politično«: tehnika, govoric itn., so že same v sebi zaznamovane s političnim, razcepljene z ločnico razrednega boja.

Tu je, tako se zdi, iskati ključno alternativo revolucionarnega procesa: se ta proces nujno izteče v univerzitetni diskurz, katerega dejavnik je  $S_2$ , ali pa lahko kot njegov dejavnik vztraja  $a$ ? Prav iz tega premika dejavnika iz  $a$  k  $S_2$  je dojetj obsesionalno razporejanje v »faze« izgradnje socializma v stalinskem diskurzu; njegova ekonomija je povsem druga kot pa ekonomija žrtvovanja za Domovino v fašističnem diskurzu: V fašističnem diskurzu sama odpoved (uživanju), pokoritev hlapca ukazu Vodje, proizvede-prinese specifično presežno uživanje, tj., fašizem je primer »fasciniranosti z žrtvijo« (Lacan, Seminar XI), medtem ko dobi v stalinskem diskurzu razmik med »nižjo« in »višjo« fazo pomen iz zunanosti metagovorične pozicije dejavnika glede na proces »izgradnje socializma« — zunanosti, ki jo nakazuje že sama sintagma »izgradnja socializma«: »graditelj« je zunaj, »socializem« je implicitno dojet kot objektivni smoter, ki se ga lotevamo iz zunanje-instrumentalne distance — smoter, ki se ga da doseči le s trdim delom, odrekanjem, pokoravanjem volji Enega (kar so kajpada sami predikati, ki so v nasprotju s ciljem, ki je zato odložen na drugo, »višjo« fazo). To je specifično ugodje stalinskega postopka: da »socializem« deluje kot transcendentni cilj, katerega proces »izgradnje« ima prav ta smoter, da nam omogoči



odložiti realizacijo cilja — ves poudarek na »trdem delu«, »odrekanju« itn. izdaja olajšanje, da smo mi še na varnem, zunaj, da smo se rešili nekega grozečega nemogočega-realnega jedra, izdaja obsesionalni beg pred tem, da bi a postal dejavnik diskurza.

+

Toda mar ni danes razredni boj »zastarel«? Gibanje, po katerem pridemo do te postavke, se zdi vzporedno gibanju, po katerem pridemo do postavke, da je danes — v dobi seksualne permisivnosti — »zastarel« predmet psihoanalize, potlačitve seksualnih želja. V prvi, »herojski« dobi psihoanalize, se je — v najbolj čisti obliki pri Reichu — res zdelo, da bo »sprostitve 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 »sprostitve seksualnih prepovedi« še zdaleč ne prinese »osvoboditve«, marveč šele ob nji izstopi prava razsežnost Zakona/Prepovedi, ki konstituira samo 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 izkušnje t.i. »stalinizma«, druga skoz »amerikanizacijo«, ki je iz nje naredila socialno orto-pedagogiko) se je zdelo, da bodo z odpravo privatne lastnine že odpravljeni razredi oziroma razredni boj, da bo zavladala nova solidarnost med ljudmi itn. Zgodovinska izkušnja pa je pokazala, da se je prav šele v »stalinizmu« oziroma »realnem socializmu« tako rekoč v izčiščeni, destilirani obliki realiziral — če naj tvegamo 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 »meščansko (občansko) družbo« in državo.

Ob tem je znova bistvenega pomena razlika med fašizmom in »realnim socializmom«. Izhajajmo iz fašizma: Kako naj povežemo dejstvo, da je razredni boj a, nesimbolizabilno jedno realnega, z dejstvom, da v fašističnem diskurzu kot a nastopi Jud? Stvar je kajpada v tem, da nastopi v fašističnem diskurzu Jud kot fetiš, ki zamrači razredni boj in hkrati drži njegovo mesto. Širše povedano: Fašizem se bori proti kapitalizmu, liberalizmu itn., ker naj bi ta razrušil, pokvaril skladno harmonijo družbe kot »organske celote«, v kateri imajo posamezni »stanovi« funkcijo »udov«, t.j., »ima vsak svoje prirodno mesto« (»glava« in »roke« itn.). Fašizem je torej poskus, da bi med razredi vzpostavili harmonično razmerje v okviru organske celote, Jud pa mu uteleša prav moment, ki »od zunaj« vnaša nemir, neugodni, moteči presežek nad harmoničnim sodelovanjem »glave« in »rok«, »kapitala« in »dela«. »Jud« je za to — glede na svojo zgodovinsko konotacijo — večkratno primeren: je zgostitev »negativnih« potez obeh polov socialne lestvice: na eni strani uteleša »pretiran«, neharmonično delujoč vladajoči razred (finančnik, ki izmzgava delavce), na drugi strani »umazanost« nižjih slojev (»smrduh«); poleg tega nastopa kot posebljenje trgovskega kapitala, ki je — po spontano-ideološki predstavi — pravo mesto izkoriščanja, ter tako utrdi ideološko fikcijo »dobrih, poštenih« kapitalistov in delavcev, »produktivnih slojev«, ki jih izkorišča trgovec. Skratka, »Jud« je »pozitivirana« utajitev razrednega boja, tega, da »ni razrednega razmerja«, s tem, da je »moteči« element, ki od zunaj vnaša presežek, razredni boj.

V staliniskem diskurzu pa je konstelacija v osnovi drugačna: grobo rečeno, »stalinizem« je paradokсно razredne družbe z enim samim razredom. Tu je — tako se zdi — iskati rešitev starega spora med marksisti o tem, ali je »realni socializem« razredna družba ali ne; tu se zdi prekratka »levičarska« zenačitev vladajoče birokracije z »novim razredom«. 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' nekatere poteze vladajočega razreda, prihodnost pa bi pokazala, če se bo utrdila v pravi vladajoči razred', t.j., tega »na mestu« ni razumeti kot znamenja nekakšne »nedovršenosti«, nekakšnega »na-pol-potie«. V »realnem socializmu« je



vladajoča birokracija na mestu vladajočega razreda, ki ga ni, drži njegovo prazno mesto. Drugače povedano, »realni socializem« bi bil tista paradokсна točka, ko dobi razredna razlika res poteze 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 sovpade 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 treba komaj opazno, a odločilno zaplesti: dvočlenost je treba razbiti v tročlenost, tj., ločiti je treba med »empiričnim« delavskim razredom, za katerega se godi zastopanje, in Občostjo delavskega razreda, ki ga državna birokracija zastopa. Prav ta razcep med Razredom kot Celoto in njegovo lastno ne-celostjo pojasni neko navidezno protislovje v stalinskem diskurzu: **Zgodovina** se zaključuje z dolgim Stalinovim citatom proti »birokratičnemu prahu«, citatom, ki naj bi nam izdal »ključ za nepremagljivost boljševiškega vodstva«:

»Mislim, da nas boljševiki spominjajo na junaka grške mitologije, na Antej. Tudi ti so prav tako kakor Antej silni zaradi tega, ker ohranjajo zvezo s svojo materjo, z množicami, ki so jih rodile, vzredile in vzgojile. In dokler bodo ohranili zvezo s svojo materjo, z ljudstvom, imajo vse šanse, da bodo ostali nepremagljivi —«. (Z — 349)

Ni slučajno, da najdemo isto aluzijo na začetku Marxovega 18. brumaira — vendar kot prispodobo **razrednega sovražnika** proletarskih revolucij, ki »mečejo svojega nasprotnika le zato ob tla, da bi se napil iz zemlje novih moči in da bi nato še ogromnejši znova vstal proti njim«. Posebno važno pa je, da te Stalinove vrstice beremo v navezavi na začetek znamenite »priisege boljševiške partije svojemu voditelju, Leninu, ki bo živel na veke«: »Mi, komunisti, smo ljudje posebnega kova. Ustvarjeni smo iz posebnega materiala.« (Z-259) Navidez sta ta dva odlomka nasprotna: enkrat je govora o stopljenosti boljševikov z »množicami« ko o viru njihove moči, drugič o tem, da so »ljudje posebnega kova«. Paradoks (kako naj jih prav njihova privilegirana zveza z množicami loči od ostalih ljudi, torej konec koncev od množic?) se razreši, če upoštevamo nakazano razliko med »razredom« (tj. delovnimi »množicami«) kot Celoto in med »množico« kot ne-celo, »empirično« zbirko: boljševiki (Partija) so prav edini »empirični« zastopnik »prave« množice, Delavskega razreda kot Celote. Od tod pa ni več težko opredeliti mesto »Partije« v ekonomiji stalinskega diskurza: Partija — ta »udarni odred« delavskega razreda, sestavljen iz »ljudi posebnega kova«, ustvarjenih iz »posebnega materiala«, in hkrati tesno zavezan »svoji materi, množicam« — zavzema prav mesto **materinega falosa**: fetiša, ki utaja realno razredne razlike, boja, ne-razmerja med Celim razredom in njegovo lastno ne-celostjo. Tako smo znova prišli do razlike med stalinskim in fašističnim diskurzom: medtem ko igra v slednjem vlogo fetiša Jud, tj. sovražnik, pa je v stalinskem diskurzu fetiš sama Partija.

Od tod lahko pojasnimo tudi razliko med fašističnim in stalinskim Vodjo; izhajajmo iz dvojnosti oblasti, ki jo razvije A. Grosrichard: **despot/vezir**, tj. iz nujnega razcepa med »vrhovno točko«, v imenu katere se vrši oblast, in med tistim, ki vrši oblast v imenu te »vrhovne točke« (razcepa, ki grosso modo ustreza heglovski dvojnosti monarh / oblast ministrov). Od tod izhaja, da vzhodnjaški despotizem (ki ga analizira Grosrichard) nikakor ni fantazma »totalitarne« oblasti, saj je za »totalitarizem« ključen prav »kratek stik« v razmerju despot/vezir: če hoče fašistični Gospodar sam vladati v svojem lastnem imenu, če noče odstopiti »dejanske« oblasti in hoče biti »svoj lastni vezir«, vsaj na področju vojskovanja kot edinem, ki je vredno Gospodarja (nezmožnost tega, da bi Gospodar integral vase »dejansko« vednost, Sa, povzroči kajpada fantazmatično transpozicijo te vednosti v »Jude«, ki »držijo dejansko vse niti v svojih rokah«), pa je stalinski Vodja nasprotno paradoks **vezirja brez despota-gospodarja**, deluje v imenu samega Delavskega Razreda in ga



s tem konstituira kot Gospodarja, zoperstavljenega »empiričnemu« razredu.

Razredni boj je torej realno in ne zgolj »realnosti«, ki naj bi jo zakrivali, maskirali ideološki konstrukti. Tu je — če naj sklenemo — eden glavnih prispevkov, ki ga lahko da analitična teorija nauka o ideologiji. Ob tem bi bilo treba izhajati iz ključne distinkcije, ki jo nakaže J.—A. Miller na sledi Lacanove interpretacije freudovskih sanj »Oče, ali ne vidiš, da gorim?«, kjer samo prebujanje v realnost nastopi kot beg pred srečanjem realnega, ki se najavi v sanjah:

»... sanje niso fantazma, tam, kjer fantazma podpira s svojim scenarijem fikcijo spolne vezi, nudi imaginarno sanj včasih temu, kar je izključeno iz simbolnega, patetično upodobitev, ki je plačana s tesnobo« (Réveil, Ornica? 20—21, str. 52).

Fantazma bi tako bila (nezavedna) opora ideologije, ki maskira realno nezmožnosti spolnega (ali razrednega) razmerja, na primer v fašizmu skoz fantazmo družbe kot organske celote, razredne vezi »glave« in »rok«. In — to je ključni obrat, ki ga prinese analitična teorizacija — ideološka fantazmatika ne beži pred »realnostjo«, ne maskira »realnosti« (»družbene dejanskosti«), ki je prav vselej že fantazmatično oblikovana, marveč maskira nemogočo, traumatično točko »srečanja realnega«. Drugače povedano, radikalno se je treba odpovedati vsej metaforiki ideologije kot »imaginarnega dopolnila dejanskosti«, kot iluzije, ki nam omogoči »prenesti trdo realnost« — nasprotno, osnovna gesta, s katero nas »drži« ideologija, je, da nam ponudi že samo realnost kot beg, beg pred tesnobo srečanja realnega. Ob tem bi lahko mutatis mutandis ponovili staro hipijevsko geslo: realnost je za tiste, ki ne prenesejo sanj — namreč sanj, v katerih se najavlja realno, ki ga zastira fantazmatično konstituirana realnost.

Slavoj Žižek

(0) Pričujoči spis — ki je fragment širšega teoretskega sklopa, na katerem delava skupaj s tov. M. Dolarjem — povzema več doslej že objavljenih miselnih sklopov, zato se žal ni bilo mogoče povsem izogniti ponavljanju nekaterih že objavljenih odlomkov. Zgodovino VKP (b) /v tekstu Z/ navajamo po slov. prev. (Z. Ljubljana 1946.)

Članek je predelani fragment raziskovalne naloge »Vloga nezavednih fantazem v procesu oblikovanja identitete Slovencev«, ki poteka na Inštitutu za sociologijo v okviru projekta o oblikovanju identitete Slovencev, finansira pa jo RSS.

(1) Tudi Batailleovo teorizacijo fašizma bi se dalo prevesti v teorijsko mrežo, ki smo jo razvili, — če upoštevamo, da razmerje »heterogenega« in »homogenega« pri Batailleu v grobem ustreza razmerju med  $S_1$  in  $S_2$ .

Morda bi lahko prav ta »kratek stik«, to »zlepitev«  $S_1$  —  $S_2$  konceptualizirali kot moment »psihotizacije« političnega diskurza, saj sam Lacan veže »psihotično razsežnost« natančno na to, da »ni presledka med  $S_1$  in  $S_2$ «, da se »prvi par označevalec strdi, holofrazira« (Seminarij XI, slov. prev., str. 316).

(2) Iz tega lahko pojasnimo tudi naslednji paradoks: »Na vprašanje, katerega izmed deviacij je bila slabša, je tovariš Stalin odgovoril: »Obe sta slabši, tako prva kot druga...«. Stalin noče izbrati slabšo med deviacijama, noče ju razporediti, obe — tako leva kot desna — sta »v zadnji instanci isto«. Pa vendar, zakaj ne reče preprosto, da sta »obe enako slabše?« Odgovor je v tem, da ni »normalne« deviacije, v razmerju do katere bi ostale bile »slabše« — deviacija kot taka je protislovna bitnost, drugo od same sebe. Preprosto povedano: »normalna« deviacija je sama »pravilna linija«, in nasprotno, deviacija od »pravilne linije« je že kot taka »slabša«.

(3) Učinek tega temeljno ne-hipnotičnega značaja stalinskega diskurza je, da je »indiferenca«, »ravnodušnost«, »dolgčas« njegov konstitutivni moment: prav skozi to »distanco«, skozi to, da »ga v sebi ne jemljemo resno«, nas stalinski diskurz »drži«, »privatna« ironična ali cinična distanca je njegov imanentni konstituent; tu so prekратki očitki, češ v Sovjetski zvezi nihče ne jemlje resno vladajoče ideologije: kot da ne bi bila največja nevarnost za režim ravno to, da bi jo kdo »vzel resno«...

(4) Zato je prototip stalinskega sovražnika »notranji nasprotnik« (»izdajalec«): tisti, ki je priznal lastno željo stalinista, in ne »zunanji nasprotnik«, Jud. Karakterizacija »notranjega nasprotnika« kot »histerika« se vleče že od zgodnjih let oktobrske revolucije; prim. o tem študiju D. Colas »L'hystérique et la révolution russe« v Analytica 4.

(5) Slabost nekaterih poskusov, ki se vsaj nasploh izdajajo za »lacanovske«, da bi zajeli podobne »totalitarne« ali »potrošniške« družbe, je, tako se zdi, prav v tem, da je njihov pristop preveč splošen in zato zabrišejo nekatere ključne distinkcije. Tako D. Sibony (Remarques sur l'affect »ratiale«) ob stalinizmu poudari homologijo s fašističnim rasizmom, in to prav ob problemu žrtve (Juda

ali izdajalca) ter mesta univerzalne objektivne vednosti, tj. ob sklopkih, kjer najbolj izstopi ireduktibilna razlika med njima. Za P. Legendra pa se zdi, da — ob poudarjanju kontinuuma od srednjeveške teološke dogmatike do dogmatike »potošniške družbe« — zgubi ključni prelom, ki ga vnese post-buržoazni »totalizem«.

(6) Stalin zato vselej nastopa kot Leninov »najboljši učenec«: je učitelj zgolj kolikor je »najboljši učenec«, uporabnik, komentator Nauka.

(7) Isto bi sledilo iz L'Inconscient du politique, kjer P. Kaufmann artikulara tri libidinalne ekonomije (paranoidno, obsesionalno, histerično, kar grosso modo ustreza trojici gospodarja, univerzitetnika in histerika) in jih križa s tremi osnovnimi političnimi pozicijami (konservativec, reformist, revolucionar).

(8) Najlepše se to izkaže ob stalinsem obravnavanju »buržoazne ideologije«: stalinist ravna — četudi tega ne reče —, kot da buržoazni ideologi 'vedo, kako je v resnici,' a kljub temu — zaradi svojih »interesov« — zavestno lažejo; pogojenost spoznanja z razrednimi interesi (s pozicijo v razrednem boju) je s tem dojeta kot zunanja opredeljenost: tudi buržoazni ideologi 'vidijo resnično stanje' in ga šele naknadno falsificirajo — spet smo pri vsem dostopnem nevtralnem mestu objektivne vrednosti.

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...

... in tako ...



# SUB PLURIBUS UNUM

(o tem, kar suponira pluralističen diskurz)

Denimo, da pluralističen diskurz določa to, da se nanaša na neki drug diskurz; način, kako »se nanaša«, moramo seveda natančneje obmejiti, in s to definicijo se nam tudi vprašanje nekako prestavi: če je namreč za pluralistično »nanašanje« značilno, da tudi tisti diskurz, ki se nanj pluralistični diskurz nanaša, že zgolj zaradi te reference postane tudi sam pluralističen, se moramo vprašati, ali nemara ni zadosti, da obstaja en sam pluralističen diskurz D', pa že vsi diskurzi v obzorju njegovega »nanašanja« tudi sami postanejo pluralistični. Zgolj to, da obstaja neki D', bi bilo zadosti, da se vsi diskurzi v njegovem nanašalnem horizontu »pluralizirajo«. A zdi se, da ni mogoče, da bi nam lahko en sam pluralističen diskurz veljal za izhodišče, tj. za neposredno dano in apriorno dejstvo: s tem pa se nam vprašanje prestavi na inter-diskurzivno »referenco«, ki vzpostavlja tudi nekoliko nedoločeni »horizont« diskurza D'. A če razmišljamo na ta način, se vprašanja minimalnih pogojev za obstoj »kulture« lotevamo skozi in skozi viciozno: pluralističen diskurz predpostavlja druge pluralistične diskurze — ti pa lahko postanejo pluralistični samo, če nanje deluje neki pluralističen diskurz.

Videti je, da ne gre za kulturo, ampak za strukturo: če izmed **n** pluralističnih diskurzov sleherni predpostavlja **n-1** diskurzov, ki ga pluralizirajo, zbirke teh diskurzov ni mogoče totalizirati. In še: če se pluralističen diskurz D' definira glede na množico **n-1** drugih diskurzov, potem prav D' zastopa pluralizem za množico **n-1**. Pluralistično urejenost množice **n-1** za to množico zastopa neki člen, ki ni njen element. Člen, ki se v njej razseja, disperzira: čemu bi potemtakem govorili o »pluralizmu« in ne o »disperziji«?

Pluralistična pozicija bi bila potem funkcija, ki konstituira množico **n-1**, funkcija, ki jo lahko nosi katerikoli izmed **n** členov — a samo eden naenkrat: »naenkrat« je pravzaprav slab izraz, saj v sinhronski strukturi to funkcijo opravlja prav vsak člen zase. Ta »pluralnost« stališč pa vseeno ne spodbiha strukturacije strukture, narobe, konsumira jo: četudi na ta način dobimo **n** množic vrste **n-1**, pa njihova zbirka vendarle ni množica. Pertinentna opozicija je potemtakem »eden/drugi«, in zato se moramo vprašati, ali pluralistični diskurz ni kar preprosto diskurz Gospodarja.

V nadaljevanju bom skušal pokazati, da je odgovor na to vprašanje nikalen, in to stališče nekoliko argumentirati.

## I

Množice **n-1** ne sestavljajo neposredno označevalci, temveč diskurzi. Vzemimo torej najpreprostejši zgled dveh diskurzov D' in D". V razmerje ju lahko postavimo na več načinov. Eden bi, denimo, bil, da sta si protislovna.

D' izreče stavek p': »Bog je.«

D" izreče stavek p'': »Boga ni.«

Povezuje ju seveda to, da v obeh nastopa beseda »bog« — »bog« v njiju ne nastopa kot bitje, ki naj bi obstajalo, ampak v modaliteti predpostavke, da je »bog« možna tema (topic) diskurza. Ne glede na to, kaj diskurza mislita o božji eksistenci, se strinjata v predpostavki, da je o »bogu« mogoče govoriti. A brž ko »bog« velja za možno temo (topic) diskurza, opozicija »obstajati/ne obstajati« zanj ni več pertinentna. Torej se znajdemo v tej dilemi: ali p' in p'' občujeta, navezujeta razmerje, a sta prav zato **nepertinentna** glede na svojo skupno tematsko predpostavko — ali pa nam veljata za pertinentna stavka, toda potem ne moreta komunicirati med seboj.

## II

Oba diskurza bi nemara manj izumetničeno lahko povezali tako, da bi D" zanikal predpostavko kakšne izjave diskurza D'; potem bi imeli:

p': »Bog je onkraj vsega, kar lahko o njem vemo.«

p'': »A saj boga ni!«

To je bolj ali manj problematika vrste: »Sedanji francoski kralj je plešast.« Po nekaterih rešitvah tega problema (o zgodovini in rešitvah gl. O. Ducrot, Dire et ne pas dire) naj bi izjava p', če se prikaže v istem diskurzivnem prostoru kakor p', zvirtala luknjo v matrico resničnosti vrednosti izjave p', tako da nam poslej p' ne bi mogla veljati ne za resnično ne za neresnično izjavo.

Toda od česa je pravzaprav odvisen skupni diskurzivni »prostor« stavkov p' in p''? Je odvisen od vprašanja, ali bog je ali ga ni? — očitno ne, ker se to vprašanje za p' ne postavlja. Torej ta prostor vzpostavlja priznanje, da je »bog« možna diskurzivna tema; s tem se vrne mo k položaju I, ki pa je nekoliko spremenjen: to priznanje namreč delovanja stavka p' ne prizadene, medtem ko njegova implikacija, da vprašanje eksistence poslej ni več pertinentno, spodbi stavek p' natančno tako, kakor stavek p'' spodbi stavek p'. V luči skupne »predpostavke« namreč p' poslej nima več pravice, da bi veljal za resničen ali neresničen stavek, medtem ko p' to pravico znova pridobi. p' tako spet pride do pravice, da govori resnično ali neresnično, prav s pomočjo p'', ki mu to pravico odreka; a le s pogojem, da je p' izjava, ki je po svojih lastnih implicitnih kriterijih nepertinentna izjava.

Tega procesa ni mogoče dialektizirati: stavku p'' gre za to, da bi zanikal predpostavko stavka p'; toda p'' lahko doseže p' samo s pomočjo člena, ki ga izžene s področja njegove lastne pertinence: ali stavek p'' pripoveduje nekaj stavku p', a je nepertinenten stavek; ali pa je pertinenten stavek, a ne more vzpostaviti stika s stavkom p'. Prav s tem, da p'' naveže dialog, se iz njega izključi.

Isto velja mutatis mutandis za stavek p': ali dialogizira, a brez člena, ki edini lahko zagotovi obzorje dialoga; ali pa se nanaša na skupni »diskurzivni prostor«, a zgubi sogovornika.

Stavka p' in p'' sta si v svojem neuspehu recipročna: ko p'' doseže p', ta ni več v istem diskurzivnem prostoru kakor p''; ko se p' dokoplje do p'', ga že ni več.

Transakcije med D' in D'' so videti možne edinole, če »posredovalnemu članu« pripišemo izjemen status: če postavimo, da prav ta »vmesni člen« definira tisto, čemur poslej lahko rečemo diskurzivno veselje, in če ga hkrati izključimo iz obeh »realizacij« tega univerzuma v stavkih p' in p''.

### III

A ko oba diskurza tako stlačimo v isti diskurzivni prostor, pride do nekakšnega razcepa, ki ga je sprva mogoče opaziti le s stališča enega diskurza v izjavah drugega diskurza; cepitev je najprej videti »zunanja«: D' in D'' se pretvarjata, kakor da se ne nanašata drug na drugega, temveč na neko realno, ki ju oba presega; ali natančneje: diskurza se lahko nanašata drug na drugega samo, če se »najprej« nanašata na neko realno, o katerem priznavata, da sta od njega ex aequo odrezana.

Prepovedujeta si, da bi segla po realnem, ker ga nobeden izmed njiju ne more doseči — razen če bi se nemara odrekla svojemu diskurzivnemu veselju.

A glede na I in II tega realnega, tega diskurzivnega »onstranstva« ni mogoče umestiti drugam kakor med označevalec in mrežo njegovih pertinenc. To realno je rezultat odštevanja »označevalec manj označevalec« — je razlika, ki označevalec ločuje od njega samega. Torej: neoznačevalec in neoznačljiv »člen«, nekakšen ne-člen.

»Posredniški člen« se prikaže šele, če k p' pristavimo p''; tega člena ni v p'', vendar pa sodi k diskurzivnemu veselju: s stališča p' ga je potemtakem iskati v p'. A s stališča p' je videti, da mora biti posredniški člen v p'. Tako ga ni ne v enem ne v drugem, a sleherni izmed njiju predpostavlja, da se skriva v drugem. Prav ta člen za sleherni diskurz garantira, da diskurz drugega pripada istemu diskurzivnemu veselju.

Ker je »posredniški člen« »zunaj« obeh, tako zunaj p' kakor zunaj p'', hkrati določa mejo diskurzivnega veselja: ta meja pa velja le glede na tisto »onstranstvo«, ki naj bi nanje merila diskurza D' in D''.



Toda kako se od označevalca, ki druží in enoti oba diskurza, lahko odlepi ta problematični člen? — Najprej sta p' in p'' iz svojih izjav izključila označevalec, ki omogoča njuno medsebojno komunikacijo in ki se umešča na kraj izjavljanja; potem pa se je pokazalo, da ta dispozitiv še ni zadosten, zato si začneta p' in p'' dopovedovati, da prek tega označevalca, ki ga vzajemno izključujeta, pravzaprav merita na »realno«.

Ta košček realnega se umešča med označevalec in mrežo njegovih pertinenc: toda natančno sèm na ta kraj se umešča tudi sleherni izmed obeh izjav s stališča druge izjave. Po antinomijah dialoga vsaka izjava pravi isto kakor druga izjava ali ne pravi nič: a četudi ne pravi nič, vseeno še zmerom persistira. Tako se od posredniškega označevalca odlepi neki paradoksen člen, ki pobegne **onkraj** dialogičnega kontrakta. Ko p' in p'' merita drug na drugega, s tem že merita na realno: njuna dialogična pogodba ne zajema nekega preostanka, in ta preostanek se umešča onkraj diskurza, pade ven, iz diskurza. Po pogodbi je p'' prešel v prostor p', p' je tako posrkal p'' — a od p' vendarle nekaj še preostane: čista izjava izjave p'', golo dejstvo »biti izjavljeno«, izjava izjave p'' kot **nekaj ne-diskurzivnega**. Ko p'' preide v p', pusti za seboj tisto, zaradi česar ni mogel dialogizirati, tisto, kar v njem ne dialogizira, kar je v njem nedialogičnega, tisto, česar dialogična pogodba ne more posrkati — skratka, za sabo pusti (mora pustiti) svoj »manko dialoga« (manque à dialoguer); prav tako p' ta svoj manko izžene na isti kraj — v ta »preostanek«. p' in p'' poslej drug za drugega kot goli izjavi izjave brez smisla opravljata to funkcijo zunaj-diskurzivnega realnega. Ko p' in p'' merita drug na drugega, merita na realno kot kraj, v katerem koincidirata njuna manka — manko dialoga, manko realnega.

Prvzaprav ne potrebujemo dveh izjav, da bi iz izjave izbežali njen zapis. Če se v argumentaciji opremo na kriterije, ki so »inherentni« izjavi p', lahko rečemo, da že zgolj to, da je p' izjavljen (to se pravi: že golo dejstvo njegovega izjavljanja), zadostja, da nam p' lahko velja za bitje, ki ga lahko tudi ni (prej ga ni bilo — zdaj je): p' je torej po naravi ne-nujno bitje. Toda vse ne more biti ne-nujno.<sup>1</sup> Ne-nujne stvari, ki je lahko tudi ni, namreč nekoč ni bilo; če pa bi to veljalo za vse stvari, potem nekoč ne bi bilo nič in bi tudi zdaj ne bilo ničesar; »quod patet esse falsum«.

Argument bi nemara lahko spodbijali, če bi se nam posrečilo pokazati, da temelji na dveh preliminarjih pravilih: 1. Obstaja nujno in ne-nujno. 2. Ne-nujno izhaja iz nujnega, tako da lahko na podlagi pravil 1. in 2. iz slehernega ne-nujnega člena sklepamo na obstoj nekega nujnega člena, ki nenujnega povzroča. — Nujnost božje eksistence bi potem izvirala iz avto-referencialnosti drugega pravila. Ta avto-referencialnost zagotavlja **nujnost ne-nujnega**, drugače bi namreč ne-nujno lahko izhajalo iz nujnega prav — nenujno.

A tudi p' je po svojih lastnih merilih ne-nujna prepozicija, ki izreka neko nujnost (ki izreka nujno); na drugi strani je p' po svojem ne-nujnem bivanju nujno učinek nekega nujnega vzroka. Po tem, kar pripoveduje, pa se, vrh tega, navezuje na argumentacijo, ki izhaja iz pravil 1. in 2.; potemtakem je p' hkrati prav točka, v kateri se argumentativna veriga nanaša na sebe samo, torej točka njene avto-referenke. Ker ta argumentativna veriga že temelji na avto-referencialnem aksiomu, potemtakem v izjavi p' prihaja do svoje resnice.

Sumarno rečeno, argument temelji na apodiktični trditvi, da »vse je«; to seveda postavlja vprašanje, ali ta trditev temu »vsemu« kaj pridoda ali ne.

Če mu **ne doda** ničesar, potem ni nikakršnega problema, a to je tudi le malo verjetno. Če pa mu kaj **doda**, potem ne bo več nikoli mogoče skleniti verige izjav, ki imenujejo boga. Množica poimenovanj boga nam tako umanjkuje — toda prav to je definicija boga, ki se sicer prikazuje v sleherni izjavi, ki meri nanj, a se v nobeni ne izčrpa: bog je, sumarno rečeno, večna možnost še ene izjave, ki bi ga lahko poimenovala. Bog iz izjave p' je vselej hkrati zunaj in znotraj, potemtakem pod prečno označevalne baterije p'.

<sup>1</sup> Bralec je bržkone opazil, da tu parafraziramo tretji Tomažev dokaz za božjo eksistenco; odtod tudi upovedna izbira naših zgledov.



Vse to izvajanje si lahko prihranimo, če p' sparimo s p"; če namreč predpostavimo, da je p" resničen, potem negacija božje eksistence, ki p' umesti na področje ne-nujnega, dokazuje, da bog obstaja.

Toda potem p' posrka p" vase, to pa na ravni diskurzov odpira alternativo: ali D' pripada diskurzu D' ali pa ne pripada redu diskurza; ali D' pravi isto kakor D', a zato nima lastne eksistence — ali pa ima svojo lastno eksistenco, a ne pravi nič. Od p' potem-takem preostane zgolj razlika p'/p", ki se poslej umešča v p" — p' namreč »pravi« natančno nasprotno od tega, kar »delo«. p" tako regredira v status črke brez smisla.

Toda ta črka se prikaže, brž ko postavimo p': protislovje med njenim govorjenjem in njenim bivanjem je pogoj za njeno bivanje. (To, da govori nekaj drugega, kakor je, je pogoj za to, da sploh je).

#### IV

Če torej D' in D" izhajata iz neke točke, za katero si prepovedujeta, da bi jo imenovala, zato ker je ne moreta vključiti v polje svojih menjav, se moramo vprašati, kako ju je sploh mogoče izreči? Če oba skupaj in vsak posebej neizbežno zgrešita tisto, na kar merita — in je ta neuspeh prav pogoj za možnost njunih izjav, četudi do njega pride le zato, ker te izjave izrekata — kako ju je navsezadnje sploh mogoče izreči?

Recimo, da je vprašanje mogoče postaviti le na ravni »govorcev«; ali natančneje — saj diskurz sam odloča o topologiji svojega subjekta: na ravni incidence diskurza na njegovega izgovarjalca, na ravni produkcije diskurza.

Potem ko sta se diskurza D' in D" lepo ugnezdila v istem dialogičnem prostoru, je videti, da je njun subjekt poenoten, saj se je obesil pod glavni označevalec (signifiant maître); četudi je ta subjekt podvojen (na govorca obeh diskurzov), je vendarle videti, da ga je mogoče totalizirati — glede na to, da sta govorca v »teoriji« »komunikacije« simetrična in komplementarna. Vseeno pa se lahko subjekt vpiše pod označevalec, ki »totalizira-integrira« dialogično polje, samo kot subjekt diskurza: toda brž ko začne govoriti, zgine, omedli ali »ponikne«, presahne pod črko, v katero skrepeni njegov diskurz. Dialogično polje se lahko poenoti samo, če hkrati iz sebe izključi razliko D'/D" v modalnosti črke: zato s stališča slehernega diskurza drugi diskurz zadobi status črke. Zatorej: prav zato, ker predpostavljamo, da je subjekt diskurzov D' in D" enoten, se ta subjekt nujno »notranje« razcepi.

Isto velja za sleherni diskurz posebej. Kontradikcija, ki nazira sleherni njegovo propozicijo (protislovje med »bivanjem«, izjavljanjem in »govorjenjem«, izjavo), je na ravni črke »presežena« — z retroaktivno iluzijo, da bomo nekoč v prihodnosti črko lahko integrirali v izjavo; ta retroaktivni učinek diskurz požene v neskončnost. Črka s tem postane zamašek subjektov totalizacije, a zamašek, ki ga je treba šele ujeti; ker pa ta neskončnost izvira iz zaprtega prostora je črka le znamenje subjektov razcepljenosti. Ali z drugimi besedami: subjekt črke ne more integrirati v svoj diskurz prav zato, ker jo je že ujel in ker mu je prav zato že ušla na neki drugi kraj.

#### Zgled.

Vzemimo tole pluralistično izjavo:

»Partija je z ogromno večino enodušno zavrgla platformo bloka«. Pravkar so nam tudi pojasnili, da je bila ta platforma izmed vseh opozicijskih platform najbolj lažniva in farizejska: tipi so namreč v resnici počeli natančno nasprotno od tistega, kar so razglasali v besedah. Le iz nederij kakega pluralističnega diskurza D' je mogoče v drugem diskurzu D" sprožiti tako cepitev: oba, tako D' kakor D", si namreč lahko z isto pravico lastita glavni označevalec (signifiant maître) svojih označevalnih baterij. Prav s tem, da se D' sklicuje na svojo izjavljalno pozicijo in se opre na prečno, ki ga od te pozicije ločuje, lahko tako diskvalificira D" — ki se sicer umešča na isti kraj (in zatorej ne greši proti enotnosti, vsaj »v besedah« ne).



A če lahko D'' stlači vase hkrati tisto, kar pravi njegova izjava, in nasprotje svojega govorjenja, potem se že zgolj s tem spremení v formulo, v zapis, ki nima nikakršnega smisla; hkrati pa ga to tudi izvrže iz diskurzivnega vesolja (potemtakem razbija enotnost: »dejanško« se je pravzaprav sam izključil). Rezultat je, da znamenje »lažljivosti« ožigosa subjekt diskurza D''. D' minus D'' — in D' postane cel. Retroaktivno in kot proizvod celotne operacije pa se prikaže pogoj za možnost higiениčnega postopka: tudi subjekt diskurza D' je okužila prečna, ki izjavo ločuje od njene resnice: to razpoko lahko zalepi le z D'', ki je poslej na kraju drugega in ki opravlja vlogo črke brez smisla, vlogo diskurzivnega »onstranstva«. Potemtakem prav učení gib, s katerim D' opozori na nesmisel v D'', generira smisel diskurza D'.

Za pluralistični diskurz je torej zadosti en sam obrazec: D' že zaznamuje resnico diskurza D'', ta resnica pa je notranji razcep diskurza D'': kot designacija, »beseda«, diskurz D'' pripada označevalni bateriji, isti označevalni bateriji, iz katere se plete tudi diskurz D'; kot izjavljanje, »dejanje«, pa je D'' črka brez smisla — in zunaj diskurza.

— . —

## Povzetek.

D' in D'', označevalna baterija, ki jo drži skupaj le neki izključeni označevalec, ki ga ni mogoče doseči in ki se umešča na kraj resnice. Vse, kar si je mogoče izmisliti na ravni D', D'', je odvisno od glavnega označevalca (signifiant maître) pod prečno:  $\frac{S_2}{S_1}$ .

To je zadosti, da diskurz plane v neskončnost: realno beži, beži tudi črka razlike D'/D'', ki za sleherni diskurz domuje v drugem diskurzu:  $S_2 \rightarrow a$ .

Beg a ven iz baterije  $S_2$  sproži (ali celo, sit venia verbo: »komplementira«) razcep subjekta diskurza; kot prečna, ki izjavo ločuje od izjavljanja, pa tudi v sami izjavi, denimo kot razcep med rabo in navedkom; če naj se subjekt umesti pod prečno, nad katero je realno, mora prevzeti nase incidenco razločitve »diskurzivno vesolje/realno«:  $\frac{a}{\$}$ .

## Sklep.

Pluralističen diskurz se razgrinja po Lacanovi shemi univerzitetnega diskurza:

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Rastko Močnik

Opomba: za zgledno izjavo, gl. Zgodovina VKP(b), kratki kurz, Cankarjeva založba, Ljubljana 1946, str. 394 (žepne izdaje).

# FIGURA ZAJETJA

V neki anekdoti, ki jo pripoveduje Leonardo da Vinci in jo navaja R. Huygues,<sup>1</sup> slikar pravzaprav trdi, da je prav varljiv: videz tisto, kar nam daje ugodje, nam ugaja, toda le s pogojem, da pri tem ni prevaran subjekt, ki pripoveduje anekdoto, temveč akterji anekdote. Takole pravi: »Ob neki sliki, ki je upodabljala družinskega očeta, se je zgodilo, da so vnuki, ki so bili še v plenicih, začeli podobo ljubkovati, prav tako sta storila tudi domača mačka in pes; ta prizor je bil nekaj čudovitega.«

Ta anekdota, ki jo Leonardo pripoveduje, kakor da jo je od nekoga slišal, sodi v zbirko anekdot o živalih, ki jih premoti slika; v to zbirko sodi, na primer, tudi znana zgodba o tekmovalstvu med Zeuxisom in Parrhasiom, ki jo po Corneliju Agrippi citira Baltrušaitis, omenja pa jo tudi Lacan, ki med drugim ovrže validnost živalske argumentacije: bitja brez zavesti — živali in otroci — očitno ne morejo vstopiti v iluzionistično igro v strogem pomenu. Kljub temu pa se nam persistiranje te živalske argumentacije v ideološkem polju, ki ga — v zvezi z upodabljaljočimi umetnostmi — zaznamujeta mimesis in »evklidovska« perspektiva, ne zdi vprašanje, ki bi ga lahko kar tako obšli.

Toda tudi narava sama Leonardove anekdote, katere očitni namen je apologija iluzije, je vse prej kot nedolžna: najprej v njej nastopa imitativna podoba kot past za naivnega gledalca — akterja pripovedi, hkrati pa je past za gledalca prizora prevare, tj. za subjekta pripovedi, ki je nujno posvečen gledalec, sicer ne bi mogel pripovedovati zgodbe o prevari. Šele z njegovo navzočnostjo se namreč prizor s prevaro vzpostavi kot takšen prizor. Z drugimi besedami: ta prizor je lahko »nekaj čudovitega« le tedaj, če ga subjekt anekdote gleda, natančneje, če je anekdotični gledalec gledan, ko gleda. Nujno je namreč, da anekdoto pripoveduje nekdo, ki v njej ne nastopa in ki jo zato lahko citira, če naj dobi anekdota status apologetskega argumenta. To se pravi, pripovedovati jo mora nekdo, ki s prizor predstavlja z gledalcem vred, ki ta prizor »vidi« in zato lahko reče: »ta prizor je bil nekaj čudovitega« ter zato lahko **a priori** pojmuje naslikano podobo kot fikcijo v razmerju do pripovedovanega prizora, ki je »realnost« pripovedi.

Vstavev piktoralne fikcije v narativno vzpostavlja stopnjevanje fikcij glede na njihovo popolnost (slikarstvo tukaj presega vse druge), glede na substanco in glede na spoznavno vrednost (tukaj prednjači govorica, ki operira z argumenti in drugo retorično aparaturjo). Tako je slika po definiciji varljiva, toda njena prevara zadeva naivnega gledalca, tj. gledalca brez distance. Poučen gledalec pa je soudeležen pri prevari, ker ve zanjo, se naslaja ob njej in ob delovanju njene mašinerije. Hkrati pa ga prav mehanizem prevare, ki mu daje ugodje, ujame, ujame njegovo željo (biti prevaran, tj. doseči užitek oziroma ujeti predmet, kar je isto kot nasesti prevari), medtem ko ta isti mehanizem naivnega gledalca izvrže, pretrse s katastrofo zmote, z nemožnostjo užitka, ki se izkaže ob stiku z nečim drugim, heterogenim.

**Macchina** se spremeni v **automaton**: fascinantni mehanizem, ki zajema željo in jo napotuje k nedosežni katastrofi užitka, tj., k odpravi drugega.<sup>2</sup> Schefer bi dejal: v spominsko katastrofo.<sup>3</sup> S tem, da je subjektu, ki vidi, podeljen status poučenega gledalca, je ta subjekt opredeljen, 1) kot subjekt pripovedi in 2) kot figura, ki zastopa (nadomešča) subjekt izjavljanja v pripovedi. Ta metaforična reprezentacija je pravzaprav način, kako se Leonardo vidi, kako vidi gledanje slike.

Toda tudi ta trojna distanca ni dovolj, da bi zagotovila strogo nevtralnost pripovedovalčevega pogleda; nasprotno, zaradi nje je šele zares pasioniran gledalec: subjekt izjavljanja ni videči subjekt, temveč subjekt-voyeur oziroma subjekt gledanja.

To trojno distanco, ki se ujema s trojno vdolavo podob, najdemo tudi pri Holbeinovih Ambasadorjih: anamorična lobanja igra tukaj vlogo bestiarja iz slikarskih anekdot, je monstrum, ki — hkrati s poklicnim mojstrstvom — kaže meje slikarstva in je prav zato



neogibno dopolnilo ikonografije vanitas, predstavljene v **construzione legittima**. Poučen gledalec namreč vidi obe podobi: s pomočjo lobanje dekodira Ničnost: anamorfoza je šifra legitimne perspektive. Toda prav s to identifikacijo nasede slikki: ujame se v mehanizem iluzije, v katerem neko konstrukcijsko načelo (perspektiva) kaže samega sebe kot svojo negacijo. Gledalec mora le preiti razdaljo med obema očistjenima, pa se obakrat znajde v isti optiki, tj., v isti perspektivi. V tisti perspektivi, za katero pravi Dürer, da je »pogled, ki gre skozi.«<sup>4</sup>

Sama anekdota o prevari se tako znajde v sliki: Holbein je tisti, ki ve, kako naj se slika bere, tisti, ki je naslikal tako »znanstveno tihožitje« (Baltrušaitis) kot eksplicitacijo njegove iluzije, pa tudi tisti, ki pripoveduje zgodbo o prevari. Slikarska izjava ima tukaj namreč takšno stopnjo abstrakcije in formalizacije, da lahko formulira hkrati s podobo še njen paradoks: sliko prezentira kot geometralni diagram polisemije, skratka, formulira kodeks alternativnih pogledov. Tukaj igra prevara odločilno vlogo.<sup>5</sup>

Interioriziranje anekdote o iluzionistični prevari ilustrira Walpola anekdota o Holbeinovih muhi, ki jo navaja Baltrušaitis in ki je — najsi je apokrifna ali ne — pomembna, saj se povezuje na eni strani z zgodbami o prevaranih živalih, na drugi strani pa z anamorflično lobanjo kot ključem razodetja iluzornosti iluzije. Žival tukaj sicer ni naivni gledalec, je pa s svojo fatično eksistenco, ki nima nikakršne semantične relacije s podobo, instrument zavajanja: naslikana muha, ki namesto anamorflične lobanje opredeljuje sliko kot fikcijo (kot »zgodijo« sliko), postavlja v igro naivnega gledalca, ki v anekdoti odstranjuje žuželko s ščetko, poučenega gledalca, ki ve, da gre za »priljubljeno iluzijo« slikarjev tihožitij, in pripovedovalca anekdote. Tudi tukaj se iluzija slikarstva izdaja za nekaj drugega, kot je.<sup>6</sup>

V vseh treh primerih je pogled ujet v skopično polje, v katerem dominira perspektiva, in v vseh treh primerih figurira v pripovedi o sliki ali v pripovedi slike nekaj, kar iz nje radikalno izstopa in kar je hkrati inkorporirano v pripoved kot fundament slike in pripovedi, bodisi kot argument za naturaliziranje iluzije, bodisi kot eksplicitacija njene umetnije; nekaj monstroznega za sistem upodabljanja oziroma nekaj, kar je v zvezi s hipostazo samega pikturalnega sistema in kar fascinira pogled, ne da bi pogled mogel to prezreti.<sup>7</sup>

Očitno je to, kar izstopa iz perspektive, nekaj, kar zadeva pogled, ga gleda in s tem ustavlja branje slike. To nekaj očitno funkcionira kot meja, kot rob ali vsaj kot pregib v določenem slikarstvu: črta, od koder ne gre več za isto slikarijo, tj., ne gre več za albertijevski »ploskovni presek vidne piramide.«<sup>8</sup>

Če pomeni zajetje pogleda v trojno distanco, ki producira ugodje in odlaga užitek, produkcijo slikarjevega govora, njegovega glasu, pomeni konstitucija roba, gube njegovega diskurza luminozno subverzijo tega diskurza. Telo, ki je svetlobno zaradi odsevanja, je — kot pravi Schefer — hkrati »iracionalna meja vsake prostorske konstrukcije.«<sup>9</sup> Svetlobna lisa, ki o njej govori Lacan, je v iluzionističnem slikarstvu figurirana z ambivalentno figuro, ki producira pikturalni diskurz (slikarstvo kot diskurz nekoga o nečem), hkrati pa v njej ta diskurz usahne. Po Scheferju je »edini nauk barve«, da »barva nima stopnje, nima lokalnega tona — ampak stanja, ta stanja pa so sama substanca in če se jih guba, naborek le dotakne, so te substance le še pomanjkljive« — mazzocchio pa je prav obroč gubanja.<sup>10</sup> Ta figura, ki svetlobno točko figurira, a je ne nadomešča, je emblem sistema perspektive in hkrati nekaj drugega: je pravzaprav neberljiva. Superpozicija prevodov oz. interpretacij se v njej ustavi kot v jedrjanju: je zadnji element sistema in hkrati njegova zunanost: smrt, otrok, žival zunaj podobe — a v prizoru, ki podoba konstituirana kot iluzijo — so v podobi odsotni, vendar vanjo posegajo iz njenega prizorišča, so njena predpostavka in *effigie*, so hkrati emblemata slikarstvo oz. njegova figura in njegova (latentna) subverzija. To je seveda možno le tedaj, če je funkcija slike v nekem razmerju s pogledom, to razmerje pa ni past za pogled.<sup>11</sup>

Obscenost videnega prizora — polom srečanja, katastrofa heterogenosti — je v zvezi s promiskuiteto objektov, ki igrajo to figurativno vlogo: obrobne pošasti, ki so hkrati kolofon dvoma in groteskna substitucija Uccellovega mazzochia in brčkone tudi mazzochia

pri Pieru della Francesca, njegovo navidezno nasprotje ali njegova metafora (kajti mazzocchio je — kot pravi Schefer — »zgolj geometrična pošast«).<sup>12</sup>

Vloga mejnega elementa (kakršni so prevarane živali ali živali, ki so sredstva za varanje očesa — ki so tako metonimijska iluzijske mašinerije — so anamorični »objekti« ali groteskne pošasti) ni semantična, tj., narativna ali simbolizirajoča, temveč diferencialna: ti elementi so deiktike, pretikala, ki povezujejo — kot se protislovje reprezentira z diskurzom paradoksa — in obenem diferencirajo, razmejujejo imitativno iluzijo od »realnosti« oziroma »okolja« iluzije: prizor od dekora. Ti elementi konstituira iluzoren pregib med odrom in občinstvom: iluzoren, kolikor je zveza, pot, kontinuum, in realen, kolikor je simptom razlike, ki ni demarkacija, temveč past za subjekt; ti elementi so »žadnja gesta razdelitve nekega drugega kataloga; vsak možen detajl je v njem nadomeščen s kakšnim telesom.«<sup>13</sup>

V tej delitvi ni meje, ampak rez; prerezano pa ni skopično polje, ampak pogled: obe vidnosti — slika in njen ambients — ne vzdržujeta med seboj nikakršnega dialoga, med njima ni nikakršnega ujemanja. Slika in podoba, prizor s sliko ali na sliki sta kontradiktorna termina, ki — združena v strukturo pasti — konstituira utopijo srečanja, stika, utopijo, ki sama ni nič drugega kot podoba, in sicer podoba interioriziranja slike v pripovedi, tj., v iluziji dialoga med sliko in njeno zunanostjo.

Ta iluzorni dialog je učinek tistega, čemur pravi Lacan se videti, kako vodimo; vsa zvijača iluzije ne bi imela nobenega smisla, če v njeno retoriko ne bi bila vpisana nujnost, da se dvoumno posreči, da se prekosi, pa ne na ravni preprostega nasedenja perspektivni iluziji, ampak na ravni retorične argumentacije v anekdoti. Anekdota je potemtakem tisti dodatek iluzionističnega slikarstva, ki ga to slikarstvo nujno potrebuje, da se utemelji kot imitacija in kot simulacija lastne zunanosti. Uspeh iluzionistične slike je v tem, da se kot iluzija razkrije, hkrati pa prikrije naravo svoje iluzornosti. Preseñenje razkritja pa ima karakterističen učinek (npr. vanitas), hkrati pa dodeljuje grotesknim elementom status kolofona dvoma; dvoma, ki se vzpostavlja retrospektivno, hkrati z razkritjem iluzornosti perspektive. Tako pravi Schefer o mazzocchiu pri Uccellu, da igra določeno vlogo v pripovedni ali mitološki neverjetnosti, da je znak nemožnosti, da bi ilustrirali eno samo predzgodovinsko ali zgodovinsko katastrofo, znak, ki vpisuje paradigmatično pregrado kot fantazem v zgodovini; tako punktuira pomanjkljivosti figurativnega telesa (tako da ga blazonira, razpolavlja, razčetrverja) znamenje, indic selekcije neke druge teme, ki jo zajema neki drug simbolizirajoči red.<sup>14</sup>

Takšno razkritje iluzornosti je past pripovedi o sliki oz. o slikarstvu, kajti s tem razkritjem se pripoved konstituira kot spoznavna operacija, slika pa kot njen predmet, prek tega ovinka se dogaja naturalizacija iluzije v diskurzu optike: »mazzocchio konec koncev nakazuje le nemožno sobivanje figurativnega kot logičnega polja presupozicije s pikturalnim poljem«<sup>15</sup> oziroma »reprezentira figurativno polje kot fikcijsko polje, odpira njegovo mrežo: je mera uvajanja heterogenega elementa v celoto«.<sup>16</sup> Iluzija v diskurzu o vidnem figurira kot naravno dejstvo, ki je hkrati predmet proučevanja, hkrati pa ovira, ki onemogoča njegovo verifikacijo v stvarskem: če je namreč vsak pogled po naravi deformirajoč, tj., iluzoren, tedaj si optika s to opredelitvijo sama odvzame možnost za dokončno utemeljitev.

Pripovedovani prizor razkritja je hkrati prizor, ki zajema ugodje gledalca v pripovedi. Ta gledalec je konstituiran kot subjekt, ki ve, kot narcisovska konstitucija, za katero je radikalna razlika, ki konstituira prizor s sliko, peripetija, diferencirajoči objekt pa njegov objekt a.

Če je guba material iluzionistične slike, je ta odločilna malenkost, ki konstituira prelom slike, njen rob, kraj, kjer je gubovje nabrano, prazen kraj: mazzocchio je njegova emblematična podoba.

Braco Rotar

<sup>1</sup> R. Huygue, *Dialogue avec le visible*, Flammarion, 1955, str. 67.

<sup>2</sup> Cf. J. Lacan, *Le séminaire XI*, Seuil, 1973, str. 121.

<sup>3</sup> Cf. J.—L. Schefer, *Le Déluge, la peste, Paolo Uccello, Galilée*, 1976.



4 A. Dürer, *Unterweisung der Messung*, Lange & Fuhse, II, str. 319, Po Panofskem izrazu perspektiva ne izhaja nujno iz perspicare v pomenu »videti skozi«, temveč lahko tudi iz perspicare v pomenu »videti razločno«, tako bi izhajal iz dobesednega prevoda grškega izraza optikē. (E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*. Eds. de Minuit, 1975, str. 37). In če se perspektiva v renesančni italijanščini spremenila v prospectiva, ta sprememba pa implicira spremembo pogleda, uprtega v točko (Brunelleschi), v pogled naprej (ibid.), je to posledek zgodnjega dvomnosti termina.

5 Cf. Lacan, op. cit. str. 98.

\* Ibid., str. 102.

7 Zhe Panofsky ugotavlja, da je »perspektiva po svoji naravi dvorezno orožje: če namreč daje telesu prostor za plastičen razvoj in mimično dimenzijo, daje tudi svetlobi možnost, da se razprši v prostoru in da piktoralno razkroji telesa. Prav tako ustvarja razdalja med človekom in stvarmi: »na prvem mestu je oko, ki vidi, na drugem predmet, ki ga vidi, na tretjem pa razdalja med njima«, pravi Dürer po Pieru della Francesca.« (Panofsky, op. cit., str. 160, cf. Panofsky, *Dürers Kunsttheorie*, str. 43).

<sup>8</sup> L.B. Alberti, *Kleine kunsttheoretische Schriften*, Dunaj, 1877, str. 81.

\* J.—L. Schefer, *L'espèce de chose*, Mélancoïlie, Flammarion, 1978, str. 21.

10 Schefer, *Le Déluge* . . . str. 154.

11 Cf. Lacan, op. cit., str. 93.

12 Le Déluge . . . , str., 154.

13 Ibid.

14 Ibid., str. 148.

15 Ibid., str. 148.

14 Ibid., str. 149.

# PLURALNOST IN NJENA OMEJITEV

## Univerza in pluralnost

Zdi se, da izbira tematike o pluralnosti ni zgolj naključna, saj je je predlagalo brezosebno pristojno mesto na Univerzi. Nujnost univerzitetnega govora je namreč, da je v njem védenje na mestu dejavnika, in ga z mesta resnice tega govora usmerja nedoločni »nekdo.« Da bi prikrilo resnico te svoje brezsebnosti, se univerzitetno védenje predstavlja kot mnogovrstno porazlikovano, pluralizirano. Univerza védenje najprej razdeli na koščke, nato pa ga postavlja v zanj pripravljene ograde, kjer ga klasificira, uredi, in izmeri njegovo vrednost. Taka klasifikacija lahko zajame celoto védenja. Naj navedem primer: **Heglov Očrt enciklopedije filozofskih znanosti**. Res je, da je omenjeno delo napisal za univerzitetno rabo, kot priročnik za svoja predavanja, ko je po več kot desetih letih v Heidelbergu zopet prestopil univerzitetni prag.

Za univerzitetno klasifikacijo je značilno, da mora v svojem védenju odmisliati razsežnost **primera**, s tem pa mora odmisliati določene, večkrat kar najbolj odločilne poteze pojavov, s katerimi se ukvarja. Zato so univerzi očitali, da omejuje napredek spoznanja. Poglejmo npr., kaj pravi Hegel v svojem »Očrtu«, v odseku z naslovom »Razmerje med spoloma« (Das Geschlechts-Verhältnis). Odsek je vključen v razdelek »Živalski organizem«, ta v poglavje »Organika fizika«, poglavje samo pa zopet v drugi del celotne razprave z naslovom »Filozofija narave«. Individuum je tod del rodú, in lahko vstopi z drugim individuum, ki je prav tako del rodú, v dve razmerji: in sicer v razmerje agresivnosti ali dopolnitve. V razmerju dopolnitve z drugim individuum zapolni svoj manko, in s tem posredovanjem proizvede **brezspolno** življenje. Pri tem je oploditev vključena v proces ohranitve rodu (Begattung), slabe neskončnosti, in kot ta ni zajeta v govor: smrt individua je dokončna, če ni podvržena še »višji določitvi.<sup>1</sup> V pluralnosti odnosov govornega univerza se tako izgubi tisto, kar je za določitev novega individua v govoru prav gotovo kar najbolj pomembno, in to je spolna razlika. Zadoščeno pa je brezosebnemu načelu, ki ureja celoto védenja.

Univerzitetnemu govoru bom skušal postaviti nasproti neki drugi govor, govor **psihoanalize**, ki ga zanima zlasti razsežnost primera pojavov, tista njihova plat, ki se izmuzne klasifikaciji. Psihoanalitični nauk **prične** s spolno razliko, ob tem ko zatrjuje, da spol ni najprej nekaj naravnega, da ni že kar biološka lastnost. S tem jasno kaže na to, da je spol za človeško bitje določen v govoru (v govoru Drugega), in sicer tako, da pri njegovi določitvi tega dejstva ne moremo odmisliati.

## Freud in kultura

Za trenutek bom pustil ob strani vprašanje, kako govoreče bitje prevzame spol, in bom najprej zatrdil, da je to vprašanje, vkolikor gre pri njem za nezvedljivo razsežnost govora, tudi vprašanje kulture. V samem posegu bom skušal kasneje opozoriti na enega izmed načinov, kako se psihoanalitični govor sooča z vprašanjem pluralizma v kulturi.

Znano je, da je **Freud** večkrat govoril o **kulturi**, in da je izraz tudi uporabljal kot teoretski termin. Njegova izjemna razgledanost je gotovo spodbudila načrt, ki ga je bil predlagal: skušali naj bi pregledati védenje, ki ga je bila proizvedla kultura v najširšem smislu izraza, — seveda ob vpadu védenja analize v védenje kulture. Ob tem se velja spomniti njegove zamisli idealne psihoanalitične univerze.<sup>2</sup> Ko je preučeval sam termin »kultura«, pa je bil posebno pozoren le na določene njene poteze, in sicer na tiste, ki povezujejo konflikt posamičnega subjekta s kulturnimi instancami, kot je npr. »kulturni Nad-jaz«.<sup>3</sup>

V nasprotju s Freudom **Lacan** besede »kultura« ne uporablja kot termin. Čeprav je ne le ohranil, ampak še razširil seznam panog, ki



jih lahko štejemo za sadove kulture, in ki morajo zanimati psihoanalizo<sup>4</sup>, išče hkrati v njihovi pluralnosti stalne potveze, konstante. Ob tem opozarja na izostanek formalizacije v času začetkov psihoanalize, kljub temu, da zlasti Freudovi teksti že čisto nakazujejo njeno smer. V tej smeri reducira pluralnost kulture na matrice govora, razumljenega kot družbena vez. Lahko bi torej dejali, da ga v kulturi zanimajo zlasti tisti mehanizmi, ki je mogoče zapisati njihova nespremenljiva razmerja in kombinatoriko, jih formalizirati. Lacan skuša tako le izvesti posledice redukcije pojavov v kulturi, — redukcije, ki jo zasledimo že pri Freudu.

Freud s kulturo vselej ne ravna ravno v rokavicah. V spisu **Nelaгодje v kulturi** pravi npr. takole: »Za našo bedo je v veliki meri odgovorna naša takozvana kultura.«<sup>5</sup> Če je Freud omenil kulturo, je to bilo zlasti zato, ker je na njene učinke naletel v svoji praksi. Kajti to, kar se v analizi prenaša, kar je rečeno, moramo prav tako uvrstiti med kulturna dejstva, ali, če hočete, dobrine.

Nas bo najbolj zanimalo, **kako** je Freud ravnal s tistim, kar se je bilo kulturnega preneslo v analitično razmerje. Odgovor se zdi preprost: še tako bogat in raznovrsten material, ki ga je subjekt podal s svojega — kulturnega — ozadja, je namreč najprej **reduciral**, skušal je izolirati njegove ponavljajoče se, nespremenljive poteze, — vendar tako, da ob tem ni zanemaril nikakršne podrobnosti primera. Ni namreč klasificiral različnih primerov tako, da bi jih vstavljal v že naprej oblikovan kalup, — pač pa je **izoliral** odločilne poteze, konstante v zbirki vsega tistega, kar je bilo rečeno (delno je na takšni podlagi prišel do kulturne konstante Oidipovega kompleksa). Lacan nedvomno nadaljuje to usmeritev, ko večkrat opozarja tudi na monotono, enolično plat subjektive pripovedi, — in zdi se, da je prav zato reduciral smisel te pripovedi na umanjano srečanje, ki zaznamuje skanzijo prebujenja. Prav s to redukcijo pa psihoanaliza, kot že rečeno, skuša ohraniti razsežnost primera.

### Hegel in Freud: dve vlogi zapisa

Redukcija rečenega torej izolira določene ponavljajoče se poteze, ki jih je mogoče zapisati. Zato lahko vprašanje zastavimo tudi takole: v kakšno pomoč nam je lahko **zapis** pri tem, ko skušamo ohraniti razsežnost primera?

Tega vprašanja se bomo najprej lotili načelno, tako da ga bomo ilustrirali z v ta namen zgrajeno konstrukcijo. Konstrukcijo bom poimenoval: **razlika med Heglom in Freudom**. Če vam je tako prav, lahko Hegla in Freuda razumete v tem kontekstu kot imeni, ki sem ju obudil zato, da bi poudaril specifičnost nauka o **redukciji**, o omejitvi, ki jo vpeljuje analitični govor.

— Naš Hegel obravnava vse posamične primere kot — če hočete — kulturne pojave (med temi tvori narava le en sklop), ter jih premerja z Enim načelom, dojame jih kot odseke njegovega gibanja, kot pluralno bogastvo tega Načela. Vsi posamični primeri so torej povnanjenja Enega načela, ki jih je treba u-rediti v organsko celoto sistema. Med primeri oz. pojavi obstaja hierarhija, glede na katero so tisti, ki so bližje Načelu, Ideji (po »Enciklopediji« se zaporedoma zvrste v triadi logične ideje, narave in duha) postavljeni na višje mesto od svojih predhodnikov. Hierarhija je zgrajena tako, da lahko vsako od posamičnih povnanjenj Načela najde svoje lastno mesto v sistemu, tako da se vpiše glede na iz-tirjeno in vtirjujoče Eno, s tem pa vstopi tudi v razmerje z vsakršnim od ostalih, ki so prav tako udeleženi na Načelu. Od tod presenetljiva posledica, da je v Heglovem trojičnem sistemu (vsaj kar zadeva Pojem) odlo-

čilna dvojna matrica

|             |             |    |                   |
|-------------|-------------|----|-------------------|
|             | Univerzalno | «. | Univerzalno torej |
| Univerzalno | Univerzalno | «. | Univerzalno torej |
| Posamično   | Posamično   | «. | Posamično torej   |

privzame dvojno vlogo: ni le Univerzalno, ki podgrajuje sistem, ampak je tudi »samo postavljeno kot vrsta na strani posamičnega.«<sup>6</sup> Na drugi strani pa tudi posamično ni zgolj posamično, saj s svojim obstojem obeleža trenutek prehoda začetnega Enega, — vendar pa je za nas važno, da je posamično odpravljeno v svoji razsežnosti primera, ko je vpisano v kulturno sfero v širšem smislu, pod Eno-Načelo. Če so pri posamičnem zares odločilne le poteze njegove podreditve Univerzalnemu, z izolacijo teh potez nismo ohranili razsežnosti primera, ki jo lahko predstavlja posamično: — redukcija **teh** potez pa



ravno ustreza podreditvi posamičnega Uni-verzalnemu. Ko so vsa dejstva podrejena Uni-verzalnemu načelu, in so — rečimo pač tako — povzeta v kulturi, se kultura pod sojem tega Enega izkaže kot nekaj pluralističnega. Vselej, ko je govora o pluralizmu, je ta pluralizem v svoji srži bogastvo Enega.

— Nasprotno skuži pri našem Freudu redukcija, izolacija določenih ponavljajočih se potez v območju posamičnih pojavov temú, da bi se ohranila razsežnost primera. Vprašati se seveda moramo, na kakšen način. Odgovor je: tako da tisto, kar je v primerih izolirano — rečimo mu kar **zapis** — zaživi tako rekoč lastno življenje, ne da bi ga ob tem vzeli za enotno merilo posamičnega. Freud bogastvo pojavov najprej zares zreducira na določene odločilne poteze. Le ker se zapis pri njem osamosvoji, je to na drugi strani mogoče tudi posamičnemu: pojavi odslej ne kažejo več svojega bogastva kot kamenčki v ogrlici Uni-verzalnega. Pluralistično merilo pri njih odpove. Ne razvršča jih več glede na njihove lastnosti, ki bi konec koncev izkazale le njihovo pripadnost Enemu načelu, — pozoren postane na njihovo realno plat. Posamičnih pojavov ne opazuje več kot elementov določenega razreda, — odslej tvorijo zbirko, v kateri vsak ohrani svojo specifičnost. Zapis, ki ne razbira več vtiskov Uni-verzalnega načela, in zato ne tvori zaprte strukture, pa lahko zopet uporabi za obravnavo posamičnega, ki ohrani razsežnost primera.

Rečem lahko, da to Freudovo usmeritev pojasni Lacan, ko uvede **matem.** Matem, minimalna struktura zapisa, namreč zahteva subjektivacijo, ter mora, da bi ustrezno nastopal, sam izkazati svoje bogastvo s koščki realnega, ki so mu edini v oporo. »Bolj kot je ena in ista stvar, tem bolj se spreminja«, razsežnost posamičnega, primera, pa tako ostane ohranjena. Če kot jedro matema nastopa označevalec (in tega prehaja vsak pojav, ki ga povzame govoreče bitje), bi lahko dejali, da se mora kultura tista ki ne upošteva prehoda zapisa, izkazati za pred-kulturalistično. Nujno namreč mora abstrahirati od kombinacije označevalcev, mest in terminov, ki ji pravimo govor. Ta kombinacija pa vsebuje **zarezo**, ki ni nič drugega kot posledica prvotne podreditve subjekta označevalcu.

### **Freud reducira pluralnost izkustva vse do koščka realnosti: označevalca**

Da bi pojasnil način **redukcije** pojavov — in to so končno pojavi kulture —, ki jo je uporabljal Freud, sem izbral kot primer njegov spis »**Otroka tepejo**«.

Že sam naslov **izolira** določen označevalec, namreč stavek, ki je slovnično (dobro) oblikovan, in je postavljen med navednice, kot da bi šlo za izraz metagovorice. In res gre za izjavo, ki je subjektu na določen način tuja, ki pa na drugi strani zopet tvori jedro, okoli katerega se včlenjuje njegov ob-stoj. Pomembnost tega sestavka glede na pluralnost vsega tistega, kar lahko subjekt izjavi, poudarja dejstvo, da lahko ta stavek, kot že sam na sebi za običajnega govorcea ne predstavlja nič nenavadnega, subjekt artikulira le s kar največjo **težavo**.

Stavek »**Otroka tepejo**« je namreč »predstava fantazme« (231), perverzne fantazme, in ga subjekt, ob precejšnjem »omahovanju« (231), lahko izjavi šele v območju neke posebne družbene vezi, psihoanalize.

Vendar je ta izjava **tipična**, značilna za primer perverzije, in ji kot taki lahko pripišemo vrednost **konstante**, — to pa je ravno povod, da se Freud zanjo zanima.

Postopek redukcije, na katerega smo pozorni, opiše (242) Freud s tremi stopnjami ožitve materiala (ponazorili bi jih lahko s tremi koncentričnimi krogi, ki se ožijo vse do izjave fantazme):

1. Sprva je imel Freud na razpolago obilico primerov perverzije.
2. Med temi je izoliral le šest tipičnih primerov (in sicer štiri ženske).



3. Tipična pri teh primerih pa je ravno možnost, da izoliramo vselej znova pojavljajoči se označevalec, monotoni stavek »Otroka tepejo«.

Če se ta v temelju enotna izjava najprej zdi enostavna, pa kmalu pokaže presenetljivo bogastvo ob različnih stopnjah subjektivnega razvoja.

### Razvoj fantazme je kulturaliziran

Najprej je fantazma predstavljena kot »prezgodnji zaistanek« (234) v kavzalni verigi. Vzrok je torej treba razkriti, in se tako nakazana smer raziskave prav dobro ujema z načelom, da se subjekt razvija, da zaporedoma prehaja določene, vse bolj razvite stopnje razvoja. Vendar pa se Freudova pozornost usmeri k vzniku in analizi označevalca, in če je vzrok umeščen v otroštvo, lahko to otroštvo pomeni trenutek subjektovega prvotnega vpisa pod označevalec.

V tej smeri so izolirana tri obdobja, in v teh obdobjih je fantazma kulturalizirana (vse več elementov izobrazbe lahko razberemo v njej):

1. Najprej fantazma nastopi že pred vstopom v šolo.
2. V drugi dobi se fantazma oblikuje ob tem, ko subjekt v šoli opazuje, kako tepejo otroke. Vsebinske se glede na predhodno dobo spremeni, saj je tepenih več otrok, in ne le en sam. Ob vsem tem skuša fiksacija na drugo dobo izbrisati vtisek prve.
3. V višjih razredih prenehajo s tepežem otrok. Vendar pa fantazma vztraja in dobi novega zaleta ob branju knjig. V tej tretji dobi otrok sam išče različne situacije in institucije, v katerih so poredni otroci tepeni ter kaznovani.

Omeniti moramo, da fantazma pervertira realno vzgojo: otrok, ki so razvili fantazmo, često niso vzgajali tako, da bi jih topli, ampak ravno nasprotno. In če je s fantazmo povezano ugodje, je opazovanje realnih kazni v šoli prej povezano z neugodjem.

### Označevalec v kolofonu dvoma

Težko je doseči, da subjekt izjavi fantazmo. Ni torej lahko priti do trenutka, ko se vse kar je bilo povedano, ves prinešeni material, reducira na tisto, kar je tipično, odločilno, kar ima razsežnost izreke, — kar se v rečenem izreče tako, da se le stežka izgovori.

Ob tej točki pa se Freud ne zaustavi, ampak ga zanimajo **možne transformacije**, premene te na pogled enotne in otrple izjave.

Če namreč sedaj od subjekta zahtevamo, da nam podrobneje opredeli začetno, in kot vidimo nedoločno razmerje (ki ga zaznamujeta dve vprašanji: Koga tepejo? Kdo tepe?), nam najprej odgovori tako, da vrine začetno izjavo v »kolofon dvoma«: »**Prav ničesar več ne vem o tem; otroka tepejo**« (233). V tem ob-robru dvoma bo Freud prepoznal subjektovo najbolj lastno vedenje, in bo sledil njegovim premenam, kot jih za vsak spol posebej oblikuje označevalec.

Sedaj mora ugotoviti, da fantazma sama po sebi »nima pravega mesta v tkanju« (235) nevroze, ter da moramo, če ji hočemo to mesto odmeriti, odstreti, kar je bil subjekt prikril iz svojega otroštva.

### Bogastvo označevalnih premen

Izkaže se, da je otroštvo, o katerem je govora, strukturirano okoli treh fraz (ki jih lahko, če hočete, razumemo tudi v matematičnem smislu kot vrednosti spremenljivke), okoli treh »premen« (235) na pogled nepremične izjave. Način prikaza kombinatorne zmoglosti strukture je torej retroaktiven. Ob tem se Freud zopet zanima za to, kar je različnim primerom skupnega, zanimajo ga **konstante**, to kar lahko »določimo z gotovostjo in vselej na enak način« (236). Spolna razlika je upoštevana kot izhodišče, vendar ob metodološki omejitvi na ženske subjekte (235-6). Podano je le tisto, »kar je nujno za predstavitev povprečnega stanja« (236).

Iz samega načina obravnave torej sledi, da perverzija ni nekaj prirojenega, ampak je zavezana določeni **strukturi**, ki jo zaznamujejo premene označevalca. Perverzija je kulturno dejstvo že zato, ker lahko njen postanek določimo retroaktivno preko ekrana Oidipovega kompleksa. Seveda pa je kultura zvedena na strukturo. Če bomo skušali v tej strukturi razbrati urejenost govora, bomo tako na nek način le do konca sledili namigu, ki nam ga ponuja Freud: perverzija ni razvojno, ampak strukturalno dejstvo.

Vzamimo torej primer, ki ga Freud obravnava najbolj podrobno, in sicer — kot pravi — primer normalne, **ženske** nastavitve do Oidipovega kompleksa.

I. Prva, sadistična in zavedna faza v transformaciji fantazme pri deklici ustreza — kasneje potlačenemu — vpisu subjekta pod prvoti označevalca. Fazo obeleža stavek »Oče tepe otroka (ki ga sovražim)«.

Subjekt v samem dejanju tepeža ni neposredno prisoten, saj nikoli ni tepen sam, ampak vselej neki drugi otrok. Prav tako subjekt nikoli ne tepe. Je pa v razmerju z drugim otrokom — ki ga sovraži.

Oseba, ki tepe, se izkaže za dekličinega očeta.

Pomen prvotnega stavka je v zahtevi po očetovi ljubezni, ki je prihranjena le za subjekta samega: »Oče tepe tega (drugega) otroka, toorej ljubi le mene samo«. Subjektovo željo tako predstavlja oče, ki tepe drugega otroka.

Ta faza ni ne scela seksualna, niti ne docela sadistična.

II. Tisto, kar je skušala prva faza neposredno udejaniti, namreč »predčasno izbiro (normalne) incestne ljubezni« (239), v drugi fazi zapade potlačitvi.

Prehod od prve k drugi fazi je važen, saj so se dogodile nadvse pomembne spremembe (große Umwandlungen).

Druga, nezavedna in mazohistična faza je inverzija prve, pri tem pa je operator premene subjektova zavest o krivdi (ta namreč praviloma spreminja sadizem v mazohizem). Gre za obrat prvotnega »znagoslavlja« (240), za regresijo glede na prvo fazo: »zavest o krivdi in erotika sovpadeta« (240).

Tisti, ki tepe, je ostal ista oseba: oče. Tepen pa je sedaj prav oni otrok, ki fantazira. Subjekt torej takorekoč zahteva, naj ga oče tepe, in obenem prevzame dve vlogi: tistega, ki fantazira, in tistega, ki je predmet tepeža.

Stavek, ki fazi ustreza, je naravnano pasivno: »Oče me tepe«, in zamenja pomen prve faze »Oče me ljubi«. Pomen druge faze je v zanikanju prve: »Ne, oče te ne ljubi (saj te tepe)«.

Ta faza je, kot rečeno, nezavedna, in je konstrukcija analize.

III. Tretja, zavedna in sadistična faza, je zopet premena druge in se približa prvi.

Oseba, ki tepe, ni nikoli oče, ampak je njegov zastopnik, npr. učitelj. Tepenih je več otrok, določenega, moškega spola. Subjekt se spremeni v gledalca, ni več aktivno udeležen, ampak le še neosebno prisostvuje dogajanju. Pač pa prevzame precejšnje bogastvo začetna monotona in enostavna situacija tepeža: tepež lahko nadomestijo najrazličnejše kazni in ponižanja. Fantazma postane podlaga seksualnemu vznurjenju in onaništni zadovoljitvi.

Novost v pomenu fantazme v tej fazi, je glede na prvo v premiku poudarka na prvi del stavka: »**Oče tepe drugega otroka**, ljubi le mene«. Drugi del stavka (»Oče ljubi le mene«) je torej prestal potlačitev. Vsa množica tepenih otrok je pravzaprav subjektov nadomestek: zadovoljitev te po obliki sadistične faze je mazohistična. Obe nem deklice opuste svojo žensko vlogo, in hočejo biti dečki.

Pri treh fazah fantazme, ki jih opiše Freud, imamo opravka s kombinatoriko. Da bi jo pojasnili, jo bomo skušali predstaviti s pomočjo minimalnega aparata, ki ga je predlagal Lacan, da bi formaliziral osnove danosti **štirih družbenih vezi**. Zdi se nam namreč, da preмене treh faz fantazma, ki jih opiše Freud, če niso razvojna ampak strukturalna dejstva, ustrezajo zaporednim subjektivim vpisom v gospodarjevo, histerikovo in univerzitetno družbeno vez.

Lahko si seveda zastavimo vprašanje, kaj nam omogoča odmeriti perverzijo takó izjemno mesto v strukturalaciji subjekta. Odgovor je: nič drugega kot pozornost, ki ji ga je odmeril Freud pri subjek-



tovem prevzemu spola: perverzija je namreč povezana s subjektovo fiksacijo na označevalca.

Lacan nas uči, da označevalec ne nastopa sam, in izolira dva označevalca ( $S_1$ ,  $S_2$ ), pri čemer en označevalec predstavlja razcepjenega subjekta (§) za drugi označevalec; — kot produkt te operacije izpade presežek-užitka, predmet mali a. Ti termini, nam še pravi, so v določenem redu permutirani na štirih mestih: dejavnika, drugega, resnice in proizvoda, — celotno strukturo pa obeleža vrzel.

S pomočjo matemov prvih treh govorov lahko sedaj premerimo tri faze fantazma »Otroka tepejo«:

I. V prvi fazi je na mestu resnice subjekt, ob svojem prvotnem vpisu pod označevalca (oče), ki je namestu dejavnika:  $S_1 \rightarrow S_1$  (oče)

$\$$   
deluje na drugega (d drugega otroka), na drugi označevalec  $S_2$ . Ta drugi označevalec,  $S_2$ , je tisti, ki zanj prvi označevalec,  $S_1$ , predstavlja subjekt  $\$$ . Operacija proizvede presežek-užitka, a, »nekaj, kar je podobno slutnji poznejših dokončnih in normalnih seksualnih ciljev« (239), s katerimi je subjekt v neizmerljivem odnosu:  $\$ // a$ . Dobili smo formulo fantazme, ki o njej pravi Lacan: »V gospodarjevem govoru zadovolji presežek-užitka subjekta le tako, da je v podporo realnosti fantazme same« (Scilicet 2/3, str. 97).

II. Poglejmo drugo fazo. »Prehod v histerični govor izhaja (...) iz učinka regresije, nazadovanja«, nam pravi Lacan (Scilicet 2/3, str. 88). V tej fazi, ki jo je treba rekonstruirati, je presežek-užitka ločen od vedenja:  $a // S_2$ . Lacan nam pravi tudi: »histerik je razcepljeni subjekt, ali, drugače povedano, nezavedno na delu, ki postavi gospodarja ob steno, da bi proizvedel vedenje« (Scilicet 2/3, str. 89), torej v našem primeru  $\$ \rightarrow S_1$ .

$S_2$   
III. V tretji fazi oče ni nikoli ta, ki deluje, pač pa najdemo na mestu dejavnika njegovega predstavnika:  $S_2 \rightarrow$ . Množica individuov  $S_1$

d drugega spola je na mestu drugega:  $S_2 \rightarrow a$ . Proizveden je subjekt kot gledalec, ob tem pa so vsi mnogi nedoločeni otroci, ki jih tepe učitelj, le nadomestki lastne osebe« (242):  $\frac{a}{\$}$ . Proizvedeni subjekt je ločen od prvega označevalca (potlačitev drugega dela stavka):  $S_1 // \$$ .

IV. Našo primero bi lahko razširili še na matem analitičnega govora: ta govor je obenem mesto, kjer se artikulirajo tri predhodne faze. Vanj lahko vstopimo z obratom najvažnejše, druge faze (subjekt lahko doseže analitični govor z določenim zasukom histeričnega govora).

Pri analitičnem govoru si lahko pomagamo še z nekim mestom iz Freudovega spisa (243), kjer govori o dveh možnih usodah perverzije. Perverzija je namreč konstitutivna za subjekta kot takega (in ne le za perverzneža), vkolikor gre pri njem kot govorečem bitju (to točko smo že omenili), za fiksacijo, za podvrženje določenemu označevalcu, falosu. Subjekt prevzame lastni spol z vpisom glede na ta označevalec. Dve usodi, ki ju lahko doživi otroška perverzija, pravi Freud (243), pa sta naslednji: (1) Perverzija lahko vztraja in korenito moti celotno subjektovo spolno življenje, (2) lahko pa tudi ostane v ozadju njegovega normalnega spolnega razvoja. To pa pomeni, da perverzija v subjektovi spolni konstituciji ni nekaj izjemnega, ampak je korelativna subjektivnemu prevzemu lastnega spola. Primer (1) nastopa časovno pred analizo, vrzel med (1) in (2) pa zapolni analiza. Vezi subjektove konstitucije namreč v primeru (1) »niso bile dovolj trdne« (243). Te vezi lahko poveže analitični govor tako, da postavi na mesto dejavnika presežek-užitka (a),  $\$$  pa je na mestu drugega. Fantazma ( $\$ // a$ ) kot izjava metagovorice v subjektovi srži, ni več potrebna: prvotni označevalec je namreč ločen od vedenja ( $S_2 // S_1$ ).

Tako je v temelju subvertirana tudi struktura univerzitetnega govora, ki nudi od-govor na vse: subjekt izkusi, da nič ni celo, da



Drugi nima že vnaprej pripravljenega odgovora: S (A). Označevalec na mestu Drugega manjka.

Freud nato uvede različico fantazma »Otroka tepejo« pri dečku. Kljub prvotnemu pričakovanju paralelizma ne zasledimo. Najvažnejša razlika je prav v drugi fazi, ki smo jo pri ženskem subjektu prepoznali kot prehod histerikovega govora. Obелеžava jo izjava fantazme, ki je zavedna, in se glasi »Mati me tepe«, prvi, nezavedni fazi pa ustreza izjavna oblika »Oče me ljubi«. Izostanek paralelizma nam pojasni dejstvo, da ima fantazma pri obeh spolih svoje jedro v fiksaciji na isti prvotni označevalec, v »incestuozi navezanosti na očeta« (249), na instanco torej, ki ima zgolj referencialno vlogo. Tisto namreč, kar v fantazmu tepe, ni nič drugega kot instrument, palica.

### Kulturalistična določitev subjektovega prevzema spola

Čas je, da povzamemo razliko med dvema načinoma redukcije pluralizma v kulturi, ki smo ju omenili na začetku, in ki smo ju poimenovali s Heglovim in Freudovim pristopom.

Pri tem nam bo zopet pomagal spis »Otroka tepejo«, ki na koncu navaja dve reviziji Freudovega nauka: tidve sta dojeli »motive potlačitve kot spolne« (254), ne da bi upoštevali »človekovo arhaično dediščino« (254), namreč dolga, ki ga govorečemu bitju zapusti vpis pod prvotni označevalec. Tako se lahko ta dva nauka, Fliessov in Adlerjev, izogneta — če se lahko tako izrazim — naddoločenosti govora, v katerem subjekt prevzame vlogo svojega spola. Če tega subjektovega vpisa ne razložimo s pomočjo prvotne redukcije pluralnosti na zapis, ter če ne upoštevamo kombinatoričnega bogastva zapisa, ki ga mora preiti subjekt, kaj lahko obravnavamo spol kot nekaj brezspolnega, in tako pridemo do optike pluralizma različnih načinov vpisa glede na redpostavljeno Uni-verzalno Načelo, ki smo ga morali postaviti na začetek. Temu vpisu pod Uni-verzalno tedaj ustreza optika pluralizma. Dejstva, ki jih obravnavamo, tukaj subjektov prevzem spola, pa se kažejo kot nekaj pluralnega v kulturi. Spol lahko tedaj, tako kot Fliess, dojamemo kot nekaj biološko danega, in potlačitev razumemo kot kulturni boj z drugospolnim v subjektu. Tako smo se izognili razsrediščujočemu učinku prvotnega vpisa pod označevalec. Ali pa, tako kot Adler, iz socioloških izhodišč postavimo primarnost enega od spolov, ki ga vzame drugi (ženski) za model. Vpis pod označevalec pa nasprotno ne more biti subjektov model, ampak le vzrok njegove odtujitvene izbire.

Matjaž Potrč

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel: »Enzyklöpdie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989 (& 369—370). (V »višji določitvi« individua moramo razbrati problematiko druge smrti, tj. subjektov vpis glede na označevalec, in njegovo vključenost v govor).

<sup>2</sup> »Poznamo seznam panog, ki ga je navedel Freud, in ki naj bi sodile med znanosti, vključene v idealno psihoanalitično fakulteto. Na njem so poleg psihiatrije in seksologije še 'zgodovina civilizacije, mitologija, psihologija religij, literarna zgodovina in kritika'«. (J. Lacan: »Vloga in polje besede in govorice v psihoanalizi« (1953), v »Problemi-Razprave« 141—144, Ljubljana 1974, str. 117).

<sup>3</sup> Glej konec VIII. odseka njegovega spisa »Das Unbehagen in der Kultur«, v Studienausgabe IX., S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1974. O »Kultur-Überich« piše še P. Legendre v »L'amour du censeur«, Seuil, Paris 1974 (»če obstaja razmerje kulturnega Nad-jaza z nekim nezavednim, tega razmerja ne more biti brez subjekta« — str. 37).

<sup>4</sup> »retorika, dialektika v tehničnem smislu, kakršnega ima ta izraz v Aristotelovih Topikah, slovnica, in sam vrh etike govorice: poetika, ki bi zajela še ne osvetljeno tehniko šale« (op. cit.).

<sup>5</sup> op. cit., str. 217

<sup>6</sup> Dominique Dubarle: »Logique formalisante et logique hégélienne«, v »Hegel et la pensée moderne«, P. U. F., Paris 1970, str. 136. Avtor navaja tudi zgornji model, — tako bi hegelska zareza ustreza procesu, ki ga opiše J.—A. Miller v »Matrice« (Ornicar? 4, Le Graphe, Paris 1975).

<sup>7</sup> J. — A. Miller: »Teorija tega jezika«, v »Problemi-Razprave« 192—193, Ljubljana 1979, str. 17.

<sup>8</sup> S. Freud: »Ein Kind wird geschlagen« (Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen)« (1919), Studienausgabe VII., S. Fischer Verlag Frankfurt am Main 1973, str. 231—254. (številke v okroglih oklepajih, ki sledijo nastopajo v tekstu, se nanašajo na strani Freudovega spisa, iz katerega smo uporabili krajše navedbe).

<sup>9</sup> J. Lacan: »štirje temeljni koncepti psihoanalize«, CZ, Ljubljana 1980, str. 61.



# IDEOLOGIJA I HISTORIJA

(problemi naracije)

Modernitet je, kaže Nietzsche, bolestan od historije i povijesti; moderan čovjek, ranjen i slomljen, više ne djeluje već trpi, bolestan i onemoćao od historijskog znanja. Vrijeme je da se ponudi jedna alternativna slika prošlog, da se ljubavi spram onog bilog dade novi lik.

Subjekt se, drži Nietzsche, može u svojem odnosu spram povijesti orijentirati spram trojce:

Prvo, spram egzemplarne uloge prošlog. Veliki likovi prošlosti treba da za njega postanu »uzori, učitelji i tješitelji«, oni koji u nizu dodaju baklju, jednu te istu, od naraštaja k naraštaju, baklju »običajâ očeva«.

Drugo, spram prošlog kao predmeta ljubavi. Ono nevažno, nisko i odbačeno može biti voljeno — ljubav će istinu zaodjenuti ljepotom, a »okićene će se činjenice izdvojiti kao otoci«.

Treće, spram prošlog kao predmeta kritičkog znanja. Subjekt treba da bude u stanju spoznavati, presudjivati i suditi, u distanci koju uspostavlja znanje — tako će, nada se Nietzsche, ovaj biti u stanju ponovno začinjati (zeugen).

Konačni je cilj ove trostruke historije da omogući subjektu da djeluje — ponavljajući povijest.

U izlaganju koje slijedi susretat ćemo ponovno koordinate zadane Nietzscheovim »Razmatranjima u krivi čas«. One će nam se pokazati kao međusobno solidarne, kao dimenzije koje vežu čvor ideološkog diskursa i podvrgavaju subjekta njegovim učincima. Pokazat će se da ni baklja očinskog zakona (Sitte der Väter), ni otpadak, ruina istrgnuta iz tijela povijesti, ni filologijsko-kritičko znanje koje konstituira historijsko pripovijedanje i njegov zapis, ne izvode djelatnika — koji se hoće spasiti od povijesti tako da je izgovara kao historik (oče-vidac) — iz zamki ideologije: »es ist nicht möglich sich ganz aus dieser Kette zu lösen«.

U čemu se očituje specifičnost pripovijednog u odnosu na takve jezične tvorbe kao što je pravni performativ, ili neposredni apel na slušaoce? Postoje li unutarnje, tekstovne značajke koje signaliziraju ovu posebnost i dopuštaju da doznačimo pripovijedanju neke njemu posebno prikladne tipove ideosfere?

Međusobni odnos govornika i slušatelja kao i njihovo odnošenje spram »poruke« nisu isti u pripovijednom i u argumentativnom diskursu. Okvir pripovijedanja pretpostavlja stanovitu suradnju u konstrukciji »svijeta« o kojem se pripovijeda. Pripovijedač i slušatelj su saučesnici koji razgovaraju o odsutnom, o trećem. Pristati na pripovijetku znači pristati na anticipaciju smisla, a u političkom diskursu vrlo često na oktroiranje smisla, znači su-izgrađivati smislaonu nit, pretpostavljajući razložnost i svrhovitost tamo gdje to hoće pripovijedač. Kažu da djeca uče pripovijedati tako da prvo nauče baratati okvirom priče (»Bio jednom jedan...« i onda »...i tako su i dalje sretno živjeli«), korelativne fragmente koji obilježavaju početak i kraj, pa tek naknadno sve fineše njihova povezivanja, da najprije ovlađaju formama mogućeg narativnog smisla, označiteljskom artikulacijom, a tek kasnije »sadržajem«.

Suradnja pripovijedača i slušatelja, pristanak na poklonjeni smisao, čini da smo u stanju razumjeti jednostavne pripovijedne nizove, svedene na čistu radnju, na glagol: »dodoh, vidjeh, pobijedihe«.

U usporedbi s institucionalnim performativom pripovijedanje izgleda kao slabija mogućnost, imaginarna zamjena za zbiljsko zadovoljstvo. Međutim, ova prividna slabost prikriva taktičku snagu: upravo stoga što je odvojeno od prakse, što ne postavlja neposredne i hitne zahtjeve, pripovijedanje može djelovati tamo gdje ne postoje institucionalni uvjeti za »normalni« pravno-politički diskurz.

Drugim riječima, u situaciji u kojoj je državni aparat uprave i prisile odvojen od aparata za proizvođenje ideologije, te ovaj potonji ne može djelovati normalnim institucionalnim putem, ideološki



pripovijedanje će biti glavno oruđe »ovladavanja« političkom zbiljom (to ne znači da ideologijsko pripovijedanje ne igra važnu ulogu u svakoj ideosferi, već to da ono postaje dominantni oblik samo u određenim, ne-normalnim uvjetima funkcioniranja ideologijskog aparata).

Formiranje nacionalnih integracijskih ideologija u devetnaestom stoljeću je zemljopisno i povijesno najbliži primjer. Narodi čiji je politički život bio ograničen stranom dominacijom stižu »nacionalnu svijest« prije svega kroz historijski mit, kroz konstituiranje nacionalne historije. Ideologijski aparat kroz koji se to ostvaruje je relativno autonoman u odnosu spram državnog aparata prisile (samostalnog novinstvo, sveučilište, protestantska crkva u zemljama pod katoličkom dominacijom ili obratno), ali ta je samostalnost ujedno i odvojenost, čak antagonizam. Ono što se naziva »romantičnim« karakterom nacionalnih ideologija je normalni rezultat ove odvojenosti.

Marx je, izgleda, na sličan način vidio ulogu historijske memorije u političkoj praksi. Njegove primjedbe iz 18. brumairea Louisa Bonaparte daju naslutiti da je za njega ideologijsko prisjećanje na prošlo dio onog mehanizma ponavljanja koji dopušta novom da se prepozna i identificira. U tom smislu historijsko pripovijedanje funkcionira kao jezik u kojem su kodirane mogućnosti akcije; govoreći o tomu kako se Luther maskirao u sv. Pavla, a građanske revolucije u kostime rimske republike, on dodaje:

»Tako početnik, učeći strani jezik uvijek prevodi u mislima na svoj materinski; duh novog jezika još nije usvojen i ovaj njime ne vlada slobodno, sve dok se ne može snaći i bez prevođenja u mislima, sve dok nije u novom jeziku zaboravio materinski.«

Posao teorije koja bi povezala analizu ideologije s teorijom povijesnog činjenja bio bi da pokaže kakav trag ostavlja ovaj jezik na akciju samu.

Ako se u preoblici arhive u tradiciju i povijesno pripovijedanje, subjekt oslobađa diktata prošlog, da bi prošlost imaginarno odigrao, nije čudno da je pripovijedna preoblika žarište u kojem se susreću bitne odrednice ideosfere. Proizvođenje tradicije podređeno je tako ideologijskim zahtjevima koji definiraju samorazumjevanje subjekta.

Jedna od zadaća naše analize bit će stoga da potraži i odredi mjesta na kojima se pojmovni i argumentativni elementi ideosfere uključuju u povijesno pripovijedanje, da pokaže na koji se način ideologija ugrađuje u priču.<sup>2</sup>

Vratimo se stoga slučaju pripovijedanja u nepovoljnim uvjetima razdvojenosti ideologijskog i državnog aparata.

Mirjana Gross u svojoj **Povijesti pravaške ideologije** nudi primjere ovog razvitka, i analize povijesnih situacija. Poglavlje o »prvoj cjelovitoj formulaciji pravaškog nauka« u cjelini je posvećeno pravaškoj rekonstrukciji »arhiva« i konstrukciji polumitske »događajnice« Hrvatske:

»Kvaternik je pokušao dočarati Evropi, a i svom narodu, četu sjajnih i plemenitih hrvatskih vitezova koji jašu kroz stoljeća pobjeđujući Avere, Franke, Mongole i Turke da bi naposljetku bili teško ugroženi kao narod-osoba od zlobe i izdajstva Nijemaca, habsburške dinastije i Mađara. Pogledamo li ih malo bolje, vidjet ćemo da su oni mitske ličnosti s crtama nacionalno svijesnih Hrvata 19. stoljeća.« (*Povijest pravaške ideologije*, Zagreb, 1973, str. 43.)

Da bi se cjelovito formulirala takva ideologija, potreban je čitav panoptikum ličnosti, događaja i »ideala«. Za naše svrhe, važno je to da je sam pripovijedni oblik već dovoljan okvir za interpretaciju vrednovanje i prevrednovanje događaja, a time i za formiranje ideosfere. Minimalna pripovijedna baterija, opis događaja u kojem stanje A prelazi u stanje B već funkcionira kao kvazi-objašnjenje koje može postati zamjena za pravo objašnjenje. Samo redanje stanja i događaja viđenih pod određenim kutom već stvara privid reda i razločnosti. Ostajući na naznačenom krugu primjera, navodimo jedan (elementarniji od onih složenih koje citira M. Gross) koji pokazuje kako izgleda niz minimalnih kvazi-objašnjenja:

»Ne mislivši moramo čuti; ne štedeći moramo stradati; prezirajući pravo moramo ga kako i pravicu podnositi; opili se kruhom, moramo se iztrezniti glaodom; gospodivši bez razloga moramo slušati bez obzira.

Jučer davali, danas primamo zapovijedi; jučer primali, danas činimo poklone; jučer sudili, danas na sudu stojimo; jučer delili, danas prosimo milost; jučer strašili, danas od straha drhćemo; jučer puni svega, danas se kroz naš svetli: gde je nesreća kao nesreća naša?« (A. Starčević: *Pisma Magjarolaca*, pismo 18).

Starčevićeva jeremijada (*»Lampadacija«*, kaže on) ne nudi nikakvih izravnih obrazloženja, i naivni čitatelj mogao bi je čitati kao



niz međusobno nevezanih konjunkata. Očito je, međutim, da je u prvom odlomku intendirana predodžba o nekoj uzročnoj vezi: subjekt (»mi«) prelazi iz jednog stanja u drugo ali tako da prvo stanje već pruža mogućnost da se drugo razumije — paradigma objašnjenja je, kako to i dolikuje jeremijadi, objašnjenje kaznom. Budući da nismo mislili glavom, treba da osjetimo na koži, budući da smo gospodovali, treba da sada slušamo. Zanimljiviji je drugi odlomak u kojem se više i ne nudi nikakva shema objašnjenja. Čitatelj može slobodno preneti shemu kazne i na parove ovog drugog odlomka, ali objašnjenje nije sasvim uvjerljivo. Jedino što imamo je suprotnost stare slave i sadašnje bijede, zamisao razrađena u nekoliko parova opozicija. Ovim minimalnim postupkom uveden je red u događaje, iznesen aspekt pod kojim treba promatrati »našu« povijest, osmišljen apsurdni položaj Hrvata u Monarhiji.

Što znači da je rasuti, nezakonmjerni niz uredjen u skladu s binarnim kodom? Pogledajmo поближе. Uredjenje se odnosi na radnje, tekst ustvari oraganizira imena radnji — zapovijedati, primati zapovijedi, suditi, biti sudjen — i to prema jednostavnoj opreci aktiva i pasiva. Jedno je dijete dobilo batina, jedna, slabašna Hrvatska.

Pretpostavimo li da je temeljna vrijednosna opreka ona koja strukturira i organizira, da ona, implicitno, nosi teret Starčevićeve lampadacije, pretpostavimo li, nadalje, da se imena radnji organiziraju oko nje kao oko okna mreže, što možemo, služeći se već znanim četveronošcima pisati kao  $S_2/S_1$ , ustvrdit ćemo da je istina cijele konstrukcije zadana formalnim odnosom, da nije neka puna i poput lozinke Riječ zaposjela mjesto Jedinštenog Jednog — jedno je ovdje, kako je bilo za očekivati, čist odnos.

Redukciji na minimum, na binarni kod, odgovara i drastično stilsko pojednostavljenje — dok u prvom odlomku imamo u zavisnoj rečenici niz gramatičkih i sintaksičkih anomalija, obilježenih odnosom spram latinizata i time, posredno, klasične retorike, u drugom je odstupanje od norme svedeno na nulu, konstrukcija je skroz prozirna i jednostavna: nekad A, danas ne-A. Navedeni odlomak tako nudi okvir za pripovijetku, koja će poći dalje od pukog reda i ponuditi razloge ili kvazi-razloge, one koji su već implicitni u jednostavnoj paradigmi.

Kako se ideologijsko pripovijedanje izgrađuje polazeći od ideologijski značajnih ili vrednovanih parova suprotnosti, na njega će se moći primjeniti analitička oruđa kakva se primjenjuju u istraživanju folklornog mitologijskog i trivijalnog pripovijedanja, a već postignuti će rezultati poslužiti kao orijentir za teoriju ideologijske naracije. Savremena istraživanja o poetici priče razvila su stanoviti repertoar pojmovnih instrumenata i shema objašnjenja kojima je zajedničko da naglasuju kombinatornu narav priče: neka pojedinačna priča je shvaćena kao realizacija jedne od mogućnosti unutar sistema narativnih elemenata. Načini na koji se elementi kombiniraju čine narativnu sintaksu, kojoj je onda moguće pridružiti različite interpretacije. Ova shema pokazala se problematičnom u primjeni na književne vrste u kojima je pripovijedanje složeno, a završena struktura dovoljno bogata (roman). Kako je ideologijsko pripovijedanje relativno jednostavno, blisko folklornoj i trivijalnoj literaturi po shematičnosti prikazanih odnosa, po stereotipnosti vrednovanja i po namjernoj jednoznačnosti, to većina standardnih prigovora koja se obično upućuje narativnoj sintaksi ovdje postaje neosnovanom.<sup>3</sup>

U jednostavnim pričama, odvijanje radnje zadano je vrstanjem, taksonomijom relevantnih pojmovnih suprotnosti. (U našem ranijem primjeru to su suprotnosti koje se tiču odnosa moć/nemoć i ugoda/neugoda: ta taksonomska organizacija smisla omogućuje da se prati i razumije radnja.) Prelaz od pojma na radnju pretpostavlja odabir i organizaciju parova suprotnosti: neke suprotnosti karakterizirat će isti lik u različito vrijeme (kao u našem primjeru: »jučer sudili, danas na sudu stojimo«), druge će poslužiti za razlikovanje likova. Apstraktna, logička razina na kojoj se pojmovne suprotnosti organiziraju kao podloga za fabulu razmjerno je jednostavna u usporedbi sa složnošću pojedinih priča. Ovu ćemo razinu nazivati, prema Greimasu, aktan-cijalnom razinom, a apstraktne, funkcionalne sheme za likove aktan-tima (ustvari, aktanti još nisu likovi, nego samo sintaksički »žetoni« koji nemaju samostalne vrijednosti).

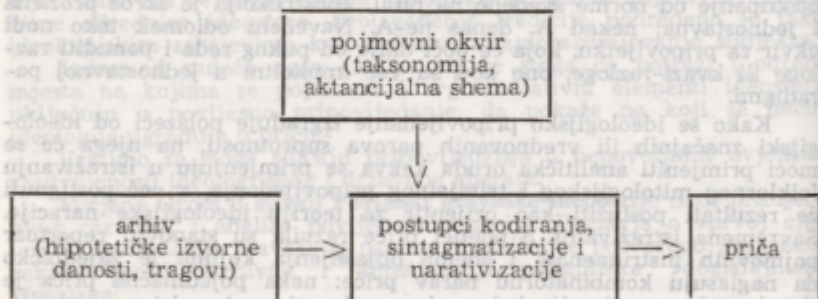


Postavlja se pitanje kako se ideologijski sadržaji uklapaju u tu konstrukciju.

Ima autora koji u ideologijskom pripovijedanju vide samo slučaj natkodiranja narativnog teksta. U. Eco u svojoj novijoj studiji **Lector in fabula — interpretativna suradnja u pripovijednim tekstovima**, u kojoj opširno analizira proces konstrukcije modela zajedničkih pripovjedaču i slušatelju, tvrdi da se »ideologijska struktura pokazuje kad se vrijednosne konotacije priključe aktancijalnim ulogama upisanim u tekstu« (**Lector in fabula**, Bompiani, 1979, str. 176). Iz primjera koji daje vidi se da ima na umu ideologizirajuću interpretaciju književnog djela, ili neki sličan postupak, a ne ideologijsko kodiranje koje proizvodi priču. Ecovo shvaćanje ideologije kao natkodiranja nije primjereno slučajevima ideologijskog pripovijedanja, odnosno slučajevima gdje priča služi prvenstveno kao uprizorenje ideologijskog sadržaja. U tim slučajevima, a oni čine glavni predmet našeg razmatranja, ideologija ne nastupa tek u komentarima, već u konstituiranju priče: u odбору taksonomije, u odбирima unutar taksonomijske sheme i u organizaciji putanja kroz te sheme, u određivanju dimenzije odnosno dimenzija u kojima se pripovijedni smisao očituje.

Polazeći od idealiziranog slučaja (čije granice ćemo pokazati na kraju analize) pretpostavljamo na ishodištu procesa materijal koji još nije narativno organiziran. Razmatrat ćemo postanak priče u dva odjeljka. U prvom ćemo opisati pojmovnu konstrukciju koja podržava fabulu: izgradnja aktancijalne sheme, koja još nije fabula, ali koja će postati njezinom pojmovnom okosnicom. U drugom odjeljku poći ćemo od pitanja kako se aktancijalni »žetoni« realiziraju u pojedinim »likovima« i njihovim radnjama, da bismo zatim naznačili etape postanka priče, od izbora materijala, preko uključivanja pojmovnih mehanizama do proizvodnje cjelovite, završne priče.

Rečeno možemo prikazati slijedećom shemom koja ujedno anticipira daljnju konstrukciju:



Prikaz naznačenih elemenata i postupaka provest ćemo u dvije etape, na razini pojmovnog okvira i unutar mehanizma proizvodnje priče.

#### a) pojmovni okvir

Pretpostavimo postojanje nekog ideologijskog (taksonomskog) sustava, s definiranim suprotnostima dobra i zla, ugone i neugode, dani repertoar ličnosti, društvenih grupa i relevantnih »objekata« selektiranih iz »arhive« (točnije, dani repertoar »individualnih varijabli« i »odredbenih opisa«). U teoriji se susreću u principu dvije odredbe priče koje polaze od pretpostavke takvog sustava. Sovjetski teoretičari na čelu s Lotmanom vide u radnji i događaju otklon od sustava. »Događaj u tekstu je premiještanje lika preko granice semantičkog polja«, piše Lotman, a Toporov pokazuje kako se historijsko pripovijedanje razvija oko paradoksa i ekscesa u kojem biva napuštena ili privremeno ugrožena kozmologijska sakralna shema. Zapadni teoretičari su skloniji tomu da u radnji vide putanju unutar sustava, od jednog pola opozicije do drugog, od A do ne-A. Lotmanovska shema pogodna je za složene slučajeve (dijakronijska proučavanja u stilu V. V. Ivanova i Toporova, teorija romana), dok je za relativno jednostavnije slučajeve mitskog i ideologijskog pripovijedanja imanentistička shema dovoljna.



Za ideologijsko pripovijedanje naime nema iznenađenja. Složene strukture iznevjerenih pretpostavki, »progresivnog uklanjanja pretka kao subjekt, koji se bore »pobjeđujući Avare, Franke, Mongole i Turke postavki, jedne za drugom«, nisu karakteristične za ovaj razmjerno jednostavan tip naracije. Pogledajmo imanentističko rješenje.

Poslužiti ćemo se elementima modela kojeg je izgradio A. J. Greimas. Njegova studija iz koje preuzimamo osnovne pojmove, rad pod naslovom **Aktanti, akteri i figure**, prevedena je kod nas (osječki časopis »Revija« br. 2/1979), pa se možemo ograničiti na posve kratak prikaz.

Spomenuli smo ranije da se lik u ideologijskom pripovijedanju mora svesti na skup jasno odredivih značajki, kako bi sukobi likova i odvijanje radnje mogli oprimjeravati unaprijed definirane suprotnosti (dobro/zlo, naše/tuđe).

Temeljno razlikovanje određeno je parom aktanti — akteri. Pojam aktanta je teorijski konstrukt koji služi da bi se objedinile bitne unutar-pripovijedne (sintaktičke) značajke nosioca radnje. Pojam aktera se odnosi na konkretni »lik« ili »predmet« koji se spominje (realizira) u pripovijedanju. Imamo, primjerice, tekst: »Pavle i Ivica pošli su u šumu i tu su ih pojeli lav i nosorog« (elementarna dječja priča, preneseno po sijećanju iz »Vjesnika«). Pavle i Ivica su konkretni likovi, također »lav« i »nosorog« — tako da u ovoj maloj priči imamo četiri aktera, četiri konkretne jedinice označene imenima. Ovoj četvorki sa semantičkog plana, međutim, odgovara podjela na dvije strane u shemi priče. Radnja (sintaksa) razlikuje samo dva elementa, skup pozitivnih junaka (»Pavle + Ivica«) i skup negativnih junaka (»lav + nosorog«). Ona se odvija između prvog aktanta i drugog aktanta: drugi aktant likvidira prvog. Apstraktna operacija negacije (likvidacije) jednog aktanta od strane drugog na razini priče konkretizira se kao »lav i nosorog su pojeli Ivicu i Pavla«.

»Konverzija, prijelaz s jedne gramatičke razine na drugu, može se definirati kao ekvivalencija između operacije i činjenja pri čemu se implikacijama pojma činjenja daje oblik jednostavnog pripovijednog izkaza.«

Greimas je u svojim istraživanjima primjenjivao više tipologija aktanta, odnosno shema aktancijskih uloga. Te su tipologije jednostavne, jer im je cilj da pruže golu okosnicu radnje. Relevantni značajski parovi su par subjekt/objekt i par pošiljalac/primalac (ili »davalac«). U analizama priča pojavljuju se onda kombinacije. Pojam subjekta se raspada na pojmove pozitivnog i negativnog subjekta, ili, po Greimasovoj terminologiji, »subjekta« i »anti-subjekta«. Objekt se može uklopiti u drugi par, pa dobivamo trojku: davalac, objekt i primalac. Isto tako možemo kombinirati uloge subjekta, anti-subjekta i vrijednosnog predmeta. Tipologiji uloga pridružuje se kod Greimasa i već tradicionalno određene onih svojstava koja djeluju na modalitet radnje. Greimas navodi dva poznata modalna svojstva, znanje i moć. Podjela aktancijskih uloga na ulogu subjekta, anti-subjekta ili protivnika i vrijednosni predmet (kojima se onda može sa strane subjekta i antisubjekta dodati i »pomoćnika«) praktična je utoliko što pomaže da se pitanja usmjere na bitne momente, svodeći svo bogastvo i složenost stvarnih priča na njihovu okosnicu. Primjena same sheme je relativno jednostavna, ako se ograničimo na nekoliko tipskih »radnji« (pripovijednih invarijanti), kao što su iskušnje (sukob-dominacija-prelazak), ugovorne radnje (zadaca — izvršenje ili neizvršenje) ili rastavne radnje (odlazak, vraćanje, putovanje u prostoru i vremenu).

Podjela na »mie« i »onie«, na subjekta i anti-subjekta je temeljna za svako ideologijsko pripovijedanje. Ovom podjelom ideologija odgovara na pitanje o identitetu (pitanje o tomu tko je govornik i tko je slušalac).

Počnimo od jednostavnih, nereflektiranih slučajeva podjele. Djetinjasto i naivno, crno-bijelo suprotstavljanje nije zbog toga i nedjelotvorno. Pogledajmo, radi prisjećanja, kako izgleda popularni prikaz povijesti Slavena u »Danici ilirskoj« (pisan iste godine kad i »Komunistički manifest«). U travanjskom broju »Danice hrvatske, slavonske i dalmatinske« iz 1848 pod naslovom »Niešto u svoje vrijeme« stanoviti Vilelmo Švelec rezimira ovako život i običaje Starih Slavena, koji su nadišli stupanj lova i stočarstva i posvetili se trećoj djelatnosti, poljoprivredi:

»Na ovom tretjem stupnju nalazio se je narod slavjanski, dočim susjedi njegovi nanj jošte i nemisliše. Po čitavoj njegovoj ogromnoj domovini, kuda god bi oko bacio, svagdje bi našao tragove neumorne marljivosti; u rano jutro ukrotio je on valovite rijeke, i nakarcao ih teškimi brodovi koji proizvode



žuljevah njegovih u inostrane zemlje raznosiše. Nije njemu ostalo do mača, već do pluga, nije on upotriebljavao gvozdja za bojno već za poljodielsko orudje. U domovini njegovoj miest junaka i cvilenja, miest zveka i štropota oružje orio se je veseli glas pobožnih i radosnih pjesamah; nije bilo njemu tako trudna, tako mučna posla, kod kojeg nebi on pievao, na toliko da su ga pravo neki narodi pjesničkim nazivali.«

Slijedi zatim opis anti-subjekta:

»Najpogibelniji susiedi Slavjanah bili su Germani, narod bojni, divlji, surovi i lieni, bez svakih gradova ko divlja zvierađ živi u gustih i močvarnih šumah, gdje, ako nije harao i palio, čitavi je dan u lienosti provodio...«

Cijeli daljnji tok povijesti Slavena bit će zadan ovakvim binarnim rasporedom.

Vratimo li se ranijem primjeru iz studije dr. M. Gross lako ćemo u njezinu prikazu pravaške nacionalne integracione ideologije raspoznati aktancijalne uloge: »četu sjajnih i plemenitih hrvatskih vitezova« da bi nasposlijetku bili teško ugroženi kao narod-osoba od zlobe i izdajstva Nijemaca, habsburške dinastije i Mađara«. Prva grupa protivnika (Avari, Franci, Mongoli i Turci) je očito anti-subjekt, dok se drugu može bilo pridružiti prvoj, bilo podvesti pod kategoriju »pomocnik anti-subjekta«. Oko čega se vodi sukob? Što je taj vrijednosni predmet, agalma oko koje se okreće ova mitska povijest? M. Gross nudi jasan i koncizan odgovor. Vrijednosni predmet koji prelazi od subjekta anti-subjektu i koji treba da se vrati u subjektov posjed je nacionalni teritorij.

... ono što je karakteristično za pravaški pristup najstarijoj hrvatskoj povijesti. (...) Da bi posjedi država i naroda imali legitimnu podlogu moraju se osnivati na prvobitnoj i prirodnoj stečevini. Samo tako može se dokazati neospornost posjeda i odbiti svaki pokušaj nasilja oslonom na 'međunarodni moral'. Prvobitno je pravo vlastništva vječno, i svaki narod, pozlijeđen u svojim pravima može i mora ih tražiti natrag u bilo kojem razdoblju i protiv bilo koga dok god taj narod fizički postoji. Zakonitost prvobitne stečevine teritorijalnog posjeda dokazuju povjesničari. (Povijest ... str. 45).

Pretpostavka naše interpretacije je stroga imanentnost aktancijalnih uloga. Način na koji su aktanti definirani unutar dane ideosfere i njezinog arsenala priča, ovisi o unutarnjoj artikulaciji ideosfere.

Subjekt-aktant tako nije definiran referencijalnim mjerilima, već imanentno, sustavom suprotstavljanja u koji ulazi. Ova označiteljska strana aktancijalnih uloga nije, naravno, svojstvena samo nacionalnim ideologijama, već karakterizira svaku ideologijsku razdiobu na »mi« i »drugi«.

Jednostavno suprotstavljanje pojmova subjekta i anti-subjekta pomaže da se uoče bitne odrednice ideologijskog pripovijedanja. Ono međutim, nije dovoljno, niti da bi se osiguralo koherenciju teorije, niti da bi se objasnilo suptilnije slučajeve pripovijedanja. (Kad je riječ o književnom pripovijedanju, ta je nedostatnost uočena već odavno. Povjesničari književnosti su upozorili na to da se subjekt i anti-subjekt mogu ujediniti u jednom liku-akteru, i to ne samo u liku koji je psihološki podvojena ličnost, već i u pričama čija konstrukcija samo djelomično počiva na psihologijskoj motivaciji, primjerice, lik koji sam sebi postavlja zapreke: junak upadne u nepriliku, izvuče se iz nje ali tako da je samo izvlačenje urodilo novom neprilikom, iz koje je još teže izvući se, a da se ne učini još goru pogrešku.) Teorijski se problem tiče nesklada između logike značenja i kontigentnosti zbilje. Subjekt i anti-subjekt definiraju se unutarnjim odnosom, ali se realiziraju u pripovijedanju slučajnim, logički izvanjskim odnosima. »Mi« i »oni« su kao aktanti suprotstavljeni, ali tko sve spada među »one« je povijesno slučajno (to mogu biti Turci, ali mogu biti i Franci — gdje je zajednički nazivnik koji bi jamčio za homologiju aktancijalnog i akterijalnog plana?). Ova problematika, čije je filozofijsko podrijetlo vjerojatno hegelovsko (učenje o atrakciji i repulziji u konstituiranju Jednog), za ideologijskog pripovijedača nije samo teorijska. Radi se o praktičnom problemu: kako osigurati jedinstvo radnje, kako postići na planu zbilje onu apriornost kojoj teži svaka zatvorena ideologijska konstrukcija, kako izbjeći incidenciju zbilje, onog što ne prestaje da se ne ispisuje u pripovijedanju?

Staljinizam nas je naučio da lako prepoznamo odgovor, a psihanaliza i teorija označitelja, da mu uočimo njegovu univerzalnost. Anti-subjekt treba odabrati polazeći od identiteta subjekta, ne samo u logičkom redu, već i u njegovoj projekciji u zbilji. Tako poredak označenja, preveden u političko, rađa fantazme; prvi među njima, za naše svrhe, fantazam izdaje.

Nalazi ideologijskog pripovijedanja pokazuje da u nekim ekstremnim slučajevima motiv izdaje može nositi cjelokupnu konstrukciju po-



vijesne priče. U staljinističkoj verziji povijest radničkog pokreta je povijest frakcije, gdje se unutar partije uvijek zbiva podjela na dobre i zle, gdje se stalno ponovno rađaju renegati; subjekt generira iznutra svog anti-subjekta. Ova dijalektička verzija povijesnog pripovijedanja rješava jednim udarcem cijeli niz teorijskih i praktičkih problema. Vanjski neprijatelj može varirati kontingentno (jučer Turci, danas Franci), budući da je kontinuitet fabule osiguran iznutra, da je sam aktant takav da proizvodi svoju suprotnost. (Greimas prepoznaje u liku »izdajnika« splot međusobno različitih, eventualno nespojivih oznaka, a Marin vidi u njemu katalizatora priče (u oba slučaja radi se o mit-sko-religijskom pripovijedanju).)

Tako povijest dobiva svoj perpetuum mobile: unutrašnjeg neprijatelja. Aktant se definira kao subjekt, kao cjelina, izbacujući i odbacujući svoje »drugo«, anti-subjekta. Drugim riječima, identitet političke zajednice, nekog »mi« suprotstavljenog »njima«, ne biva više prezentiran, kao u jednostavnim slučajevima, apstraktnim suprotstavljanjem nekom izvanjskom anti-subjektu. Grosrichard, i kod nas Žižek, sugeriraju da se generiranje anti-subjekta uklopi u ranije naznačeni razlomak  $S_2/S_1$ , tako da se ovog anti-subjekta shvati kao Drugog ideologije, kao moment koji stalno izmiče, definiram paradoksalnim disjunkcijama. U pravaškoj ideologiji takvu bi ulogu igrao fantazam »Slavosrba«<sup>4</sup> (izraz »Slavosrbe« je delokutivnog podrijetla, i Starčević ga najprije upotrebljava da bi označio one koji sebe tobož nazivaju Slavosrbima, a onda mu značenje proširuje upravo na sve one koji, iako ustvari Hrvati, nisu dostojni »hrvatskog imena«, na, jednom riječju, unutarnje neprijatelje Hrvatske). Zapis ima tada tu prednost da se dobro uklapa u sliku univerzitetskog diskursa

$$\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \quad \S}$$

Problematično je, međutim, to što je ovaj Drugi prije zadan označiteljskom organizacijom nego li incidencijom nečeg zbiljskog-heterogenog, što, iako otpadnik, nije otpad označiteljske strukture već prije rub, mjesto gdje znanje hvata svoj rep, konačno, što poistovjećuje anti-subjekta i predmeta (a) vodi do isuviše lakog rješavanja pitanja o užitku: znanje uživa odjeljujući, izlučujući svoj predmet.

#### b) od arhive do priče

Sinteza pojmovnog okvira i materijala iz »arhive« obilježena je primatom pojmovnog nad dokumentarnim. Čak se neposredno življena povijest podređuje čistim formama ideologijske taksonomije i fabuliranja. Odaberimo dobro poznati slučaj periodizacija. Svatko tko je uspoređivao naše današnje spoznaje o prahistoriji i protohistoriji sa shemom iz udžbenika historijskog materijalizma, mogao je lako uvidjeti da je u dogmatskoj verziji historijskog materijalizma periodizacija apstraktni okvir pripovijedanja, gotovo indiferentan spram činjenica, i da je, što je još važnije, zadržavanje tog okvira apriorni zadatak historije zasnovane na takvom historijskom materijalizmu. Ove dogmatske navike, međutim, ostaju djelotvorne i kod autora koji se svjesno nastoje osloboditi dogmatizma, i to u povodu tema koje ne spadaju u prapovijest već u suvremenost.

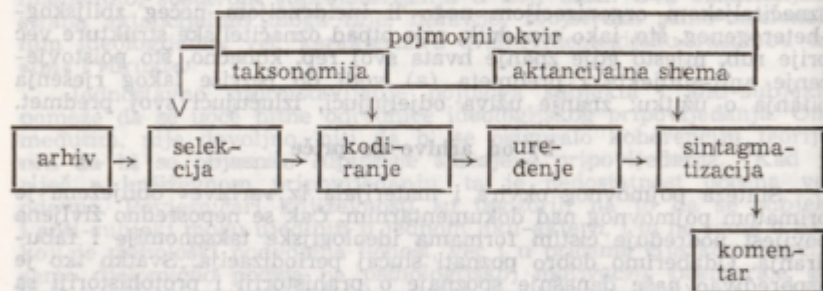
Jedan naš ugledni znanstvenik tako predlaže (široj publici) periodizaciju povijesti jugoslavenskog samoupravljanja u 4 faze (očekivanje, otkrivanje, osvješćivanje i kreiranje) i zatim postavlja pitanje u kojoj se fazi danas nalazimo. Njegov odgovor je da se na to »teško može odgovoriti bez ozbiljnih ispitivanja«, da bi zatim postavio: »No, koliko ja znam iz razgovora s ljudima iz privrede i društveno-političkih zajednica, čini se da bi se moglo govoriti o prijelazu između druge i treće faze«. Drugim riječima, naša je povijest periodizirana tako da se iz nje teško može znati u kojoj se fazi sada nalazimo; faze su, ustvari, potpuno nezavisne od »nas«, pa treba pitati ljude iz privrede i politike, kao da je povijest samoupravljanja gotovo ni red koji postoji bez stvarnog supstrata, bez »nas«. Što se dogodilo? Po klasičnoj staljinističkoj shemi, apstraktni red priče projiciran je u realnost, ali nepotpuno, tako da treba naknadno pronaći točku ukotvljenja. Činjenica da se ovakvi postupci prihvaćaju kao normalni, pokazuje koliko je čvrst mehanizam ideologijskog pripovijedanja.

Treba sada da preciziramo naše ranije naznake o preradi podataka u priču. Pošli smo od pretpostavke da »pripovijedač« raspolaže zalihom podataka, memorijom. Tu smo zalihu opisali kao ukupnost različitih skupina tragova, »tekstova« verbalnih ili fizičkih. U nama poznatim slučajevima pripovijedanja »teksta« je uglavnom skup izvora.

Prerada ovog materijala u ideologijsku konstrukciju prolazi nekoliko etapa. Izdajamo u našem modelu sljedeće: selekcija, kodiranje, međutekstovno uređenje, sintagmatizacija i komentar. Pod selekcijom podrazumjevat ćemo postupke kojima se određuje materijal koji će ući u pripovijedanje, kao i one kojima se neki »tragovi« odabiru kao posebno relevantni. Kodiranje će obuhvatiti procese vrednovanja, ocjene (svojstava, ličnosti, događaja), njihovo grupiranje i pregrupiranje u skladu sa zahtjevima pojmovnog ideologijskog okvira. Međutekstovno uređenje obuhvatit će odnose među »tragovima« i njihovim skupinama. »Sintagmatizacija« je tehnički termin, kojim ćemo označiti prevođenje skupljenog materijala u pripovijedni oblik. »Komentar« će obuhvatiti postupke, kojima se gotovoj priči pridodaju iskazi koji govore o njoj ili o pripovijedanju (»metadijegetički iskazi«).

Navedeni redosljed operacija je djelomično proizvoljan. (Ne tvrdimo da se izgradnja priče mora u vremenu odvijati tim redom, da mora početi od materijala i završiti povezivanjem. Netko se, naprimjer, može zanimati za kulture u propadanju, i razviti neku sliku o nužnom slijedu po kojem propada civilizacija. Time je unaprijed izgradio sintagmatski, pripovjedni slijed. Ako se takav učenjak počne baviti carskim Rimom da bi ilustrirao i dokazao svoje ranije stvorene zaključke, priča koju će ispričati nastat će obrnutim redom od onog kojeg predlažemo.) Nadamo se, međutim, da on može razjasniti unutarnje veze koje čine tkivo pripovijedanja, i da je u tom smislu logičan i opravdan.

Da bismo olakšali praćenje, započinjemo s približnom shemom postupaka (svi su utjecaji u shemi prikazani kao jednosmjerni).



Izložiti ćemo skicirane postupke podijelivši ih u dvije grupe. Prva obuhvaća iznalaženje i priređivanje materijala, ono što se u retorici zove **invencijom**, a druga njegovo raspoređivanje, u našem slučaju sintagmatizaciju s povremenim komentarom — **dispoziciju**.

### 1) invencija: izbor, kodiranje, uređenje

Prvi korak (selekcija): Odbir iz arhive određen je interesom koji rukovodi pripovijedanjem (izbor »likova« koji će postati akterima priče diktiran je karakterom ideosfere). Važnost odbira vidljiva je obično tek na rezultatu; navodimo primjer povjesničara Polibija kod kojeg, u epizodama pobune plaćenika, figuriraju kao protivnici masa plaćenika i redovna kartaška vojska. Na strani vojske nalazimo lik koji ima svoje ime, posjeduje identitet nezavisno od same epizode pobude — vrhovni zapovjednik, Hamilkar. Plaćenici su, naprotiv, kolektiv, masa, a vođe pobune samo potstrekači čija se imena spominju usput i o kojima ništa ne doznajemo. Jasno je kako će se ovo suprotstavljanje uklopiti u aktancijalnu shemu subjekta i anti-subjekta: sve će se pozitivne odlike okupiti na strani »Hamilkara«, sve negativne na strani »plaćenika«.

Drugi korak (kodiranje): Raspoređivanje odabranih tragova i njihovo vrednovanje je izuzetno složen proces. Pojam koda ovdje smi-



jemo upotrebljavati samo uvjetno, budući da se ne radi o kodu u strogom lingvističkom smislu. Jednostavan primjer je opet formiranje nacionalnih ideologija. M. Gross tvrdi da su ideolozi pravaštva izgradili »zatvoren sustav mišljenja i vrednovanja svih bitnih područja ljudskog života« i tvrdi da je ideal hrvatske države za njih bio »apsolutan kriterij za vrednovanje svega što se dešavalo u njihovo vrijeme i što se moglo nazreti u prošlosti« (Povijest..., str. 9). Radi se o dva postupka. Jedan od njih je temeljna odluka da se opozicija hrvatsko-nehrvatsko korelira sa suprotnošću dobro-loše. Ona definira kod i dopušta prevođenje iz jedne sfere (etnološke, demografske) u drugu (etičku). Preslikavanje je, tu, u grubim crtama, tranzitivno (»dobar Hrvat« je, prema ovakvom kodu, samim tim »dobar čovjek«). Drugi postupak je podvođenje pojedinih »područja ljudskog života« pod suprotnost hrvatski-nehrvatski. Tu možemo govoriti o kodiranju u nepreciznom i širokom smislu. Preslikavanje prestaje biti obostrano jednoznačno, logiku zamjenjuje hermeneutika, a teoriju ideologijsko snalaženje, prudentia.

Treći korak (međutekstovno uređenje): veze danog teksta s ostalim tekstovima ne smiju biti prepuštene slobodnim asocijacijama, treba uvesti dominantu koja će odrediti povezivanja, i spriječiti »mutacije« koje bi dovele do ulančavanja onih tekstova koji se ne bi smjeli međusobno spojiti. Dominanta nije, međutim, zadana u morfologiji materijala, već rezultira iz uključivanja kontrolnih elemenata koda. (Ponovno jednostavan primjer: urota zrinsko-frankopanska i pogibija Nikole Šubića Zrinskog podjednako fungiraju u panoptikumu nacionalne ideologije, obuhvaćene zajedničkim nazivnikom »pogibije nacionalnih junaka«. M. Gross pokazuje kako se ovo zajedništvo raspada, kad pravaška ideologija uvodi kao kontrolu instancu suprotnost »kolaborant-rodoljub« i kad pravaši tumače obranu Sigeta kao vojevanje za račun Monarhije, pa Zrinjskom pada u dio etiketa »kolaborata«).

Želimo li zadobiti stroži strukturalni opis, možemo drugu i treću etapu razmatrati kao dva momenta jedinstvenog procesa kojeg bismo mogli opisati kao »paradigmatško organiziranje«, i suprotstaviti slijedećoj etapi, sintagmatizaciji.

Kodiranje odabranih tragova bi u tom slučaju bilo shvaćeno kao paradigmatško organiziranje unutar teksta, dok bi međutekstovno uređenje značilo paradigmatško organiziranje odnosa teksta s kontekstom.

Rezultat drugog i trećeg koraka je dobro uređeni historijski materijal. Ideal kojim se rukovodi uređenje i kojim će se rukovoditi narativizacija je ideal »strukture unaprijed zadane«. Opisat ćemo taj ideal parafrizirajući i dijelom citirajući Lotmanov tekst o estetiци istovetnosti (**Struktura umetničkog teksta**, Nolit, str. 370): Vrijednost priče ne mjeri se prema narušavanju već prema poštivanju određenih pravila. Pravila izbora leksike, pravila pravljenja metafora, ritualistička pripovijedanja, strogo određene i čitatelju unaprijed poznate mogućnosti sižejnih kombinacija, loci communes — cijeli komadi okamenjenog teksta — tvore sasvim specifičan pripovjedni sustav. »Pri čemu je, to je osobito važno, slušaocu dat ne samo skup mogućnosti nego i njemu binarno suprotstavljen skup nemogućnosti«, za svaku razinu ideologijske konstrukcije.

## 2) dispozicija: pripovijedna sintagma

Četvrti korak (sintagmatizacija): Materijal je na kraju trećeg koraka prožet ideologijskim značenjima (vrednovanja i stavovi). Nizanje tog materijala u pripovijednu sintagmu (sintagmatizacija) može se odvijati u više etapa ovisno o njegovu ustrojstvu. U našem, idealiziranom, slučaju pretpostavljamo da materijal posjeduje samo minimalnu vlastitu sintagmatsku uređenost. Riječ je o podacima koje je moguće razvrstati u kronologijsku tabelu, a da time još nije u potpunosti određena ni sadržajna okosnica priče, fabula. Da bi se izgradila fabula treba primijeniti prikladnu aktancijalnu shemu (urediti elemente prema tomu tko čini što i protiv koga). Elementi, primjerice opisi pojedinih radnji, već posjeduju minimalno sintagmatsko uređenje i tvore mikro-priče (na primjer: Godine 1859 Austrija gubi rat na talijanskom bojištu. U ljetu 1859 car izdaje Laksenburški manifest. Godine 1861 ponovno se sastaje Sabor). Njih treba podvesti pod opću



aktancijalnu shemu (ako se radi o nacionalnoj povijesti, i ako je pažnja usmjerena na Sabor, onda će se spomenute elemente slagati pogledom na suprotnost »austrijski dvor — Hrvatska«).

Sinteza aktancijalne sheme i ideologijski obrađenog materijala, dat će jezgru, fabularnu okosnicu priče. Aktancijalne uloge (subjekt, anti-subjekt, objekt, davalac/primalac) bit će konkretizirane u aktere, sintezu historijskog materijala i pojmovno-vrijednosnog sistema.

Jezgra priče bit će dalje razrađivana: prezentacija događaja, odbir momenata koje treba naglasiti, stajalište s kojeg se pripovijeda, sve će to utjecati na konačno oblikovanje priče. Ova daljnja razrada uglavnom se uklapa s onim što se u poetici zove prijelaz s fabule na siže. Analiza ideologijskog pripovijedanja mora zahvatiti razinu na kojoj se uopće konstituira historijska »danost«, za nju je oboje, i fabula i siže, rezultat konstrukcije. Moguće je predložiti i drugačije konvencije. Spomenuli smo: da je materijal koji sintagmatiziramo često već obrađen, da često posjeduje stanovitu, makar rudimentarnu pripovjednu formu. U tom slučaju smještanje sintagmatizacije iza natkodiranja i uređenja ima samo uvjetnu važnost. Ako svi izvorni podaci već imaju oblik priče imamo već na početku posla sa sintagmatiziranom tvorbom, koju se onda daje nadkodirati, usporediti s drugima, uklopiti u novi kontekst i preraditi u skladu s određenim pojmovnim zahtjevima. U tom bi slučaju mogli govoriti o danoj fabuli, koju se onda podvrgne nizu postupaka.

Rezultat četvrtog koraka jest gotova priča. U sebi završena tvorba, ona briše trag postupka kojim je proizvedena: priča se osamostalila, moment subjektivnosti (izbora, odluke, organizacije materijala) se prikriva. Kako su pokazala istraživanja sovjetskih semiotičara, moguće je ove mehanizme dovesti u vezu sa specifičnom referencijalnošću priče. Za razliku od argumenta, priča donosi sobom načelo razgraničenosti iskaza i predmeta, ona se od početka čini prozirnom za predmet, pukim medijem kroz kojeg promatramo same događaje: »Po svojoj prirodi pričanje gaji iluziju neovisnosti predmeta od priče, potičući slušatelja, čitatelja ili gledaoca da osnovno zanimanje usredsredi na same događaje ne vodeći računa o nizu raznovrsnih filtera od materijalne podloge do specifičnosti postupka pripovjedačeva — zbiljskog ili virtualnog, pojedinačnog ili kolektivnog subjekta pripovijedanja« (K. E. Razlogov: **Problema transformaciji povestvovanja**, Voprosy filozofii, 2/1979). Kao što smo ustvrdili na početku, upravo distanca između predmeta i priče dopušta slobodnu interpretaciju, kakva kod performativa predstavlja izuzetak i čak anomaliju.

## 2a) ekskurz: izotopije, identitet

Kako s četvrtim korakom dobivamo završenu cjelinu pripovijetke, i kako je slijedeći, peti korak ustvari već početak integriranja pripovijetke u veću cjelinu koja sama nije pripovijedna, to ćemo se na četvrtom koraku zadržati nešto duže. Zanimat će nas mehanizmi regulacije smisla i njihov utjecaj na formiranje priče, posebno na konstituiranje »likova«, aktera.

Spomenuli smo na početku da pripovijedanje ima i drugih funkcija no samo da doprinosi bogatstvu i povezanosti ideosfere, da je njegov neizravni cilj uklopiti reinterpretirane podatke u neku vrst pripremnog programa za akciju. Još jednostavnije, iz priča se izvlače pouke, i te pouke (zajedno sa stavovima koji su u njih utkani) mogu rukovoditi planiranjem postupaka.

Pouke se iz priče mogu izvlačiti na razne načine, a kad su jednom izvučene može ih se na različite načine uspoređivati s realnošću. Na primjer pouke uspješne revolucije može se prihvatiti na dva suprotna načina: priča o revoluciji može postati mit o utemeljenju, i u tom slučaju ona služi legitimiranju poretka koji je proizišao iz revolucije i, u drugom, suprotnom slučaju, postati uzorom za nove revolucije (»Dopušteno je pobuniti se«, revolucije treba da i same budu revolucionirane). Primjer pokazuje da nije dovoljno kontrolirati priču i da, ako hoćemo pomoću nje utjecati na planove ponašanja, treba kontrolirati dimenziju u kojoj priču primalac uspoređuje s realnošću. Postoji dodatni zadatak blokiranja izlaznih generalizacija: konačni rezultat — »pouka« — ne smije se proizvoljno generalizirati i primjenjivati na situacije koje nisu bile predviđene ranije i kodirane.



Kako izgleda prijem priče u slučaju kad ova kontrola nije provedena? U jednoj socijalističkoj zemlji, nakon krizne situacije i razmjerno energične intervencije vlasti koja je uslijedila, gostuje Berlinski ansambl s Brechtovom adaptacijom romana »Mati«. Kad junakinja u odlučnom trenutku izgovara riječi: »Ustani, jer pobjeđeni danas pobjednici su sutra, a 'nikada' postaje 'već danas'« publika ustaje na noge i gromoglasno plješe. Događaj je postao skandal.

Što se ustvari dogodilo? »Pouka« je već u prvoj fazi kodirana loše (s gledišta cenzure), jer ne dopušta jasno razlikovanje tipova situacije na koje se odnosi. Gorki je imao na umu u prvom redu predrevolucionarnu Rusiju; za Brechta već nije tako sigurno na koga je sve mislio. Nepostojanje mehanizma koji bi već u formulaciji smanjio neodređenost i opću primjenjivost (mehanizma blokade ulazne generacije) stvorilo je suvišak neodređenosti. Uvjeti prijema »priče« opet su specifični: riječ je o kulturnoj manifestaciji, a ne o političkom skupu itd., dok politička situacija navodi na službeno nepoželjnu generaciju: oni koji vladaju danas proći će kao i njihovi prethodnici.

Najefikasnija će biti kontrola koja se provodi na svim ključnim etapama. Stoga izlaznoj kontroli valja priključiti ulaznu. Više se ne radi o selekciji relevantnih danosti (tragova), već o blokiranju nepoželjnih veza između odabranih danosti. Blokiranju izlazne generalizacije tako se pridružuje ograničavanje na ishodištu.

Uspješna kontrola prijema i »primjene« priče zahtjeva dakle koordinaciju dvaju kontrolnih instanci, kojima se onda pridružuje »unutrašnja« kontrola nad tekstovnom interakcijom (naš »treći korak«). Ako sve tri instance djeluju u istom pravcu rezultat će biti dirigirana jednodimenzionalnost pripovijedanja.

Tako smo deducirali pojam »izotopije« priče (topos je područje ili tematski sklop, izotopija je, doslovno, postojana istovjetnost tematskog područja). Greimas definira izotopiju kao »skup zalihosnih semantičkih kategorija koje omogućuju uniformno čitanje neke priče«. Eco je vezuje sa »scenarijima« radnje tako da svakoj »putanji čitanja« odgovara neki mogući scenario na razini fabule. On je ujedno jedan od rijetkih autora koji pojam izotopije dovode u vezu s ideologijskom problematikom. On to, nažalost, čini gotovo usput, bez sustavne analize: »U odjeljku 5.3. govorit ćemo o aktualizacijama izotopija, odnosno o smislenim razinama teksta. I u ovom slučaju ideologijski stavovi čitatelja mogu sudjelovati u određivanju razine čitanja« (*Lector in fabula*, str. 84). Nama, naprotiv, izgleda, da se proučavanje ne smije ograničiti na stav primaoca, već da je potrebno analizirati uvjete pod kojima nastaje izotopija. Ono što u Greimasovom i Ecovom pristupu izgleda gotovo slučajno, naime činjenica da postoje povlaštene izotopije teksta, u našem modelu biva protumačeno kao znak da je određivanje izotopija sistematski posao, koji čini dio proizvođenja ideologije barem u istoj mjeri u kojoj i pravljenje taksonomija ili izbor relevantnih početnih danosti.

Priča se tako pokazuje kao cjelina s nadziranim smislom. Gotovo logički obrazac radnje kojeg je aktancijalna shema utisnula priči konkretiziran je a da se pritom nije izgubilo na ideologijskoj relevantnosti. Štoviše, došlo je do stanovitog zgušnjavanja ideologijske poruke.

Možemo sada precizirati ulogu akterijalnog plana. Na njemu se stječu odrednice od kojih neke proizlaze neposredno iz koda (vrijednosno suprotstavljanje pozitivnog negativnom, »našeg« »tuđem« itd.), neke iz zahtjeva aktancijalne strukture (subjekt/anti-subjekt, pošiljalac vrijednosnog predmeta/primalac), a neke iz zahtjeva izotopije (tema »junaka« npr. koja definira zatvorenu dimenziju smisla, staviti »izotopis«). Rezultat tog stjecanja je takva prerada danog (historijskog) materijala koja olakšava ili čak omogućuje prepoznavanje identiteta nekog lika, smještajući ga u sistem pripovijednih konfiguracija.

Najbolje je ovo vidljivo na slučajevima u kojima pojedinac ili grupa potvrđuje, brani i prezentira svoj identitet, pričajući vlastitu historiju. Navodimo, radi podsjećanja, početak prikaza u kojem M. Gross izlaže u općenitim crtama način na koji su ideolozi pravaštva pokušali rekonstruirati identitet hrvatske nacije:

»Oni su se prije svega inspirirali plemićkim piscima uglavnom od 17. stoljeća pa sve do svog vremena. Gradili su na njihovim predodžbama, upotrebljavali su štaviše velikim dijelom njihove pojmove i način izražavanja, ali su tim for-



mulacijama davali potpuno nov smisao pod utjecajem ideja Francuske revolucije, evropskih nacionalnih pokreta i dakako nove građanske društvene podloge na kojoj se oblikovala hrvatska nacija. Feudalni »amor patriae« (ljubav za domovinu) hrvatskog plemstva koje je čuvalo svoja »prava, slobodine i povlastice«, svoj teritorij, pretvarao se u Kvaternika i Starčevića u hrvatsku nacionalnu svijest, u želju da se u hrvatske nacije probudi volja za samostalnošću pobuđivanje ponosa na njezinu slavnu prošlost. Kvaternik je dobro znao da pojam »politički narod« obuhvaća samo feudalce, kao nosioce hrvatske državnosti, i da isključuje ostale društvene slojeve. No kao nacionalni ideolog on je u tom pojmu doživljavao cijeli hrvatski narod, on je u izjavama i zaključcima »staleža i redova«, tj. hrvatskog plemićkog sabora, vidio suverenu volju hrvatskog naroda, koju je u »prosvijećenom« 19. stoljeću, razdoblju »načela narodnosti«, trebalo proširiti i dosljedno ostvariti.« (Povijest..., str. 39).

Radi se, očito, o primjernom samorazumijevanju, pri čemu izgradnja identiteta pretpostavlja jedinstvo povijesnog teksta, prethodnu organizaciju arhivskih tragova oko nekog tematskog središta: »tako mogu dospijeti do identiteta nekog jastva zahvaljujući stanovitoj usredsređujućoj temi identiteta (a centering identity theme). I opet, ova ne mora biti jedinstvena; ista tema identiteta može opisivati razne ljude, kao što i jedinstvena književna tema može opisivati nekoliko različitih tekstova«, piše Norman Holland (Unity, identity, text, self. PMTA, br. 5/1975).

### 3) metalepsa: uloge pripovijedača

Koju funkciju imaju postupci koji obilježuju pripovjedačevo izlaganje i odnose se na sam proces izjavljivanja?

a) prisustvo izlaganja u pripovijedanju ima sintaktičku funkciju integriranja priče. U tom je smislu izlaganje anaforičko, ono se obraća ispriповijedanom, još jednom fiksira referenciju, ocrtava glavne linije ispriповijedanog, rezimirajući fabulu da bi je izdvojilo iz sižejnih usloznjavanja.

b) autorski komentar može biti sredstvo učvršćenja pripovijedne izotopije. Autor tu eksplicitno vrednuje, naglašava svoje stajalište, »pokazuje nam zbilju pomoću skupa vrijednosti, uz pomoć stava koji nam omogućuje da razlikujemo važno od nevažnog«, kako piše M. Roberts, autor studije o Carlyleu i retorici bezumlja. (Čini se da je Carlyleova povjesničarska proza primjer krajnje dominacije autorskog komentara nad pripovijedanjem u historiji. Roberts pokazuje kako je ova prevlast komentara nastala iz želje za neposrednom djelotvornošću i potrebe da se odstrani sve što je nebitno za djelotvorno uvjeravanje. Vidi: **Carlyle and the Rhetoric of Unreason**, Essays in criticism, br. 4/1968.)

c) autorski je komentar drugo kodiranje, on reinterpreтира pripovijetku kao što naslov još jednom kodira sliku. Drugo kodiranje ujedno naglašeno uključuje priču u pragmatički kontekst izjavljivanja. Spomenuli smo ranije da svako pripovijedanje podrazumjeva stanoviti pragmatički kontekst (međusobno povjerenje pripovjedača i slušatelja, sudjelovanje slušatelja u rekonstrukciji pripovjedačeva modela svijeta itd.). Autorski komentar ponovno kodira pripovijetku čineći eksplicitnim ovaj kontekst i proširujući ga u kontekst argumentacije.

Ova tri vida, sintaktički (rekapitulacija), semantički (izotopija) i pragmatički (uključivanje u argumentaciju), karakteriziraju većinu autorskih komentara u ideologijskom pripovijedanju.

Nas će zanimati slučaj koji na prvi pogled izgleda kao anomalija: nedopušteno miješanje razina, odnosno, da se poslužimo nazivom iz retorike, metalepsa (usp. M. Bal: **Narratologie**, Klincksieck, 1977, str. 24). Da bismo odredili pojam pripovijedne metalepse rekapitulirajmo jedan klasični problem historijsko-ideologijskog pripovijedanja. Već se renesansni filozofi pitaju kako je moguće da onaj koji ne stvara povijest piše historiju. Ako povijest tvore odluke pojedinaца, kraljeva i vojskovođa, kažu oni, onda historiju može pisati samo onaj koji je proniknuo u namjere vladara. Idealni povjesničar bio bi sam vladar. Ovaj motiv javlja se tijekom nekoliko stoljeća, tako kod Leibniza u njegovim projektima za historiju hanoveranske dinastije, zatim ponovno u spisima povjesničara koje je Colbert okupio da bi proslavili djela Kralja Sunca. U devetnaestom stoljeću dobiva taj motiv novi oblik. Ne radi se više o tomu da povijesni djelatnik treba ujedno da bude savršeni povjesničar svojih djela, već obratno, da se samo pisanje historije shvati kao dio povijesnog či-



njenja, kao simbolički doprinos povijesti samoj. Historija postaje auto-referencijalnom.

Na tragu lakanovske teoretizacije, moguće je ovdje govoriti o stavovitom »učinku označitelja« u tekstu. Ono imaginarno historijske ideologije javlja se ovdje kao vjerovanje u sretan slučaj, u koincidenciju. Napomenuli smo na početku da se u romantičarskim integracijskim ideologijama sama činjenica pripovijedanja historije javlja kao dio »osvješćivanja« i »preporadjanja« nacije, jednom kao znak probuđenog zanimanja za vlastiti identitet, drugi put kao poticaj koji treba da izazove političku akciju (tako je kod nas Kuševićeva »**De municipalibus iuribus etc**« bila recipirana kao znak budjenja, obnove slike domovine, onog imaginarnog par excellence). U momentu kad je koherentnost historijskog teksta dovedena u pitanje auto-referencijalnim obratom, čini se da je prekinuta kletva povijesnog izgnanstva, da je došlo do sretnog susreta: nešto je prestalo ne ispisivati se. Prelom u simboličkom proizvodi iluziju — »iluziju da se nešto ne samo izreklo, već da se upisuje, da se upisuje u svačijoj sudbini« (Lacan).

U čemu se sastoji metalepsa, stapanje dvaju različitih razina pripovijedanja?

Uobičajena slika historijskog pripovijedanja pretpostavlja razdvojenost razina. Pripovijedanje se odvija na jednom nivou, ispričani događaji zbili su se na drugom; prvo se događa u jeziku, drugo u zbilji; prvo u sadašnjosti, drugo u prošlosti. Metalepsa znači da pripovijedanje samo biva shvaćeno kao dio ispričanih događaja. Ovo podudaranje je, naravno, samo tendencijalno: historija se ne iscrpljuje u pripovijedanju o historijskom pripovijedanju. Tendencijalno približavanje dviju razina i uvođenje historijske auto-referencijalnosti, zadobivaju, međutim, posebnu važnost. Drugim riječima, iako se metalepsa zbiva samo djelomično, ona postaje bitan dio samorazumjevanja moderne historije.

Usporedno s porastom važnosti auto-referencije, mijenja se smisao »primjera« u historiji. U klasičnoj tradiciji povijest uči suvremenike življenju tako da im pruža primjere; dok filozofija uvjerava argumentima, historija podučava primjerom. Ova zamisao da sadašnjost treba da ponovi prošlo ostaje na snazi i dalje, ali dobiva stanovitu refleksivnu dimenziju. Više nisu primjeri ti koji nose u sebi smisao historije za život; naprotiv, sama mogućnost iznalaženja prikladnih primjera, sposobnost subjekta da se prepozna u prošlom biva viđena kao dokaz njegove primjerenosti sadašnjem. Ono što je egzemplarno za povijesnu egzistenciju nije egzemplum sam, već, u potezu refleksivnog ponavljanja, postignuće subjekta koji se prepoznao u »primjeru«.

Filozofija povijesti dijelom je anticipirala ovaj obrat, dijelom je preuzela i natkudirala njegove rezultate. Od Hegelove refleksivne sinteze povijesnog bitka i historijske svijesti, preko Schellingova pokušaja da se održi otvorenom napetost između historijskog pripovijedanja i misaone rekonstrukcije, do Diltheyeve i Heideggerove hermeneutike vremenskog i povijesnog bitka, prati ona proces rastuće »refleksivizacije« (neka nam se oprostí ova nezgrapnost) historije. Pojam »historijske svijesti« je jedan od proizvoda ovog razvitka. Zbog čega se posjedovanje predodžbi — makar lažnih — o vlastitoj — često izmišljenoj — povijesti, kvalificira kao posjedovanje »svijesti«, čak »povijesne svijesti«? Vjerojatno, upravo stoga što je u posljednja dva stoljeća pisanje historije tendencijalno postalo dio stvaranja povijesti.

Za našu diskurzivnu analizu ova je promjena od ključnog značenja. Historijsko pripovijedanje je do sada izgledalo kao »pripovijedanje o...«, govorenje koje referira (na) neki predmet. Sam je predmet bio lišen svojeg jezika — povijest se pred nama odvija poput komentiranog nijemog filma. Akteri djeluju, svojim znanjem i svojim moćima, ali govor pripada onome koji pripovijeda (P. A. Brandt). Intencionalnost pripovjedačeve riječi ne samo da je bila jednostavna, jedno-stepena, ona je blokirala intencionalnost akterâ-subjekta. S obratom u auto-referencijalno pisanje povijesti čini se da pada barijera između pripovjedača koji govori i likova koji djeluju. Naličje ove promjene je onda mogućnost da Država pravi povijest tako da stalno iznova piše historiju. U njoj se razotkriva želja subjekta-pripovjedača da upiše svoje ime u ono što se ne prestaje ispisivati, u povorku blistavih imena Historije, da mrtve i odsutne oplete tragom kazivanja.



Spomenuli smo na početku da se historijsko pripovijedanje razlikuje od institucionaliziranog performativa (tipa »Ja ovime proglašavam...«) svojom neizravnošću, zaobilaznim karakterom svojeg djelovanja. Pripovijedna metalepsa čini važan korak u ukidanju ove razlike, time što performansa pripovijedanja postaje, barem u načelu, dijelom ispriповijedanog sadržaja. Sada treba da pogledamo krajnji slučaj, onaj u kojem između pripovijedanja i djelovanja nastaje kratki spoj, rijedak i netipičan, ali zato zanimljiv slučaj u kojem pripovijedanje ne služi samo prezentaciji identiteta, već na licu mjesta, takoreći na oči prisutnih konstituira taj identitet.

Poslužit ćemo se rezultatima jednog zanimljivog istraživanja.

Romanist i povjesničar Hans Ulrich Gumbrecht u studiji **O postepenom pravljenu identiteta u političkim govorima** (u zborniku **Identität**), slijedeći pitanje o načinu prezentacije ličnosti u političkom govoru, analizira slučaj koji se razlikuje od svih naših primjera.

Gumbrecht istražuje formiranje političkih partija u francuskoj građanskoj revoluciji i polazi od pretpostavke da se barem jedna od njih, žirondisti, formira na licu mjesta tijekom skupštinskih diskusija, a da obje partije, jakobinci i žirondisti, dobivaju svoju definitivnu političku fizionomiju upravo u tim diskusijama. U središtu njegove pažnje stoji činjenica, koja je bila primjećena već u samoj diskusiji, da se govornici sve manje drže predmeta o kojem se odlučuje (Lujeva sudbina), a sve više teže prezentaciji vlastitoga političkog identiteta, kao i identiteta grupe koja se formira (*«Tous font dépendre leur opinion de la qualité qu'ils se donnent»*, piše jedan poslanik). Ova prezentacija ima oblik opravdanja: diskutirajući danima o ključnim odlukama, prije svega o presudi kralju, poslanici su često mijenjali stavove, tako da su, kako su se tijekom vremena formirale čvršće povezane grupe, bili prisiljeni da svoje ponašanje legitimiraju prepričavajući okolnosti i motive svojih ranijih riječi-postupaka.

Gumbrecht tvrdi da je ovo legitimiranje pripovijedanjem igralo ključnu ulogu u konstituiranju, prezentaciji i samorazumijevanju dvaju stranaka:

»Odabrao sam političke govore iz procesa kralju Luj XVI kao predmet svog istraživanja, budući da je ovaj proces kao povijest interakcija sve više obvezivao historijske aktore na čuvanje image-a, time na prezentiranje identiteta, a ovim na obranu njihove povijesti. Obrana identiteta je uvijek obrana vlastite povijesti, budući da se identitet može jezično predstaviti samo kao interpretirana povijest grupa ili pojedinaca« (*Identität*, str. 111).

Istakli smo već da je performativna upotreba pripovijedanja netipična. Gumbrechtova analiza skupštinskih govora pokazuje da je moguće upotrebiti pripovijedanje tako da ono neposredno postaje činjenje — u ovom slučaju konstituiranje političkog identiteta, naravno pod izuzetno povoljnim institucionalnim okolnostima.

Gumbrecht ne radi s unaprijed određenim modelom narativnog teksta i strano mu je naziranje o načelnoj ulozi taksonomije. Tim je zanimljivije da imanentnim istraživanjem teksta i situacije dolazi do istih ili sličnih zaključaka do kojih su došli i naratolozi, i to posebno u dvije točke: Prva se odnosi na binarni karakter smisla organizacije: političke uloge prezentirane u pripovijestima, određene su »sistemom imanentnim komunikacijskim kodom«. Situacija diskusije različita je, međutim, od situacije normalnog pripovijedanja, tako da je uloga koda suptilnija. Budući da postoji slaganje o nekim temeljnim vrijednostima (žirondisti i jakobinci osuđuju rojalizam, tako da je opozicija rojalizam-republikanizam korelirana s opozicijom loše-dobro), niti jedna strana neće da se identificira s negativnim polom u kodu. U konkretnom slučaju jedna i druga stranka tvrde za sebe da su republikanske. Sukob nastaje tek kad su identifikacije s pozitivnim polom dovedene u pitanje (tko je pravi republikanec, jakobinci ili žirondisti?).

Drugi značajni moment tiče se konstituiranja para subjekt/anti-subjekt. Dok je u našim primjerima riječ o slučajevima opisnog i teoretizirajućeg postupka, ovdje se dioba odvija na licu mjesta, a riječ postaje zbilja: reći nekomu da je neprijatelj postaje isto što i »stvoriti si neprijatelja«. Temeljne su značajke konstituiranja, međutim, invarijantne. Gumbrecht ističe situaciju u kojoj je postalo nemoguće biti neutralan, i pozvati se na svoje pravo privatnog, odvojenog mnijenja. Kad se ljude dijeli na prijatelje i neprijatelje naroda, uobičajeno neutralno samopredstavljanje postaje opasno. Treba se pod svaku cijenu smjestiti na pravu stranu, subsumirati pod pozitivni pol u kodu, odnosno, podvrći se onom pravilu koje osigurava uspješnu



supsumaciju. Rezultat je onaj isti kojeg smo vidjeli pri imanentnom generiranju aktancijalnih uloga subjekta i anti-subjekta: »Prezentacija vlastitog grupnog identiteta i identifikacija tuđeg su stoga nerazdvojno povezani... Postepena eksplikacija identiteta naroda i identiteta narodnih neprijatelja je pojavni oblik koda na tekstovnoj površini« (Isto, str. 121).

Gumbrechtova analiza dopušta da pretpostavimo da je struktura pripovijedanja, u slučajevima u kojima pripovijedanje neposredno djeluje kao politički čin, verificira samo sebe i postaje tako »performativnim«, u grubim crtama srodna normalnoj narativnoj strukturi.

Porast složenosti koji se nadaže iz izmijenjene pragmatičke situacije pripovijedanja zasluži pažnju, ali on ne treba da zasjeni temeljnu činjenicu: da pragmatički učinci performativnog pripovijedanja ovise o nizu oznaka uobičajenog pripovijedanja (binarni kod, binarna aktancijalna struktura, primat aktancijalna nad akterijalnim planom) koje nije neposredno performativno.

Nenad Mišćević

<sup>1</sup> Značajne naznake o odnosu političkog govora i historijskog pripovijedanja pružaju djela humanističke tradicije, u kontekstu usporedbi govornišтва, pjesništva i historije.

Historijsko se pripovijedanje obično definira onim što ga razlikuje od pjesničkog. Tako primjerice autor iz šestnaestog stoljeća Giovan Pietro Capriano u svojoj raspravi »O istinskoj poetici« (1555) navodi slijedeće razlike između povjesničara i pjesnika: »Prva je to da povjesničar izvješćuje ili opisuje neizravnim pripovijedanjem, bez oponašanja, a ovaj oponaša (...) Druga, to što se prvi bavi djelima i učinjenim stvarima točno onakvim kakve su se dogodile, a drugi izmišljenim stvarima, onakvim, kakve su se, s obzirom na temu, trebale dogoditi. Treća, što se povjesničar može baviti istodobno s više stvari, i različitim stvarima, koje teže različitim ciljevima, a ovaj drugi ne. Četvrta, da je jedno u prozi a drugo u stihovima« (Trattati, str. 304).

Suprotnosti između pjesničkog i govorničkog pripovijedanja su mnogo manje izražene, i tiču se više ciljeva nego li samih postupaka. Zanimljivo je da su neki od teoretičara renesanse poetike inzistirali na sintaksičkim svojstvima pripovijedanja — na pravocrtnom poretku događaja, na konstrukciji radnje od uzroka k posljedicama, na način koji umnogome podslijeća na suvremene teorije, i da su čak pokazivali specifičnosti govornišтва u odnosu na historiju služeći se razlikama u strukturi digresija: dok digresija, prekid pripovijedanja, u historijskoj naraciji ima sintaksičku funkciju povezivanja narativnih sekvenci, u govorništvu ima pragmatičku funkciju argumentiranja i apela. Navodimo primjere iz Dijaloga o pjesničkoj invenciji A. Lionardija, započinjući s drugom tvrdnjom, o razlici u upotrebi digresija i epiloga: »Povjesničar ih pravi, bilo na početku, bilo na sredini na kraju, ne zato da bi ganuo, već da bi povezao ono ispričano« (per congiungere le cose narrate). Nasuprot tomu govornik slijedi drugačije ciljeve: »On to čini u sudskom govoru da bi bolje dokazao i pobio, i da bi potpuno na stvari koje su sasu bile kazane razbacano (diffusamente). I kao što česti argumenti lakše uvjeravaju, tako često umetnuti epilozi ne samo po svemu sudeći potvrđuju dokazano, već još više navode na ganuće« (Trattati, str. 251).

Primat sintaksičkih funkcija (povezivanje ispričanog) nije slučaj. Lionardi vidi kao ideal historije da »slijedi poredak radnji. I kao što su učinci prouzrokovani onim što im prethodi, tako mogu postati uzroci onog što slijedi« (Isto, str. 225). »Čini mi se da da je posao povjesničara spojiti i povezati u čvor sve stvari, kao lanac, ne pričati mnoge priče, već jednu koja se nastavlja tako da se ono što slijedi ne udaljuje mnogo od onog što je bilo rečeno ranije...« (Isto, str. 226).

Pripovijedanje treba da slijedi uzročni postanak radnji: »Tako treba, kad se obrađuje velika djela dostojna pamćenja, izložiti uzroke onog što se dogodilo, uzimajući u obzir mjesta, osobe i događaje... Može se pričati učinke kao dijelove koji su iz toga postali i rodili se, a onda i sve zgode kao što su neprijateljstva, svadbe, ratovi, mir, savezi, lukavstva...« (Isto str. 224). Ovo inzistiranje na uvodjenju reda, na »l'ordinar l'istoria« motivirano je spoznajom: »povjesničar treba da za svaki događaj ispričevoda uzroke« (Isto, str. 226).

Spomenuli smo da su razlike između povjesničarskih i govorničke digresije korelirane s razlikama sintaksičkih i programatičkih funkcija. Lionardi uočava još jednu srodnu crtu, naime da se u historiji govornik javlja uvijek kao neutralni pripovijedač koji ne govori o sebi, dok drugi tipovi diskursa, posebno pjesnički, dopuštaju i čak traže stanovito prisustvo izjavljivanja u izjavi:

»U historiji treba izbjegavati pohvale samom sebi, ako ne kao zanatski običaj, ne treba hvaliti sebe, svoja sadašnja i prošla djela ni tražiti priliku da se drugom bude od koristi ili da ga se uvjerava. Medjutim, u pjesništvu nije neprilično hvaliti sebe i svoje poslove što je moguće više« (str. 274).

(2) Čini se da su grčki retoričari već bili svijesni ideologijske snage povjesnog pripovijedanja. Dionizije iz Halikarnasa (oko 55-oko 8 g. p. n. e.) u poslanici G. Pompeju Geminu uspoređuje Tukidida s Herodotom stavljajući ovom prvom zamjerke koje prilično jasno artikuliraju stilistički i ideologijsko-politički moment retoričkog proučavanja:

<sup>1</sup> Herodot je nadmoćan Tukididu po izboru teme: dok Tukidid izabire mučnu temu rata između Helenā, Herodot bira ugodnu temu helenske pobjede nad barbarima;



<sup>2</sup> Tukidid započinje s krizom u Grčkoj i tako unaprijed odbija čitatelja kojeg zanima grčka povijest;

<sup>3</sup> Tukidid nije pravi rodoljub i k tomu je zlonamjeran u iznošenju uzroka pojedinih posebno neugodnih epizoda (kao što su npr. događaji na Korkiri);

<sup>4</sup> Tukidid završava svoju povijest bitkom između Atenjana i Perzijanaca kod Kinoseme, umjesto da izabere neki ugodan završetak (Dionizije predlaže kao alternativu povratak izgnanika iz Filije i oslobodjenje grada);

<sup>5</sup> slabiji u invenciji, Tukidid je slabiji i u dispoziciji. Herodot nigdje ne prekida pripovijedanje, nego čuva kontinuitet;

<sup>6</sup> Herodot je stoga uvjerljiviji od Tukidida i, što je najvažnije, bolje je udovoljio zahtjevima za dostojnošću historije (to prepon);

<sup>7</sup> Herodotovo je djelo harmonična cjelina, Tukididovo nije. Nije teško u Dionizijevim zamjerkama prepoznati implicitni zahtjev za jasnoćom političke poruke (suprotstavljanje junaka anti-junaku treba da se poudara s podjelom »mle — »one), za političkom zaokruženošću (ugodan početak i sretan završetak) i za jedinstvom moralnog decoruma sa stilskom harmoničnošću.

(3) Problematika ideološkog pripovijedanja pokazala se važnom za ono razumijevanje historiografije koje se ne bi svodilo na sumarne kvazi-teorije po kojima je ovaj ili onaj povjesničar ideolog neke klase, već bi radilo na rekonstrukciji diskurzivnih obrazaca koje slijedi povjesničarsko pripovijedanje. Navodimo primjer iz analize antičkih povjesničara: M. Mantegazza: »Linguaggio e ideologia: alcune considerazioni su individue e collettività in due episodi polibiani de rivolta« (ACME, Milano, 30—2/1977). Autorica analizira Polibijev opis dvaju pobuna, da bi u Polibijevim stilskim specifičnostima, koje su dosada bile proučavane isključivo jezikoslovno, otkrila orudje političke propagande:

»U pažljivoj analizi Polibije se uopće ne pojavljuje kao nesnalažljivi učinjak kakvim ga obično smatra kritika; on strukturira svoje izlaganje s posve određenim historiografskim, etičkim i propagandnim ciljevima: jezik, kojeg je on vjerovatno držao podređenim 'historia'-i, dobiva djelotvornost i snagu koji su nužni za pripovijedni razvitak i za historiografsku tehniku.

Možda više nego li kod mnogih drugih klasičnih autora, govor postaje kod Polibija orudjem vlasti, u rukama društveno-kulturne elite čijim se dijelom i on osjeća, i koja je, u Grčkoj već na zalasku, sticala sve veću težinu u rimskom svijetu. Vjerovatno svijestan vlastitih izborā, ovaj povjesničar podržava i brani svoje poglede (i ujedno poglede društva u kojem se formirao), služeći se i stilskim činiocem, koji, iako će pri površnom čitanju teško biti vidjen kao nosilac propagande, stiče snagu koja je, bez daljnje, jednaka snazi otvorenog hvaljenja ili kudjenja, ako ne i veća od nje« (str. 254).

(4) Naziv »Slavosrb« označuje stanovitu aktancijalnu ulogu. Tko će u konkretnom slučaju igrati tu ulogu je stvar trenutne konfiguracije aktera. Iz ove neodređenosti na akterijalnoj razini proizlaze neka od razilaženja o tome koga je Starčević podrazumijevao pod »Slavosrbima«. M. Gross s pravom ističe da se ne radi o Starčeviću razizmu u običajenom smislu riječi (ustvari ima vrlo malo razizma kod kojih je rasa definirana fizičkim značajkama, tako da je problem nešto složeniji nego li se to na prvi pogled čini).

Pogledajmo kratak Starčevićev tekst koji obećava definiciju, a zapravo sugerira opis stanovite aktancijalne uloge, koju može igrati bilo koji pojedinac ili grupa:

Tko su slavoserbi?

Već Aristotel opazi da ima ljudi sužanjske naravi. On je znao Tradiciju u kojoj bijaše takovih naroda. Mora da od te nečiste pasmine potiču oni slavoserbi, koji su ne samo u svemu sužnji, nego i rade da svatko, i isti oni, u sužanstvo dodje ili u njemu ostane.

Ima slavoserba koje su tudjinci takovim učinili. Tudjinci gledaju naći u narodu nekoliko čovječuljaka vrsnih za njihove svrhe, brzih na čast i novac. Ove ljude oni gledaju dignuti u narodu na glas, ovi ljudi u svoje vrijeme, zasuču i obmane narod tako, da on i sam u propast hrli« (Starčević: Politički spisi, Znanje, 1971, str. 178).

Starčevićev politički mit kulminira onda u optuživanju »Slavosrba« za sve nevolje hrvatskog naroda — proces interioriziranja neprijatelja kojeg smo skicirali tu je skoro potpun: ni Austrija ni Mađarska nisu pravi krivci, sve zlo dolazi od unutarnjeg neprijatelja.

Starčevićev politički mit kulminira onda u optuživanju »Slavosrba« za sve nevolje hrvatskog naroda — proces interioriziranja neprijatelja kojeg smo skicirali tu je skoro potpun: ni Austrija ni Mađarska nisu pravi krivci, sve zlo dolazi od unutarnjeg neprijatelja.



# KULTURNI IDENTITET

Od vremena kada je za svaku ljudsku grupu svet bio mali i okružen mnogim belim mrljama nepoznatog, koje, verovalo se, sadrže mitska čudovišta i strana bića, kroz (najčešće — krvave) susrete različitih civilizacija, gde je svaka strana doživljavala onu drugu kao demone, čak izvan kategorije ljudskog (Evropa — Afrika; Evropa — Amerika; Zapad — Indija, Kina, Japan) do svesti da smo, rečeno svakodnevnim jezikom, »svi ljudi« — prošli su vekovi.

I u pozitivnom i u negativnom smislu, ceo taj proces bio je proces **bogaćenja**. A tu su, kako kaže Walter Benjamin,

»svi vladari naslednici onih koji su pokoravali pre njih... Ko god je izašao kao pobednik do dana današnjeg sodeluje u trijumfalnoj povorci u kojoj sadašnji vladari koračaju preko ljudi što leže ničice. Prema tradicionalnom običaju, u povorci se nosi i plen. On se naziva kulturnim bogatstvima... Ona svoje postojanje ne duguje samo naporima velikih umova i talenata koji su ih sazidali, već i anonimnom argatovanju njihovih savremenika. Ne postoji dokument civilizacije koji nije istovremeno i dokument varvarstva.

I, zaista, pojmovi »bogatstvo« i »bogaćenje« mogli bi da budu od pomoći, makar se potom bacili na već prepuno »djubrište istorije«. U svakom slučaju, čini se da su nekako povezani s pitanjima kulture (danas makar terminološki: »kulturno blago«, »kulturna bogatstva«, »riznica kulture«). Nije li razvoj odnosa medju različitim narodima, kulturama, civilizacijama, zapravo višestepeni razvoj prakse i shvatanja pojma bogaćenja?

Od ogoljenog, pljačkaškog bogaćenja, kada kolonizatori silom i prevarom koriste bogatstvo zemlje koju smatraju jedino pogodnom da omogući bogaćenje, razmenjuju tričarije i djindjuve za dragocene metale, začine i slonovaču, a stanovnike te zemlje vide jedino kao smetnju —

preko uvidjanja da postoje i druga bogatstva vredna pažnje, na primer, umetničke tvorevine, te kolonizator postaje »bogat kupac« za koga je ceo svet dućan s ogromnim asortimanom, dok on u svome domu daje ugledno mesto egzotičnim umetninama —

do faze kad, izašavši iz »ledenih voda sebičnog računa« (Marx) prevladava lukrativnosti oslobodjeno uvažavanje fonda znanja, tekovina i načina mišljenja nekadašnjeg »stranca«, objekta pljačkanja, kada nastaje svest o opštoj »riznici« kulture na Zemlji.

Uporedo s ukрупnjavanjem ekonomskih, političkih i tehnoloških sistema ide napor da se kultura »univerzalizuje«: sve kulture mogu biti smatrane manje i više vrednim, ili pak, formalno ravnopravnim i podjednako vrednim, a »univerzalna kultura« je njihov aritmetički zbir. Iza ovoga se često krije svojevrstan vulgarno darvinistički **survival of the fittest**.

Reklo bi se da za »univerzalnu kulturu« današnjeg sveta u nešto većoj meri važi opaska da su sve kulture koje je čine — ravnopravne, ali da su neke »ravnopravnije« od ostalih.

Neke kulture poseduju moćan aparat za svoje rasprostiranje, dok ga druge nemaju. Licemerni poziv nek cveta stotinu cvetova zanemaruje činjenicu da je za jedne »cvetove« zemljište obilno nadjubreno i navodnjeno, dok drugi rastu na kamenitom tlu.

Ta »afirmirana kultura« se neminovno izdvaja iz života i sužava na proizvodnje **kulturnih dobara**, namenjenih tankom sloju povlašćenih korisnika-poznavalca ili nekom apstraktno shvaćenom, imaginarnom »Čovečanstvu« koje mimo vladajućih ekonomsko-političkih prilika večno traje, kao što i sama afirmativna kultura umišlja da traje. Tu postoji zagonetno uverenje da su kulturni proizvodi »dobri za zdravlje« društva — kao riblje ulje, i da na neki tajanstven, gotovo magičan način »oplemenjuju« čak i one koji s njima uopšte ne dolaze u dodir. To je tačno koliko bi bilo tačno tvrditi da je prosjak koji svakodnevno prolazi Wall Street-om bogataš, jer prolazi mimo debelih zidova banaka iza kojih su naslagane zlatne poluge i snopovi novčanica.

»Velike«, »afirmativne« kulture imaju u sebe ugrađen smer razvoja koji se smatra ispravnim, što, zapravo, vodi njihovom okamenjavanju, a tada se svako »nenadležno« mešanje ili skretanje u nepredviđenom smeru doživljava kao »atak na kulturu« uopšte, i reaguje se tako što se nastoji da se svako štrčanje poravna.



I upravo zato se današnje vraćanje tradiciji, etničkim i regionalnim jezicima i kulturama, ponovno otkrivanje i naglašavanje kulturno-istorijskih posebnosti, jednom reči, želja da se svoj **kulturni identitet** potvrdi van uniformisanih oblika i okvira koje nameće država-nacija, odnosno van, takodje uniformisanih, oblika koje nameće savremena transnacionalna tehnološka civilizacija — proglašavaju nacionalizmom. Time se, otvoreno ili prikriveno, podrazumeva pre svega nazadovanje na istorijski prevaziđjenu svest, odricanje od univerzalnijih kulturnih oblika koji, navodno, ljudima različitih kulturnih tradicija omogućavaju bolje sporazumevanje, zaradi kulturnih posebnosti koje su »neadaptivne« te, dakle, konzervativne. Dakle, nazadovanje u smislu razdvajanja onoga što je, navodno, postalo jedinstveno, kopanje jazova tamo gde već postoje mostovi, koje treba samo dogradjivati i učvršćivati.

Pored toga što polazi od idealizacije sadašnjeg stanja u svetu, ovakva kritika **neće** da vidi da zahtev za kulturnim identitetom izražava želju da se ljudskije živi, želju da se izbegne neminovnost jednosmernog toka tehnološkog razvoja (nametnutog logikom industrijskog društva), želju da se prevaziđu raskoli između bogatih i siromašnih, između prirode i kulture, između pojedinaca i zajednice; ovakva kritika zapostavlja činjenicu da zahtev za kulturnim identitetom izražava potrebu za većom autonomnošću (i to ne samo apstraktnom, kulturnom, već i ekonomskom i političkom), za autentičnijim izrazom, za uvidom u vlastitu istoriju, za načinom života koji bi se oslanjao na vlastitu tradiciju, za nesmetanim korišćenjem maternjeg jezika.

Praktični smisao pojmova i projekata koji sadrže utopijski sastojak jeste u tome što podstiču na makar minimalno menjanje **status quo**-a. Jedino svest o tome omogućuje da projekti čija je »idealnost« očigledno ne budu instrument uljuljkivanja iluzijom da je »sve sredjeno« ili da ne služe zaslepljivanju onih kojima su namenjeni.

Kada je kulturni identitet definisan i imenovan kao pojam, on je samo ušao u repertoar tema za razmišljanje, u naučnu ili »naučnu« obradu. Postavlji zahtev, rado ili nevoljno opšte priznat, kulturni identitet je zadobio status koji u političkoj demokratiji ima građanin: njegova prava se u izvesnom kontekstu priznaju (pravo glasa, nominalna jednakost pred zakonom i slično), dok je njegov ekonomski, klasni položaj izvan ravnopravnosti ili se tvrdi da građanin tu valja da izbori ono što može ili po svojim sposobnostima zasluži.

Kao što čoveku kome je osećena noga ne može bogzna šta značiti pravo da učestvuje u trkama, jer mu to pravo ne vraća nogu, formalno uvažavanje kulturnog identiteta ni izdaleka nije lek za sve ni dovoljna naknada.

No, čak i ako zamislimo utopijski povoljan ishod borbe za priznavanje kulturnog identiteta i stvaranje uslova za njegov spolja neometani razvoj (borbe koja se često vodi oružjem i u kojoj se gube glave), i tada glavni posao tek predstoji. Ostaje i opasnost gubljenja glave (u prenosnom smislu).

Dok oružana borba ili otpor unifiktorskoj represiji traju, kulturni identitet može za one koji se za njega bore imati status nečega što se nekritički prihvata u celini, status »nacionalne«, »regionalne«, »plemenske« svetinje, nečeg što ne iziskuje, pa čak i ne dopušta, osporavanje iznutra, u sebi.

Valjda od iskona, kraj borbe se obeležava gozbama, svetkovinama, trijumfalnim povorkama. U toj zaglušujućoj euforiji caruje uverenje da su »ratni ciljevi« postignuti, što se, naravno, čak i kad je posredi »običan rat«, ubrzo pokazuje kao netačno ili samo delimično tačno. Euforija i svest ne idu zajedno, a svest je baš u toj situaciji najneophodnija.

Borba za priznavanje kulturnog identiteta nije izuzeta od ovog.

Prvi zadatak s kojim se suočava zajednica što je izvojevala legalitet svog kulturnog identiteta jeste što hitnije okončavanje svečarskog raspoloženja, izlazak iz euforije. Jer, njeno produžavanje ili čak potpirivanje kompromituje i podriva upravo ono što je izvojevano. Tada je osnovni i najveći posao — »trenutak istine«, koji se za razliku od pobeđničke euforije mora produžavati u nedogled: sagledavanje sebe, inventarisanje i procenjivanje svih sačinilaca kulturnog identiteta, inventarisanje i procenjivanje svega onog što su neprijatelji



i ugnjetači uveli/uneli silom ili prikrivenim formama »ubedjivanja«. Da bi posao bio još teži, on obuhvata i bezbrojne paralelne načelne i praktične odluke.

Dok je ugrožen i gušen, kulturni identitet se smatra u celosti prihvatljivim i korisnim. No, on tada, ma koliko to paradoksalno zvučalo, opstojava u »zaštićenom« stanju upravo zato što se nekritički prihvata i brani. Time se, međutim, produžava život čak i onome što bi u okolnostima normalnog razvoja odumrlo samo od sebe, bilo odloženo u muzej ili dobilo drugi upotrební status. Ova ratna taktička varka mora se odmah napustiti.

Tada, kao i uvek kasnije, kulturni identitet i njegovo procenjivanje moraju se shvatiti kao pojave u neprekidnom razvoju, koji se ne može u svemu predvideti i kojem se ne smeju stavljati prepreke predrasuda i »večno« važećih mišljenja i stavova.

Jer, takve situacije iziskuju povećanu meru pronicanja u motive svih učesnika u procesu koji je posredi, kao i neprestano procenjivanje u kojoj je meri taj proces razvoja stvaran, a u kojoj — novi vid mistifikacije, čija je namena da zameni zastarele ili »istrošene«.

Kulturni identitet ne bi smeo da bude ukras u gostinskoj sobi koji se ne sme pipati, »blago« koje se škrtaički čuva.

Kao što se postojanje ili odsustvo slobode proverava u ličnoj praksi pojedinca, i većih ili manjih skupina, kulturni identitet, njegov razvoj, način njegovog »korišćenja«, proveravaju se na pojedinom čoveku, mimo papirnatih konstrukcija, načinom na koji taj čovek živi svoj kulturni identitet.

Ružica Rosandić

# Francoska marksistična epistemologija

## BREZZGODOVINSKOST MATEMATIČNE FORMULE?

Il ne suffit pas d'avoir un livre sous les yeux: il faut savoir le lire.<sup>0</sup>

L. A.

Eden izmed priljubljenih in že kar izročilnih argumentov proti Althusserjevi interpretaciji Marxa je topos o njeni reflektirani nezgodovinskosti, o njenem — kot zazveni ta očitek pri teoretiku, ki se sklicuje na tradicijo t.im. Hegel-marksizma<sup>1</sup> — znanstvenem in zato toliko nevarnejšem »napadu na zgodovino« (Schmidt 1978,<sup>2</sup> 15): žrtev tega napada bi torej bila »v zadnji instanci odločilna tema« Marxovega in Engelsovega mišljenja, hkrati z njo pa tudi »spoznavno-teoretska problematika subjektivnosti«, ki jo Marxova »znanost zgodovine« odpira (36).

Tako argument kot tudi njegova raznotera podporna gesla so več kot dovolj znani, zlasti še v različici, ki jo je skoval Schmidt. Navedimo bežno nekaj mest iz nje — razpustitev žive, konkretne subjektivnosti v togi logiki brezsubjektivnih, »matematičnih« struktur, nedialektično ločevanje dialektične enotnosti strukture in procesa v prid strukture, sprejemanje Levi-Straussove pozicije »kantovstva brez subjekta«, vkoreninjenost Althusserjevega koncepta teoretske prakse v nemarksistični epistemologiji Bachelarda<sup>2</sup>... — in spomnimo se ob tem tudi, da v Schmidtovi različici nimamo pred seboj le pojmovnega aparata, ki daje argumentu ahistoričnosti značaj trdnega in prepričljivega člena v dokazovanju scientističnega objektivizma Althusserjeve teorije. V njej je še nekaj več. Različica je vrh tega **še en dokaz več** za pravilnost teoretskega okvira, znotraj katerega je bila proizvedena,<sup>3</sup> je dokaz za to, kako utemeljeno je, po eni strani, opozarjanje na »brezzgodovinskost matematične formule« in na njen grozeči, malodane neustavljivi prodor na vsa področja znanstvenega mišljenja, in kako potrebno je, po drugi strani, zavzemanje za »privilegiranost« družbenih znanosti,<sup>4</sup> utemeljeno v **zgodovinskosti** njihove »spoznavne forme«.

Kot že rečeno, argument pripada danes že teoretski zgodovini — nič manj pa ni »zgodovinska« tudi njegova notranja logika. Še več, zdi se celo, da njegovega dejanskega dometa ni toliko iskati v ustreznem zajetju predmeta, na katerega meri, marveč vse prej v tej njegovi »notranji zgodovinskosti«, to se pravi, v tistem premiku, ki ga doživi v svoji dosledni izpeljavi. Učinke te izpeljave lahko tako zasledimo tudi v Schmidtovi »konkretizaciji« lastne kritike Althusserja: v njegovi premestitvi težišča pri razporeditvi domnevnih Althusserjevih predhodnikov — od Lévi-Straussa k Bachelardu.

Kar torej kritičnemu argumentu nekolikanj zamaje začetno prepričljivost, je ravno njegovo argumentiranje: z izpostavljanjem specifičnega epistemološkega ozadja Althusserjevega koncepta teoretske prakse (Bachelard, Cavaillès, Canguilhem), se namreč njegova kritika izpostavlja tudi nezaobidljivi teoretski nalogi, da opredeli pomen Bachelardovih izjav o

<sup>0</sup> izredni dialektični občutljivosti, ki je značilna za zgodovino znanosti .... o znanstvenem mišljenju lastni historični dialektiki (Bachelard 1971, 189, 198).

Izpostavlja se torej neprijetnemu teoretskemu **dejstvu**, da je ta ne-pozivistično in anti-evolucionistično zastavljena smer francoske epistemologije, kot pravi Schmidt sam, »znanstveno-zgodovinsko utemeljena spoznavna teorija« (Schmidt 1978<sup>2</sup>, 109), drugače rečeno, da sloni Bachelardov »moderni racionalizem« (tudi) na novi interpre-



taciji zgodovine znanosti (predvsem fizike in kemije) in na novem konceptu zgodovine znanosti kot discipline. Na kratko, da epistemološko podvzetje gradi na osvoboditvi in teoretski utemeljitvi konstitutivne zgodovinske racionalnega spoznanja naravoslovnih znanosti.

Skratka, prej ali slej se mora kritika spoprijeti z vsemi tistimi razsežnostmi epistemologije, ki jih razkriva, denimo, Bachelardovo izpeljevanje, da raziskovalnih teženj in načel, izhajajočih iz Mendelejeve organizacije kemičnih substanc — prednost zakona pred dejstvom, red substanc kot red racionalnosti — sicer ni težko pojasniti z določenimi funkcijami kantovske filozofije:

»vadimo se v tem, da v realnem ne mislimo drugega kot to, kar smo položili vanj« (Bachelard, 1971, 77).

Vendar pa je prava, četudi neprimerno težja naloga epistemologije, da pokaže,

»kako se bo to kantovstvo substance, komajda se je umestilo v sodobni kemiji, dialektiziralo« (78) —

pri čemer je »dialektizacija funkcij kantovstva« za Bachelarda neločljivo povezana s spodbijanjem tistih naziranj, ki (kemične) substance pojmujejo kot nedosegljive in v toliko iracionalne »nasebnosti«:

»... funkcija aktivnega materializma je ... da prepreči vse tisto, kar bi bilo mogoče v njegovi materiji, v njegovih predmetih, kvalificirati kot iracionalno. Kemija, močna zaradi svojih racionalnih apriorijev, nam daje substance brez akcidenc in razbremenjuje vsako snov od iracionalnosti njenih izvorov« (118),

oziroma, v navezavi na mikrofiziko:

»... zdi se nam, da je mikrofizika nenadoma ponudila sintezo negativnega pojma 'stvari na sebi' in pozitivnega pojma 'noumenona'«.

Vse to daje domnevi, da je opravil Bachelard na področju refleksije naravoslovnih znanosti to, kar je opravila Heglova kritika Kanta na področju filozofije,<sup>6</sup> značaj podmene, ki se ji analiza epistemologije ne more izogniti — Schmidtovo kritiko pa je obarvalo z novim tonom priznavanja »upravičenega jedra« strukturalistično načete problematike zgodovine« (Schmidt 1978,<sup>2</sup> 137). Če je n.pr. »dialektično izšolani«<sup>7</sup> prej kazal na — več kot očitno — antihegllovstvo Althusserja in njegove šole, ter pojasnjeval, da mimo »strukturalističnega aspekta« ne gre zanemarjati »razvojnozgodovinskega« in narobe, je zdaj ta »pozicija, h kateri je prej nagibal tudi avtor sam« (136), spoznana za preveč neposredno in zato le abstraktno pravilno kritiko. Obenem so podane tudi osnovne koordinate bolj »določene negacije strukturalistične negacije zgodovine« (137), za znanih »tisti« utemeljeni nasledki Althusserjeve razlage Marxa, ki da jih mora in more inkorporirati tudi njegova kritika. Skratka, znotraj sicer v celoti nesprejemljivega pojmovanja zgodovinskega procesa nasploh identificira Schmidt neko delno področje sprejemljivega v »posebnih vprašanjih zgodovine teorije, ki jih odpirajo althusserjanci« (16).

Problematika zgodovine znanosti, nastajanja novih znanstvenih teorij in teoremov, njihovega medsebojnega učinkovanja, vprašanja preoblikovanja predznanstvenih pojmov v znanstvene koncepte itn., pa je teoretsko sprejemljiva, kolikor strukturalistični poskusi rešitve teh problemov, po Schmidtu, pravzaprav niso novi, saj je njihov sprejemljivi aspekt in njihovo anticipacijo najti ravno pri avtorjih, ki jih obtožujejo filozofske-zgodovinske spekulacije — pri Comtu, Heglu in Marxu (121).

Drugače rečeno, kar ve epistemološka in althusserjanska teorizacija zgodovine znanosti povedati, denimo, o problemu identitete in neidentitete »sistematičnega« in »kronološkega« sosledja kategorij, o razmerju logičnega in historičnega, bi ne bilo drugega kot to, kar je mogoče o tej problematiki, seveda brez strukturalističnih pretiravanj, prebrati pri Marxu in Heglu. Strukturalna zgodovina znanosti — to se pravi, če omenimo nekaj njenih osnovnih postavk, interes za »aktualno učinkovanje zgodovine različnih znanosti v sodobni znanstveni kulturi«, torej koncept »konstruirane«, rekurentne zgodovine, zavračanje načela kontinuiranega, evolucijskega napredovanja znanosti in zagovarjanje zgodovinskega preloma v razvoju moderne znanosti, diskontinuitete kot »transformirajoče sinteze«<sup>8</sup> — tako zastav-



ljena strukturalna zgodovina znanosti v svojih konsekvencah »ni nedružljiva z dialektiko« (120), navsezadnje se, po Schmidtu, tako »konstruktivni« aspekt metode Marxovega Kapitala kot tudi njemu ekvivalentna epistemološka problematika »konstruirane« zgodovine znanosti srečujeta na »materialistično razloženih tleh Hegla« (16).

Podrobnejši prikaz Schmidtovega izvajanja nas tu ne zanima. Vsekakor pa zasluži našo pozornost tisto, kar to izvajanje takorekoč samo od sebe ponuja na robu svoje poglobitve polemične namere.

Gre, najprej, za predpostavko o določeni skupnosti in povezanosti obravnavane smeri epistemološke tradicije in Althusserjevega raziskovanja znanstvenega značaja Marxovega Kapitala — pa čeprav je pri Schmidtu ideologem strukturalizma tisto, kar oba heterogena teoretska tokova drži skupaj.

In dalje, gre za predpostavko, da ohranja Althusserjeva teorija prav v nemarksistični tradiciji epistemologije in zgodovine znanosti (kot discipline) v sebi neki element »heglovske dediščine Marxa« — pa čeprav je ta element, po Schmidtu, pri Althusserju dvojno zakrit: najprej z Althusserjevo »abstraktno« in »doktrinarno« občo teorijo historičnega, nato z, če lahko tako rečemo, še na glavi stoječo dialektiko v epistemologiji sami.

Mimo Schmidtovega podleganja vulgarnemu konceptu zgodovine znanosti — »iskanju predhodnikov«<sup>9</sup> — tj., mimo njegovega teoretskega nagnjenja, da vidi v novih teorijah samo boljše ali slabše variante starih nastavkov, se tako v paradoksnosti končnega rezultata<sup>10</sup> njegove »določene negacije« zarisuje tisto, kar lahko imenujemo »upravičeno jedro« Schmidtovega postopka. Pri tem mislimo, če še enkrat ponovimo, na dvoje:

**Prvič**, na navezovanje epistemološke tvorbe pojmov na strukturo materialistično razpoložene heglovske refleksije. V strogem razvitju te navezave bi bilo treba, in s tem naznačujemo interesno obzorje, čeprav ne tudi že teme našega prikaza, poiskati ključ za pojasnitev tistih prelomov, premikov in »odprtih vprašanj«, ki jih epistemologiji Bachelarda in Cavaillèsa ter zgodovini znanosti Koyréa in Canguilhema uvajajo v zaprto polje filozofske refleksije.

Preden navedemo nekatere izmed postavk Bachelardove epistemologije, na katero se tu omejujemo, je potrebno še naslednje pojasniti: na izbrani splošni ravni uvodnega dela našega prikaza nam navedki iz Bachelarda nastopajo samo kot »sredstva« in ne kot zgotovljeni miselni rezultati, samo kot »ideje« in ne kot znanstvena »fakta«, katerim bi njihov faktični značaj podeljevala že izoblikovana »racionalno koncipirana mreža«<sup>11</sup> o statusu in pomenu Bachelardove epistemologije. Drugače rečeno, če sicer ne moremo zanikati določenega eklekticizma pri našem navajanju, ga vsaj deloma upravičujemo s samim Bachelardom:

»Od filozofov bomo zahtevali pravico, da se poslužujemo filozofskih elementov, odtrganih od sistemov, v katerih so nastali ... Če eklekticism smotrov neupravičeno kali vse sisteme, pa se zdi, da bi moral v filozofiji naravoslovja biti dovoljen eklekticism sredstev« (Bachelard 1971. 20, podčrtal RR).

Oglejmo si torej nekaj epistemološko odprtih filozofskih vprašanj, tako kot jih je mogoče povzeti iz Bachelarda<sup>12</sup> in iz tekstov, ki njegovo podvzetje komentirajo in verificirajo.

Najprej: kako je mogoča filozofija, ki v tej ali oni triumfirajoči znanosti ne bi videla le potrdila ali ilustracije lastnih predstav, vedno znova zvajajoč variantnost znanstvenega mišljenja na tiste splošni »konsenze« **filozofske** analize znanosti — na trdno jedro apriornega »minimalnega racionalizma«? Na jedro, ki ravno v svoji minimalnosti velja za vsako, sedanje in prihodnje izkustvo, tvorijo pa ga iz redukcije raznovrstnosti pridobljeni logični principi ter logični argument Jaz = Jaz, zagotavljajoč resnico cogita (cf. 106).

»Z drugimi besedami, filozof zahteva od znanosti samo primere, da bi dokazal harmonično aktivnost duhovne funkcije, prisoja pa si sposobnost, da brez znanosti, pred znanostjo, analizira to harmonično aktivnost ... Radi bi le pripomnili, da gre za jedro brez cepitve jedra, za jedro, ki se ne more množiti. Bolj preprosto, redukcijski proces ne more dati programa, ki bi zadoščal za filozofsko preiskavo spoznanja ...« (107).

Kako je torej mogoča filozofija naravoslovja kot »raztresena«, »razdeljena« filozofija, kot

»... filozofija epistemološke nadrobnosti, znanstvena diferencialna filozofija, ki bi tvorila nasprotni integralni filozofiji filozofov« (21/22),



ki pa bi hkrati bila več kot golo ponavljanje, čeprav nujno neadekvatno ponavljanje znanstvenih izjav?

Dalje, kakšen smisel ima sploh govoriti o tem, da sodi **znanstveno** mišljenje med **filozofsko** najraznovrstnejše zvrsti mišljenja, kakšen smisel ima sploh zahtevati nekakšno »diferencialno filozofijo«, ki naj sledi v njenih načelih in v njenih predmetih nenehno »rektilificiranje« znanosti — če je s pojmom »rektilifikacije« pri Bachelardu, grobo vzeto, zapopaden proces znanstvenega napredovanja, katerega cilj in merilo sta v sami poti napredovanja? Če torej naravoslovno in matematično vedenje nima več nikakršnega merila/meje zunaj sebe — ne v kaki »neposredni danosti« ne v njej korelativnem identičnem človeškem duhu, ampak si daje znanost merilo 'na sami sebi':

»Znanost nosi v svoji univerzalnosti enkratno znamenje svojega nastopa« (Fichant 1973, 167).

Kaj je torej treba razumeti s filozofijo, ki jo, po Bachelardu, »z služi« znanost, če vemo, da to ne more biti več niti filozofija filozofov niti spontana, »nočna« filozofija znanstvenikov, njihova počezna bilanca splošnih izsledkov znanstvenega mišljenja?

»Ne bi pa se smeli prepustiti prevari: hoteti znanosti dati filozofijo, 'ki jo z služi', ne pomeni, da hočemo obnoviti filozofijo v njeno lastno korist, enako kot ne pomeni, da bi se hotel kak oboževalec naravoslovja le-temu spoštljivo prikloniti ob spominskem slavu ene njegovih 'révolucij'« (Lecourt 1972, 26).

In iz uvodnega dela Lecourtove »Pour une critique de l'épistémologie« lahko nazadnje potegnemo še sklepno vprašanje, tisto, ki vsebuje takorekoč rdečo nit vseh prejšnjih: kako bi morala biti strukturirana filozofska refleksija, da bi lahko zapopadla »temeljno tezo« bachelardovske tradicije epistemologije — da namreč ni možna »znanost o znanosti«. Ustrezno filozofsko »zapopasti« nemožnost »znanosti o znanosti« bi pri tem pomenilo toliko kot izogniti se dvema tradicionalnima filozofskima čerema, ki ju zakriva ta v sebi podvojeni izraz.

»Znanost o znanosti« je namreč lahko razumljena v pomenu meta-znanosti: kot teorija, katere predmet je Znanost, se pravi, specializirane, vsakokratnim predmetnim področjem adekvatne posamične znanosti, dojete kot deli enotnega znanstvenega načrta.

»predstava predmeta kot svetovnega vrta, zgrajenega po načrtu, ki se zrcali v vsakokratnem načrtu različnih znanosti, ki ga takorekoč preiskujejo« (Fichant Pecheux 1969, 32);

postopek takšne teorije Znanosti pa je racionalna rekonstrukcija racionalnosti, ki samih »kriterijev racionalnosti«, »kriterijev smisla« znanstvene pojasnitve, na kratko, »pogojev adekvatnosti« ne more »adekvatno« razložiti.

Ali pa je pri izrazu »znanost o znanosti« poudarjen »krog te podvojitve v refleksivnosti, postulirani v nase nanašajočem se pojmu« (Lecourt 1972, 9), tako da dobimo teorijsko tvorbo, ki sama postavlja načela, ki jo spostavljajo, ter, strogo vzeto, ne more več ločiti med seboj in svojim predmetom — kar se izteče v raznovrstne inačice razpustitve problema specifičnosti in avtonomnosti znanstvene spoznavne produkcije v široki pahljači problematike »samorefleksivne kompetence« — po neki precej razširjeni maniri naj bi temu modelu najbolj ustrezala Heglova filozofija.<sup>13</sup>

Vsa navedena vprašanja dovolj dobro vpeljujejo tisto, v čemer vidimo tu osnovni zastavek Bachelardove epistemologije. Rečeno v nekem prvem približku: kar ločuje Bachelarda od tistih diskurzov, s katerimi ga družijo njihov predmet — znanost — in njihov smoter — osvoboditi znanost od protipravne filozofske uzurpacije ter ji povrniti njeno najlegitimnejšo lastnino, njo samo — je namreč razdelava spoznanja, da to »filozofsko samoznavstvo« ni nekaj naključnega, »pojmu znanosti«, znanstvenosti znanosti vnanjega, ampak je na nek specifičen način, ki ga Bachelard nenehno raziskuje, vpisano v samo »bistvo možnosti« tega pojma. In ločuje ga to, da razdelavo te vpisanosti filozofske refleksije v produkcijo znanstvenih konceptov ne jemlje niti kot »utemeljevanje« niti kot »upravičevanje« znanstvene prakse, pač pa skuša v epistemologiji, v »diferencialni filozofiji naravoslovja« konceptualizirati neko za samo znanstveno prakso konstitutivno »samozavedanje« naravoslovnih znanosti. Znanstvene izjave o raziskovalnih predmetih podvojuje njej sami netransparentna, za



nazaj v obliki »epistemoloških ovir« razberljiva zavest o mestu izjavljanja — »epistemološkem aktu« kot specifičnemu »samozavedanju« naravoslovja, ki s svojo nezvedljivo naknadnostjo in neprozornostjo ravno spodbija možnost slehernega samoutemeljevanja znanosti, slehernega usredinjenja znanstvenega spoznanja v takšnem ali drugačnem enotnem, samoprozornem subjektu Znanosti.

Znanstvena praksa s tem za Bachelarda ne pripada več hierarhično-klasifikatoričnemu, razumsko-formalnemu redu, ki sam rabi umno utemeljitev, marveč je hkrati področje »dialektičnega uma«, področje delovanja mehanizmov samo-refleksije. Skratka, če razlika filozofija/znanost tradicionalno sovpade z zarezo čutnost, razum vs. um, tedaj Bachelard to zarezo premesti tako, da poveže um z razumom in znanost, rezultat te povezave, odreže od ravni čutnosti oz. vsakdanjega izkustva.<sup>14</sup>

Edino v okviru te premestitve zareze se je zato tudi mogoče približati dejanskemu dometu Bachelardove postavke o središču »znanstvene aktivnosti moderne fizikalne znanosti« kot mestu, kjer učinkuje in se manifestira povezava

»apliciranega racionalizma in tehničnega materializma ... spoznavajoči duh je določen po preciznem predmetu svojega spoznanja, v zameno pa on sam z večjo preciznostjo določa lastno izkustvo« (Bachelard 1971, 114)

Polje fizike je tako misejno polje »filozofije z dvojnim gibanjem«, dialoga **neločljivih** polov »teorije in »eksperimenta«, »uma« in »teh-nike«. Dejavnost moderne fizike oživlja »filozofski dialog«,

»... dialog med praktičnim raziskovalcem, opremljenim s preciznimi instrumenti, in med matematikom, ki ga vodi čistihlepe, da neposredno oblikuje eksperimentiranje« (111).

v moderni fiziki deluje »dvojna gotovost«, ki utemeljuje njeno »strogo in natančno sintezo teorije in prakse«:

»prvič, gotovost, da se nahaja realno v neposredni prijemljivosti za racionalnost in da zato pač zasluži ime znanstvenega racionalnega. Drugič, gotovost, da so racionalni argumenti, ki se dotikajo eksperimenta, že momenti tega eksperimentiranja« (114).

Na prvi pogled se tu namreč odpira možnost, da Bachelardov koncept znanstvene »sinteze teorije in prakse« povežemo s poudarjanjem prednosti teorije pred izkustvom in s psevdodialektičnim »posredovanjem« eksperimentalne baze in teorije empiričnih znanosti v sodobni analitični filozofiji: preko te povezave epistemologije potem ne bi bilo težko umestiti v tuj »objektivistično dojetje« naravoslovnih znanosti. Še več, Bachelardovo prepoznanje

»elementov kopernikanske revolucije v ... delu znanstvenega preciziranja ... natančnosti ne označuje objekt, marveč metoda« (126).

njegovo vztrajno zagotavljanje, da je teoretsko znanstveno spoznanje vedno že tehnično, po svoji notranji strukturi usmerjeno na »produkcijo fenomenov«: tako kot je

»instrument v modernem naravoslovju zares upredmeten teorem« (137),

tako morajo biti

»pogoji aplikacije koncepta inkorporirani v samem pomenu koncepta (134, ... fenomenologijo razširja fenomenotehnika. Pojem je postal znanstveni v meri, v kateri je postal tehničen tako, da ga spremlja tehnika realizacije (135), ... spoznanje postaja objektivno, ko postaja instrumentalno (140), ... ko smo sledili moderni fiziki, smo zapustili naravo, da bi vstopili v tovarno fenomenov (143)«,

dalje, Bachelardova radikalizacija Descartovega cogita v »instrumentalni cogito« —

»oko za mikroskopom je popolnoma akceptiralo instrumentalizacijo, samo je postalo instrument za instrumentom«<sup>15</sup> —

ali nas vse to ne navaja k temu, da razberemo v francoski epistemologiji instrumentalno-tehnično (samo)razumevanje znanosti par excellence?<sup>16</sup>

Vendar nas mora pred prehitrimi navezavami opozoriti — ne morda Bachelardovo iskanje referenc za njegovo pojmovanje aktivnega človeka, vpisujočega svojo tehniko v naravo,<sup>17</sup> v Marx/Engelsovi »Nemški ideologiji« — pač pa nas mora pred prehitrimi identifikaci-



jami opozoriti odsotnost konceptov, ki bi pri Bachelardu merili na problemsko polje »kriterija empiričnosti« kot merila za znanstvenost teorije, torej na prisotnost zagat pozitivističnega načela verifikacije in/ali, kot skorajda že ni več treba dodati, neopozitivističnega načela falsifikacije znanstvenih stavkov.

Kljub Popperjevemu zatirjanju asimetričnosti obeh načel, v načelu falsifikacije namreč še ne moremo videti preloma s t.i. klasično »analitično paradigmo znanosti«. Vse prej gre z korekcijo nekaterih njenih **postavk** (predvsem zavračanja možnosti »čistih« empiričnih dejstev in ustreznih bazičnih stavkov), korekcijo, ki je potrebna, da bi lahko ta paradigma na podlagi svojih **predpostavk** sploh stekla in se razvijala. Popperjev premik od raziskovanja stroja logike znanstvene pojasnitve k raziskovanju logike razvoja znanstvene teorije predstavlja samo konsekvентno razvitje tistega dojetja napredovanja znanosti — kontinuiranega procesa »upornega in brezobzirnega« iskanja načelno nedosegljive resnice — ki ga analitična paradigma že implicira, kolikor veže sodobno znanstveno prakso v zadnji instanci na kantovsko ozadje nasprotipostavljenosti biti in mišljenja, subjekta in objekta.

V svojem propagiranju »kritičnosti« znanosti ostaja Popper zavezan temeljnemu načelom predheglovskega meščanskega racionalizma, kar s pridom izkoriščata proti njemu tako Habermasova »marksistična« kot Aplova transcendentalno-hermenevtična kritika. Pozitivistična samokritika problema bazičnih stavkov sicer spodbija možnost neposrednega stika s predmetnim svetom preko čutnih zaznav in izstavlja odvisnost bazičnih stavkov tako od fizikalnih hipotez, vsebovanih v pojmu tega, kar se konstatira, kot od zakonov, predpostavljenih in apliciranih pri konstrukciji merilnih instrumentov. Vendar sloni v tej samokritiki nezmožnost 'intentio recta' pri stiku z realnostjo — dejstva so vedno že zajeta v mrežo teoretskih hipotez — na dojetju realnosti kot nedosegljivo-iracionalne transcendentne nasebnosti. Aplo zato tudi ni težko dokazati, da mora Popperjeva teorija kot pogoj možnosti znanosti predpostaviti raven transcendentne subjektivnosti — razlika s Kantovo zastavitvijo je le v tem, da ne gre več za zunajsvetno »zaveš nasploh«, marveč za »transcendentalno jezikovno igro transcendentne komunikacijske skupnosti.«<sup>18</sup>

Prav kolikor bomo pri Bachelardu zaman iskali učinkovanje kantovske kategorialne dediščine, se moramo izogniti površnim analogijam: Bachelardove epistemologije ne bomo izmerili, če bomo nanjo polagali merilo naravoslovni, instrumentalni razum vs. praktično-hermenevtični, praktično-kritični filozofski um, drugače rečeno, raven neskončnega iskanja načeloma nedosegljivega vs. raven vnaprejšnjega najdevanja kot pogoja iskanja. Preprosto zato ne, ker pri Bachelardu nimamo več opraviti s samoprezentnim in s potrebnim spoznavnim orodjem opremljenim subjektom, zoperstavljenem tistemu, kar naj to orodje preoblikuje — zunanji empirični fakciteti, s katero je mogoče razpolagati in jo podrežati njej tujim smotrom. Epistemologija prebije to raven nasprotipostavljenosti »subjekta« in »objekta« tako, da znanosti prisoja »filozofsko« zmožnost, se pravi, da distanco teorije in danosti vpotegne v znanstveni diskurz, kjer se »reflektira« kot njegova »notranja distanca«.

»Ne gre več za to, da zoperstavljamo osamljeni duh in indiferentni univerzum« (Bachelard 1971, 114).

sodobna znanstvena spoznanja<sup>19</sup>

»zaznamujemo popolni poraz neposrednega« (96).

Tako resnice znanstvenega spoznanja za epistemologijo ne zagotavlja več znanstveni predmet kot neke vrste miniaturni, reducirani model običajnega sveta reči: za znanstveno objektivnost ni konstitutivna pozitivna realnost, marveč **moment negativnosti, to, kar znanstveno spoznanje ni** — t.j., prelom s predhodnim, vsakdanjim vedenjem:

»Dejansko je znanstvena objektivnost možna samo, če smo prelomili z neposrednim predmetom, če smo se ubranili zapeljivosti prve izbire, če smo zadržali in oporekli mislim, ki nastajajo iz prvega zapazanja« (123).

Namesto pojma znanstvene objektivnosti kot strukturnoadekvatnega izražanja realnosti uvede Bachelard koncept »objektivacije«:

»Zares, zmotno hočemo videti v realnem določujoči razlog objektivnosti, medtem ko ne moremo nikoli prispevati kaj drugega kot dokaz pravilne objektivacije



... Določiti kako objektivno značilnost ne pomeni položiti prst na absolut, marveč pomeni dokazati, da pravilno uporabljamo neko metodo« (30).

Resda znanstveno mišljenje prodira v procesu objektivacije čedalje globlje v realnost, vendar moramo, kadar govori Bachelard o »objektivaciji misli v iskanju realnega« (31), o čedalje večji globlji objektivnosti, ki jo raziskuje moderno naravoslovje, tudi upoštevati, da je »realnost«, ki čaka znanost na dnu te globine, sam proces realizacije,

»realno ni drugega kot realizacija« (77).

Kakršno koli »substancialno jedro« realnega, njegova domnevno nedostopna skrivnost, je potemtakem vedno tudi že skrivnostnost spoznavajočega duha, natančneje, učinek njegove »predsodkovne« strukture:

»Toda pred skrivnostjo realnega duša ne more, z dekretom, ostati neomadežavana... Ko se duh prezentira znanstveni izobrazbi, ni nikoli mlad. Celo precej star je, kajti nosi starost svojih predsodkov« (159).

Znanstvene aktivnosti zato ni več mogoče, kot ugotavlja Bachelard, ponazoriti s skeptično podobo Izis, s katere nenehno padajo tančice, pa jih vendar ohranja dovolj za zakritje svoje skrivnosti. Prodiranje znanstvenega mišljenja v globino objektivnosti pomeni namreč razširjanje racionalnosti v njenem **ozavedenju**: globlje ko prodira eksperiment, bolj sistematično se organizira vedenje in

»zavest o racionalnosti povezuje misleče bitje z njim samim ravno v izvajanju njegovega mišljenja« (71).

In res, če že katera, potem bi za Bachelardov koncept znanstvenega duha veliko bolj veljala podoba o globini (znanstvenega) duha, ki je globoka le toliko, kolikor duh tvega, da se v svojem razlaganju razširja in se izgublja. Veliko bolj: če namreč nezvedljive »epistemološke ovire« ne bi preprečevale, da bi si znanstveni duh z vrnitvijo vase kdajkoli razodel svojo »sistematično organiziranost«.

Znanstveni predmet je torej za Bachelarda konstruirani predmet — a brez instance kakega izvornega konstituensa. Bachelardova filozofija konstruiranja,

»na vsak način se mora neposredno umakniti pred konstruiranim« (119), ne uvaja, kot pravi Fichant, nikakršnega idealizma konstituirajočega subjekta. Bachelard sam bo govoril o paradoksu, da je racionalizem filozofija, ki nima začetka, da pripada »redu vnovičnega začetka«.

»ko ga definiramo v eni njegovih operacij, se je vedno že znova začel« (24).

Če strnemo to, za kar nam gre, ne upoštevajoč konceptualne nedomišljenosti Bachelardove »filozofije konstruiranja«: proti poziciji epistemologije ni več mogoče izigravati Heglovega modela kritike Kantove spoznavne teorije, modela, ki predstavlja, denimo, tudi še osnovo Gadamerjevega umevanja znanosti. »Nasebnost«, na katero da meri znanstveno raziskovanje, to se pravi, svet predmetnosti, ki bi ga bilo mogoče v dovršenem spoznanju narave, vsaj idealno, objektivno spoznati, ta »svet nasebnosti« je, po Gadamerju, pojem, ki je sam relativen glede na »Seinsetzung«, implicirani v naravoslovnem spraševanju. Dozdevna objektivnost naravoslovja je pravzaprav mesto skrajne subjektivnosti, pojem »nasebnosti« ima v naravoslovju značaj »določitve volje«:

»Kar je na sebi, je neodvisno od našega mnenja in hotenja. Toda v tem, ko je vedeno v svoji nasebnosti, je ravno s tem postalo razpoložljivo tako, da lahko z njim računamo, tj. ga podrejamo našim smotrom« (Gadamer 1965, 426).

Skratka, svet nasebnosti, ki ga spoznava znanost in od katerega prejema svojo objektivnost, je v resnici nasebnost oz. bit za znanstveno zavest — samo da se ta »vnaprejšnji zasnutek predmetnega področja« v znanosti dogaja nenehno za njenim hrbtom. Da bi spoznal »bivanjsko relativnost« nasebnosti, mora znanstvenik izstopiti iz znanosti in postati filozof.

Kar Bachelardov koncept znanstvene produkcije ubranja pred tako zgrajeno filozofsko obmejitvijo znanosti, je dejstvo, da je v epistemologiji prav to, kar je za hermenevtiko **privilegirano spoznanje**



filozofije, rečemo mu lahko spoznanje »subjektivnega presežka« pojma nasebnosti, postavljeno za eminentno **znanstveno določitev** predmeta znanosti. Le-ta je za znanost, pa Bachelardu, koncipiran, v nekoliko svobodnem prevodu, kot **mišljenina**:

»Epistemološka revolucija, ki jo uvaža mikrofizika, pelje med drugim k nadomestitvi fenomenologije z noumenologijo, to se pravi, z organizacijo mišljenja /objets de pensée/« (Bachelard 1971, 54).

Znanost je na ta način sama sposobna izreči resnico »nasebnosti«, da je namreč nasebnost nasebnost za znanstveno zavest, ali, kar pomeni isto, sposobna je spremeniti »podobo« znanstvenega duha v spremembi njegove predmetnosti. Tu misli Bachelard dejansko veliko bolj »heglovsko« kot Heideggerjanski tradiciji zavezana hermenevtika: tako Bachelard kot Gadamer izhajata iz tega, da je v racionalni strukturi moderne znanosti ukinjena distanca do izkustva, da je »doživljeno integrirano v strukturnem«, oz., uobličeno v hermenevtično besedje, da se je sodobna fizika odtrgala od postulata nazornosti vsakdanjega zdravega razuma ter vključila v svoj sistem tudi še povezanost med merjenimi veličinami in opazovalcem, ki meri (cf. Gadamer 1965, 428). Posledica te **znanstvene** vključitve »opazovalca«, se pravi, posledica tega, da sam subjekt zadobi status raziskovalnega objekta, je seveda ravno popolna izključitev/neutralizacija subjektivnosti, irelevantnost kakršnegakoli »naravnega izkustva sveta« za znanost — ni ga torej sveta mimo sveta fizike oz., kot ugotavlja Gadamer, znanost se je univerzalizirala in totalizirala, »svet fizike« se je dokončno uspel uveljaviti kot edino resnični, nasebni svet, takorekoč kot **absolutni predmet**« (ibid.).

Tečaj, ki to hermenevtično obrazlogo obrača, je, da pojem »absolutnega predmeta« ni, kot to postavlja Gadamer, pozablja, da na Hegla, ekvivalenten pojmu »lesenega železa« (429). Pojem »absolutnega predmeta«, tj., predmeta v popolni izključitvi subjektivnosti, v popolni odmiselnosti njegovega nasprotja, subjekta, namreč že v sebi predpostavlja »relativnost« in se sam v sebi sprevrča v svoje nasprotje, v relacijski pol »absolutne subjektivnosti« — ravno v tisto »mišljenino«, točko absolutnega objekta/absolutnega subjekta oz. vnaprejšnje vstetosti subjektivnosti v objektivnem/objektivnega v subjektivnosti, ki tvori za Bachelarda »predmet« znanosti.

Drugače rečeno, dejansko je v epistemologiji znanstveno spoznanje kot do kraja prignano, čisto instrumentalno-tehnično spoznanje — se pravi, kot spoznanje, ki mu ne **stoji nasproti** nobena praktično-kritična raven več — že samo v sebi svoja negacija, samo v sebi se sprevrča v svoje nasprotje: produkcija znanstvenih pojmov zadobiva značaj v sebi praktičnega spoznanja. S prebojem »epistemoloških ovir«, tistih »proti-misli« v miselnem sistemu oz. spoznavnemu aktu notranjih, za njega samega funkcionalnih »blokad« mišljenja (Bachelard 1971, 157 ff.), se namreč v spremembi predmeta spreminj tudi sam subjekt spoznanja. Tako je, z enostavnim primerom,

»... šivalni stroj našel svoje udejanjenje, ko so prekinili s poskusi, da bi posnemali gesto šivilje, in utemeljili nit na novi bazi« (110),

in tako ugotavlja Bachelard, sam dolgo časa dejaven kot pedagog, da učitelj naravoslovja pozablja,

»... da vstopa mladostnik v pouk fizike že z določenimi empiričnimi znanji: zanj pač ne gre za to, da eksperimentalno kulturo pridobi, marveč, da jo spremeni. ... (162). Vsak realni napredek v znanstvenem mišljenju nujno povzroča konverzijo. Napredki modernega znanstvenega mišljenja so določili transformacije v samih načelih spoznanja« (121).

V Bachelardovi navidez idealistični rešitvi problema realnosti znanstvenega predmeta<sup>20</sup> je tako ohranjena materialistična zastavitev analize znanstvene produkcije: znanstveno spoznanje je koncipirano kot **v sebi protislovno**. Gre prav za tisto zastavitev, ki je v hermenevtični filozofski refleksiji že vnaprej izključena:

»Fizika, ki bi izračunala samo sebe in bi bila svoj lastni izračun, bi ostala protislovje v sebi« (Gadamer 1965, 429).

S tem smo se znova dotaknili vprašanja belin epistemološko postulirane »konstrukcije realnega«, ali, v pozitivni formulaciji, vprašanja »sinteze« pri Bachelardu: tistega posredovanja notranjega nasprotja znanstvenega spoznanja namreč, brez katerega bi Bache-



lardova postavka »absolutne objektivnosti/absolutne subjektivnosti« nenehno nihala med takšnim ali drugačnim transcendentalizmom in med legitimiranjem »realnosti« s takšnim ali drugačnim naturalizmom. Odgovor na to vprašanje bi kalkopale zahteval bolj imanentno analizo epistemologije, kot jo dajemo tu — zato ga bomo še enkrat zaobšli.

Nedvomno je, da lahko iz znane Bachelardove topologije,<sup>21</sup> ki razporeja tradicionalne filozofske spoznavnoteoretske pozicije na osnovi njihove distance do znanosti, razberemo težnjo po centriranju različnih teoretskih praks v znanstvenem duhu, tako da bi le-ta navsezadnje zaobsegel v sebi različne ravni in specifične forme »spoznavnega prisvajanja realnosti«, napredek znanosti pa bi bil prienačljiv nekakšnemu v epistemologiji sklenjenemu »procesu samo-reaktifikacije« znanstvenega duha. Toda, ali ne bi mogli smer puštic, ki kažejo pri Bachelardu na izhajanje filozofskih razprav iz **trdne središčne** pozicije znanstvene aktivnosti, obrniti tako, da bi topologija sedaj označevala (historični in logični) proces »vpada«, »vključitve« filozofije v znanost? Najmanj, kar bi s tem pridobili, je, da bi Bachelardove izjave o dveh filozofskih polih fizike, o dialogu uma in tehnike kot o aktivnem središču **filozofske dejavnosti znanstvenega** mišljenja, obvarovali pred vulgarno razlago, ki hoče »filozofičnost« znanosti razumeti kot prisotnost »kali« ali pa, v bolj skromni varianti, kakega »vidika« v sebi identične filozofske problematike v znanosti.<sup>22</sup> Drugače rečeno, zdržali bi protislovnost Bachelardovega koncepta dialoga med teorijo in prakso kot **znotrajznanstvenega zunajznanstvenega**, tj., »filozofskega« momenta znanosti.

Tu bi bilo potrebno Leucorta še enkrat posredovati z Bachelardom: če je namreč predpostavka za naš obrat navezava na sklep, ki ga iz Bachelardove topologije izpelje Lecourt —

»a) kar izdajajo za vsebino filozofije ni drugega kot halucinatorična materializacija distance filozofije do naravoslovja« (Lecourt 1972, 24) —

pa začne ta sklep, po našem mnenju, produktivno učinkovati šele, če mu vzamemo njegov **izpeljani** značaj in ga beremo skupaj z Bachelardovo postavko »**filozofskega**« **dialoga v središču »znanstvene** aktivnosti. V tem trenutku namreč ne gre več zgolj za to, da je vsebina filozofije, velike filozofske teme, razglašljane v okviru opozicij narava/kultura, teorija/praksa, inteligentno/čutno itn., samo ideološko samorazumevanje filozofije v njenem odnosu do znanosti — ideološka reprezentacija razdalje, ki loči filozofijo od znanosti, toda reprezentacija, ki ostaja znanstveni aktivnosti v bistvu vnanja, saj je znanstveno spoznanje ohranjeno kot trdna referenčna točka filozofske dejavnosti. Prav tako postane vidno tudi, da je **ravno po svoji razdalji do znanosti filozofija že v znanosti**, da je filozofska refleksija znanstveni spoznavni produkciji »notranja« ravno v svoji »zunanji« funkciji, natančneje, v svoji funkciji vedno že »napačno razumljene«, spregledane notranje zunanosti znanstvene prakse.

Da bi se torej približali »temeljni značilnosti« epistemologije, njenemu prelomu s tradicionalno filozofsko refleksijo znanosti, je dovolj, če vzamemo resno naslov enega izmed Bachelardovih del — »La philosophie du non«, »Filozofija ne-ja« — ko je po svoji vsebini teoretsko dognanje

»faktuma ... da reče novo izkustvo ne staremu, saj drugače povsem očitno ne gre za novo izkustvo« (Bachelard 1971, 122).

Bachelardova zahteva filozofiji, da mora sprejeti v svojo zavest nove značilnosti novih fizikalnih in kemijskih znanosti (12), njegov poskus, da bi mislil konceptualno reorganizacijo naravoslovnih in matematičnih disciplin na začetku našega stoletja — razvoj ne-evklidske geometrije, relativnostne teorije, začetkov mikrofizike — da bi »zapopadel« te

»znanosti brez prednikov ... brez analogona v preteklosti ... znanosti, ki pričajo o revoluciji modernega naravoslovja« (196 f.),

je veliko več od zapoznelega in znanstveni praksi vnanjega zabeleževanja in razlaganja znanstvenih prelomov in prestrukturacij. Jasneje rečeno: to, čemur pravi Lecourt Bachelardova

»subsumpcija radikalne novosti modernega naravoslovja pod kategorijo 'Ne' ... izpostavljanje filozofskih implikacij iz 'Ne-ja', ki ga je novi znanstveni duh »perstavil predhodni znanosti« (Lecourt 1972, 23, 41),



je treba dojeti tudi kot novo, **strogo znanstveno** konceptualizacijo funkcije kategorije Ne v tem, kar je veljalo za kompleks **pozitivnih** resnic, kot novo **znanstveno določitev** momenta **negativnosti** znotraj pozitivnega znanstvenega spoznanja.

Produktivno jedro epistemologije lokaliziramo tako v njenem, pogojno rečeno, konceptu »notranje meje« znanstvenega spoznanja. S tem mislimo na epistemološko vpotegnitev vsega, kar je v najrazličnejših inačicah tradicionalnega samozavedanja znanosti delovalo kot akcidentalno drugo, kot enostavna zunanost koherentnega in bistvenega notranjega sistema znanstvenih stavkov — se pravi, predmeta znanosti, resnice, zmot in nerazrešenih vprašanj znanstvenega spoznanja, zgodovine znanosti, produkcijskega procesa pridobivanja rezultatov, specifičnih zunajznanstvenih spoznavnih praks: vsakdanjega spoznanja, filozofske refleksije itd. — skratka, kot **vpotegnitev te zunanosti, drugosti prav v njeni nezvedljivi zunanosti, drugosti v notranjost znanstvenega sistema**. Ta »zunanost« znanstvenih praks, ki sta jo **proti** znanostim vzdrževali tradiciji pozitivizma in hermenevtičnega, pa tudi »kritično-teoretskega« antipozitivizma, je konceptualizirana v Bachelardovi epistemologiji kot **takorekoč** notranji konstitutivni moment, kot »notranja zunanost« znanosti: znanstveni diskurz vpiše pri Bachelardu samo razdaljo do predmeta, zgodovine... zunajznanstvene filozofije, torej samo distanco med notranjim in zunanjim v svoj tekst.

Znanstveno vedenje ni več zagrajeno z »nevtralnimi, zapuščenimi, indiferentnimi« in v vsem tem »obvladujočimi jo mejami« (Bachelard 1971, 18 ff.), ampak je omejeno samo v sebi, aktivna produkcija znanstvenega mišljenja se vzdržuje v odnosu do svoje meje:

»Edino znanost je usposobljena, da potegne svoje lastne meje« (ibid.).

Znanstveno spoznanje funkcionira tako, rečeno v Bachelardu tuji terminologiji, kot nenehni proces 'refleksije lastnih postavk':

»Seveda pa za znanstveni duh jasno zarisovanje mej pomeni, da jih že preokračuje« (ibid.).

Glede na potezo epistemologije, ki jo ponavadi označujejo kot Bachelardovo »večno polemiko proti filozofiji«, torej glede na nujnost nenehne polemične korekcije znanstveni praksi »notranje filozofske refleksije, je seveda o vpisu distance med notranjim in zunanjim v znanstveni diskurz pravilneje reči, da je vpisana kot vedno že spregledana, izrinjena distanca. »Zunanost« znanosti za Bachelarda sicer ni več enostavna, tj. zoperstavljena »zunanost«, prav tako pa tudi ni postavka refleksije znanstvenega diskurza v samem sebi: vse prej bi lahko rekli, da nastopa kot nadomestovalec tega, kar mora produkcija znanstvenih pojmov izključiti, da bi se lahko spostavila kot notranje koherentni sistem spoznanj.

Produkcija znanstvenega mišljenja zadobiva tako s svojo epistemološko refleksijo podoben procesa samo-nanašanja: obrat znanstvenega spoznanja k predmetu spoznanja je vedno tudi že specifičen način njegovega prepoznavanja-sebe-v-predmetu. V toliko bi lahko rekli, če parafraziramo neko znano misel, da začenja epistemologija odkrivati, kako deluje na ravni naravoslovnega znanstvenega diskurza nekaj, kar je v vseh točkah homologne tistemu, kar se dogaja na ravni filozofskega samozavedanja: epistemologija na področju znanosti tako-rekoč opravlja 'posel filozofije'. Toda, če delujejo mehanizmi samorefleksije na področju znanosti enako večje kot na področju filozofske refleksije, pa je filozofija s tem hkrati izgubila prav tisto, kar je uspela ohraniti kot svoj, čeprav še tako ogroženi privilegij. Epistemološko »vključevanje« filozofske refleksije v delo znanosti, njeno opravljanje »filozofskega posla« ima za posledico radikalno preobrazbo tega »posla« in začrtuje popolnoma nov status filozofske refleksije.

Svojstvenost na področju znanstvenega raziskovanja odkritega delovanja samoreflektivnih mehanizmov je namreč, da jim manjka prav bistvena svojstvenost filozofske samorefleksije, poskus samoutemeljitve v ponotranjenju/zaobseženju vsake zunanje meje. Samonanašanje znanstvenega spoznanja, njegova struktura prepoznavanja-sebe-v-predmetu ne more nikoli doseči točko v sebi sklenjene resnice: rezultat tega samonanašanja, znanstveni predmet, je v svoji resnici/realnosti konstruiran preko ovinka »ne-prepoznavanja«, spregle-



danja. Znanstveni predmet je v sebi podvojen predmet, »nad-objekt«. Je rezultat presoje znanstvenega materiala, ki je nekoč imel status znanstvene resnice, v njegovi resničnostni zahtevi, to se pravi, rezultat procesa razmejevanja od napačnih spoznanj/zmot, ki so omogočale njegovo »prvotno« resničnostno zahtevo — in je hkrati »več« kot rezultat. Konstruiranje znanstvenega predmeta je namreč kot proces rekonstrukcije resnice/realnosti predmeta podvrženo istemu zakonu 'luči, ki spostavlja temo',

»v duhu danih ovir poduhovljenju ... za znanstvenika se spoznanje dviga iz neznanja kot luč iz teme. Ne vidi pa, da je neznanje splet pozitivnih, trdovratnih povezanih zmot... da je duhovna tema strukturirana, in da mora zato sleherni pravilno objektivno spoznanje pogojevati korekturo objektivne zmote« (Bachelard 1971, 158, 120).

Odkritje novega predmeta je zato v svoji »novosti« pravzaprav vedno že nekako spodletelo: ko bo »praktike« v svojem eksperimentu prinesel prvo sporočilo o novem fenomenu, bo »matematik-teoretik« takoj modificiral vladajočo teorijo. S svojo — nedvomno zapoznelo — modifikacijo bo pokazal, da bi teorija novost pravzaprav bila morala predvideti, hkrati pa bo dal s tem praktiku možnost, da znova odkrije »nove« fenomen, z zavestjo, da je problem dobro ugledal edino zato, ker ga je bilo moči predvideti (Bachelard 1971, 112).

Realnost, ki jo »razkriva« znanstveno spoznanje, se vselej konstituira za nazaj,

»razkritja realnega potekajo vedno rekuretno« (158), kot vselej že presežena, kot nikdar dosežena v »celoti«, in zato v svojem vnazajšnjem značaju vselej že »odprta« za prihodnje raziskovanje:

»Nikoli ni realnost tisto, 'kar bi si lahko mislili' marveč je vedno to, kar bi si bili morali misliti« (ibid.).

Znanstveno poznanje se tako resda v svojem predmetu nanaša na samega sebe, toda v tej njegovi samorefleksivnosti je pri Bachelardu ohranjen neki »presežek realnosti«: realnost, ki bo ostala »zunaj« znanstvene določitve in vedno že čakala nanjo, se ne nahaja onstran samonanašajočega se znanstvenega diskurza, tudi v podobi kake zaobsegajoče »celote smisla« ne, prav nasprotno, je tostran njega. Opredelimo jo lahko kot neki nedosegljivi objek(tivni)ni moment sredi samorefleksijskega procesa — po svojem »bistvu« se lahko edinole prikazuje za nazaj, denimo, v obliki epistemoloških ovir.

S preprostim prenosom in uporabo delovnih sredstev filozofije na področju naravoslovnih znanosti izkaže tako Bachelard legitimno pravico znanosti do »samoodločanja« in nudi hkrati, kot ugotavlja Lecourt, »elemente za ne-filozofsko teorijo filozofije« (Lecourt 1972, 60). Specifičnosti in avtonomnosti znanstvene prakse namreč ne ubrani tako, da bi pred strogim očesom filozofa dokazoval in zagotavljal, kako da je znanstvena praksa vendarle v sebi, čeprav bolj implicitno, tudi »filozofična«, tudi »dialektična«, še manj jo ubrani tako, da bi filozofu zaradi njegovega nepoznavanja znanosti odrekal kompetenco razpravljanja o njej. Pač pa jo ubrani tako, da filozofu pokaže »nepoznavanje« njegovega lastnega predmeta in njegovih lastnih delovnih sredstev, »nepoznavanje«, ki ni nikakršna filozofova empirično-psihološka hiba, ampak sodi k »filozofskemu poslu« samemu: »diferencialna filozofija naravoslovja« se dotakne problema, da deluje sredi samorefleksijskega procesa kot »pogoj njegove možnosti« neki nemožni/ne-refleksijski, za nazaj kot ne-reflektirani moment razberljivi presežek.

Če skušamo doslej povedano strniti: za Bachelardovo epistemologijo je mogoče reči, da prakticira in omogoča historičnomaterialistično konceptualizacijo razmerja med znanostjo in filozofijo, zgrajeno na pripoznavanju zgodovinskega sklopa različnih naravoslovnih znanstvenih praks. To pomeni, da nas raven materialnih Bachelardovih analiz navaja k strožjemu dojetju tega, kar izkristalizira Lecourt za njegov »najnatančnejši dosežek«: spodleteli poskus kritike tradicionalne spoznavne teorije, ki konec koncev zopet uvede nov »aggiornamento« filozofije, ki pa ravno v svojih nekonsekventnostih razkriva mehanizem filozofske operacije v odnosu do naravoslovja (Lecourt 1972, 60) in nudi v tem elemente za ne-filozofsko,



materialistično teorijo filozofije in zgodovine znanosti. In ta presežek epistemologije nad Lecourtovo kritiko vidimo prav v tistem, kar je, po Lecourtu, njena omejenost: da namreč Bachelard.

»ne more misliti odnosa znanstvenega in ne-znanstvenega kot diferencialne zgodovine« (36), »diferencialne zgodovine tega, kar bi mi imenovali znanosti in ideologije« (35).

Dojetje te zgodovine predpostavlja namreč »znanstveno utemeljen pojem ideologije«, ki ga daje edinole marksistična znanost zgodovine (ibid.), tako da navsezadnje Bachelard, po Lecourtu, ne more misliti povezanosti znanstvenega in ne-znanstvenega v znanstveni praksi, ker ne vidi v zgodovini znanosti nekega

»relativno avtonomnega področja znanosti zgodovine ... majhne pokrajine znotraj velikega kontinenta« (18).

Proti temu Lecourtovemu »materialističnemu branju idealističnega teksta« postavljamo, da Bachelardova epistemologija nedvomno daje elemente za historičnomaterialistično pertinentno teorijo filozofije, da prav tako nedvomno tisti »najnatančnejši dosežek« Bachelardove epistemologije — novo dojetje odnosa med znanstvenim in neznanstvenim — že sam v sebi umerja h konceptualizaciji tega odnosa preko koncepta (znanosti) zgodovine. Vendar pa bomo, po našem mnenju k vzratni historičnomaterialistični utemeljitvi epistemologije prispevali le, kolikor bomo, z Marxovimi besedami, šli »dovolj daleč v abstrakciji« (cf. MEW 26.2, 440).

Pri tem nam je lahko najpoprej v oporo Adornova negativna dialektika v njeni obravnavi problema konstitutivnega značaja nepojmovnega v pojmu, tiste utopične točke spoznanja, kjer bi nepojmovno razprli s pojmi, ne da bi jim ga prienačili. To se pravi, pomen ne- ali zunajznanstvenega moramo poiskati najprej znotraj (Bachelardovega) koncepta znanstvenega, izhajajoč iz njegovega zaris »notranje meje« znanstvenega spoznanja, ne da bi pri tem skušali odnos obeh pojmov prehitro zaobseči ali povezati s kakim tretjim, fundamentalnejšim ali zgolj širšim pojmom: v obliki, denimo, kompleksne strukturirane totalnosti družbenih praks. Še zlasti ne moremo tako postopati takrat, če naj bo materialistična teorija zgodovine znanosti kaj več kot ilustracija že znanih postavk historičnega materializma, če naj torej sama pripeva k »novičnemu začetku« marksistične teorije.

Zato bi pri iskanju »pravilne abstrakcije« še enkrat dali prav Bachelardu proti Lecourtu: kolikor je vpeljava predstave »nezavednega znanstvenega duha« in »psihološke objektivnega spoznanja«, naj poteka pri Bachelardu v še tako mistificirani obliki, konstitutivni moment epistemološke teorizacije znanstvene resnice in zmote ter je zato ni mogoče kar počez odpraviti kot »psihologistično zamejenost« (Lecourt), bomo ustrezno raven abstrakcije skušali najti na področju teoretske psihološke, v

»funkciji koncepta Unbegriff ali Begriff izvirnega Un«, tistega »negativnega enega« namreč, ki je eno reže, poteze, preloma;

»Rekli bomo, da je meja Unbewusste — Unbegriff, toda ne ne-koncept, pač po koncept, ki manjka« (Lacan 1980, slov. prev., 39).

Drugače rečeno, neznanstveno, ki pri Bachelardu kot »notranja meja« znanstvenega sodi k »celoti« znanstvenega, tako da je šele v ne-znanstvenem znanost na svojem mestu, pri sebi v svoji odsotnosti, nam zaznamuje, nekoliko ohlapno rečeno, koncept (znanstvenega), ki manjka na svojem lastnem mestu, konceptu »lastni« manko konceptualnosti.

Vrnimo se zdaj k temu, kar smo prej imenovali »upravičeno jedro« Schmidtovega postopka in za kar nam velja, drugič, Schmidtovo zaznamovanje Althusserjeve interpretacije Marxa za tisto pojmovno polje, preko katerega je francoska historična epistemologija faktično šele začela učinkovati zunaj francoskega prostora. Gre skrajša za Schmidtovo »praktično« priznavanje dejstva, da je »srečanje« marksizma in epistemologije tisti teoretski dogodek, ki je »tujost« in »nerazumljivost« načina pisanja in mišljenja francoskih epistemologov »uredil« tako, da jih je bilo moč ujeti v pojmovne in vrednostne mreže ne-francoskih miselnih tradicij, da je torej branje, vzemimo,



Bachelarda, sploh zamoglo zapustiti več kot niz asociacij in difuznih vtisov, kako, kot ugotavlja nemški uvodničar v Bachelarda,

»straši tu togi idealizem, ki se paradokсно povezuje z anarhičnim zadovoljstvom nad diskontinuiteto zgodovine, naivna vera v napredek, povezana z ogorčno polemiko proti filozofiji, ki te vere ne deli«.

»Posredovanost« aktualnega pomena epistemologije z njenim srečanjem z marksizmom pa pomeni tudi — in zaradi tega to sicer znano dejstvo ponavljamo še mi — da se je preko te ureditve epistemologije althusserjanska inačica marksizma tudi sama šele konstituirala v svoji »lastnosti«. Temu, kar pravi Lecourt, da je namreč danes nedvomno več kot enostavno osmešiti nekritično prevzemanje kategorij iz meščanske filozofije s strani marksističnega filozofa, da pa nihče ne more zanikati dejstva,

»da je ravno to srečanje svojčas izpolnjevalo pozitivno funkcijo, ker je tako postalo možno tisto, kar smo imenovali 'novični začetek' dialektičnega materializma« (Lecourt 1972, 16),

velja zato dodati le še, da hiba očitka »prevzemanja« ni toliko v njegovi enostavnosti in okornosti, marveč v njegovi nezmožnosti: pred tem prevzemanjem althusserjanskega marksizma pač ni.

Drugače rečeno, na sicer potrebno vprašanje in raziskovanje ustreznosti in upravičenosti Althusserjevega operiranja z epistemološkimi koncepti znotraj historičnega materializma (in s tem tudi na vprašanje po »imanentnem« pomenu teh konceptov) bi bilo mogoče odgovoriti le tako, da »dominantno potezo« Althusserjeve »ureditve« epistemologije preverimo v njej sami, da jo torej preverimo glede na tisto, kar proizvede, se pravi, da jo preiščemo glede njenih notranjih protislovij.

Za naš namen zadošča, da na to potezo samo spomnimo, kolikor namreč na njeno osnovo postavljamo našo zahtevo po navezavi epistemološke tvorbe pojmov na strukturo materialistično razložene heglovske refleksije. Torej, če je, kot sledi iz Lecourtovih izvajanj, razlog za Althusserjeve konceptualne izposoje pri epistemološki tradiciji v tem, da predstavlja v povezavi Bachelarda in Canguilhema dosežena »specifična enotnost« epistemologije in zgodovine znanosti — epistemologija kot teorija znanosti priznava zgodovinskost svojega predmeta in s tem samo sebe kot del (zgodovine) znanosti, zgodovina znanosti sama je možna le, kolikor je epistemološka, torej svoja lastna meta-teorija — da predstavlja torej ta enotnost za Althusserja takorekoč »model« za konceptualizacijo enotnosti dialektičnega in historičnega materializma, pa je dominantna poteza tega branja epistemologije, kot je znano, **eksplicitno anti-heglovstvo**. Canguilhemova historična epistemologija je, po Lecourtu, tista teorija, ki je omogočala »osvoboditev historičnega materializma od povodca neo-heglovstva« (Lecourt): epistemološka tradicija dobiva preko Althusserjeve »ureditve« svoj **faktični značaj**, svojo **razumljivost** v obzorju problematike heglovstva v marksizmu.

Eksplikacija »sledi heglovstva« v epistemologiji nam zato ne pomeni razvitje nekega že prisotnega »dialektičnega jedra« epistemoloških konceptov, prav tako kot nam ne gre za pot neposredne primerjave epistemologije in Heglove filozofije. Tu je potrebna vpekljava še enega »srečanja«, srečanja »urejene« epistemologije s tistimi tokovi marksistične misli, ki jih je v njihovem samorazumevanju anti-heglovska ost Althusserja **prizadela** in ki nanjo odgovarjajo z opozarjanjem na scientistični, pozitivistični, dogmatski značaj Althusserjevega marksizma.

Tako lahko ob koncu uvodnega dela naznačimo to, kar ostaja desirat nadaljnjega dela: da Althusserjevo teorijo dejansko spremlja neki objektivizem, dogmatizem, meta-pozicija vzgojitelja itd., da se kljub opravljeni samokritiki Althusserju konec koncev ni uspelo izogniti »teoreticistični deviaciji«, to se pravi, pozitivistični črti tistega v sebi podvojenega odraza »znanosti o znanosti«, je danes pravtako že topos kritičnih analiz njegove teorije. Toda že spričo prve podobe, ki jo zarisuje »srečanje« epistemološkega koncepta konstitutivne zgodovinskosti naravoslovnih znanosti ter postavke o zgolj »narativni«, za njih same nebitveni zgodovini znanosti v delu t.i.m. heglovskega marksizma, natančneje, spričo epistemološkega prebitja alternative instrumentalno-tehnična pojasnitev vs. praktično-kritična razlaga, postane razbijanje althusserjanskega »objektivizma«



s pozicij kakršnekoli že »konstruktivne subjektivnosti« (Schmidt) več kot vprašljivo.

Zdi se namreč da daje heglovski marksizem v svojem identificiranju objektivizma Althusserjeve teorije, tj., v razkrivanju njenega vztrajanja na ravni 'stvari sami' zunanje vednosti, le potvorjeno podobo svoje lastne »zunanosti«, ideološko reprezentancijo tistega »objektivnega momenta«, ki mora izpasti iz »enotnost stvarjajoče subjektivnosti« (Schmidt), da bi sklenjeno gibanje tega stvarjenja sploh lahko steklo.<sup>23</sup> Pri čemer nastopa ta notranja »zunanost«, »objektivnost« praktično-refleksijske naravnosti znotraj njenega samorazumevanja v obliki zanikanja objektivne govorice znanosti o njenih predmetih. Natančneje, kot zatiranje metagovorice skozi njeno negacijo — metagovorica sicer ni možna, je pa potrebna, da bi pokazala, kako tudi meta-govorica, kako že vsaka navidez nevtralna izjava o objektivni kot pogoj svoje možnosti predpostavlja vključenost neke subjektivne pozicije izjavljanja, specifično zainteresiranost spoznanja kot pogoj možnosti njegove objektivnosti, nevtralnosti.

Drugače rečeno, gibanje samo-nanašanja je možno, ker in kolikor ni možna metagovorica Znanosti: za konstitutivno, v sebi enotnost subjekta in objekta stvarjajočo subjektivnost je tako na »nereflektirani« način konstitutivno ravno delovanje Znanosti kot tiste za sebe nereflektirane zunanosti (Filozofije), kot nasebnosti, ki garantira resnico diskurzu Filozofije. Če sicer delujejo v Znanosti mehanizmi samonanašanja, pa ostaja Znanost kot Znanost za njih zaslepljena, kot samorefleksivna dostopna samo filozofski refleksiji.

Kar žene argumentacijski aparat heglovskega marksizma proti Althusserjevemu objektivizmu tedaj ni toliko dejansko anti-heglovstvo Althusserja, kolikor je to napačno razumljeni »objektivistični« moment njihovega lastnega heglovstva: v Althusserjevi teoriji in njenem prevzemanju epistemoloških konceptov, se pravi, v althusserjanskem sprejemanju v znanosti in za znanost delujoče »sile negativnega«, se heglovski marksizem sooča z zanj neznosno konceptualizacijo tiste točke v sebi reflektirane, v gibanju samonanašanja zajete »zunanosti«, ki konstitutivnemu subjektu, njegovemu virtualnemu refleksijskemu zapopadenju kakršnekoli objektivnosti konstitutivno uhaaja (Žižek 1980, 56 ff.). V tem smislu bi lahko, če uporabimo na epistemologiji misel, izrečeno za Freudovo psihoanalizo, za epistemološko podvzetje rekli, da tisto, kar je na epistemologiji neznanostnega in v čemer bi bilo potrebno iskati tudi vzroke za njeno pomanjkljivo recepcijo tako v pozitivističnem anglosaškem kot v anti-pozitivističnem, »zgodovinsko-praktičnem« nemškem prostoru, ni dejstvo, da je epistemologija tematizirala v objektivni znanosti delujočo subjektivno pozicijo filozofske refleksije, marveč dejstvo, da je ta tematizacija pokazala, kako sloni »subjektivna« samorefleksija na nekem nezvedljivem objek(tivnem) presežku — na nezvedljivem presežku, ki pa ni zato nič manj kot tak dostopen objektivaciji.

Na ozadju tega okvirnega zariisa Bachelardove epistemologije in njenega — za nas — poglobitnega zaloga lahko zdaj na kratko orišemo še potek nadaljnega dela: obrnili se bomo k tistim razdelavam posebnih vprašanj zgodovine in zgodovinskosti znanstvenih teorij, ki se opirajo na postavke Althusserjeve filozofije. K temu nas ne nazadnje navaja tudi dejstvo, da gre za zvrst »althusserjanskega pisanja«, za katero celo njeni nasprotniki priznavajo, da izpričuje, mimo svojega disciplinarnega prispevka, tudi neki minimum dialektičnega čuta Althusserja & Co. Kot dovolj značilen primer lahko pri tem vzamemo Fichantovo ubadanje s problemi epistemologije, v prvi vrsti njegov tekst »Problem zgodovine znanosti« (cf. prevod v priloženi številki Problemov).

Fichantovemu tekstu bomo postavili naslednje vprašanje: kako je mogoče konceptualno dojeti epistemologijo, za katero se zavzema, to se pravi, teorijo znanosti, ki se razmejuje od sleherne filozofije znanosti in noče predpostavljati drugih problemov in konceptov razen tistih, ki jih postavljajo znanosti v svojem specifičnem razvoju, hkrati pa je nekako »implicitirana« v zgodovini znanosti, zgrajeni na filozofskem stališču? Drugače rečeno, izhajajoč iz Fichantovih epistemoloških obravnav bomo skušali na njih samih razviti in preveriti našo zgornjo postavko:



— da namreč bachelardovska tradicija epistemologije v svojem specifičnem dojetju odnosa med znanstvenim in ne-znanstvenim anticipira kot svoj koncept (znanost) »koncept manka koncepta«;

— in da ta anticipirani koncept preko svoje »razvite« (althusserjanske) oblike nudi elemente za materialistično razlago heglovске refleksije.

Našo prvotno postavko bomo pri tem preoblikovali, tako da se zdaj glasi: kolikor Fichantov tekst ne samo da vseskozi uporablja Bachelardove in Canguilhemove koncepte, čeprav na dokaj brechtovski način,<sup>24</sup> ampak se razume tudi kot njihova verifikacija, torej izrekanje njihove resnice, mora biti dominantni koncept bachelardovske epistemologije, ki je v njej sami še »implícirane«, prisoten le v »praktični obliki«, pri Fichantu »eksplicirane«. Eksplicacija je pri tem **nujna**, oz., je merilo, ki si ga daje Fichantov tekst sam na sebi. To se pravi:

— uspešno udejanjenje njegove osnovne teoretske namere, konstrukcije **znanstvene** teorije in zgodovine znanosti (ki bi se izognila obema že omenjenima filozofskima čerema), je mogoča le preko te »eksplicacije«. Bolj natančno, preko konceptualizacije tiste obče in hkrati posebne logike, ki zagotavlja tako veljavnost »koncepta manka koncepta« kot tudi avtonomnost konstrukcije Fichantovega lastnega podvzetja;

— in obratno, kakršenkoli postopek, ki bi te konceptualizacije ne dosegal, bi Fichantov zaris zgodovine znanosti, bistveno orientirane ob epistemologiji, na kratko, njegovo začetanje **historične epistemologije**, proti njeni imanentni zahtevi vračal nazaj na takšno ali drugačno klasično filozofsko razmerje do znanosti.

Kaj razumemo s to konceptualizacijo, lahko zaenkrat ponazorimo tako, da najprej opredelimo, kje ne bomo našli specifičnosti historično-epistemološke tvorbe konceptov, tj. »resnice epistemologije«. Pri tem si bomo nekoliko pomagali z izvajanci J-C Milnerja.<sup>25</sup>

Ne bomo je, denimo, našli v tisti potezi, ki daje Fichantu, s Schmidtovim izrazom, pečat »strukturalističnega avtorja«: branje Fichantovega teksta »Problem zgodovine znanosti« nam daje najpoprej vtis skorajda prisilnega nenehnega terminološkega izčiščevanja, nenehne delitve terminov, novih in novih ovinkov na poti do tistega »pravega« pomena. Drugače rečeno, temeljni koncepti »sistema« historične epistemologije (epistemologija — znanost — zgodovina znanosti — filozofija) se oblikujejo v mreži diferencialnih opozicij, svojo istovetnost zadobivajo le v mreži razlik/posredovanj z vsemi ostalimi... Skratka, v historični epistemologiji so same razlike, opraviiti imamo z neskončnim procesom drsenja/odlaganja pomena (vsakega od epistemoloških konceptov posebej in vseh skupaj), z neodpravljljivo »odprtostjo« epistemološkega pomena, kolikor je v vsaki odločitvi, v vsakem »pozitivnem« konceptu ravno strnjen, spregledan proces (določanja), ki je proizvedel pomen in ki deluje v njem naprej kot njegov »spregledani« in presegajoči ga »del«. Toda resnice epistemologije navzlic tej potezi oz. ravno zaradi nje ne moremo iskati v teoretski poziciji skrajnega metonimizma, ki jo zastopa, denimo, Althusserjev koncept »procesa brez subjekta« in ki stoji tudi za ozadje Fichantovim poudarjanjem nujnosti nenehne, »odprte« produkcije zgodovine znanosti.<sup>26</sup>

»zgodovina kake znanosti za dano obdobje ni nikoli zaključena ... vedno znova se je je treba lotiti in na novo oblikovati.«

Prav tako specifične teoretske poteze historične epistemologije ne bomo našli, če bomo temu nenehnemu metonimičnemu drsenju epistemoloških konceptov **postavili nasproti** njegovo neločljivo »drugo plat«, če bomo torej, izhajajoč iz **določenega** medsebojnega napotovanja konceptov, iz **urejenosti** neskončnega drsenja epistemološkega pomena, afirmirali, da ravno na osnovi diferencialnosti iz Fichantovega diferencialnega postopka tudi izhajaja, da nekam dopostno »postavlja« neko Vse, neko sklenjeno celoto — neko resnično, če z resničnim nekoliko poenostavljeno razumemo tisto, kar prešije dele v celoto. Z drugimi besedami: v historični epistemologiji so sicer res same razlike, zato pa nič manj ne velja, da je sestavljena iz samih celot/enot — sleherni izmed njenih konceptov obmejuje (zagotavlja/odpravlja) drugega — in da je tudi sama organizirana kot zaobsegajoča celota. Kot takšna pa se lahko, kot je znano, konstituira le preko



izključitve »izjeme«, »meje« »vsaj enega« momenta, ki iz celote »izpade«, da bi ta lahko bila. Dodamo lahko samo še: z ozirom na strogo znanstveni status, ki si ga daje althusserjanska epistemologija — znanstveni status, ki se začne tam, kjer imamo opraviti s konstrukcijo teoretskega objekta z jasno definiranimi in urejenimi elementi — z ozirom na to »kognitivno objektivnost« epistemologije seveda tudi ni težko dognati, kaj je tisto, kar »odprtosti« historične epistemologije zagotavlja, da je Vse — zunaj glave obstoječi, nedosegljivi in v znanstveni praksi prepovedani »realni objekt« pač. Toda kot že rečeno, tudi s to nedvomno pravilno afirmacijo konstitutivne vloge izjeme/meje za epistemološko celoto in z identificiranjem realnega objekta kot tistega elementa, ki zašije, drži skupaj odprtost objektivnega epistemološkega spoznanja, še nismo dosegli njegove specifičnosti. Nobena od obeh navedenih poti **sama zase** ne zadošča, kolikor nam že nekaj primerov iz Fichanta pokaže, da je za opredelitev resnice epistemologije potrebno nekaj tretjega, in sicer, kar ni težko uganiti, sinteza prve poti in njenega **neločljivega** nasprotka. Navedimo vsaj dva primera:

— da se lahko Fichant v tekstu »Problem zgodovine znanosti« kljub »občemu zakonu« lastnega epistemološkega diskurza — nenehnemu »diferenciranju« konceptov — **povsem dopustno osredotoči** na enega izmed njih, da lahko **brez protislovja s samim seboj izpostavi zgodovino znanosti** kot koncept, ki v mreži samih razlik, razdeljevanj, prevzema vlogo poenotujočega, »skupnega« momenta —

»zgodovina znanosti za koga? Komaj da obstoji še kakšno področje, ki bi bilo primernejše za izoblikovanje pogojev skupnega dela filozofov in znanstvenikov« (Fichant 1969, 139),

tako da je navsezadnje **za Fichanta celota »zakona diskurza«** on sam in njegova negacija;

— da v nekem drugem tekstu vztraja pri neodpravljeni metaforičnosti epistemologije, na njeni ne-dobesedni, tj., preneseni, neznanstveni uporabi znanstvenih konceptov, toda na metaforičnosti, ki epistemologiji pritiče, kot je videti, prav zaradi njenega **znanstvenega** postopanja z znanostjo —

»metaforičnost je morda nujno vpisana v sam status epistemologije... diskurza o znanosti, ki izreka znanost — in se torej ločuje od nje — ki pa izreka samo znanost, nič drugega kot znanost, to se pravi nič, kolikor imajo samo znanosti objekt, o katerem imajo kaj reči« (Fichant 1973, 176),

tako da je torej navsezadnje ne-dobesednost za Fichanta vpisana v samo središče »enoznačnosti«, preciznosti znanstvenega diskurza, da deluje kot njegova »notranja meja«. Oba navedena primera (nasebne) **notranjosti** izjeme/meje, (tega, da koncepti epistemologije vedo za svojo resnico, saj se obnašajo v skladu z njo), sta dovolj močan indic za to, da je resnica epistemologije, če lahko tako rečemo, **za sebe** »dvodelna« (celota/izjema), torej **v sebi** »trodelna« (celota celote/izjeme).

Ali drugače, specifična teoretska poteza historične epistemologije je: od vseh tistih momentov, ki bodo ob morebitni analizi epistemologije na njenem koncu »za nas« reprezentirali njeno izjemo/mejo in pod katere bomo umeščali njeno vsakokratno »celoto«, ves njen pomen, mora historična epistemologija **vsaj enega** med njimi **določiti kot takšnega tudi sama v sebi**. Določiti ga mora torej kot »svojo« šiv, kot točko, v kateri se stikata njena notranjost in njena zunanost in s katero postane sama pravzaprav nedoločena, ne-konsistentna. Določitev mora izpolnjevati dva pogoja: epistemologija v določanju ne sme zapustiti svojega »mesta« (določitev ne sme biti opravljena z neke meta-epistemološke, »širše« pozicije) in, v določitvi/integraciji šiva mora biti ohranjen njeno konstitutivna zunanost (zunanost ni nikoli njena, v epistemologiji reflektirana zunanost: poleg alter je potreben alius).

Resnica epistemologije je tako ona sama kot vsakokratna celota resnice (o odprtosti epistemološkega spoznanja), ki jo zagotavlja/odpravlja izključena »zunanja realnost«, in njeno vedenje (njeno izrekanje, »poenotenje«) te lastne podvojenosti (da pade ta njena relacijska zunanost kot zunanost v njo samo) — kot takšna je ona sama svoj lastni del, ali, kar pomeni isto, je samo-refleksivna, samonanašajoča se resnica. Historična epistemologija je zastavljena tako, da je primorana z izbiro svojega konceptualnega aparata in v ma-



terialnosti svojih rezultatov vsaj nekaj povedati o tej nenavadni celoti, ki jo reprezentira — o celoti, ki zaobsega to, kar je iz nje izključeno, o »notranjosti«, ki je brez »zunanosti«, ker pade le-ta, prav kot »zunanost«, vanjo — skratka, postavljena je pred nalogo, da izreče, zapopade ne-vse.

Rešitev te na prvi pogled nekoliko paradokсне naloge se pokriva s tem, kar smo imenovali konceptualizacija »koncepta manka koncepta« — dana pa je že s svojo formulacijo. To se pravi:

— zahteva takšno izoblikovanost epistemološkega konceptualnega aparata, da bo z njim mogoče zapopasti, kako Eno v sebi ni le Dva (podvojeno), ampak Tri — epistemologija mora znati šteti do tri od začetka pa do konca svojih analiz;<sup>9</sup>

— zahteva takšno materialno analizo, ki bo zmožna svoj vsakokratni osrednji koncept (denimo, zgodovina znanosti)<sup>10</sup> dojeti kot »inkarnirano«, »pozitivirano«, »čisto razliko«, ki bo torej sposobna ta koncept razložiti kot drugo od njega samega: skratka — konkretno analizo konkretnih okoliščin.

(se nadaljuje)

Rado Riha

<sup>9</sup> Za tiste, ki se spotaknejo že ob prevajanju Althusserja: »Ni dovolj, da imaš knjigo pred očmi: treba jo je znati brati.« (V: Saul Karsz, *Théorie et politique*: Althusser, str. 328, Paris 1974.)

Članek je nastal v okviru raziskovalne naloge »Aktualna vprašanja teorije znanosti in marksizem«, ki poteka na Inštitutu za marksistične študije SAZU.

<sup>1</sup> Tu se opiramo na Smidtov spoprijem z Althusserjem v tekstih »Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte«, v: *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt/M. 1969, in »Geschichte und Struktur«, Frankfurt/M. Berlin, Wien 1978.

<sup>2</sup> Cf. Schmidt 1969, 197 ff., Schmidt 1978.

<sup>3</sup> Ne da bi se tu podrobneje spuščali v probleme in protislovja Schmidtovega teoretskega okvira, ga lahko strnjeno opredelimo takole: gre za določeno recepcijo pojma znanstvene racionalnosti, kot ga je izoblikovala »kritična teorija družbe«. Določenost te recepcije tvori pri Schmidtu kombinacija dveh postavk:

— zastopanje pozitivne vsebine »historičnega mišljenja« na liniji razsvetljenstvo-nemški idealizem - Dilthey - tradicijsne družbene znanosti - življenjska in eksistencialistična filozofija;

— in hkratno sprejemanje dominantne sodobne »spontane filozofije znanosti«, se pravi, sprejemanje instrumentalno-tehničnega modela znanosti, kot ga običajno pripisujejo neo-pozitivistični teoriji znanosti, za »interno« resnico same znanstvene prakse.

<sup>4</sup> »Levi-Strauss, katerega spisi še posebej očitno izpričujejo taedium historiae, oporeka znanosti zgodovine (Geschichtswissenschaft) pravico, da ji je dana prednost pred drugimi spoznavnimi formami« (Schmidt 1972, 11, op. 3, podčrtal RR).

<sup>5</sup> G. Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, 1951, cit. po Fichant 1973, 150.

<sup>6</sup> Cf. F. Guery, *Épistémologie*, v: *La Philosophie*, sous la direction d'André Noiray, Paris 1969.

<sup>7</sup> Schmidtov referenčni tekst je delo G. Kröberja »Die Kategorie 'Struktur' und der kategorische Strukturalismus«, v: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 11, Berlin 1968.

<sup>8</sup> Schmidtova pavšalna ocena, da »strukturalistični avtorji« absolutizirajo diskontinuiteto in ne poznajo dialektičnega načela »vzrokovnice merskih razmerij«, tj. skokovite spremembe kvalitete pri kvantitativnem spreminjanju (Schmidt 1978, 119 ff.), temelji na empiričnem nepoznavanju Bachelarda. Bachelardov koncept epistemološkega akta kot zgodovinske sinteze priznava tako konstitutivnost tipajočih in negotovih začetnih znanstvenih vprašanj za »formo novega« (129) kot tudi nezvedljivost »nove kvalitete« na predhodne forme in na njihovo postopno nastajanje in spreminjanje. Valovna mehanika je, kot piše Bachelard, sicer zgodovinska sinteza misli Newtona in Fresnela, »toda tu nastane paradoks. Naredili bi hudo napako, ko bi mislili, da je bila ta zgodovinska sinteza historično pripravljena, kot bi dejali, v skladu z načinom izražanja, ki ga uporabljajo zgodovinarji... da je to odkritje 'ležalo v zraku'. Dejansko je Fresnelova fizikalna optika docela izrinila Newtonovo, ko je Louis de Borglie predlagal novo znanost, povezujočo določene Newtonove teze s tezami Fresnela, da bi raziskal vedénje delcev, ki ne pripadajo ne Newtonovi ne Fresnelovi znanosti« (Bachelard 1971, 96). Enak poskus za, če že hočemo, dialektične zakone, bomo našli na nekem posebnem drugem področju epistemološkega zanimanja: cf. G. Canguilhem, »Le normal et le pathologique«, Paris 1972.

<sup>9</sup> Več o tem konceptu je najti v Canguilhemovem tekstu »Object l'histoire des sciences«, v: Canguilhem 1975, 9 ff.

<sup>10</sup> Po eni strani Bachelard in Althusser zanj nista drugega kot Hegel in Marx, če odmislimo, da sta Bachelard in Althusser, po drugi strani je althusserjanska teorija zgodovine nedialektična, ravno kolikor prenaša (vsaj implicitno dialektično) uvide epistemološke zgodovine znanosti na zgodovinski proces nasploh.

<sup>11</sup> K Bachelardovem razumevanju odnosa teorija — dejstvo cf. Bachelard 1971, 23 ff.

<sup>12</sup> Bachelarda navajamo po G. Bachelard, *Épistémologie*, zbirki Bachelardovih besedil, ki jo je izdal D. Lecourt. Zbirka vsebuje 88 odlomkov iz več kot 16 knjig in člankov Bachelarda, pri čemer je Lecourt uspešno, da ji je dal značaj samostojnega teksta.



13 Gre za maniro, ki je skupna tako »anti-heglovcu« Lecourtu kot »heglovcu« Habermasu:

»S Heglom nastane fatalni nesporazum, da je zahteva, ki jo postavlja umna refleksija proti abstraktnemu razumskemu mišljenju, enaka uzurpaciji pravic samostojne znanosti s strani filozofije, ki slej ko prej nastopa kot univerzalna znanost« (Habermas 1973, 35 f.);

»(Heglova) Logika predstavlja torej pojem znanosti, ali, še bolje: Heglova knjiga vsebuje »upravičenje«, »fundament« pojma, znanosti. Skratka, Heglova Znanost logike je filozofska znanost, resnica znanosti, znanost znanosti« (Lecourt 1972, 12).

14 Cf. F. Guery, op. cit.

15 G. Bachelard *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, 1951, cit. po Fichant 1973, 153.

16 Če uporabimo tu pojem, s katerim opredeljujeta bistvo ideologoma Znanosti tako hermenevitična filozofija kot »kritična teorija družbe«, se pravi, dva tokova, ki se razumeta kot reafirmacija heglovske refleksije v sodobni meščanski filozofiji in v marksizmu. Da je teoretsko naravoslovje razpiranje dejanskosti z vidika tehničnega razpolaganja nad opredmetenimi naravnimi procesi (Habermas 1973, 236 ff.), pri čemer sam »transcendentalni okvir instrumentalnega delovanja v znanstveni refleksiji ni in ne more biti vptogenjen, je topos, kjer se srečujeta tako Habermas kot Gadamer. Ne glede na hermenevitično nesprejemljivo Habermasovo vztrajanje na nekakšni nasebnosti narave — »na naravi ostane, naj še tako daleč razširjamo našo tehnično razpolagalno moč nad njo, neko substancialno jedro, ki se nam ne razpre« (46) — in ne glede na »marksistično« nesprejemljivo Gadamerjevo razumevanje sodobne znanosti kot radikalizacije grškega nauka o logosu, tj. govora kot izkazovalnega govora (logos apophantikos) (Gadamer 1967, 48, 53), operira za oba naravoslovno spoznanje na ravni neposredovanih dvojic teorija/praksa, subjekt/objekt, logično/historično, in je kot takšno zoperstavljeno/obmejeno s praktično-kritično (samo)refleksijo zgodovinskih družbenih znanosti in filozofije. Moderno metodično znanstveno raziskovanje, svisje metodične konstrukcije in tehničnega proizvajanja, je ... vedenje, naravnano na večnost zgotavljanja (Machenkönnen), je vedoče obvladovanje narave, tj. tehnika ... in ravno to ni praksa« (Gadamer 1977, 176), se pravi, naravoslovno teoretsko spoznanje ni že kot takšno, kot teorija, praktično učinkovito tako, da bi »preinterpretiralo« sam transcendentalni okvir pravih konstitucije svojega predmetnega področja, katerega del je.

Ta po svojem »pojmu« ne-praktična, kot sredstvo za njej vnanje smotre koncipirana matematična naravoslovna znanost — če je sicer že način njenega spravevanja in raziskovanja usmerjen k obvladovanju bivajočega ... in ga je treba v toliko imenovati v sebi praktičnega« (Gadamer 1965, 429 ff.), pa je uporaba spoznanj za raziskovalca samega nekaj sekundarnega (ibid.), strogo vzeto zunaj-znanstvenega, čeprav seveda lahko problem uporabe spoznanj sam zopet postane predmet znanstvenega raziskovanja — je zato v bistvu nezgodovinska:

... kajti struktura in predmet filozofije ... nista v enaki meri neodvisna od svoje zgodovine kot so posamične discipline (orientirane po matematičnem pojmu eksaktnosti)« (Schmidt 1972, 127);

... interes, ki pri napredku naravoslovja ali matematike usmeri pozornost na njeno sopripadnost zgodovinskemu trenutku, je sekundaren. Spoznavno vrednost naravoslovnega ali matematičnega spoznanja pušča ta interes neprizadeti« (Gadamer 1965, 267).

17 Bachelard, op. cit., 142.

18 Cf. K-O Apel, *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt/M 1976. Profli domnevi, ki je pripravljena sprejeti Popperjevo »kritično stališče«, njegovo idejo preverjanja neke teorije preko njene negacije za »eminentno dialektično« (Ule 1977, 97), je mogoče navesti, sledeč Habermasu, Hegla samega in njegovo podobo »dovršujočega se skepticizma«. Abstraktni pripravljenosti na brezpogojni dvom pa lahko zoperstavimo tudi Bachelardovo zahtevo po

... dvomu, specifikiranem s predmetom. Zopet enkrat ne verjamemo v učinkovitost dvoma na sebi, dvoma, ki ni uporabljen na svojem predmetu« (Bachelard 1971, 129).

19 Kakršno je, po Bachelardu, že Cavandishev dokaz, da voda ni element in paralelno Lavoisierjevo odkritje v zvezi z zrakom.

20 ... predlagamo, da (filozofski problem odnosa med resničnim in realnim) formuliramo na naslednji način: kako resnično pripravi realno, ali celo, v nekem smislu, kako lahko resnično postane realno?« (Bachelard 1971, 32).

21

↑ idealizem  
↑ konvencionalizem  
↑ formalizem

filozofija produkcije znanstvenih spoznanj: aplicirani racionalizem in tehnični materializem

↓ pozitivizem  
↓ empirizem  
↓ realizem

22 Cf. npr.: »... centralni znanstveni pojmi — pojem števila v matematiki, pojem sile v fiziki, pojem življenja v biologiji — nosijo v sebi vedno filozofske kategorialne implikacije, tako kot obratno filozofske kategorije — kategorija materije, kategoriji nujnosti in slučajnosti — vedno nosijo v sebi znanstveno — pojmovne implikacije« (H—J Rheinberger 1977, 97) — takšna ne-to-ne-ono-dialektika »implიცira« v sebi predstavo filozofije kot »specialnosti občega«.

Drugo, kar bi s preobrnitvijo puščic pridobil, je, da opredelimo belino, ki jo pušča Althusserjeva teorija o zvezi med znanstvenikom in materialističnim filozofom, kolikor ne zna določiti, kako dejansko delujejo filozofske kategorije v znanstveni praksi (cf. Althusser 1974, 113).

23 V »Marksizam u svetu«, št. 5—6, 1980, je bil pred kratkim objavljen del študije angleškega marksističnega zgodovinarja P. Andersona, ki nosi naslov —



če citiramo v jeziku, ki ga moramo, glede na uvozno politiko za tuje strokovne knjige v SRS, smatrati za jezik izvirnika — »Razmatrivanja o zapadnem marksizmu«, prinaša pa, po našem mnenju, v »praktični obliki« veliko materiala za podkrepitev naše teze. V celoti gledano velja za Andersonovo razpravo to, kar ugotavlja Haug: »... u osnovi Andersonovog načina gledanja leži određena frakcijska strategija, koja čini nasilje nad istorizovanim materijalom. Ipak, čitan i za suprotnog stanovišta, njegov spis može dati produktivne impulse za neophodno istorizovanje marksistične teorije.« (»Marksizam u svetu«, MuS/, 5-6, str. 110, 1980, podčrtal RR).

Takšne produktivne impulse, čeprav v polemični obliki, je sprožilo pri tem predvsem Andersonovo uvrščanje anti-heglovca Althusserja v linijo »zahodnega marksizma«, čigar differentia specifica ostaja slej ko prej, v nasprotju s pozitivizmom in scientizmom II. ter dogmatizmom III. internacionale, ravno vrnitev k Heglu. In res je Andersonovo štetje Althusserja (+ Colettija, Della Volpeja itd.) za člana kontinuirane heglovske marksistične tradicije očiten nesmisel — dokler ostanemo na abstraktni ravni, da nasploh »... nečiji stav prema Heglu odvoja ovce od koza... ono što su Lukács i dr. učinili nije toliko bilo ponovno uvođenje Hegla per se u marksizam, koliko je bilo ponovno uvođenje jednog specifičnog čitanja Hegla, onog koje naglašava subjektivnost, svest, totalitet i dialektički metod« (M. Jay, MuS 5-6, 91/92). Jay zato tudi podvomi v pertinentnost distinkcije heglovstvo — anti-heglovstvo za označitev zahodnega marksizma in podpira heglovske »klasificiranje« Althusserja — kar ima seveda za učinek odločilen teoretski premik. Če ta premik interpretiramo: z uvedbo anti-heglovca Althusserja v tradicijo Hegel-marksizma dobimo neko drugo in drugačno distinkcijo — razlika heglovstvo — ne-heglovstvo pade v sam heglovski marksizem, zahodni marksizem je podvojen v sebi. Njegov spoprijem z ortodoksijo/revizionizmom II. internacionale ter »marksizmom-leninizmom« III. je zanj sicer konstitutiven, drugače rečeno, distinkcija heglovstvo — anti-heglovstvo je zanj pertinentna, toda v toliko, kolikor nosi svoje dejansko ne-heglovstvo — rečemo mu lahko »prednost objektivnega« — v sebi kot svoj spregledani moment: konstitutivnost spoprijema z ortodoksijo, revizionizmom itd. bi zdaj naznačevala, da je heglovski marksizem sposoben dojeti zanj konstitutivni »objektivni moment« le kot inkorporirano/narcistično prisvojevano drugo, kot vselej svoje Drugo — kot je objektivizem/dogmatizem diamata. V tem oziru je ta marksizem dejansko še docela heglovski.

Glede na Jayeva izvajanja in naše sklepe je potrebno kakopak naslednje opozorilo: kdor bi se zaradi stavkov — »oni (tj. Lukács & Co.) su na izvestan način bili bliži teoretičaru Druge internacionale nego što bi hteli da priznaju...« (Jay, MuS 5-6, 91) — prehitro začel pripravljati na pogreb, denimo, »kritične teorije družbe«, naj si prebere še: »... od tih (heglovskih) pojmov na najvažniji je 'ekspresivni totalitet', koji je Althusser kritikoval i koji je kao što ću pokazati, frankfurtska škola uz sav njen hegeljanizam, takođe dovela u sumnju« (ibid.).

Vprašanje se torej ne glasi — kritična teorija, da ali ne? — marveč: kateri Hegel, kateri Adorno...

Tu bi morali seveda pritegniti tudi domače analize; cf. npr. enega od izsledkov študije M. Dolarja o fašizmu, ki zadeva M. Horkheimerja (M. Dolar, »O nekaterih vprašanih in protislovij v marksističnih analizah fašizma«, Problemi 177-180 Ljubljana 1978).

Drugo takšno mesto je v pravilni slutnji S. Žižka glede uvrstitve Benjamina, cf. S. Žižek, »Dialektika v suspensu«, Anthropos 1/2, Ljubljana 1980.

24 Fichantov tekst je hkrati tudi primer tiste »preprostosti«, ki predstavlja največjo težavo pri branju »althusserjanskih« tekstov. Teoretska mreža, ki »odstopno« učinkuje pri Fichantu, bi znala marsikatega citatčika zavesti, da bi se pri njem odkril sebi in svetu sledi Kanta.

25 Cf. J.-C. Milner, »Ovinek čez sitnosti z Vsema«, v: »Psihoanaliza in kultura«, Ljubljana 1981.

26 Drugače rečeno, če je Fichantov historično-epistemološki diskurz v odnosu do svojega predmeta »odprt«, postavljaajoč, da »Vsega (celote zgodovine znanosti npr.) lahko tudi ni mogoče skonstruirati, tedaj je ta odprtost možna samo in ravno, kolikor je v odnosu do svojega izrekanja »zaprt«, kolikor tu že vseskozi »predpostavlja«, da je neka celota možna, da je »neko Vse mogoče izreči. Odprtost diskurza in njegovega predmeta je zagotovljena z »zaprtostjo«, tj. »nereflektirano« zahtevo/predpostavko Vsega na izhodišču.

27 Prav tako bi lahko tudi, z bolj splošnim dometom, rekli: da je realni objekt za Althusserja prepovedan, kolikor je nemogoč, je seveda že indic za to, da je realni objekt na sebi že v vlogi »notranje« meje in ne zgolj »zunanje« pregrade; prav tako lahko tudi zaslutimo, kaj je tisto, kar je konstitutivno izključeno iz sistema znanstvenega objektivnega spoznanja in kar zastopa objekt — ideološki »filozofski« objekt kot »notranje« znanstvenemu objektu spoznanja.

V bolj koncizni formulaciji: »Ta se nam dvojica objekt spoznanja — realni objekt pretvori v Lacanovo trojico Realno/Simbolno/Imaginarno...« (Žižek 1980, 211).

28 Če je za teoretski postopek Althusserja in njegovih učencev značilno, da za izhodišče vselej vzamejo tri elemente, da bi v rezultatu prišli do dveh, tedaj bi lahko rekli, da je resnica njihove teorije ravno v tem, kar se v procesu eksplikacije izhodišča izgublja in kar v rezultatu izpade: da je ta dvojica že troje. Bolj natančno, njihova resnica je ravno ta izpad sam — dojeti to resnico bi seveda pomenilo transformirati samo polje Althusserjevega branja. Na naslednjem primeru si lahko tako ogledamo, kako Althusser ne vidi tega, kar vidi:

»Takoj bom prišel na to, kar je bistveno, rekoč, da je skrivnost filozofije vsebovana v razliki med realnostjo, v katero filozofija intervenira (področje znanosti + teoretske ideologije + filozofija) in rezultatom, ki ga proizvede njena intervencija (razlikovanje znanstvenega in ideološkega).

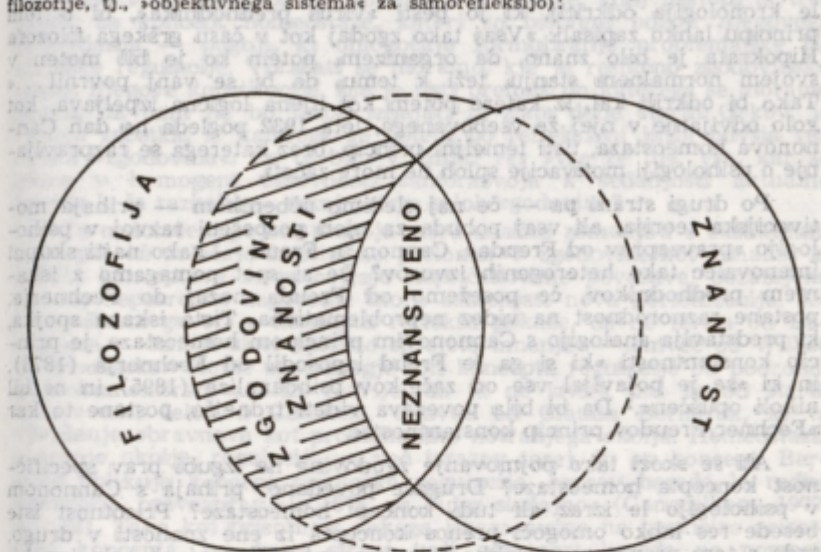
29 Konkretna resnica epistemologije je Ena sama — je celota/enota (pa čeprav bi šlo za resnico o več-pomenskosti, »odprtost epistemološke resnice«); kot takšna celota/enota se gradi na meji/izjemi »vsaj enega« elementa, ki jo potrjuje s tem, da jo odpravlja; »... Ena sama je torej dvojica, ki jo potrjuje kot Eno v Dvojem pa je že Troje. Prvo, ki je samo v sebi svoje Drugo, je lahko kot tako (razlika do samega sebe) dojeta le kot Tretje: »drugost prvega«, ki predstavlja njegovo »bistvo«, je mogoče dojeti le preko tega Tretjega — v njem sta dojeta tako »drugost prvega« na sebi (ki je drugo od drugega — nekaj »tret-



jega« pač) kot tudi Prvo kot takšno. Tretje je samo v sebi znamenje »drugosti prvega«, je »ekvivalent« Prvega kot takšnega.

30 V konceptualni mreži, v kateri zadobi vsak od konceptov svojo istovetnost le v razliki do ostalih, je seveda zgodovina znanosti lahko skupni moment znanosti in filozofije samo, kolikor reprezentira samo razliko-posredovanje, konstitutivno neidentičnost tako znanosti kot filozofije, kolikor je torej razločujoči moment.

Pri ponazoritvi koncepta zgodovine znanosti si lahko pomagamo tako, da prismo naslednjo shemo (ob predpostavki filozofije kot samo-refleksivnega, krožnega gibanja in znanstvenega spoznanja kot vselej že prisvojenega »predmeta« filozofije, tj., »objektivnega sistema« za samorefleksijo):



#### UPORABLJENA LITERATURA:

- Althusser, Louis, *Philosophie et philosophir spontanée des savants* (1976), Paris 1974.
- Apel, Karl Otto, *Transformationen der Philosophie*, Band 2, Frankfurt/M 1973.
- Bachelard, (Gaston), *Épistémologie*, Textes choisis par D. Lecourt, Paris 1971.
- Canguilhem, Georges, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1975.
- Dolar, Mladen, O nekaterih vprašanjih in protislovjih v marksističnih analizah fašizma, *Problemi* 177—180, Ljubljana 1978.
- Fichant, Michel, *L'épistémologie en France*, v: *Histoire de la philosophie*, sous la direction de F. Chatelet, zv. 8, Paris 1973.
- Fichant, Michel / Pécheux, Michel, *Sur l'histoire des sciences*, Paris 1969.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965.
- Gadamer, Hans-Georg, *Kleine Schriften I*, Tübingen 1967.
- Gadamer, Hans-Georg, *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977.
- Guery, Francoise, *L'épistémologie*, v: *La philosophie*, sous la direction d'André Noiray, Paris 1969.<sup>2</sup>
- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M 1973.<sup>2</sup>
- Lecourt, Dominique, *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris 1972.
- Lacan, Jacques, *Seminar*, Ljubljana 1980.
- Rheinberger, Hans-Jörg, *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*, v: *Betr.: Althusser, Kontroversen über den «Klassenkampf in der Theorie»*, Köln 1977.
- Schmidt, Alfred, *Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte*, v: *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M 1969.
- Schmidt, Alfred, *Geschichte und Struktur*, Frankfurt/M, Berlin, Wien 1978.<sup>2</sup>
- Ule, Andrej, *Dialektični momenti v »logiki raziskovanja« Karla Popperja in preseganje »analitične paradigme« znanosti v novejši zahodni »teoriji znanosti«*, v: *Anthropos* št. 1/2, l. 1977, Ljubljana.
- Žižek, Slavoj, *Hegel in označevalec*, Ljubljana 1980.

# CANNON ALI FREUD?

## Ob Canguilhemovi kritiki zgodovine znanosti.

Princip homeostaze velja za temeljni pojem psihologije motivacije. Če bi zgodovina znanosti bila le zbirka metod in rezultatov, le kronologija odkritij, ki jo pesti »virus predhodnika«, bi o tem principu lahko zapisali: »Vsaj tako zgodaj kot v času grškega filozofa Hipokrata je bilo znano, da organizem, potem ko je bil moten v svojem normalnem stanju, teži k temu, da bi se vanj povrnil...« Tako bi odkrili kal, iz katere potem kot njena logična izpeljava, kot golo odvijanje v njej že vsebovanega, leta 1932 pogleda na dan Cannonova homeostaza, tisti temeljni princip, brez katerega se razpravljanje o psihologiji motivacije sploh ne more začeti.

Po drugi strani pa — če naj sledimo učbenikom — prihaja motivacijska teorija, ali vsaj pobuda za njen pospešeni razvoj v psihologijo »pravzaprav od Freuda«. Cannon in Freud — kako najti skupni imenovalac tako heterogenih izvorov? Če si spet pomagamo z iskanjem predhodnikov, če posežemo od Freuda nazaj do Fechnerja, postane raznorodnost na videz neproblematična. Tista iskana spojka, ki predstavlja analogijo s Cannonovim principom homeostaze, je princip konstantnosti »ki si ga je Freud izposodil od Fechnerja (1873), in ki »se je pojavljal vse od začetkov psihoanalize (1895) in ni bil nikoli opuščeno.«<sup>2</sup> Da bi bila povezava videti trdnjša, postane to kar »Fechner/Freudov princip konstantnosti«.

Ali se skozi tako pojmovanje zgodovine ne izgubi prav specifičnost koncepta homeostaze? Drugače povedano: prihaja s Cannonom v psihologijo le izraz ali tudi koncept homeostaze? Prisotnost iste besede res lahko omogoči prenos koncepta iz ene znanosti v drugo, toda s tem prenosom se lahko sam koncept spremeni ali celo izgubi; po drugi strani pa lahko ista beseda prekriva neko temeljno raznorodnost konceptov.

»Iste besede niso isti koncepti.« Zato moramo »znova konstituirati sintezo, v katero je vključen koncept, se pravi, hkrati konceptualni kontekst in vodilno namero izkustev ali opazovanje« (Canguilhem, 1979a, str. 198).

Uvesti nov koncept pomeni formulirati problematiko, kar zahteva prestrukturiranje celotnega dotedanjega teoretskega polja, ali točneje: opustitev predhodnih načinov razlaganja. Rojstvo koncepta sovпада s pojavom določenega načina mišljenja, neodvisnega »od vsake teoretske obdelave: teorija lahko sovпада, soobstaja s konceptom, a ga ne določa.« (Macherey, 1964, str. 62). Formulacija problematike, novega koncepta, sicer zahteva hkratno prisotnost določenega števila drugih konceptov, v razmerju do katerih ga moramo analizirati, toda ti nujno ne pripadajo istemu teoretskemu polju, sama teorija, ki zajema nov koncept, pa se lahko pojavi šele kasneje, naknadno.<sup>3</sup> Pojavljanje novega znanstvenega koncepta ne predpostavlja vnaprej določenega teoretskega ozadja: koncept refleksa — za Canguilhema demonstrativni primer — ne nastane z Descartesom, temveč šele z Willisom, ki je bil vitalist, torej neodvisno od kartezijanskega mehanicizma, za katerega se naknadno zdi, da mu naravno pripada. Willis je klasično mehanicistično razlago posreboval z optično metaforo in skozi predstavo življenja kot svetlobe opisal refleksni gib na osnovi zakonov odboja žarkov:

»Namesto da se sprašujemo, kateri je tisti avtor, čigar teorija nehotnega gibanja najavlja teorijo refleksa v 19. stoletju, si raje zastavimo vprašanje, kaj mora zaobseči teorija mišičnega gibanja in delovanja živcev, da bi tak pojem kot je refleksni gib, ki pokriva asimilacijo biološkega pojava v nek optični pojav, dobil resničnostni smisel, torej smisel logične koherentnosti z drugimi koncepti.« (Canguilhem, 1977a, str. 5–6).

Ko smo koncept refleksa vmetili v zgodovinsko polje njegovega oblikovanja, pa se pojavi novo vprašanje: zakaj je bil koncept prenešen iz enega teoretskega konteksta v drugega? Zmota korenini prav v predsodku, da mora koncept izhajati iz z njim skladne teorije, ki je — nasprotno — šele rezultat naknadne teoretske homogenizacije.<sup>4</sup> Ravno to poenotenje omogoča pisanje zgodovine kot kronike, nizanje



biografij in odkritij, zbiranje rezultatov namesto vprašanj, kar vodi v zastiranje zgodovinske produkcije teoretskih spoznanj.<sup>5</sup>

Specifikacija koncepta je možna le v odnosu do njegovega rojstva, do tistega, kar ga že od začetka individualizira; le na ta način postane zgodovina dostopna za razkrivanje resničnih povezav in transformacij, prekinitev in kriz. Znanstveni koncept ima zgodovino in v določenem trenutku te zgodovine lahko zanj rečemo, da je »izoblikovan«, da je nastal »med koncepti kot koncept«. Zato mora mitično regresijo v prvotno polnost zamenjati vprašanje, kdaj nastopi ta trenutek za koncept homeostaze, kateri so bistveni pogoji njegovega pojavljanja — pogoji, ki omogočajo formuliranje problematike fiziološke regulacije. Vprašati se moramo, kje je resnično zgodovinsko mesto njegove konstitucije, kje je tisti prelom, do katerega se moramo vrniti, da nam ne bo treba izhajati iz zlate dobe starih Grkov, iz tistega začetka, iz katerega se potem po refleksivni liniji odvija vsa ostala »zgodovina«. Če bi bilo v antiki res »vse že tu«, vse, kar se mora v homogeni časovnosti samorazvoja k sedanjosti aktualne teorije le še razkriti — zakaj potem sploh zgodovina?

Ta nedoločeni pojem razvoja mora analiza zamenjati z eksaktnimi koncepti, ki določajo kvalitativne prelome. V zgodovini kot »analizi in kritiki konceptov« se pojavljajo nepričakovane povezave, pozabljeni imena; neposredno zaporedje mora zamenjati nova periodizacija. Ko Canguilhem govori o konceptu refleksa pokaže, da ne izvira od Descartesa — kar je sicer splošno sprejeto mnenje — temveč od Willisa in Prochaska.<sup>6</sup> Ko se spet drugje loti koncepta regulacije ob podrobnosti in dokumentirani analizi razvije, da ta ne izvira niti že od starih Grkov niti šele od Cannona, temveč od Clauda Bernarda, ki ta vprašanja obravnava kot problematiko notranjega okolja. Homeostaza, notranje okolje, regulacija — več izrazov torej, in en koncept. Bernard oblikuje koncept fiziološke regulacije, čeprav besedo le redko uporablja, pravzaprav »le 1878, na videz slučajno« (Canguilhem, 1977, str. 82). Tako kot prisotnost nekega izraza nujno ne implicira prisotnost koncepta, po drugi strani tudi odsotnost besede ne pomeni, da koncept še ni nastal — povsod razcep, pri katerem je treba v analizi zgodovine vztrajati, razcep med izrazom in konceptom. Analizirati moramo jezik, metafore, analogije, kajti material zgodovine znanosti je tekst: »Neko opazovanje je objekt zgodovine znanosti le skozi poročilo o njem, eksperimentiranje le skozi svoj protokol.«<sup>7</sup>

Bernard pride v raziskovanju glikogenične funkcije jeter, organa, ki razgrajuje in sintetizira isto snov, preko koncepta notranjega izločanja do koncepta notranjega okolja, ki predstavlja »enega tistih povsem bioloških konceptov, katerih obdelava je hkrati učinek in vzrok eksperimentiranja« (Canguilhem, 1979a, str. 22). Študij metabolizma sladkorja je tista »vodilna namera izkustev in opazovanja«, ki ga privede do nekompatibilnosti s takratno teorijo; lahko bi celo rekli, da »je našel tisto, česar ni iskal« (ibid., str. 146). Toda za razrešitev ovire iz tega raziskovanja izvirajoči koncept notranjega izločanja ne zadostuje. V analizo moramo pritegniti še »konceptualni kontekst«: za oblikovanje koncepta notranjega okolja, fiziološke regulacije, mora biti hkrati prisoten še nek drug koncept — koncept celice.

Teorija celice je nujni pogoj eksperimentiranja v fiziologiji, hkrati pa priskrbi tisto novo teoretsko ozadje, ki onemogoči do Bernarda prevladujočo razlago na osnovi tehnološkega modela, razlago, ki reducira fiziologijo na anatomsko dedukcijo, na razbiranje funkcije znotraj »fabrike organa«. Vse dokler so funkcije organov pojmovali le v razmerju do zunanjega okolja, si je bilo treba osnovne pojme izposojevati iz tehničnega izkustva: »Študij oblikovanja in utrditve anatomskega besednjaka, po izvoru grškega, hebrejskega, latinskega in arabskega kaže, da posreduje tehnično izkustvo svoje operative norme zaznavanju organskih oblik.« (ibid., str. 323) Tako že Aristotel obravnava biologijo kot tehnologijo: ko govori o fleksiji in ekstenziji, ju razloži skozi analogijo s katapultom; o krvnem obtoku razpravlja kot a namakalnih kanalih, po katerih se pretaka voda. Kasneje Descartes razlaga organizem po modelu ure; Stahl ga pojmuje kot »hidravlično-pneumatični stroj na ogenj«...<sup>8</sup>

V tehnološkem modelu so deli podrejeni finaliteti celote, statični strukturi, ki je produkt svojih elementov. Bernard pa tako pojmo-



vanje kritizira in uvede »družbeni« model: »Organizem je kot družba tako zgrajen, da so v njem upoštevani pogoji elementarnega ali individualnega življenja« (Bernard, cit. po Canguilhem, 1979a, str. 330). Organizem kot celota je celota le zaradi svojih delov; celice — povezanost socialnega tipa, ki omogoča posameznim elementom »svobodno, ločeno življenje«. Pozorni moramo biti prav na specifičnost Bernardove uporabe »družbenega« modela: ni družba zgrajena po modelu telesa, organizma — predstava, ki se sicer vleče skozi vso zgodovino, od Grkov naprej — temveč je organizem organiziran kot družba. S tem meja med notranjim in zunanjim ne poteka več med organizmom in okoljem, temveč je vpotegnjena v sam organizem; meja postane notranja.

V tem »družbenem« modelu organi in organski sistemi ne obstajajo več za sebe ali en za drugega, temveč le za celice — tvorijo torej njihovo notranje okolje. Uporaba novega modela omogoča, kar tehnološki model ni dopuščal: element sedaj ni več instrument, orodje, ni več del stroja ali tovarne, temveč je individuum, prava leibnizovska monada. Sam Bernard ob opisovanju organizma kot celote pogosto uporablja izraz harmonija; kot Comte zavrača teorijo celice, spet govori o monadah. »Nobenega dvoma ni, da imajo filozofi narave svojo monadološko koncepcijo življenja od Leibniza, preko Schellinga, Fichteja, Baaderja in Novalisa.« (Canguilhem, 1975, str. 188). »Družbeni« model torej ni model katerekoli, temveč prav neke določene, namreč meščanske družbe. Vendar tu površna marksistična, »eksternalistična« kritika ne najde svojega mesta, saj Bernardu ne gre toliko za nov model kot družbeni, ampak za tak model, ki bi omogočal odstranitev starega tehnološkega pojmovanja organizma. Uporabi sicer ideološki model, a le da bi lahko odstranil oviro; kasneje koncepta notranjega okolja ne navezuje več nanj. Poleg tega tudi ne naredi tipične legitimacijske geste, ki biološke zakone razširja na družbo, ki skozi korporativizem, skozi analogijo med družbo in telesom, opravičuje gospodarstvo — skušnjava, ki se ji ne moreta izogniti prav Cannon in psihologija motivacije.

Naj povzamemo: ne le, da se koncept fiziološke regulacije oblikuje šele z Bernardom; pred Bernardom, ki je s tem, da je sprejel teorijo celice, zavrnil tudi tehnološki model — model, ki ga je fiziologiji vsiljevala anatomija — ta koncept sploh nebi mogel nastati: »pod določenimi pogoji je notranje okolje nujna posledica tega dejstva, da je organizem sestavljen iz celic ...« (Canguilhem, 1979a, str. 161).

Canguilhem, ki piše zgodovino »oblikovanja, popačenja in rektifikacije znanstvenih konceptov« prevladujoči interpretaciji Bernardovega Uvoda v študij eksperimentalne medicine (1865) zoperstavi retrogradno branje: kljub temu, da se tekst začne z razpravljanjem o eksperimentalni metodi, ni metoda tista, ki omogoči utemeljitev fiziologije kot stroge znanosti. Prelom nastopi šele s formulacijo koncepta notranjega okolja; vpeljava eksperimentiranja v fiziologijo ga že predpostavlja. Metoda je izpeljana iz koncepta, ne pa obratno:

»Zgodovina znanosti lahko v specifičnem teoretskem področju, ki ga konstitira, nedvomno razlikuje in dopušča več nivojev objektov: dokumente, ki jih treba katalogizirati; instrumente in tehnike, ki jih je treba opisati; metode in vprašanja, ki jih je treba interpretirati; koncepte, ki jih je treba analizirati in kritizirati. Le ta zadnja naloga podeljuje prejšnjim dostojanstvo zgodovine znanosti. Zgodovina instrumentov ali akademij je zgodovina znanosti le, če jih v njihovih uporabah in namenih povežemo s teorijami.« (ibid., str. 19).<sup>10</sup>

Skozi retrogradno branje Uvoda se slednjič pokaže, zakaj je Bernard, ta »Newton živega organizma«, videl, česar »newtonovec« Comte ni mogel videti, čeprav je, kar zadeva eksperimentiranje, prav Comte njegov predhodnik. Bernard metode ne ločuje od empiričnih raziskav, iz katerih izhaja. Specifičnost objekta fiziologije, »posebni pogoji organskega okolja, ki se vse bolj osamosvaja od kozmičnega okolja, narekuje tudi metodo, ki je od fizikalne neodvisna: »za analizo pojavov življenja moramo nujno prodirati v žive organizme s postopki vivisekcije« (Canguilhem, 1975, str. 32). Po drugi strani Comte govori o uporabi metode; uporaba pa vedno že predpostavlja predhodno razpolaganje z metodo, lahko je le naknadna. Splošnosti metode, ki ji sledi aplikacija na to ali ono znanstveno področje je korelativno Comtovo podrejanje »variacije konstanti«, princip konstantnosti pa v končni konsekvenci temelji na mehaniki nebesnih teles. Čeravno prav Comte predlaga splošno teorijo biološkega okolja, je ta še povsem določena s svojim mehaničnim, od Newtona izvirajočim poreklom. Za



Comte je organizem odprt sistem, ki je odvisen od okolja; reakcija organizma je zanemarljiva: »Okolje je torej glavni regulator organizma.« Comte, cit. po Canguilhem, 1977b, str. 95). Regulacija organizma ni notranja, temveč prihaja »od zunaj in od znotraj«. Če »niravnih variacij« ne bi urejala konstantnost zunanega okolja, bi se te razprostirale v neskončnost, tako da bi »kmalu izginil kakršnikoli pojem zakona« (Comte, ibid., str. 94). Principi mehanike nebesnih teles segajo torej vse do organizma, s čemer so fiziološke zakonitosti zreducirane na fizikalne, kvalitativna specifičnost biologije na kvantiteto.<sup>11</sup>

Če opazujemo zgodovino znanosti kot proces produkcije spoznanja, kot proces oblikovanja konceptov in pravil tega oblikovanja, konceptov ne moremo izločiti iz njihovega »kulturnega uokvirjenja«, izolirati od pogojev nastanka. Do rojstva nekega koncepta se lahko vrnemo skozi analizo prepletenosti »konceptualnega konteksta«, definiramo ga lahko le ob navezavi nanj. Tako koncept regulacije raziskujemo v razmerju do problematike odnosa med delom in celoto v biologiji, med tehnološkim in »družbenim« modelom, med anatomijo in fiziologijo, potem med zunanjim in notranjim okoljem, med fiziko in fiziologijo. Vtem ko smo koncept regulacije povrnili v njegovo prvotno zgodovinsko vpetost, Bernardu, temu »revolucionarnemu teoretiku notranjega okolja«, smo tudi nakazali, zakaj se je lahko oblikoval le skozi prekinitev s tedaj prevladujočim teoretskim poljem, zakaj z nastankom koncepta regulacije ne sovпада le fiziologija, ki pomeni prelom, ki »v svoji usmerjenosti, v svoji smeri raziskovanja in napredovanja, dalje v svoji vsebini, ni fiziologija Magendieja, niti du Bois-Reymonda, niti Ludwiga«, (Canguilhem, 1979a, str. 141), temveč sploh konstitucija fiziologije kot posebne znanosti.

Bernard pride do koncepta notranjega okolja ob navezavi eksperimentalnega raziskovanja notranjega izločanja na teorijo celice. Celična teorija mu istočasno omogoči opustitev tehnološkega, iz anatomije izviraajočega modela, in zavrnitev fizikalističnega redukcionizma comtovskega tipa. Konstantnost notranjega okolja omogoča mehanizem, ki ima svojo notranjo avtonomijo — prav v tej prekinitvi z mehanicizmom zunanje vzročnosti je njegova specifična določenost. Zato pomeni za fiziologijo Bernardovo delo prelom, »resnično teoretsko konverzijo«; vtem ko najde pravilni odgovor, ali točneje, ko sploh šele zastavi vprašanje, poruši cel sistem, celoto dotedanjega vidnega polja. V psihologiji motivacije pa se izgubi prav ta prelomna vrednost njegovega odkritja: princip regulacije ne velja več za notranje okolje, temveč je spet razširjen na fizično okolje, prenešen na površino telesa. Kot podvrsta »homoestaze fizičnega okolja« pa slednjič nastopa »homoestaza socialnega okolja«, ki seveda lahko služi le kot ideološki vmestek.<sup>12</sup> Analiza odnosov med biološko in socialno homoestazo je lahko le

»ktivno fraz liberalne sociologije in parlamentarne politike, ki se ukvarja z izmenjavanjem — v katerem vidi Cannon učinek dispozitiva izravnavne — konservativizma z reformizmom« (Canguilhem, 1979b, str. 195).

Sedaj lahko odgovorimo na začetno vprašanje: z uvozom v psihologijo motivacije se specifičnost koncepta fiziološke regulacije izgubi. Kot torej po eni strani odsotnost besede pri Bernardu ne pomeni, da koncept še ni nastal, tako po drugi strani v psihologiji motivacije prenos izraza ne pomeni tudi prisotnosti koncepta.<sup>13</sup> Te ugotovitve pa niti ne gre razlagati z naključjem, temveč temelji prav na določenem razumevanju zgodovine znanosti. Osvetlitev tega pojmovanja zgodovine nam ne bo odgovorila le na vprašanje, zakaj se s prenosom koncepta regulacije iz fiziologije v psihologijo izgubi prav njegova specifična določenost, temveč nam bo po drugi strani pomagala razložiti samo heterogenost izvorov psihologije motivacije, namreč misel, da izhaja hkrati iz fiziologije, iz Cannonovega pojma homoestaze in od Freuda, pobudnika za njen pospešeni razvoj.

Scientistično razumevanje zgodovine skozi evolucionizem pozablja historični aspekt objekta, zato se zreducira na iskanje »predhodnikov«. Izolira neko posebno, od realnega zgodovinskega konteksta in konceptualnih povezav ločeno linijo, kar ustvarja videz kontinuiranosti. Tako izolirani potek predstavi potem kot inverzni razvoj aktualnega stanja znanosti, kot »dedukcijo v zrcalu«. Časovnost zgodovine postane homogen časovnost; poenotenje pa je plod sekundarne obdelave, zgoščeva-



nja prelomov in premeščanja izvorov, sklicevanja na mitično dobo prvotne polnosti v smislu »že stari Grki so vedeli...« — na tisto kal resnice in pravilnosti, ki jo mora že vnaprej predpostaviti prav zato, da bi lahko negirala kakršnokoli zgodovinskost: »Ker moramo na začetku in na koncu najti isto stvar, se med obema ne zgodi nič.« (Macherey, 1964, str. 59).<sup>14</sup>

Uniformni potek razvoja od zlate dobe antike naprej je tu le časovni izraz druge enotnosti, ki zgodovino posameznih znanosti staplja v občo zgodovino, znanosti pa v enotno Znanost. Ker po zanikanju produkcije specifičnih znanstvenih konceptov in pravil njihovega oblikovanja, po opustitvi njihove lastne časovnosti, ostanejo le še razlike v stopnji kompleksnosti objekta, lahko sklepamo, da naj bi v prihodnosti dosegle skladnost, v kateri bi bile vse enako »pozitivne«. Tako pojmovanje zgodovine obvladuje še vedno kartezijanski model akumulacije, v katerem je enotnost vzpostavljena skozi prostorsko shemo, kjer z zaporednim dodajanjem le izpolnjujemo prazna mesta: kar je po Cannonu ostalo neizpolnjeno, lahko sedaj dopolnimo s Freudom, čemur bomo kasneje neproblematično po vrsti dodajali vse velike dosežke neofreudovskega revizionizma, humanistične psihologije Maslowa, morda še kakšno drugo naključno odkritje, ki bo shemi takorekoč vnaprej prilagojeno. Drugače povedano: ker se je skozi pozabo zgodovinskega aspekta objekta izgubila prav specifična konceptualna določenost, je s tem pripravljen teren za vzpostavljane fiktivnih povezav, za »imaginarno hkratnost prejšnjega in kasnejšega v nekakšnem logičnem prostoru« (Canguilhem, 1979a, str. 23). Heterogenost ali bolj nekompatibilnost tu sploh ni vprašljiva (spomnimo se Lagachovega »Fechner/Freudovega principa konstantnosti«), saj je enotnost mehanizma, ki se skozi kompliciranje le dopolnjuje — kot veriga, ki ji dodajamo manjkajoče člene — že predpostavljena. Kadar postanejo nasprotja le preveč v oči bijoče, jih lahko prevedemo v kozmološki jezik in jih s silo privlačnosti povežemo v sistem, kot »ekstreme, ki se dotikajo«. Še več: kot ekstreme, o katerih lahko s svoje objektivistične metapozicije razsojamo kot o enostranostih, ki se dopolnjujejo.<sup>15</sup>

Vzpostavljane fiktivnih povezav, ki zgodovinski kontekst konceptov razgrajuje v veriženje menjajočih se teorij, v zaporedje biografij, spominov in odkritij, lahko temelji le na takem pojmovanju zgodovine znanosti, ki »se vrača k posnemanju odnosa znanosti do objektov, katerih znanosti so« (Canguilhem, 1979a, str. 12), ki mora eksperimentalno razmerje »uvoziti in presaditi iz znanosti v zgodovino« (ibid.) — pojmovanje, ki je prav tako pozitivistično, kot je empiristična znanost sama. Ta »spontana filozofija znanstvenikov« je vse prehitro pripravljena posploševati in postaviti sebe za model ne le drugih znanosti, temveč tudi zgodovine znanosti in tako ustvarja »znanstvenika, podvojenega z metafizikom, ki tega ne ve.«<sup>16</sup> Pri tem pa ostaja zabrisana prav temeljna razlika, ki predstavlja sam »pogoj možnosti« pisanja zgodovine: razlika med objektom znanosti in objektom zgodovine znanosti. Zgodovina postane zgodovina metod in rezultatov, »mentalni mikroskop«, skratka gola podvojitve znanosti.<sup>17</sup> In kot je po eni strani eksperimentalno razmerje osnovano na iluziji naknadnega odstranjevanja učinkov orodja ali medija, »loma žarkov«, na iluziji golih dejstev, je po drugi strani zgodovina metod in rezultatov možna le kot zgodovina prepoznavanja in izločanja napačnega, »njen objekt ima le negativno epistemološko vrednost ovire ali zablode« (Fichant, Pêcheux, 1974, str. 109). Možna je torej le kot zgodovina zastarelih spoznanj, ki zastira lastni produkcijski proces, kot zgodovina, ki ne vidi, »da si na poti k znanstveni resnici ni mogoče prihraniti zmote« (Koyré, cit. po Canguilhem, 1979a, str. 14).

Povrnimo se še enkrat k začetni zastavitvi. Podobi kontinuiranega razvoja vsega tistega, kar je bilo v kalu dano že v zlati dobi antike, smo zoperstavili zgodovino kot »analizo in kritiko konceptov«, ki razkriva nujnost epistemoloških prelomov, »resničnih teoretskih konverzij« — tu konkretno rez, ki ga predstavlja Bernardov pojem notranjega okolja.<sup>18</sup> Skozi kritiko scientistične zgodovine smo prišli do zaključka, da koncept regulacije ne izvira niti od starih Grkov niti od Cannona. Sedaj poskusimo raziskati še drugo od na začetku navedenih tez psihologije motivacije, da je namreč koncept regulacije analogen Freudovemu principu konstantnosti.<sup>19</sup>

Drugače povedano: če je material zgodovine znanosti tekst, je teoretska praksa zgodovinarja branje, ki upošteva razliko med izrazom in



konceptom, analizira vrzeli, raziskuje avtorjev jezik, analogije, opozicije, metafore, branje, ki temeljne koncepte definira v njihovem »konceptualnem kontekstu« in osvetljuje tiste prelome in zareze v predhodnih razlagah, ki jih uvedba teh konceptov nujno potegne za seboj. Pozakati mora odločilno vlogo in resnični teoretski domet tistih konceptov, ki se »na površini« kažejo kot drugotni, postranski, — kot koncepti, ki naj bi se jih na videz in po analogiji dalo asimilirati v tradicionalne.

Scientistična zgodovina znanosti je zgodovina rezultatov, odgovorov. Koncept pa je, nasprotno, na strani vprašanja; določiti rojstvo koncepta pomeni ugotoviti stalnost vpraševanja — šele ta implicira zgodovino. Koncept predstavlja »vztrajanje problema v srcu rešitve, za katero menimo, da smo mu jo dali.« (Macherey, 1964, str. 66). Če pomeni »pisati zgodovino neke teorije... pisati zgodovino teoretikovih oklevanj« (Canguilhem, 1979a, str. 14), moramo torej tu raziskati, kaj nakazujejo Freudova »oklevanja«, v kakšen »konceptualni kontekst« se pri njem vpisuje princip konstantnosti.

Princip konstantnosti se implicitno ali eksplicitno pojavlja v mnogih Freudovih tekstih. Toda ob njem naleti na niz neznank, ves čas mora krpiti nezadostnost definicij, ki so pogosto, še leta 1920, dvosmiselne: »... duševni aparat si prizadeva, da bi ohranil kvantiteto prisotnega vzburljenja čim nižjo ali vsaj konstantno« (Freud, 1955, str. 9) — česar se tudi sam zaveda: »Ne moremo se še z gotovostjo odločiti za katerokoli od teh poti...« (ibid., str. 62).

Toda princip konstantnosti dela Freudu težave že mnogo prej. Sicer ga preprosto definira kot ekonomski princip, ki vzdržuje stalno energetske raven, a hkrati opozarja na njegovo kompleksnost. Poleg tega ga že pri študiju histerije — z razliko do Breuerja — ta problematika ne zanima več toliko z biološkega vidika, kar bi bilo bližje modernemu pojmu homeostaze, temveč ga njegova zastavitev privede prav do možnosti navezave na primarni proces, na »jedro našega bivanja« na nezavedno.

Za možnost te navezave je odločilnega pomena Freudova ugotovitev: »Naši pogledi so bili že od vsega začetka dualistični...« (ibid., str. 53). Tako v **Zasnutku znanstvene psihologije** iz leta 1895: principu konstantnosti postavi nasproti princip inercije, ki ga kasneje — kolikor tu prehitimo tok analize — definira kot Nirvana princip. Medtem ko princip konstantnosti vzdržuje neko stalno kvantiteto nevronske energije — kar lahko vključuje tako odvajanje kot dovajanje energije — pa princip inercije teži le k takojšnji in čim bolj popolni sprostitvi energije. Dualizmu principov je korelativna opozicija med prosto in vezano energijo, ta pa naznačuje prav razliko med primarnim in sekundarnim procesom: princip konstantnosti velja za sekundarni proces, kjer je energija vezana na nevrone ali nevronske sisteme, v katerih se akumulira;<sup>20</sup> princip inercije pa je povezan s pojmom proste, mobilne energije, ki omogoča premestitve in zgostitve, značilne za procese nezavednega. Cilj »sekundarne funkcije« je

»obdržati določeno kvantitativno rezervo na konstantni ravni, v nasprotju s primarno funkcijo, ... ki jo Freud pojmuje po modelu refleksa kot funkcijo sprostitve, ki teži k redukciji kvantitete na ničlo.«<sup>21</sup>

Poskusimo to za psihoanalizo konstruktivno navezavo principa konstantnosti na nezavedno razviti ob drugem konceptualnem kontekstu. Princip konstantnosti je definiran skozi kvantitativne energetske spremembe, ki izvirajo iz zunanje ali pa iz notranje ekscitacije. Že v **Zasnutku** razglasi Freud za gibalno silo psihičnega aparata le notranjo ekscitacijo, ki se ji — z razliko od zunanje — organizem ne more izogniti, in ki predstavlja zasnutek kasnejšega koncepta gona. V tekstu **Goni in usode gonov** (1915) dobi somatski gon svoj prevod v psihičnem, hkrati pa postane »zastopnik stalnega vira dražljajev, ki izvirajo iz notranjosti organizma«; tako dobi status mejnega pojma med somatskim in psihičnim. Pri tem je bistveno prav odkritje, da odnos med somatskim in psihičnim ne niti kavzalen niti paralelen, temveč »zastopniški«. Še več: zama se vprašujemo od zastopstva k tistemu, kar naj bi bilo zastopano.<sup>22</sup>

To izpeljavo nakazuje sam tok analize v metapsiholoških spisih. Goni izvirajo iz somatske ekscitacije, toda njihove »usode« se odvijajo po zakonih psihičnega aparata. Ena od usod gonov je potlačitev; vendar mora biti razlaga potlačitve odložena, dokler ne bodo doslej



le ekonomska določila razložena topično, v razmerju do nezavednega: »Zdaj tudi mislimo, da sta potlačitev in nezavedno v tolikšni meri korelativna, da moramo s poglobljanjem v bistvo potlačitve počakati vse dotlej, dokler ne bomo bolje spoznali, kako je sestavljen niz psihičnih instanc in kako se diferencirata zavestno in nezavedno.« (Freud 1980, str. 113). Potlačitev je ena od usod gonov; ker pa jo lahko definiramo le skozi tematizacijo nezavednega, je potreben posredniški koncept zastopstva gona (Triebrepräsenzanz). Gon kot organski uhaaja alternativno zavest/nezavedno in ostaja izven dometa potlačitve; ta lahko zadene le psihično zastopstvo gona, ali točneje predstavno zastopstvo (Vorstellungsrepräsentanz). S tem posredniškim konceptom smo prišli od principa konstantnosti preko usode gonov do nezavednega, ki je torej vse kaj drugega kot potlačena narava, kot zbirka zavrtih gonov.

Drugače povedano: Freud sicer ves čas govori o energiji, vendar ta ostaja le nejasno definirana — in to ne zaradi njegove nedorečenosti, temveč iz same teoretske nujnosti. Gon lahko dojamemo le v gonških zastopstvih, energijo le v zasedbah (investicijah), ki so podvržene primarnemu procesu. Želja, da bi iz psihoanalize naredil prirodoznanost, Freud nalaga za izhodišče ekonomiko, kvantiteto ekscitacije. Toda prav ob pojmu kvantitete naleti že takoj na začetku na nek presežek — in ta postane vse, pojem energije pa ostaja le nebitven konstrukt v ozadju, le »energetski mit«. <sup>23</sup>

»Naši pogledi so bili že od vsega začetka dualistični...« Toda dualizma, na katerem Freud vztraja, se ves čas drži simptomalna dvosmiselnost. Najprej to velja za dualizem principa konstantnosti in principa inercije: ko v **Onstran principa ugodja** princip konstantnosti prvič eksplicitno formulira, se izkaže vsa paradoksnost tega dualizma: da je pravzaprav princip en sam. <sup>24</sup> Dalje v **Formulacijah o dveh principih psihičnega dogajanja** dualizem principa ugodja in principa realnosti. Princip ugodja Freud sicer enači s principom konstantnosti: »Princip ugodja sledi iz principa konstantnosti: dejansko je bil ta slednji princip izpeljan iz dejstev, ki so nas prisilili sprejeti princip ugodja.« (Freud, 1955, str. 9) — toda s katerim principom konstantnosti? Ugodje in neugodje sta definirana skozi kvantiteto ekscitacije: neugodje ustreza dvigu, ugodje pa upadu ekscitacije. Vendar dvosmiselnost s tako določitvijo ni odpravljena. Spet nastopijo težave ob vprašanju, ali teži princip ugodja k vzdrževanju stalne ravni ekscitacije ali k njeni radikalni redukciji — vprašanje, ki nakazuje tisti presežek, ki Freuda končno prisili v dvom: ali princip ugodja ne služi gonu smrti?

V **Formulacijah** se ta dvosmiselnost kaže kot »paradoks ugodja«, ki izvira iz težnje po navezavi dualizma principov na topološki dualizem, torej spet iz težnje po biologizaciji nezavednega: princip ugodja naj bi obvladoval nezavedno, princip realnosti pa zavest. Toda ob tej izpeljavi napredujemo »od presenečenja do presenečenja«:

»Najprej izvem, da mišljenje, katerega nastop nam je bil predstavljen kot nasledek posega principa realnosti, nasprotno tvori privilegirano polje seksualnosti: ta dobi svojo »zadovoljitev«, če se lahko tako izrazimo, ne v realnih objektih, temveč v fantazmih ali tudi v predstavah (Vorstellungen). Dalje izvem, da potlačitev zadeva prav te fantazme, ki tvorijo specifične izvore ugodja. Nazadnje izvem, da je princip realnosti tukaj brez moči, da teh fantazmov ne korigira noben preizkus realnosti... saj jih potlačitev zadene, še preden smo jih utegnili spoznati.« (Safouan, 1979, str. 31–32).

Tako pridemo do zaključka, da je področje, ki ga obvladuje princip ugodja, »polje mišljenja ali tudi predstav« (ibid., str. 32). Potrditev principa ugodja, ki naj vlada v nezavednem, najde torej Freud prav v zavestni aktivnosti.

Toda če princip realnosti sovпада s principom ugodja — v čem je »onstran«? Kje tiči tisti presežek, ki je nezvedljiv na princip ugodja, in ki še naprej opravičuje dualistično pozicijo?

Freud prvotno definicijo ugodja kot redukcijo napetosti, ekscitacije, kmalu opusti. V **Onstran** že ločuje neugodje od občutka napetosti ob ugotovitvi, da »obstajajo tudi prijetne napetosti« (Freud, 1955, str. 63). V **Ekonomske problemu mazohizma** (1924) govori o kvalitativnem faktorju ugodja, do katerega ga privede paradoks ugodja. Klinična opazovanja prisile ponavljanja in mazohizma ga silijo k opustitvi ekonomske definicije; kažejo mu prav to, kar so mu že ves čas vsiljevala njegova razmišljanja: da nekaj ne ustreza principu ugodja, da obstaja nek nezvedljiv presežek tega principa.

Ta presežek je insistenca, moment psihičnega avtomatizma in prisile ponavljanja, ki je radikalno onstran slehernega principa ugodja.



in ki Freuda privede do koncepta gona smrti. H gonu smrti Freuda sicer navajajo klinična opazovanja, vendar sam govori o njem kot o »spekulativni nujnosti«; gon smrti je — z razliko od principa ugodja, ki je privzet iz tedanje fizikalistične tradicije v biologiji — deduciran iz teorije in je eden od temeljnih konceptov psihoanalize. Dualizem principov odstopi sedaj mesto dualizmu gonov, nasprotju gonov življenja in gonov smrti. Toda simptomna dvosmiselnost ni odpravljena: kot je bil prej princip ugodja eden od dveh principov in hkrati princip nasploh, edini princip, ki regulira človekovo aktivnost, predstavljajo sedaj lastnosti gonov smrti hkrati lastnosti vseh gonov, torej tudi gonov življenja. Poudarek je sicer premeščen, vendar pa je ohranjen element, ki je hkrati del in celota, določujoč in določen.

Še več: Freud najbolj vztraja na dualizmu prav v trenutku, ko mu ta uhaaja: »Naši pogledi so bili že od vsega začetka dualistični in danes so še mnogo bolj odločno dualistični kot prej.« (ibid., str. 53) (podčrtala E. B.). Prav ta insistenca kaže, da je proizvedel, ne da bi sam vedel, kaj je proizvedel: avtonomijo simbolnega, ki nima s konceptom fiziološke regulacije nič skupnega. Freudove simptomne dvosmiselnosti, »teoretičkovih oklevanj« se ne da poenostaviti v njegovo nedorečenost, nedomišljenost; razkol zaznamuje »stvar« samo.

Kar pa zadeva podmeno psihologije motivacije, da koncept fiziološke regulacije izvira od Cannona, da je od tod prišel v psihologijo in da je analogen Freudovemu principu konstantnosti, lahko namesto retorike zaključka parafraziramo znano argumentacijo o kotliču. Hoteli smo pokazati: 1. da princip regulacije ni prišel v psihologijo od Cannona, temveč od Clauda Bernarda; 2. da sploh ni prišel v psihologijo, saj se je s tem prenosom izgubila prav njegova specifičnost; in 3. da s Freudom izstopimo ravno iz polja fiziološke regulacije.

Eva Bahovec

<sup>1</sup> Krech, D. and Crutchfield, R.S.: Elements of Psychology. A.A. Knopf, New York, 1958, str. 291. (Srbovrhaški prevod: Elementi psihologije. Naučna knjiga, Beograd, 1969).

<sup>2</sup> Lagache, D.: La psychanalyse. (v zbirki »Que sais-je?«) P.U.F., Paris, 1968, str. 24. Prim. še Reuchelin, M.: La Psychologie. P.U.F., Paris, 1973.

<sup>3</sup> Pri tem moramo ločiti teoretičkov samorazumevanje, ki lahko še ostaja v okvirih predhodne teoretske zastavitve, od tega, kar je dejansko proizvedel. Opravičilo in potrditev za svoje odkritje lahko namreč išče prav v predhodnikih: »Kdor dospe do dotlej nepojmljivega teoretičnega ali eksperimentalnega rezultata, ki je za njegove sodobnike presenetljiv, zaradi nemožne komunikacije ne naleti na nobeno oporo v znanstvenem svetu. In ker mora kot znanstvenik verjeti v objektivnost svojega odkritja, raziskuje, če po naključju to, kar misli, ni bilo že mišljeno. Iznajditelj izumlja svoje predhodnike, vtem ko išče potrditev svoje iznajdbe v preteklosti, ker v tistem času tega pač ne more storiti v sedanjosti.« (Canguilhem, 1979a, str. 11).

<sup>4</sup> Ideološki zmoti, ki skuša skozi naknadno homogenizacijo zabrisati epistemološki prelom, je zrcalna druga zmot: izkopavanje prvotnega pomena v smislu »kaj je ... resnično rekel«, izkopavanje, ki temelji prav na odmišljanju homogenizacije, premeščanja in zgoščanja. Temu arheološkemu tematiziranju nasproti moramo postaviti analizo popačenja samega; le tako uvidimo enostavni negaciji, ki jo še povsem določa prvotno polje, ki ga skuša negirati.

<sup>5</sup> Razpravljanje o razcepu med konceptom in teorijo dodajmo še Engelsov primer: da bi Lavoisier lahko odkril kisik, je moral prekiniti z do tedaj prevladujočo flogistično teorijo.

<sup>6</sup> Popolnejši seznam avtorjev koncepta refleksa ponuja tale definicija: »Refleksni (Willis) je tisti gib, ki ga neposredno izzove neka predhodna senzacija (Willis) in ki je določen po fizikalnih zakonih (Willis, Astruc, Unzer, Prochaska), in v razmerju z instinkti (Whytt, Prochaska)/, po odboju (Willis, Astruc, Unzer, Prochaska) senzornih in motornih živčnih vtisov (Wytt, Unzer, Prochaska) na nivoju hrbtnjače (Wytt, Prochaska, Legallois), s spremljajočo zavestjo ali brez nje (Prochaska)«. (Canguilhem, 1977a, str. 131).

<sup>7</sup> Fichant, M.: L'épistémologie en France. In: Châtelet, F.: La philosophie au XX siècle (1973). Marabout, Veriers, 1979, str. 170.

<sup>8</sup> K tehnološkemu modelu se torej zatekta tako Aristotel kot Descartes: »Prav mogoče je, da so, kar se tiče načel njunih teorij življenja, prehitro zoperstavljali aristotelizem in kartezijanstvo« (Canguilhem, 1979a, str. 323). Če moramo Bernarda brati z Descartesom, potem le v kolikor predstavlja njegovo delo prav prekinitev s kartezijanskim pojmovanjem življenja (prim. ibid., str. 155).

<sup>9</sup> Mimogrede: tudi izraza »model« Bernard še ne uporablja: »V tistem času izraz model še ni imel prostora v običajnem epistemološkem slovarju«. (Canguilhem, 1979a, str. 308).

<sup>10</sup> Ali če rečemo z Jacobom: »Med roko Fernela, ki je oblikoval besedo filozofija in roko Harveya, ki je napravil cirkulacijo krvi dostopno za eksperimentiranje, ni skalpel spremenil niti oblike niti lastnosti.« (Jacob, F.: La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité. Gallimard, Paris, 1970, str. 22).

<sup>11</sup> Prim. še tale citat: »Okolje postane univerzalni instrument za razpustitev individualiziranih organskih sintez v anonimnost univerzalnih elementov in gibanj« (ibid.).



<sup>12</sup> Prim. Krech, D. and Cruchfield, R.S.: *Elements of Psychology*, AA. Knopf, New York, 1958, str. 305.

<sup>13</sup> Linija prenosov, ki jo predlaga Canguilhem, je drugačna: »Claude Bernard qui genuit Cannon qui genuit Rosenblueth qui genuit Wiener.« (Canguilhem 1977b, str. 82).

<sup>14</sup> O iskanju predhodnikov v zgodovini znanosti pravi Canguilhem: »Strogo vzeto, če bi obstajali predhodniki, bi zgodovina znanosti izgubila ves smisel, saj bi sama znanost imela zgodovinsko dimenzijo le na videz... Samovšečnost v iskanju, najdevanju in slavljenju predhodnikov je najbolj jasen simptom nezmožnosti za epistemološko kritiko... Skratka, dokler kritična analiza tekstov in del, ki se jim približujemo skozi hevristično zgostitev trajanja, ni jasno dokazala, da obstaja pri enem in drugem raziskovalcu istovetnost med vprašanjem in namestitvijo raziskovanja, istovetnost pomena vodilnih konceptov, istovetnost sistema konceptov, iz katerih predhodni dobijo svoj smisel, potem je vmeščanje dveh znanstvenih avtorjev v logično sosledje od začetka do dovršitve ali od anticipacije do realizacije umetno, arbitrarno in neustrezno avtentičnemu projektu zgodovine znanosti. Vtem ko logični čas razmerij resnice nadomestimo z zgodovinskimi časom njihove iznajdbe, zgodovino znanosti približimo znanosti, objekt prve objektu druge, in ustvarimo ta artefakt, ta napačni zgodovinski objekt — predhodnika.« (Canguilhem, 1979a, str. 21—22).

<sup>15</sup> O tej problematiki prim. Fichant, Pêcheux, 1974, str. 56—62.

<sup>16</sup> Guéry, F.: *L'épistémologie*. In: Noiray, A. (Ed.): *Dictionnaire du savoir moderne: La Philosophie*, Denoël, Paris, 1969, str. 120—149. (Cit. str. 146).

<sup>17</sup> Seveda tudi objekt znanosti ni nek dani objekt: »... Ta naravni objekt izven vsakega diskurza o njem seveda ni znanstveni objekt. Narava sama ni razdeljena v znanstvene objekte in pojave. Šele znanost konstituira svoj objekt...« (Canguilhem, 1979a, str. 16). To tezo lepo ilustrira tale Jacobov »primer«: Leeuwenhoek je pri opazovanju kaplje vode skozi na novo izumljeni mikroskop našel le neznani svet, ki sam po sebi še ni mogel predstavljati objekta znanosti: »da bi bil nek objekt dostopen analizi, ne zadostuje, da ga le opazujemo« (Jacob, 1970, str. 24). S tem, ko postane vidna celica in njeni organi, še ne postane hkrati viden tudi nov objekt spoznanja. Da bi se to zgodilo, mora nastopiti prav tako revolucionarna sprememba v teoretskem polju, prehod od fibrilarne teorije k celični.

<sup>18</sup> K temu pravi sam Bernard: »Antična znanost je lahko pojmovala le znanje okolje; da bi utemeljili eksperimentalno biološko znanost, pa je potrebno zapopasti tudi notranje okolje. Menim, da sem jaz prvi jasno izrazil to misel in na njej vztrajal zato, da bi olajšal razumevanje uporabe eksperimentiranja na živih bitjih.« (cit. po Canguilhem, 1979a, str. 148).

<sup>19</sup> Freud se sicer sklicuje na Fechnerjev »princip stabilnosti«, toda poskusili bomo nakazati, kako se princip konstantnosti pri njem že od vsega začetka navezuje na primarni proces, na nezavedno.

<sup>20</sup> V *Traumdeutungu* tematizira Freud opozicijo med prosto in vezano energijo že brez direktne reference na nevrofiziologijo.

<sup>21</sup> Safouan, M.: *Le structuralisme en psychanalyse*. Seuil, Paris, 1968, str. 26.

<sup>22</sup> O tej problematiki prim. Tort, M.: *Le concept freudien de »Représentant«*. Cahiers pour l'analyse, 5, Paris 1966, str. 37—67.

<sup>23</sup> Problematika zgolj kvantitativnih razlik ima tudi za Bernarda mejno, simptomno vrednost: čeprav ne priznava kvantitativnega faktorja (»kemizem laboratorija in kemizem življenja sta podvržena istim zakonom; ni dveh kemij«, Canguilhem, 1979b, 38; prim. še str. 37), se mu te vračajo skozi priznanja »da je izraz poseben, da je mehanizem specialen, da je agent specifičen« (ibid., str. 39). Čeprav je torej po eni strani Bernard sam poudarjal prelomno vrednost svojih odkritij (prim. op. 18), pa lahko po drugi strani ugotovimo, da ni dojel doma lastne teoretske geste.

<sup>24</sup> prim. Freud, 1955, str. 9 in str. 62.

<sup>25</sup> V *Zasnutku* je paradoksnost te navezave nakazana takole: primarni proces, ki ga obvladuje princip ugodja, teži k »identiteti percepcije, percepcija pa je na strani zavesti. Prim. Safouan, M.: *Le structuralisme en psychanalyse*. Seuil, Paris, 1968, str. 19—20.

## Glavna literatura

Bernard, Claude: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865). Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

Canguilhem, George: *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (1955). Vrin, Paris, 1977a (2. izd.).

Canguilhem, George: *La connaissance de la vie* (1965). Vrin, Paris, 1975 (2. razširjena izd.).

Canguilhem, George: *Le normal et le pathologique* (1966). P.U.F., Paris, 1979b (4. izd.).

Canguilhem, George: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (1968). Vrin, Paris, 1979a (4. izd.).

Canguilhem, George: *Ideologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Vrin, Paris, 1977b.

Fichant, Michel; Pêcheux, Michel: *Sur l'histoire des sciences*. Maspero, Paris, 1974.

Freud, Sigmund: *Entwurf einer Psychologie* (1895). Angl. prev. Project for a scientific psychology. In: *The origins of psychoanalysis. Letters to Wilhelm Fliess, drafts and notes: 1887—1902*. Basic Books, New York, 1980.

Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips* (1920). Angl. prev. *Beyond the Pleasure Principle*. In: *The Standard Edition of complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. XVIII, Hogarth, London, 1955.

Freud, Sigmund: *Die Verdrängung* (1915). Slov prev. Potlačitev. In: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana, 1980, str. 111—122.

Lacan, Jacques: *Le séminaire II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Seuil, Paris, 1978.

Macherey, Pierre: *La philosophie de la science de George Canguilhem. Epistémologie et histoire des sciences. La pensée*, 113, Paris, 1964, str. 50—74.

Safan, Moustapha: *L'échec du principe du plaisir*. Seuil, Paris, 1979.



# VEDENJE, OBLAST IN SPOL?

Michel Foucault<sup>1</sup> se po lastnih programskih izjavah vpisuje v tradicijo t.i.m. francoske epistemologije in njegov projekt arheologije védenja bi lahko na prvi pogled imeli za podaljšanje njene koncepcije zgodovine znanosti. Lahko bi govorili o širjenju epistemološke zastavitve iz Bachelardove, Cavailliesove, pa tudi Canguilhemove zasidranosti v t.i.m. »naravoslovnih« vedah na širše področje družbenih ved — zgodovine, psihiatrije, ekonomije, lingvistične, prava, zgodovine umetnosti, na iskanje njihovih skupnih diskurzivnih predpostavk — npr. pojem **episteme**, razvit v Besedah in stvarih (in takoj zatem opuščen), kot diskurzivnega ogródja, »strukture« različnih ved določenega obdobja itd. Čeprav bi torej lahko s klasifikacijsko kretinjo Foucaulta tako vnesli v določeno tradicijo kot tudi za nemeček našli še njegove razločevalne posebnosti, pa bi vendar tako zameglili temeljno potezo, ki ga je od vsega začetka ločila od epistemološke zastavitve, oz. boljše, ki je premestila njeno polje: epistemološka vprašanja so namreč po Foucaultu vseskozi vprašanja **oblasti**. Poglavitni problem je torej: kako se skozi vzpostavitev določenega diskurza — skozi njegova razpredanja, preamljanja, neenakosti — vzpostavlja določen tip oblasti? Vprašanje, ki se od njegovih prvih dveh temeljnih spisov<sup>2</sup> kot vodilo vleče skozi vse njegovo delo.

Da so epistemološka vprašanja neposredno vprašanja oblasti, je treba razumeti dobesedno. Ne gre za to, da bi ta ali oni problem — postavim klasifikacije duševnih bolezni — poleg lastne teže vseboval še dodatno politično težo, odblesk drugje nastalih razmerij gospodstva, temveč so, nasprotno, epistemološki problemi neposredno politični, ne le odraz pravega boja, ki bi potekal nekje drugje, bodisi pred diskurzi kot njihov »pogoj možnosti«, bodisi kasneje na »pravem« terenu zgodovine, ki bi mu bili ti le priprava. Diskurzivni mehanizmi, ki jih skuša odstreti Foucault, torej prav so mesto gospodstva in nasilja. »...diskurz ni preprost prevod bojev ali sistemov gospodstva, temveč tisto, za kar, preko česar se borimo, oblast, ki se je skušamo polastiti.«<sup>3</sup> — Tukaj bi seveda lahko hoteli ugovarjati, da Foucault ne upošteva odločilne vloge materialne produkcije, dialektike produkcijskih sil in produkcijskih razmerij kot tiste baze, na kateri se šele lahko dviga vrhinja stavba diskurzivnih struktur itd. Ugovor, pa naj še tako načelno drži, ostaja abstrakten, analize ne pripelje niti koraka naprej in služi še najbolj temu, da tudi tukaj, ob Foucaultu, lahko še enkrat ponovimo, kar smo že tako in tako vedeli vnaprej.<sup>4</sup>

Da je diskurz mesto oblasti in gospodstva, se na ravni njegove notranje organiziranosti najprej kaže kot sistem **izločanja** določenih tipov diskurza preko vrste razvejanih postopkov: poleg številnih prepovedi, ki zadevajo bodisi objekt govora, bodisi način in pogoje, bodisi razmejitve subjektov, ki so ali niso zanj pristojni, je naša civilizacija opredeljena še z dvema velikima zareza, ki ločita um od ne-uma, od norosti, in resnice in neresnice. Diskurz je torej nekaj v sebi prelomljenega in namesto da bi arheološka analiza, v skladu z običajno predstavo o epistemologiji, raziskovala zgodovino pozitivnih znanstvenih teorij in konceptov, pa le-te neprestano sprašuje in meri ob tem, kar so morali zavreči in izrinuti, kar torej v njih na specifičen način manjka.

Prvi zastavek **Volje do védenja**,<sup>5</sup> doslej zadnje Foucaultove knjige in prvega od napovedanih šestih zvezkov njegove Zgodovine seksualnosti, je na kratko povedano uperjen proti tezi, da oblast zatira seksualnost. Teza se je udomačila in kdor ji nasprotuje, si lahko takoj nakoplje na glavo očitke, da stoji v službi obstoječega. Zdi se, da ni nič bolj očitnega kot vrsta prepovedi, ki že nekaj stoletij visijo nad seksualnostjo in jo obdajajo s težkim molkom, s hipokrizijo, ki naj bi jo po utečenem pojmovanju v začetku našega stoletja pogumno prekinila šele psihoanaliza. Ali ni tedaj naša naloga prav odprava te represije, ki nas tlači in kulpabilizira in tako kot ključni opornik pomaga reproducirati kapitalistični red?

Evropski odnos do seksualnosti naj bi v začetku 17. stoletja zadel temeljit prelom, ki sovpada z vzponom buržoaznega gospodstva.



Videti je, da je dotlej o seksualnosti svobodno tekla beseda, da ni bilo potrebe ničesar prikrivati, da je lahko še Erazem svetoval svojim učencem glede izbora dobre prostiutke, da je otroška seksualnost vznbuja le smeh<sup>6</sup> in ni bilo niti sledu ogorčenja, ki je stoletje kasneje navdihovalo npr. frenetični boj zoper otroško masturbacijo. Nagli vzpon buržoazije prinese s seboj nenadno represijo v trojni podobi prepovedi, zanikanja obstoja in molka (kar se je seveda kazalo v paradiksih tipa: proti otroški seksualnosti se je treba z vsemi silami boriti, zato ker ne obstoji). Kapitalizem naj bi tako prinesel s seboj puritanstvo, viktorijanstvo in splošno hipokrizijo.

Na hipotezo o represiji, zraščeni z buržoaznim redom, pa je postopoma padel dvom. Če je lahko še v 30-tih letih W. Reich razglašal, da se bo z osvoboditvijo seksualnosti obstoječi red sesul, pa so bile skoraj vse njegove zahteve s presenetljivo lahkoto inkorporirane v obstoječe in teoretsko zagato, ki je s tem nastala, je zaznamoval pojem »represivne desublimacije«. Zdi se torej, da je teza o represiji nad seksualnostjo danes prav del vladajoče ideologije, daleč od tega, da bi jo lahko zoper njo uporabili, saj nam prav ona pridiga seksualno razsvetljenje in osvoboditev. Teza o represiji je bila torej prekratka, da bi se izmotala iz tal te ideologije, saj med večstoletno ero zatiranja seksualnosti in našim stoletjem njene domnevne razsvetlitve ne moremo iskati temeljnega preloma, temveč moramo oboje vnesti v širšo »diskurzivno strategijo«, širši vzorec, ki zadeva sprego seksualnosti z oblastjo, še več, spletnost seksualnosti, oblasti in resnice.

Podrobnejši pregled zgodovine seksualnosti v zadnjih stoletjih za prepovedmi in molkom razkrije veliko bolj zapleteno podobo. Čeprav je postala govorica o seksualnosti bolj prečiščena in posredna, pa nikakor ne moremo govoriti o molku, temveč, nasprotno, o pravi eksploziji diskurzov o seksualnosti. Ne le naše stoletje, ki naj bi odpravilo hipokrizijo, temveč že 17. stol., ki naj bi jo uvedlo, postavlja pravo prisilo, da je treba o seksualnosti povedati resnico, pogledati tej skrivnosti do dna, jo obesediti. Ta zahteva, ki jo je določena samostanska in asketska tradicija gojila od Tertulijana naprej, je po Foucaultu v 17. stol. postala obča norma. Prvi korak domnevnega boja proti seksualnosti je bilo njeno univerzalno obesedenje. Videti je, da marquis de Sade, velik borec proti religiji in vsem vladajočim zakonom, s svojo zahtevo po izčrpnih opisih in kar najobsežnejših podrobnostih tukaj le ponavlja nasvete iz spovednih priporočnikov, da je torej ujet v isto prisilo po resnici kot njegovi žgoči nasprotniki. Namesto cenzure naletimo prej na širjenje diskurza o seksualnosti, na njegovo rastočo znansiranost, saj postane seksualnost nenadoma predmet cele vrste znanosti: biologije, medicine, psihiatrije, pedagogike, nastajajoče psihologije, demografije, prava itd. In če prepovedi in tabuji seveda nedvomno obstojijo, pa je ključni Foucaultov zastavek, da bi bilo naivno iz njih delati poglavitno potezo naše zgodovine seksualnosti — to potezo bi prej kot v represiji lahko našli v prisili k analitičnemu razčlenjevanju — tej nenavadni zahtevi, ki jo po drugi strani dopolnjuje mit o seksualnosti kot izven- in pred-diskurzivni neujemljivi skrivnosti, ki kot odtegujoča se stvar sama poganja naprej množico diskurzov.

Če sledimo posameznim linijam te množitve diskurzov — recimo uveljavljanju različnih perversij, ki iz obskurnega polmraka iznenada postanejo tako predmet vseprisotnih strahov kot po drugi strani nadrobnihih klasifikacij — bi seveda lahko ugovarjali, da je končni smisel teh diskurzov naposled le represija, saj le izdelujejo strategijo za čim korenitejši boj proti zlu. Vendar se jih drži temeljna dvoznačnost, saj prepovedujejo in skušajo izkoreniniti prav tisto, kar so s svojim početjem šele sami vzpostavili. Potrjevanje ali odrekanje seksualnosti je po Foucaultu konec koncev manj važno kot njun skupni temelj: »Važno je, da je bil spol ne le zadeva občutka in užitka, zakona ali prepovedi, temveč tudi resnice in neresnice, da je resnica seksualnosti postala bistvena, pa naj bo koristna ali nevarna, dragocena ali strah vznbujajoča, skratka, da je bil spol vzpostavljen kot zastavek resnice.« (str. 76).

Historično si glede resnice in seksualnosti stojita nasproti dve potki po eni strani *ars erotica*, s kakršno imamo opravka v številnih družbah od Kitajske do Indije, od arabskih dežel do starega Rima itd. Gre za skupek navodil in za učenje posebnih veščin, edino



merilo njihove resničnosti pa je konec koncev praksa, namreč iztrženi užitek. Pri vseh je bistven moment iniciacije, razmerje do učitelja, hranilca in posrednika skrivnosti. Podlaga naše civilizacije pa je *scientia sexualis*, njen ključni moment je po Foucaultu priznanje, ki je eden privilegiranih načinov produkcije resnice. Prvi prelom zadene priznanje že s Tertulijanom: če je bilo prej priznanje le uvodni, predhodni postopek k pokori, na katero je bila usmerjena vsa pozornost (skrbno iskanje različnih oblik pokore za različne pregrehe, spektakularnost in dolgotrajnost pokoritvenih obredov), če je bila torej šele pokora pravo mesto resnice subjekta, se je zdaj poudarek prenesel na sam uvodni element, pravo dogajanje resnice je postalo priznanje, pokora pa njegov bolj ali manj mehanično določen dodatek. Po drugi strani se je tudi priznanje iz nečesa od zunaj izsiljenega spremenilo v dejanje osvoboditve in notranje nuje.<sup>7</sup> Če je bilo priznanje po eni strani vezano na mučenje (tako kot ponekod še zmeraj) in je oblast kot nosilec nasilja stala nasproti subjektom, pa se je perspektiva obrnila, izrekanje resnice o samem sebi je postalo dejanje osvoboditve in zazdelo se je, kot da bi globoko zakopana resnica zdaj sama iskala pot k luči in kot da bi bila zdaj, nasprotno, oblast tista, ki skuša to pot zapreti in onemogočiti. S 17. stoletjem je postal ta model univerzaliziran in je začel prežemati vse pore družbe. »Priznanje osvobaja, oblast zagrinja v molk; resnica ne pripada redu oblasti, ampak je izvorno sorodna svobodi: vse to so v filozofiji tradicionalne teme, ki bi jih 'politična zgodovina resnice' morala obrniti in pokazati, da resnica ni po naravi svobodna, niti zmota služna, temveč da njeno produkcijo vseskozi prečijo oblastni odnosi« (str. 80-1). Priznanje je torej past, ki jo oblast nastavlja subjektom, ki šele s tem, da se vanjo ugamejo, da povedo svojo resnico, postanejo zares subjekti, v francoskem dvojnem pomenu subjekta in podložnika.

Ni težko pokazati, da je resnica, ki jo je treba priznati, pač vselej seksualna. Foucaultova teza je, da je sodobna *scientia sexualis*, upodobljena v vrsti ved od psihiatrije in biologije do pedagogike in prava, univerzalizirani naslednik sprege seksualnosti oblasti in resnice, kakršna je bila prvič sklenjena v krščanski doktrini spovedi in pokore. Ta znanost o spolu je tedaj pravo nasprotje od *ars erotica*: če je bil tam učitelj hranilec in prenašalec skrivnosti in resnice, avtoriteta in porok, posrednik dragocenega vedenja peščici izbrancev, pa tukaj resnica, nasprotno, prihaja »od spodaj«, skozi izsiljena, ali še boljje prostovoljna priznanja, oblast pa ni na strani »proizvajalca« resnice, temveč na strani njenega prejemnika, ki poslušal in si jo skozi interpretacijo prisvaja, ki postane njen posestnik prav skozi to, da mu jo morajo vse drugi »izreči.«<sup>8</sup> Nenavadno je, da je od 17. stoletja naprej prišlo do spoja med priznanjem kot eno strategijo produkcije resnice, in znanostjo kot njeno drugo temeljno strategijo, da je do tega spoja prišlo prvi pri vedah, ki tako ali drugače zadevajo seksualnost. Foucault navaja več vzporednih korakov tega procesa: ključna kodifikacija priznanja; postulat povsod razpršene vzročnosti (važnost vsakega detajla); princip seksualnosti lastne latence (prikritost); metoda interpretacije (vsako priznanje je treba podvojiti z njegovim dešifriranjem); medikalizacija učinkov spovedi (njihova vmesitve na lestvico normalno — patološko) itd. Tako je kapitalistična družba skušala vsakogar primorati, da govori o seksualnosti in proizvesti o njej sistematično resnico. Če naša družba ni storila nobenega koraka naprej v pogledu *ars erotica*, če ni iznašla nobenih novih spolnih užikov, pa je zato proizvedla poseben užitek — »užitek v resnici užitka« (str. 95). Ta neverjetna »volja do vedenja«, njena potrpežljivost in strast, je veliko bolj opredeljujoča kot domnevno tlačenje seksualnosti.

Psihoanaliza — in to je Foucaultov temeljni očitek — torej ni pomenila pogumnega posega onstran hipokrizije in vladajočega molka, prav nasprotno, bila je le še podaljšanje strategije buržoazne oblasti od 17. stoletja naprej. Panseksualizem ne more veljati za napako določene teorije, kot se glasi pogosti naivni očitek, temveč je vgrajen v celoten dispozitiv kapitalističnega razvoja, je torej nekaj zgodovinsko nastalega in skozi razredni boj uveljavljenega kot mehanizem oblasti. Njegove represivnosti ne gre iskati tam, kjer jo vidijo ponavadi — v tlačenju »naravnih«, »zdravih« seksualnih teženj, represiven je pač že sam ta domnevni naravni in zdrav teren in zgolj



naša optična prevara je, da ga gledamo kot nekaj oblasti zoperstavljenega in izvzetega — nujna zaslepljenost, ki šele omogoči uveljavitev seksualnosti. Z odkrivanjem seksualne resnice torej psihoanaliza le pade na finto, univerzum seksualnosti ni nekaj z muko in ostroumnostjo odkritega, temveč zvijačno nastavljenega. Psihoanalize naj bi se torej držali dve temeljni potezi tistega reda, ki ga hoče razkrinkati: univerzalizacija seksualnosti in njena spojenost z resnico in priznanjem.

Tukaj je potrebnih več pripomb. Na določeni ravni lahko Foucaultovo knjigo beremo kot zanimivo analizo seksualnosti, ki se na svojevrsten način približuje marsičemu, do česar je po drugačni poti prišla psihoanaliza. Zato lahko presenetli, da je prav psihoanaliza poglavitna tarča kritike, in morda še bolj, da si mora za svojo kritiko sestaviti površno ideološko podobo psihoanalize in po drugi strani spregledati, da ji je najblajše prav tam, kjer se mu zdi, da se je je otrese. Tukaj je treba s Foucaultom vztrajati proti Foucaultu, saj nevzdržnosti njegove skonstruirane kritike ni težko pokazati, s tem pa njegove osrednje izpeljave še nikakor ne izgubijo veljave. Če Foucault očita psihonalizi ostajanje znotraj seksualnosti in resnice, pač sam nasilno homogenizira pojme, nato se pa čudi njihovi homogenosti: kot da ne bi ravno Freud prekinil s vladajočima meščanskima pojmovoma seksualnosti in resnice, izstopil iz sprege, ki naj bi ju obvladovala. Nič čudnega ni torej, če si lahko Foucault pri vsej kritiki psihoanalize prihrani pojem nezavednega, ki ga kratko malo ne omenja: pojem nezavednega ravno ni odkrivanje resnice o seksualnosti, temveč odkritje njene vselejšnje ne-celosti, spodletelosti. Resnica se, po Freudu, drži seksualnosti prav preko tega, da imamo z njo opravka le v spodrslijajih, zatikanjih, vrzelih, simptomih, paradoksih, na robu, da jo torej zadeva neko temeljno neujemanje. Resnica torej govori v teh neuspehih: sama je nekaj neuspelega, spodletalega, pa to ne zato, ker bi se nikoli ne uspela bolje izkazati, celoviteje spregovoriti, se končno vzpostaviti kot totaliteta in premagati zapreke — epistemološke, ideološke, oblastniške zvijače —, ki so jo zavirale, onemogočale in ji niso pustile do besede; prav nasprotno, njeno vmeščenost v spodletelem, v spodrslijaju, moramo razumeti kot njej lastno izkazovanje. Povedati vso resnico je tedaj nesmiselna zahteva, saj že resnica sama ni vsa in psihoanaliza se tako giblje na ostri meji, kjer je resnica vselej na pol izrečena — kot pacient, ki postavimo, laže o svojih simptomih, hkrati že govori resnico, saj je ta laž, ta potvorba, prav resnica njegove želje, in tako ne počne ničesar drugega (in za analizo ni potreben noben poseben postopek, noben detektor laži, ki naj bi razkril njegovo prevaro), kot je počel v simptomih, ki jih je hotel prikriti. Resnica torej ni nekaj, na kar bi se nalagala zunanja plast potvorb, kar bi bilo torej treba očistiti premestitev in zgostitev, ki jo kazijo, resnica je prav v teh potvorbah, premestitvah in zgostitvah, vselej na pol izrečena. Freudova gesta je tukaj nasprotna Foucaultovi: če hoče Foucault stopiti ven iz zveze seksualnosti z resnico, preko katere nas drži oblast, in postaviti svojo zgodovino seksualnosti na opornike, ki tej zvezi uhajajo — denimo na »telesa in užitke« (str. 208), potem Freud pokaže, da je ta zveza učinek naše imaginarne zaslepitve, ki jo lahko privedemo do pojma skozi notranjo analizo njenih spodrslijajev, protislovij, vrzeli, da se da to seksualno resnico torej, kar se da dobesedno, prijeti za besedo in od znotraj razkriti njen stroj, manko, ki zeva v njem.

Implicitna Foucaultova kritika leti že na samo psihoanalitiško situacijo: ali ni psihoanalitik, ki v naslonjaču molče posluša, kako mu pacient na kavču priznava vso svojo resnico, do najbolj intimnih in mučnih nadrobnosti, prav podaljšana roka, še več, prisposoba oblastnika, ki si skozi interpretacijo prisvaja resnico, ki mu jo priznavajo podložniki in jih skozi to obvladuje? Kritika ostane implicitna, potihoma predpostavljena v namigih, vendar nikoli eksplicitna — dovolj očitno je, zakaj. Kako naj namreč psihoanalizi očita mehanizem, ki ga je prav ta sama razkrila, teoretsko razčlenila in proti kateremu je izdelala korenito strategijo, ki jo zaznamuje dialektika transferja, enega »štirih temeljnih konceptov psihoanalize«? Ali ni smisel psihoanalitiške kure prav v tem, da se zruši pozicija »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve,« torej izkustvo manka v Drugem, ki ravno razblini iluzijo, na katero se opira oblast? Fou-



cault torej le po svoji poti razvija, kar je s svojimi sredstvi izpeljala psihoanaliza, in njegovo kritiko je težko razumeti.

Tudi tezo, da seksualnosti ne moremo enostavno zoperstaviti represiji, da si želja in zakon ne stojita nasproti, je razvila že psihoanaliza: Foucaultova pozicija je tukaj udobna: psihoanalizi očita, da ostaja ujeta v isti medij kot njeno nasprotje, da jo s »hipotezo o represiji«  
druži skupna predpostavka »juridično-diskurzivnega pojmovanja oblasti«: oblast naj bi bila negativna, omejujoča, prepovedujoča, narekovalka zakonov, nosilka cenzure, pri vsem tem pa bolj ali manj centralizirana in enotna. Da bi stopila ven iz ujetosti v sfero oblasti kot zakona in njenega razmerja do seksualnosti (kakor koli ga že razumemo), je treba storiti korak k pojmovanju oblasti, ki ni zvedljiva na zakon, treba je »hkrati misliti spol brez zakona in oblast brez kralja« (str. 120). Novi pojem oblasti, ki ga predlaga Foucault, je po še zasedenih opredelitvah množstvo razmerij sile, nikakor ne izvirajoče iz enega središča, temveč vseprisotno, zmeraj lokalno in nikoli trajno. Ni nekaj, kar bi se dalo vzeti, deliti ali izgubiti, saj je le razmerje in izhaja iz neskončne množice točk; tudi ni nekaj vnanjega drugim odnosom — ekonomskim, seksualnim, spoznavnim — temveč jim je imanentna; ne prihaja od zgoraj, ampak od spodaj, od vsepovsod. »Gre skratka za to, da se usmerimo k pojmovanju oblasti, ki privilegij zakona nadomešča s stališčem cilja (objectif), privilegij prepovedi s stališčem taktične učinkovitosti, privilegij suverenosti z analizo mnogoterega in mobilnega polja odnosov sil, kjer se proizvajajo globalni, a nikoli povsem trajni, učinki gospostva« (str. 133).

Če bi delali analizo Foucaultovega teksta z metodami sodobne statistične analize, distribucije terminov glede na normalno distribucijo ipd., bi gotovo z lahkoto izluščili nekaj ključnih izrazov njegovega besednjaka: morda najprej prolifération (ploditev, bujna rast), nato cela vrsta metonimij kot: multiplication (množenje), foisonnement (vrvenje), augmentation (naraščanje), déploiement (razvitje), immobralé (nepreštevno), dispersion (razpršitev), proximité (obširnost), dalje produkcija, eksplozija, fermentacija, diverzifikacija, heterogenost itd. Tukaj seveda ne gre za kakšno študijo Foucaultovega besedišča ali njegovih stilnih posebnosti. Navedeni sklop besed, ki pade v oči že pri površnem branju, je prej indeks določene pozicije in hkrati tudi njena meja in nemoč: gre pač za vrvenje in razpršitev oblasti, njeno raztosenje na vrsto majhnih središč, mikro-odnosov, njeno vseprisotnost, zaradi katere so naposled šele možni kralji, zakoni, kapitalisti itd. Foucaultova ost je ves čas dvojnar uperjena je tako proti psihoanalizi kot proti marksizmu. Razpršena in mnogotera oblast (to je linija, ki jo zastopa tudi Deleuze), se pač ne da vključiti v koncept razrednega boja, ne da se je zvesti na »eno samo veliko protislovje«. Množenje sinonimnih terminov iz pomenske družine »prolifération«  
je tukaj simptomatično, saj ne zaznamuje bogastva analize, temveč prej zadrego mišljenja, ki se odpove strogim konceptom in ki mora množiti pojmovna določila, ker bi vsaki določnejši koncept že izdal domnevno bogastvo nepreštevnihih mikroodnosov.<sup>10</sup> Odpovedi zakonu — in v zadnji instanci označevalcu — v analizi seksualnosti ustreza na drugi strani odpoved razrednemu boju v analizi oblasti. Foucaultove analize pa zaradi tega še ne moremo preprosto zavreči, temveč poskusiti iz nje izluščiti racionalno jedro.

Konstitucija seksualnosti v 18. stoletju je počivala na (vsaj) štirih lokalnih strategijah: 1. histerizaciji ženskega telesa; 2. pedagogizaciji otroške seksualnosti (otroci kot izven-seksualni bitja, pa vendar že nevarno v seksualnosti, na kočljivem robu, kjer pretijo fizično in moralne nevarnosti); 3. socializaciji seksualnosti kot »razmnoževanja«  
(skrb za populacijo, demografija (Malthus), evgenika in s tem zvezani fantazmi); 4. specifikaciji perversij in njihovih nadrobnih analiz. Preko teh — in drugih — diskurzivnih strategij je po Foucaultu nastala seksualnost — ne kot neujemljiva realnost pod diskurzi, temveč kot dispozitiv določene oblasti, ki se ga da točno datirati. Ta novonastali dispozitiv stoji nasproti poprej veljavnemu dispozitivu alianse: določenemu sistemu porok, sorodstvenih vezi in prenašanja imetja. Njegova temeljna poteza je bila homeostaza, reprodukcija istih razmerij alianse in istih fiksiiranih pravil. Dispozitiv seksualnosti, ki pa že »po svojem pojmu«  
teži k širjenju področij, ki se jih skuša polastiti in jih investirati, ni nastopil kot nadomestek dispozitiva alianse, temveč se je temu dodal, ga dodatno obtežil in vnesel vanj novo ekonomijo



užitka. Mesto njunega spoja je postala družina, kjer se vpad nove seksualnosti v stara razmerja kaže, med drugim, z nastopom cele vrste novih oseb: »nervozna žena, frigidna soproga, ravnodušna mati ali pa obsedena z morilskimi obsesijami, impotentni soprog, sadist, perverznej, histerična ali nevrastenična hči, prezgodaj razviti in že uvelj otrok, mladi homoseksualec, ki zavrača poroko ali zanemarja svojo ženo« itd. (str. 146). V spoju seksualnosti in alianse naj bi bilo mesto psihoanalize: v zagotavljanju, da je pravo jedro seksualnosti alianse — torej zakon.

Razširjena teza je, da je represija nad seksualnostjo in njeno sovpadanje z vzponom kapitalizma imela ekonomski temelj v potrebi za delovno silo, v njenem discipliniranju. Res lahko vidimo, da je širjenje seksualnega dispozitiva prineslo s seboj poskuse normiranja, seksualne ortopedije, higijene, kompulzivnega ukvarjanja z dednostjo in degeneracijo, evgeniko itd. Vendar pri širjenju teh represivnih tehnik naletimo na paradoks: pričakovali bi, da bo kontrola tem hujša, če bo šlo za izkoriščane razrede, ki naj dobavljajo delovno silo, vendar se zdi, da je bila seksualna represija sprva zares rigorozno uporabljena le pri vladajočem razredu. Še tja do 20. stol. lahko pri proletariatu in revnih slojih zasledimo dovolj »sproščeno« seksualnost, ki je v očeh meščanske morale lahko veljala za promiskuiteto, vsesplošno nemoralno itd. Paradoks je torej v tem, da je norma novega dispozitiva sprva strogo veljala le za izkoriščevalce in ne za izkoriščance, ki naj bi jih pomagala disciplinirati.<sup>11</sup> Od srede 18. stoletja si je buržoazija »dala seksualnost in si iz nje ustvarila specifično telo, 'razredno telo' s posebnim zdravjem, higieno, nasledstvom, raso...« (str. 164). Če se je aristokracija odlikovala po svoji krvi, se je buržoazija po svojem spolu. Dispozitiv seksualnosti se je šele naknadno in počasi razširil na izkoriščane razrede: šele ko je razvoj posebnih vej industrije zahteval stalno in kompetentno delovno silo, razvoj šolstva, socialne skrbi itd. — proces, ki je trajal še v naše stoletje. »Treba se je torej vrniti k dolgo časa razvplitim formulacijam; reči je treba, da obstoji buržoazna seksualnost, da obstoje razredne seksualnosti. Ali bolje, da je seksualnost izvorno, zgodovinsko buržoazna in da v svojih razrednih premestitvah in transpozicijah potegne za sabo specifično razredne učinke« (str. 168).

Pogost očitke Foucaultu se glasi, da skuša vse bogastvo zgodovinske analize zvesti le na diskurz, da povsod vidi le »anonimne« diskurzivne mehanizme, njihove strukture in prelome itd. Vendar bi se dalo ob njegovi **Zgodovini seksualnosti** zagovarjati prav nasprotno: da namreč Foucault na svojem terenu analize diskurzov ne zaupa prav v lastno težo in materialno moč diskurza in da mu mora zato iskati izven-diskurzivne zastavke. Na prvi ravni to lepo izstopi ob vmesitvi dispozitiva seksualnosti v celotno strategijo buržoazne oblasti: do 18. stoletja naj bi oblast počivala na pravici do jemanja, jemanja dobrin, dela, časa, naposled življenja. V zadnji instanci je bila torej vladarjeva moč v tem, da ti lahko po svoji volji vzame življenje in vsak oblastniški ukrep je bil uveljavljen kot metonimija tega poslednjega. Buržoazna oblast pa temelji prej na urejanju, na kontroli samega življenja, ki sedaj postane velika vrednota. Življenje je treba braniti (in v tem imenu se lahko dogajajo neznanjski množični masakri — vse zaradi »življenjskih interesov«), pospeševati, razvijati, to pa seveda le tako, da ostaja hkrati voljno in obvladljivo. To se na mikro-nivoju kaže kot »anatomska politika človeškega telesa«, kot discipliniranje, na makro-nivoju pa kot »bio-politika populacije«. Če je prejšnjemu tipu oblasti za emblema služila simbolika krvi, pa je nova oblast zgrajena na analitiki seksualnosti.<sup>12</sup> Distinkcija torej v grobem poteka v tem, da je prejšnji tip oblasti potreboval grožnjo s smrtjo, da je lahko podložnike pripravil k pokoravanju in jih zapredel v svoj diskurz. Podložnik je torej ubogal vsem diskurzivnim zapovedim le zato, ker so bili člani, katerih poslednji je smrt, ki lahko za nazaj utemelji vso verigo in vsem ostalim šele podeli pravo realnost. V univerzumu diskurza kot družbene vezi pa smo, nasprotno, šele takrat, ko uvidimo, da vsi člani delujejo le skozi svoj metonimični status, skozi to, da njihov domnevni poslednji člen ne nastopi, da je vselej odložen in prav kot odlagan dobi nad nami moč, ko torej grožnja s smrtjo deluje že kot grožnja, kot diskurzivno dejanje z lastno materialnostjo. Zato Foucault išče razliko tam, kjer je ne



more biti in kljub stalnemu poudarjanju avtonomije diskurza on sam ne verjame pravi v njegovo moč.

Na drugi ravni se to kaže v njegovem pozitivnem projektu: izstopiti iz dispozitiva seksualnosti tako, da bi se izognili pojmu zakona in mehanizmu priznanja, opirajoč se le na »telesa in užitke« (str. 208). Torej telo proti seksu, užitek proti zakonu. »Užitek v resnici užitka«, ki si ga je izmislila naša civilizacija, užitek v odloženem užitku, užitek v označevalcu, lahko Foucault nastopi kot nekaj substitutivnega, oblastno zmanipuliranega le zato, ker verjame v telo onstran zakona, torej onstran diskurza, in na tem mestu ni velike razlike, če naj bo to polna neposrednost telesnega užitka ali, nasprotno, njegova polimorfnost in razpršenost — obakrat gre za korak iz simbolnega v imaginarno in zato nič čudnega, če je danes prav telo — na videz sama oprijemljiva materialnost — zatočišče vseh vrst idealizma, mistike telesnosti, od slabo razumljive joge do vsakršnega body-buildinga, in da lahko materialistična analiza seksualnosti začne, nasprotno, le pri krhki, varljivi in protislovni materialnosti označevalca. Psihoanaliza vztraja pri materializmu prav s trditvijo, da si ne moremo prihraniti ovinka preko označevalca.

Kljub temu, da se skuša Foucault s sumljivimi strategijami ogniti najbolj gorečega vprašanja, namreč zveze marksizma in psihoanalize, pa je glavna vrednost njegove knjige — ki ga tudi loči od vsakršnih osvoboditev telesa ipd. — v novi problematizaciji »hipoteze o represiji« in preprostih predstav o razmerju seksualnosti in gospostva, ki so danes, paradoksalno, prav zalog vladajoče ideološke zavesti.

Ivan Groznik

• Michel Foucault: *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; srbohrv. prev.: *Istorija seksualnosti*, Volja za znanjem. Prosveta, Beograd 1978.

1 Doslej o njem pri nas zlasti:

dr. B. Majer: *Strukturalizem*, Ljubljana, 1971, predvsem str. 122—7; N. Mišević: *Govorica, arheologija in politika*, *Problemi-Razprave* št. 128—132, Ljubljana 1973, str. 1—15; V. Likar: *Arheološka analiza diskurza*, *ibid.*, str. 17—36; S. Žižek: *Darovi tujemu*, *Anthropos* 1972/I-II, zlasti str. 106—111.

2 *Histoire de la folie à l'âge classique* (Zgodovina norosti v klasični dobi), Gallimard, Paris, 1961 (2. predelana izd. 1972), zdaj tudi srh. prevod pri Nolit; *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (Rojstvo klinike. Arheologija medicinskega pogleda), PUF, Paris, 1963.

3 *L'ordre du discours* (Red diskurza), Gallimard, Paris, 1971, str. 12. Ta knjižica je tekst Foucaultovega nastopnega predavanja na Collège de France z dne 2. decembra 1970.

4 Ugovor sicer naleti na realno težavo, ki jo tudi Foucault priznava tako, da se sam umika v nič manjšo abstrakcijo, recimo: »(Arheologija) skuša pokazati, kako avtonomija in specifičnost diskurza zato še diskurz ne dajeja statusa čiste ideelnosti in popolne zgodovinske neodvisnosti; na dan hoče prinesiti tisto posebno raven, kjer zgodovina lahko poraja določene tipe diskurza, ki imajo sami svoj lastni tip zgodovinskosti in ki so v razmerju s celim skupkom različnih zgodovinskosti.« (*Archéologie du savoir* (Arheologija védenja), Gallimard, Paris, 1969, str. 215).

5 Gre seveda za besedno igro z voljo do moči.

6 Prim. recimo A. Grosrichard: *Otrok in služabnik*, *Problemi-Razprave* št. 201—202, Ljubljana, 1980, str. 101.

7 Prim. Foucaultova predavanja na Collège de France 1979/80.

8 Tu seveda ne gre za neko posamezno osebo, saj je tudi domnevni nosilec oblasti podvržen »prisili priznavanja«, gre prej za »anonimno« strategijo oblasti v nekem diskurzivnem sklopu.

9 Tukaj nas ne zanima psihološki problem Foucaultove drže osamljenega jez-deca proti vladajočim teorijam, poze, ki skuša glavne prelope razpostaviti tako, da kot nalašč ne bodo sovpadali s katerim od uveljavljenih. Natanko tak je bil njegov postopek z Marxom pred 15 leti, ko je althusserjanstvo še burilo du-hove. Da bi odpravil prelom, ki ga je predstavljala psihoanaliza, mora marsikaj prikrojiti in zamolčati, naposled pa še v diskusiji priznati, da bi moral še enkrat prebrati Freuda, ki da ga ne pozna dovolj, da bi lahko sodil (gl. *Le jeu de Michel Foucault* (Igra Michaela Foucaulta), Ornica?, št. 10, Paris, 1977 str. 87).

10 Lahko bi pokazali, da je pozicija razpršenih mikro-oblasti v konkretni analizi nevzdržna. Že na svojem lastnem terenu jo mora Foucault opustiti, saj izvrstna analiza v Surveiller et punir (Nadzorovati in kaznovati) kaže, kako je pogoj mikro-odnosov prav centralni urejevalni fantazem, konkretno fantazem Panoptikona, ki šele drži skupaj vrsto konkretnih strategij v zaporih, šolah, to-varnah, bolnicah itd.

11 Kako se je strogost norme dejansko uveljavljala z dvojno moralo, o tem tukaj ni treba posebej govoriti. Gre za to, da izkoriščani razredi sprva niso zapadli v delokrog norme.



<sup>12</sup> Splošno o problemih discipliniranja gl. zanimive pripombe v Surveiller et punir (Nadzorovati in kaznovati), Gallimard, Paris, 1975, str. 223—224. Kar se pa tiče Foucaultovega odnosa do marksizma, nas od konkretne analize ne smejo odvračati niti njegove izjave proti Marxu izpred 15 let, niti izjave, kot je ta: «... od trenutka, ko se borimo proti izkoriščanju, je proletarijat tisti, ki ne le vodi borbo, marveč tudi definira tarče, metode, mesta in sredstva borbe; združiti se s proletariatom, to je pridružiti se njegovim pozicijam...» (Intelektualci in oblast — razgovor med Deleuzeom in Foucaultom, Problemi-Razprave št. 128—132, Ljubljana, 1973, str. 139).



# IDEJA ZGODOVINE ZNANOSTI

## I. 1. Problem zgodovine znanosti<sup>1\*</sup>

S tem da smo to predavanje, ki je namenjeno poslušalstvu znanstvenih raziskovalcev, naslovili »problem zgodovine znanosti«, smo preprosto hoteli opozoriti na paradoksn položaj, ki zadostno kaže, da zgodovina znanosti ni sama na sebi razumljiva: je prav tisti položaj, ki ga tu spoznavamo, kjer filozofija uveljavlja zahtevo, da vzdržuje oblike progresivne konstitucije in nastanka znanosti.

»Problem« razumemo v objektivnem pomenu, ki ga zaznamuje raba besede v ednini. Ne gre za **probleme**, ki bi jih utegnili zgodovina znanosti postaviti tistemu, ki jo skuša prakticirati, pač pa gre za obstoj zgodovine znanosti in, kot posledek, za obstoj distinktne prakse, ki bi ji ustrezala v sklopu teoretskih praks.

Ta »problem« je mogoče načeti z vrsto natančnih in konvergentnih vprašanj.

Za koga obstaja zgodovina znanosti?

Za koga je zgodovina znanosti problem? »Za koga«, to se pravi: na katerem mestu teoretskega diskurza, glede na katero realno situacijo tega diskurza? Postavljanje takšnih vprašanj že meri na to, da obstoji določen odnos **sosedstva** med zgodovino znanosti in filozofijo: kajti problem se postavlja prej s stališča **interesa** kakor **predmeta**.<sup>1</sup> Interes tu razumemo še v objektivnem in sistematičnem pomenu: sleherna teoretska disciplina mora dejansko ustrezati temu, kar Kant imenuje »interes uma«.

Prav tako se sprašujemo, pri tem pa namerno rabimo tako negotov izraz, kakršen je, denimo, izraz **sosedstva**:

Kako zgodovina znanosti »zadeva« znanost? In narobe: Kako znanost zadeva zgodovino znanosti?

To vprašanje bomo postavili izhajajoč iz ugotovitve ravnodušnosti znanstvenikov do zgodovine znanosti. Da so bile izjeme, vemo, če smo med drugim prebrali Bourbakijevo delo: »*Eléments d'histoire des mathématiques*« ali pa Van der Waerdenov spis »*Erwachende Wissenschaft*«. Te izjeme mimogrede postavljajo tudi problem svojega obstoja — in problem tega, kar njihov obstoj prispeva h konceptu zgodovine znanosti. Vendar pa ostajajo izjeme sredi splošne in prevladujoče ravnodušnosti. Od tod končno vprašanje: mar ta dejanska ravnodušnost ne pomeni upravičene, polemične razlike med konceptom znanosti in problematičnim konceptom zgodovine znanosti — in naprej: kdo bi mogel utemeljiti slednjega?

Obstoji skupina diskurzov, ki **dejansko** terja zase označitev zgodovina znanosti: na torej razloga, da bi koncept iskali drugje kot v kritičnem branju teh diskurzov. Le-te vsaj provizorično razločimo glede na njihov izvor, glede na teoretsko izoblikovanost njihovih avtorjev. Lahko torej odkrijemo neko, že omenjeno, zgodovino znanstvenikov, neko zgodovino filozofov — ki zaobsega tako paradigmatko rabo zgodovine različnih znanosti za smotre filozofije (od Kanta /Predgovor k drugi izdaji **Kritike čistega uma**/ do Brunschvicga), kot tudi konstituiranje zgodovine znanosti kot filozofske discipline (Comte, Bachelard, Koyré) — in slednjič zgodovino, ki bi jo bilo bolje imenovati zgodovina zgodovinarjev znanosti, kolikor le-ti zahtevajo samodoločitev in neodvisnost tako nasproti znanstvenikom kakor nasproti filozofom (Sarton in vsi anglosaški avtorji). (....)

## II. 2. Ideja zgodovine znanosti Koncept rekurence

§ 1. Prehodne pripombe, ki, spomnimo se, niso imele drugega namena, kakor da negativno izstavijo ovire, ki se znotraj ideologije

<sup>1\*</sup> L'histoire des sciences: izraz prevajamo kot zgodovina znanosti, čeprav v slovenskem imenovanju ni razvidno, ali gre za ednino ali množino, opozarjamo pa, da gre v francoskem izvirniku vseskozi za množino.



znanosti zoperstavljajo konstituiranju koncepta njene zgodovine, te pripombe tedaj peljejo k označitvi teh ovir v obliki treh izjav filozofije znanosti:

1. **Znanost je ena sama.** Tu napotujemo na 26. tezo Althusserjevega kurza<sup>2\*</sup>: »...vsaka filozofija, ki se izdaja za filozofijo Znanosti, je ideološka filozofija... Izraz »Znanost« ni niti filozofska kategorija niti znanstveni koncept, pač pa je ideološki pojem. »Znanost« je ideološki pojem. Predmet, ki ga označuje, ne obstoji: »Znanost« ne obstoji. Prav narobe pa drži, da je izraz »znanost« simptom obstoja nekega predmeta, ki se razlikuje od tega, ki ga ta izraz označuje: obstoje različne znanosti (»des sciences«).

2. **Nastanek znanosti je kontinuiran in uniformen.** To sledi iz prejšnjega: kontinuiteta in uniformiranost sta časovna in razsežnost bistvene enotnosti znanosti.

3. Tretja izjava bi vsebovala interpretacijo tega, kar je bistvo znanosti. Videli smo, da je lahko interpretacija po vrsti pozitivistična, pragmatistična, konvencionalistična. Enotnost teh treh interpretacij tvori empirizem, ki ga je zopet najti v definiciji psevdopredmeta, kakršen se daje zgodovini znanosti, pojmovani kot zgodovina metod in rezultatov.

§ 2. Če iz zgodovine znanosti odstranimo sleherno namero upravičevanja ideoloških tem filozofije znanosti, potem ji je treba drugod iskati koncept in pravila konstruiranja njenega predmeta. Postavimo (da bi se izognili dvoumnostim), da izraz »filozofija znanosti« prav tako kot izraz »spoznavna teorija« označuje ideološki načrt. Tam, kjer spoznavna teorija razvija implikacije dvojice »subjekt-objekt«, tam filozofija znanosti obravnava par »enotnost — mnoštvo« ali par »posebnost — občnost«. S filozofijo znanosti bomo potemtakem odslej označevali diskurz, ki je svojemu predmetu vnanji in ki ta predmet izobliči.

Če Znanost (la Science) ne obstaja, potem tudi ne obstaja zgodovina Znanosti. Kar lahko obstaja, so le zgodovine znanosti (des histoires des sciences). To ima tri posledice:

1. Zgodovina neke znanosti ne nahaja koncepta svojega predmeta nikjer drugje kakor ravno v znanosti, katere zgodovina je. To bistveno tezo bom ponazoril s komentarjem čudovitega Cavaillèsovega teksta, vzetega iz Uvoda k njegovim *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* (1938):

»Zgodovina matematike se zdi izmed vseh zgodovin najmanj povezan s tem, kar transportira; če obstoji vez, potem a parte post, in rabi edino radovednosti, ne pa razumevanju rezultatov: poznejše pojasnjuje prejšnje. Matematiku ni treba poznati preteklosti, kajti njegov poklic je ravno v tem, da jo odklanja: v tisti meri, v kateri se ne ukloni tistemu, kar se zdi samoumevno že zaradi dejstva, da je, v tisti meri, v kateri zavrača avtoriteto tradicije, samo v tej meri je matematik, to se pravi nekdo, ki odkriva nujnosti. Toda s kakšnimi sredstvi deluje? Negirajoče delo zgodovine se izpolni v zgodovini. Gre za dvojno povezavo: za povezavo s problemi, ki se postavljajo in pročujejo v določenem obdobju — izbira upora — in za povezavo z že obstoječimi metodami in stvarnimi področji, na katerih je treba skovati novo orodje. V obeh primerih ne zadostujeta za razlago niti individualna samovolja niti slog nekega miljeja: četudi bi matematiko pojmovali kot sistem na sebi, bi bila višjagavost procesa odkritij povezana s strukturo odkritih delov. Drugače rečeno, obstoji matematično utemeljena objektivnost nastanka matematike« (str. 27—28, v zvezku *Philosophie Mathématique*, (Hermann 1962).

Prav zadnji stavek nam daje formulo za konstruiranje koncepta predmeta zgodovine matematike.

a) Nastanek matematike je objektivni nastanek.

b) Ta objektivnost ni poljubna, temveč je singularna in tipična: »obstoji (neka) (ume) objektivnost itn.«

c) Ta singularnost je relativna glede na to, kar ta nastanek transportira. Najprej se zdi, da ta nastanek ne vzdržuje drugačnih kot zgolj ohlapne in vnanje vezi s tem, kar transportira. Vsekakor je to le videz, ki priča, da se postavljamo na gledišče rezultatov. A te

\* L. Althusser: *Philosophie et Philosophie spontanée des Savants*, François Maspero, Pariz 1974.



rezultate je treba pridobiti, njihovo pridobivanje pa ni poljubno niti samovoljno, temveč je povezano s sistemom sredstev.

d) Prav sredstva so tista, ki zagotavljajo dejansko vez med nastankom matematike in matematiko samo. Za kakšno povezavo gre? Misliti jo moramo kot razmerje med **utemeljujočim in utemeljenim**. Matematika je tista, ki utemeljuje objektivnost svojega nastanka. Cavaillès to postavi, ko opozori na mejni primer: ko bi bila matematika dojeta kot sistem na sebi, na primer, kot sistem večnih resnic. Celo v tem primeru bi bile časovne dobe izoblikovanja teh večnih resnic v korelaciji z veriženjem (strukturom) teh resnic. Vendar ta mejni primer ne izčrpa Cavaillèsove teze, ki smo jo tu omejili le zato, da bi okrepili argumentiranje.

»Obstoji matematično utemeljena objektivnost nastanka matematike: to je filozofska izjava. Ta publika potegne za seboj še drugi dve: to ni matematična izjava; to ni izjava zgodovine matematike. Je prav tista izjava, ki opredeljuje odnos med matematičnimi izjavami in izjavami zgodovine matematike — to se pravi, odnos med zgodovino in njenim predmetom. Vendar pa je treba formulirati te publike, da bi se izognili nesmislu, ki bi bil v tem, da vidimo v tej izjavi vzajanje zgodovine neke znanosti na to znanost, absorbiranje zgodovine matematike v matematiki. To, kar je matematično utemeljeno, ravno ni nastanek matematike. Nastanek matematike ni razvitje predhodne strukture, ki bi bila matematika na sebi (čisto tako kot pri Comtu, kjer se red razkriva skoz napredek). **To, kar je matematično utemeljeno, je objektivnost tega nastanka**, to se pravi, filozofska kategorija, ki izhaja iz teorije tega nastanka in ki se ne staplja s konstruiranjem koncepta zgodovine matematike.

2. Prav narobe lahko rečemo, da ni nekakšne začetne definicije določene znanosti, ali drugače rečeno, določitev neke znanosti je prav njena zgodovina, ki pa ni zgodovinska predstavitev, predhodna razpravam, niti ni pregled rezultatov in odkritij, pač pa je njena dejanska zgodovina, to je dejanski pogoji produkcije njenih konceptov.

Zopet Cavaillès: »Matematika je nastajanje. Vse, kar lahko storimo, je, da poskusimo razumeti njeno zgodovino, da matematiko umestimo med druge razumske dejavnosti, da odkrijemo določene značilnosti tega nastajanja.«

Neka znanost se ne poraja niti iz definicije nekega predmeta niti ne nastane zaradi trčenja ob neki predmet, a tudi ne z uvedbo neke metode. Porodi se skoz konstrukcijo skupka konceptov, skupaj s pravili njihove produkcije. Iz tega izhaja, da pomeni nastanek neke znanosti izoblikovanje konceptov in teorij te znanosti. Ne le da imajo različne znanosti različne oblike nastajanja, ampak imajo lahko koncepti ali teorije celo znotraj nominalne enotnosti iste znanosti različne nastanke, a tudi takšne tipe konstitucije in izoblikovanja, ki jih ni mogoče zvesti na enoten model.

3. Zgodovina določene znanosti slednjič vključuje določeno epistemologijo. Z epistemologijo razumemo v nasprotju z univerzalizirajočim načrtom filozofije znanosti in spoznavne teorije načrt **teorije specifične produkcije konceptov in izoblikovanja teorij sleherne znanosti**.

Težje pa je zaobseči dejansko zvezo med epistemologijo in zgodovino znanosti. Nič nam a priori ne zagotavlja, da je moč to zvezo določiti na enak način za vse primere. Vendar šele priznanje te zveze omogoči odgovor na v začetku postavljeno vprašanje o razmerju med zgodovino neke znanosti in to znanostjo kakor tudi odgovor na vprašanje o interesu, ki nastopa v tem razmerju.

Filozofija znanosti zaplaja **teleološko** zgodovino znanosti: sleherna »etapa« znanosti pelje k naslednji etapi, ki jo pripravlja in nadaljuje prejšnja, ki jo dovrši. Toda razmerje, ki ga vpeljuje teleologija, prav zato ker je vzpostavljeno naknadno in ker ostaja vnanje glede na člene, ki jih povezuje, zgolj zastira naključje in radikalno kontingentnost sosledja dejstev, nakopičenih rezultatov znanosti. Zato je pomembno da to teleološko funkcijo povsem nadomestimo z **epistemologijo rekurence**.

### § 3. Koncept rekurence

Razdelava koncepta rekurence tvori jedro teorije zgodovine znanosti, prav tako kot tvorita koncepta reza in predelave jedro teorije



znanosti ali epistemologije (cf. M. Pecheuxovo opozorilo v uvodu teksta).

Nadaljeval bom v dveh stopnjah:

— z analizo teorije zgodovine znanosti, kot je implicirana v Bachlardovi epistemologiji.

— s prikazom, prevzetem od Heinricha Scholza, topične aplikacije rekurence na metodi zgodovine znanosti; ta prikaz bo hkrati tretji del tega eseja.

Epistemologija rekurence zaznamuje prelom z zgodovino znanosti, kakršno običajno pojmuje znanstvenik in kakršna se pogosto predstavlja v uvodnih historičnih pregledih. Na videz je zgodovina historičnih pregledov rekurentna: izhajajoč iz aktualnega resničnega izbira **dejstva**, ki pričajo o njenem napredujočem nastopanju tako, da ločuje zrnje od plevla — to se pravi, ločuje to, kar se sklada ali ustreza aktualnemu resničnemu, od tega, kar le-to razveljavlja in zavrača.

To točko lahko natančneje opredelimo s pomočjo primerjave s čisto podobnimi problemi, ki se sprožajo ob branju del mladega Marxa. Althusser je pokazal (cf. **Pour Marx**), kako je bilo to branje popačeno zaradi predsodka, ki je hkrati analitičen in teleološki; ta predsodek temelji na ločitvi med »že« materialističnimi in »marskiščinimi« elementi ter tistimi, ki so »še« idealistični, heglovski in feuerbachovski; to se pravi, da ta ločitev predpostavlja, da je mogoče ideologijo reducirati na njene elemente, neodvisno od problematike, ki ji podeljuje pomen — in da je mogoče te elemente razvrstiti glede na norme tistega, kar bo ta ideologija nato »postala«.

Zgodovina znanosti trči na analognu deformacijo svojega predmeta. Da bi konstituirala raziskovalno področje tega predmeta, mora najprej nadomestiti teleologijo s tem, kar imenujemo rekurenca, ali, če že hočete, »slabo« rekurenco historičnih pregledov z »dobro« rekurenco.

Teleologija je vnana vez, ki povezuje prejšnje s poznejšim tako, da prejšnje zvaja na poznejše, in sicer s pomočjo preoblikovanja, prefiguracije in anticipacije. Od tod prizadevno iskanje »virov« in filiacij, od tod lov za predhodniki.<sup>3</sup> A enako upravičeno lahko rečemo, da je poznejše zvedeno na prejšnje, kolikor je vse bilo v določenem pomenu vselej že tu, ovito s sencami preeksistence. Čemu torej zgodovina? — razen morda kot moralizirajoči diskurz, kot poduk potrpežljivosti in skromnosti; počakati je treba, da se sladkor usede, kot pravi Bergson. **Zgodilo pa se ni nič.**

Teleologija ali »slaba rekurenca« je regresivna analiza. Ker pa je **regresivna**, mora predpostavljati kontinuiran in homogen zgodovinski čas: takšen kontinuiran in homogen milje je nujno impliciran z enačenjem, ki ga vzpostavlja regresija. Potemtakem ni ne rezov ne predelav. Ker pa gre za **analizo**, se le-ta izteka v razrezovanje skupkov konceptov, metod in teorij, kjer razloči zares potrjeno — ker je že bilo tu — od napačnega in iluzornega.

Ta slaba rekurenca se opira na isti empirizem, ki so nam ga omogočila ugotoviti že naša prva opozorila. Zdaj je nastopil čas, da abstraktno sprostimo njegove momente:

1. Najprej ta analiza obravnava znanstvene izjave kot **reči**; razdružuje jih, ločuje, zvaja, medsebojno jih povezuje, kot se povezujejo vsebujoče in vsebina ali vzrok in učinek. To zvajanje prikriva dve zamenjavi:

a) Zamenjavo znanstvenih **izjav** s **predmetom**, ki se nanj obračajo.  
b) Zamenjavo tega **predmeta** (predmeta znanosti) z **rečmi**, ki so dane z zaznavo; dejansko pa je znanstveni predmet teoretski, konstruiran predmet, predmet »v mišljenju« ne pa neka dana konkretna reč v smislu nosilca svojih zaznavnih lastnosti.

2. Ta analiza se končno opira na zamenjavo realnega in spoznanja, ki v empiristični maniri prisojajo spoznanju lastnosti realnega. Znanost je odkritje in formulacija realnega. Cena za takšen empirizem je najprej nominalizem — redukcija koncepta na besedo: navzočnost neke **besede** ali sinonima v tekstu velja kot navzočnost koncepta, ki ga odslej ta beseda za nas označuje; to je navsezadnje odprava koncepta samega, ki je zveden ali na opis ali na povzetek izkustva (Descartes na primer **opiše** refleksno gibanje; potemtakem **ima** koncept refleksa). Empirizem je tudi še formalizem, to se pravi, znanstvenih izjav ne pojmuje kot določitev ter kot produkcijo koncepta, temveč kot oblikovanje ali formuliranje preeksistentnega realnega.<sup>4</sup> Sledeče si formulu-



cije ne delajo drugega, kakor da to realno različno »prevajajo«, ne da bi ga na sebi prizadele.

Napovedani pretres bachelardovske teorije o zgodovini znanosti nam lahko omogoči, da natančneje opredelimo to idejo o rekurentni zgodovini. Opirali se bomo na dva temeljna teksta:

*L'Actualité de l'histoire des Sciences*, Conférence du Palais de la Découverte, iz leta 1951 (navajamo kot HS).<sup>5</sup>

*L'Activité Rationaliste de la physique contemporaine*, prvo poglavje: »Les récurrences historiques. Épistémologie et Histoire des Sciences. La dialectique onde-corpuscule dans son développement historique« (navajamo kot AR).

Zastavljeni problem je, kako lahko epistemologija preloma, teorija o učinku novosti sodobne znanosti, filozofija znanosti *in actu* misli svoje razmerje do zgodovine znanosti: »sodobno gledišče določa torej nov pogled na zgodovino znanosti, pogled, ki postavlja problem aktualne učinkovitosti te zgodovine znanosti v znanstveni izobrazbi« (AR, str. 24).

Ta novi pogled na zgodovino znanosti je ravno rekurentna zgodovina (izraz se pojavi v AR, na strani 26).

Posebni zgodovine znanosti izhaja iz njenega predmeta: le-ta se dejansko prikazuje najprej kot samemu konceptu znanosti inherenten napredek; zgodovina propada znanosti izvira iz zgodovine običajev, civilizacije itn., ne pa iz zgodovine znanosti. Tako je zato, ker »znanost ne bi mogla biti vzrok za regresijo vedenja« (HS, str. 6).<sup>6</sup> A če ga podrobneje preiščemo, potem napredek ni linearen potek, prav tako ni ohranjanje ali priključitev: realnost tega napredka je v »dialektiki odpravljanja preteklosti« (HS, str. 7). Napredek poteka prek črtanja in predelave, prek tega, kar Bachelard imenuje dialektika.<sup>7</sup>

Zgodovina znanosti potemtaka ne more biti »zgodovina kot druge zgodovine« (HS, str. 6). Ni samo poročilo o dogodkih, pač pa je **podvojena** zgodovina, kjer potek vrednot podvaja potek dejstev (HS, str. 10). Ta podvojitvev implicira refleksijsko sodbo, ki ureja in razločuje in ki utemeljuje »presojo zgodovino, presojo glede na podrobnosti svojega zasnovanja« (HS, str. 8 in AR, str. 24). Takšno sodbo omogoča le napotilo na aktualno stanje znanosti: kajti šele to jo oskrbuje z vrednotami in (koordinatnimi) osmi. Zgodovina znanosti potemtaka predpostavlja filtracijsko ali kritično funkcijo epistemologije, neposredno obveščene o aktualnosti znanosti; tako je zato, ker sestoji tu **snov** historičnega poročila iz skupka sodb, ki so uveljavljale zahtevo po resnici: zgodovina bo konstituirala svoj predmet tako, da bo presojala zahtevo teh sodb, izhajajoč iz znanstvene aktualnosti: »zgodovina znanosti je, če lahko tako rečemo, stkana iz implicitnih sodb o vrednosti znanstvenih misli in znanstvenih odkritij« (HS, str. 8).

Ta kritična podvojitvev bo omogočila ločevanje med zapadlo zgodovino, tj. zgodovino misli, ki so postale znotraj aktualne racionalnosti nepojmljive, ter med sankcionirano zgodovino, tj. zgodovino vedno aktualnih ali aktualizirajočih misli, validiranih s sodobno znanostjo. Iz tega izhaja razdelava koncepta »aktualne preteklosti« (AR, str. 25), tj. videnje, lastno zgodovini znanosti, ki si je gotova glede epistemološke vrednosti svojega predmeta: Prav zaradi te aktualne preteklosti so v zgodovini znanosti koncepti, ki veljajo **za vedno**: takšna je, denimo, Huyghensova konstrukcija lomljenja svetlobnih žarkov (AR, str. 36). Prav narobe pa bo Descartesova fizika prepuščena svoji »zgodovinski osamljenosti« (AR, str. 35). Na ta način se »dialektika odpravljanja preteklosti« prevaja z drugo dialektiko, namreč z dialektiko »ovir« in »epistemoloških dejanj«. Toda šele z ozirom na rekurentno refleksijo so dejanja validirana kot takšna, ovire pa prepoznane, ker so že presežene ali zaobidene.

Tudi kadar je zgodovina znanosti reducirana na biografije znanstvenikov, naletimo na **simptomatično** pripoznavanje najnosti te valorizacije: ta nečista zgodovina, ki je zgolj po naključju zgodovina znanosti in ki ne pozna svojega predmeta, pripoveduje o bojih ovrzanega, nepriznanega in posvečenega genija: realnost valorizacije priznava, še kadar jo pervertira (HS, str. 27).

V tem ko zgodovino znanosti opredeljujemo kot kritično zgodovino, se bomo spomnili, da je ta koncept že bil razdelal Nietzsche v svoji **Zweite Unzeitgemässe Betrachtung, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben**. Kritična zgodovina sodi in izbira, vrednoti



in odklanja, predeluje preteklost ustrezno sedanjosti. Bachelard se izrecno sklicuje na to, vsem ko navaja Nietzscheja (AR, str. 24): »Prav zaradi večje moči sedanjosti je treba interpretirati preteklost.« K temu, kar lahko implicira ta referenca, se bom še vrnil.

Rekurentna zgodovina, četudi se njena definicija nanaša na zelo splošno epistemološko tezo, se zategadelj ne bo vršila uniformno glede na poljubno znanost. Bachelard pripominja, da je njena raba nedoločnejša v fiziki ali v kemiji kot pa v matematiki in navaja primer napačnih rekurenc, ki ne poznajo ne konceptov ne njihovega dejanskega izvora. Iz tega potegne **nauk**, od koder bomo razvili **tezo**: »Potreben je resničen čut za ravnanje z možnimi rekurencami... Ta asimilacija znanstvene preteklosti z njeno sodobnostjo je lahko uničevalna takrat, kadar si znanost še ni pridobila te hierarhijske vrednot, ki še posebej označuje znanost 19. in 20. stoletja« (HS, str. 10). Teza, ki jo lahko potegnemo iz tega s skromnostjo in metodološkim čutom ognjenega nauka, bi bila naslednja:

Uporaba zgodovinske rekurence je legitimno utemeljena le takrat, kadar si je zadevna znanost prisodila raven strogosti, ki ji omogoča prepoznanje hierarhijske epistemoloških vrednot in ki ji z njeno pomočjo omogoča ugotavljanje realnega stanja filiacije konceptov.

Na začetno vprašanje bomo potemtakem odgovorili tako, da sta v rekurentni zgodovini »zavest o sodobnosti in zavest o zgodovinskosti strogo proporcionalni« (HS, str. 9). Iz tega izhaja implikacija, ki je nemara na prvi pogled paradokсна, vendarle neizogibna: zgodovina neke znanosti za dano obdobje ni nikoli dokončana. Da bi ostalo na ravni znanstvene aktualnosti, je treba zopet povzeti in predelati zgodovino znanosti: »sledeč idealu k sodobnosti neravnane napetosti, idealu torej, ki ga predlagam za zgodovino znanosti, je potrebno, da se zgodovino znanosti pogosto znova predela in premisli« (HS, str. 10). Zgodovina znanosti bi drago plačala, namreč z izgubo svojega interesa zanj in navsezadnje z izgubo svojega predmeta, če bi zaostajala za epistemološkimi revolucijami, tako kot filozofija znanosti drago plačuje, tj. z nepomembnostjo izpraznjenega diskurza, ker zaostaja za znanstvenimi revolucijami.

Bachelardovim tekstom sem sledil tako tesno, kolikor je bilo mogoče, zato, da jim ne bi pustil reči drugo, kakor to, kar rečejo, in da bi ostal zvest najnametnejšim mislim. Ostaja še, da postavimo nekaj vprašanj, ki zadevajo interpretacijo teh tekstov kot tudi njihov pomen za dejansko razdelavo zgodovine znanosti.

Razločevanje med zapadlo in sankcionirano zgodovino, zgodovino aktualne preteklosti, v nekem smislu upravičuje, toda ne s psihološkimi razglabljanji, običajno ravnodušnost učenjakov do zgodovine, in sicer prav v tisti meri, v kateri aktualno delo znanosti implicira zavrnitev tega, da se zrašča skupaj s tem, kar je dano, vključno s kulturno danim, ki trdira pridobljeno vedenje.

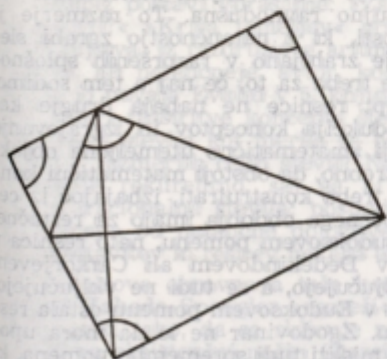
Vendar problem zgodovine znanosti ni v tem, da podaja račun o pridobljenem kot skupku rezultatov, temveč je v tem, da opisuje realne procese **produkcije spoznanj**. V tem oziru za zgodovino znanosti ni pridobljenega vedenja: njen predmet ni dan, pač pa mora biti konstruiran in rekonstruiran, tako da nam znanost, opirajoč se na pogoje produkcije svojih konceptov, 'prinese nov dan'. V toliko ponovni začetki zgodovine znanosti ne pomenijo razkroja njenega predmeta. Oziroma, če je bachelardovska epistemologija, kot smo dejali, zgodovina **in actu**, potem zgodovina sleherni trenutek tvega, da se razpusti v aktualni epistemologiji. Tako pa je zato, kot se pokaže skoz branje Bachelarda, — ker je zgodovinskost znanosti veliko bolj na strani njene prihodnosti kakor preteklosti. Znanost je zgodovinsko umeščena, ker se pojmuje kot ne-dokončno in ker čaka na svojo rektifikacijo, ker vključuje zavest o prihodnji rektifikaciji; toda preteklost ni izvorno preteklost **znanosti**, razen kadar je ohranjena kot aktualna preteklost z ahistoričnim naznamilom »za vedno«: epistemološko dejanje je vedno aktualno. **Zgodovine** v strogem pomenu potemtakem ne bi bilo, to se pravi, zgodovine kot diskurza o preteklosti pripoznani kot takšni, bila bi le zgodovina ovir, zmot, črtanj in popravkov: to pa ni več zgodovina znanosti, pač pa zgodovina prepoznanega napačnega. Ali je predmet diskurza znanost — potem sicer imamo epistemološki diskurz, toda ahistoričen — ali pa je diskurz zgodovina — potem ima njegov predmet epistemološko gledano samo negativno vrednost ovire ali zablude.



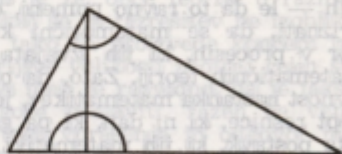
Ta težava se kaže v drugačni obliki v tistih Bachelardovih tekstih, kjer obravnava eno izmed svojih bistvenih tem: namreč, ko razločuje med temeljnim in preprostim, ki sta običajno pomešana. Enostavnost preprostega je napačna enostavnost, ki izpelje iz prikritih enostavnosti temeljnega enostavnost zakona s kompleksnimi in mnogoterimi aplikacijami. Ta tema je v 5. poglavju **Rationalisme appliqué** ponazorjena z zgodovino Pitagorovega teorema.

Začetna enostavnost se opira na dokazovanje teorema na enakokrakem pravokotnem trikotniku, nato pa na poljubnem pravokotnem trikotniku. Nad stranicami tega trikotnika konstruira grška geometrija kvadrate. Od tod začenja zgodovina **variacij**, ki bodo privedle do temeljne enostavnosti: teorem znova odkrijemo, če namesto kvadratov konstruiramo pravilne mnogokotnike (na primer enakostranične trikotnike); toda pravilnost je tu samo vpis podobnosti: teorem spet odkrijemo še takrat, kadar nad vsako stranico pravokotnega trikotnika konstruiramo poljubne, premočrtne ali krivočrtne, podobne like. Od tod lahko konstruiramo zlasti **podobne pravokotne trikotnike**, ki bodo podobni trikotniku, ki so nad njegovimi stranicami konstruirani sami ti trikotniki (sl. 1), nato samo razdelimo začetni pravokotni trikotnik na dva podobna pravokotna trikotnika, tako da znižamo višino (sl. 2). »Istčasno pa... se vračajo dokazovanja za druge like k prvemu razvidu, ki nam ga daje lik, pridobljen na koncu naših variacij.«<sup>8</sup> »Pitagorejstvo« je bistvena lastnost pravokotnega trikotnika in nima nič opraviti s konstrukcijo kvadratov, ki se potemtakem okorišča z nezasluženim zgodovinskim privilegijem in ki ga rekurentna izobrazba slednjic odpravlja. »Vidimo, da se pojavi pojem **epistemološkega privilegija**. (...) To bi bili morali predvideti. Predvideti bi bili morali, da je bilo **pitagorejstvo** vpisano v pravokotni trikotnik brez kateregakoli zraven pridanega lika... Epistemologija nas tako umešča v **logičen čas**, z dobro postavljenimi razlogi in posledicami, v logičen čas torej, ki ne izkazuje več inertnosti realne kronologije.«<sup>9</sup>

Tako je historično trajanje odpravljen v logičnem času zasluženih privilegijev, v času torej, ki ga preoblikuje epistemologija. Inertnost in nepresojnost historičnega časa izgineta v presojnosti in v »slastni naglosti« logičnega časa. Ta se potemtakem odlepi od realne kronologije, vtem ko zaobrne njeno os ustrezno z dobro utemeljenimi valorizacijami. Toda zapovrstnost variacij, ki smo ji v začetku sledili, je sama idealna konstrukcija, njena povezanost je pedagoška<sup>10</sup>, ne pa zgodovinska. Že od samega začetka stojimo zunaj zgodovine, ali pa smo vsaj daleč od misli, da znova vzpostavimo razčlenitev njenih momentov tako, kot so se bili dejansko realizirali.



Sl. 1



Sl. 2

Zapomnimo si iz tega teksta razločitev med logičnim in historičnim časom, zadnji podvojitev, ki jo je postavil rekurentni postopek; prav tako si zapomnimo še to, kako lahko ta podvojitev pripelje k nekakšnemu razkroju dejanske zgodovine. Poskus zakoličenja prostora te zgodovine privede k postavitvi dveh problemov, impliciranih v bachelardovski konceptiji rekurentne zgodovine:



1. Prvi problem nas je napeljeval k ugovoru, ki se naslovi na sleherno »kritično zgodovino«. Ta ugovor je formuliral Nietzsche, ko takšno zgodovino opredeljuje kot »nepravično in kruto«:

»Včasih (...) prav mora postati jasno, kako nepravičen je obstoj sleherne reči (...), kako zelo ta reč zasluži, da propade. Takrat se kritično obravnava njena preteklost. (...) To je vedno nevaren, namreč za samo življenje nevaren proces. (...) Kajti, ker smo navsezadnje vendarle rezultat prejšnjih pokolenj, smo prav tako rezultat njihovih zablod, strasti, zmot, da, zločinov; (...) Če ti ste zablode obsodimo in si umisljamo, da so nam prizanešene, pa ne moremo odpraviti tega, da iz njih izviramo.«<sup>11</sup>

Nedvomno odkriva kritična zgodovina, kot jo pojmuje Bachelard, norme za svojo jurisdikcijo ali **sankcijo** v aktualni racionalnosti znanstvenega dela. Vseeno pa postane enako vprašljiva: če namreč aktualno preteklost izoliramo od zapadle in izključene preteklosti, potem ostane, da je bilo mogoče imeti to napačno za resnično in da ga je bilo mogoče misliti neodločljivo od tega, kar nam velja za resnično. Kopernik ohranja dogmo o krožnem gibanju, hkrati pa na podlagi kozmološkega načela o heliocentrizmu odpira polje za novo kozmologijo in s tem polje za novo fiziko, ki bo privedla do koncepta nebesne mehanike. Mar je treba ločiti to, kar je tu znanost, tam pa trajnost neke iluzije ali ovire? To, da rekurentni postopek prežene Descartesovo fiziko v njeno »historično osamljenost«, še ne odpravi njene dejanske navzočnosti v verigi fizikalnih tem, čeravno se tam razkrije prej kot ovira, ki jo je treba odstraniti, kot pa utemeljitveno dejanje.<sup>12</sup> Razumeti je treba, »do katere mere so preseženi pojmi ali stališča ali metode v njihovi dobi predstavljali neko preseganje, in v čem torej presežna preteklost ostaja preteklost neke dejavnosti, ki ji je treba ohraniti naziv znanstvenosti.«<sup>13</sup>

2. Drugi problem je epistemološki: napotuje k posebnosti tega, česar zgodovina je zgodovina znanosti, vendar ne kot kronološko beleženje rezultatov, dojetih kot dogodkov, marveč kot ponovno vzpostavitev sodb in konceptov, katerih zahteva po resnici je bila dojeta kot legitimna. To, kar je resnično v aktualnem spominu, se ne meša z resničnim iz nekega prejšnjega stanja znanosti, **celo takrat ne, kadar je to stanje ohranjeno v njegovi aktualni preteklosti**. Resnica neke teorije, veljavnost neke metode, delovanje nekega koncepta, kot jih je znova zbrala in ovrednotila aktualna znanost, ne sovpadajo z resnico, veljavnostjo, delovanjem tega, kar je samo na videz isti koncept, ista metoda, ista teorija v nekem drugem obdobju znanosti. Ko Bourbaki v svojih *Eléments d'histoire des mathématiques* razglasa, da »izvira v matematiki zgodovina koncepta resnice iz zgodovine filozofije, ne pa iz zgodovine matematike«, ima le deloma prav; kajti, dasiravno filozofija definira koncept resnice v matematiki, pa ima to, kar pove, pomen le z ozirom na določeno razmerje z delovanjem matematike — ki sama s svoje strani do tega ni nujno ravnodušna. To razmerje je lahko strogo v tem pomenu strogosti, ki z natančnostjo zgrabi sleherni element koncepta, lahko pa je zrahljano v razpršenih splošnostih — le da to ravno pomeni, da je treba za to, če naj o tem sodimo, priznati, da se matematični koncept resnice ne nahaja drugje kakor v procesih, ki jih izvajata produkcija konceptov in izgrajevanje matematičnih teorij. Zato, da obstoji »matematično utemeljena objektivnost nastanka matematike«, je potrebno, da obstoji matematični koncept resnice, ki ni dan, ki pa ga je treba konstruirati, izhajajoč iz celote postavk, ki jih matematiki določenega obdobja imajo za resnične.

Potemtakem obstoji resnica v Eudoksovem pomenu, nato resnica v Leibnizovem pomenu ter resnica v Dedekindovem ali Cantorjevem pomenu, resnice torej, ki se ne izključujejo, a se tudi ne vključujejo, kot da bi, denimo, resnična postavka v Eudoksovem pomenu ostala resnična tudi v Dedekindovem pomenu. Zgodovinar ne le da mora upoštevati takšno enakost, pač pa mora misliti tudi spremembo pomena, ki ji je podvržena.

Njegova namera potemtakem meri na konstruiranje realnega časa znanosti, ne da bi ga zvajal na presojsnost igre medsebojno vklopljenih oblik. Toda ta konstrukcija se opira na tisto, kar bi lahko imenovali logični čas, diskurzivno veriženje inteligibilnosti. Bolj kot z abstraktnimi besedami lahko to delno ponazorimo s primerom — ki nam bo omogočil, da ugotovimo, kako formacijski zakoni, ki urejajo logični čas, delujejo v časovnem odvijanju vedenja, a tudi to, zakaj se to odvijanje zoperstavlja svoji razpustitvi v logičnem času z odporom, ki prča o realnosti zgodovine in o njenem lastnem trajanju.



### III. 3. Uporaba koncepta rekurence Analiza nekega primera

Prej smo videli, kako so bili pogoji uporabe rekurence povezani z ravnišo konceptualne razdelave, ki jo doseže znanstvena disciplina, katere zgodovina se piše. Tako je primerno, da svoj primer izberemo iz zgodovine matematike, ne le zato, ker da je tu zgodovinska povezanost konceptov presojnejša kot drugje, pač pa zato, ker se lahko tu problemi, ki se postavljajo zgodovini znanosti, katere ideje tu nakazujemo, razvijajo v največji čistosti in brez slehernega vnanjega elementa. Kajti čistost nekega koncepta, nekega modela ali nekega področja verifikacije nikakor ne implicira njihove enostavnosti ali presojnosti. Res pa je, da ravno matematika omogoča definicijo nastanka znanosti, kjer se znanstvenost ohranja brez črtanj in brez izključevanj: lahko bi rekli, da je vsa preteklost matematike aktualna preteklost. Od tod čistost našega primera: tu se ne srečujemo neizogibno s težavo, prej podčrtano ob zgodovini fizike, kjer moramo zavreči Descartesa v »zapadlo preteklost« in obenem dati račun o njegovi zgodovinski navzočnosti. Tu smo priče spreminjanju resničnega v napačno, prav narobe pa tam resnično postane resnično, sicer drugače in po drugačnih normah, a vendarle resnično. Iz tega izhaja tudi meja tega primera: da bi prešli k pogojem, ki so navezani na zgodovino neke druge znanosti, bi bilo potrebno, da se dela lotimo na novo, čeprav lahko nekatere sklepe obdržimo. Toda ne obstoji **ena zgodovina** znanosti, kakor tudi ne obstoji **ena znanost**. Teorija zgodovine znanosti ne bi mogla biti enotna razen skoz razdelavo koncepta razlik, premestitev in prekinitev med zgodovinami znanosti.

Tako bom analiziral članek, ki ga je objavil nemški filozof in logik Heinrich Scholz v reviji Kant-Studien iz leta 1928: **Warum haben die Griechen die Irrationalzahlen nicht aufgebaut?** Ta članek je dodatek k Scholzovi in Hassejevi študiji o »krizi temeljev v grški matematiki«. Moja podmena bo, da so že znana dejstva o tej krizi, ki jo Scholz in Hasse opišeta kot »dramo v petih dejanjih«: univerzalna aritmetika pitagorejcev (teorija o številnih-točkah) — odkritje »iracionalnih« števil kot prelom koherentnosti te teorije — poskus rešitve z uporabo infinitezimalnih elementov — kritika protislovij, impliciranih v tem poskusu (Zenon) — razrešitev krize s pomočjo obče teorije o razmerjih (Eudoksos).

Iz analize tega članka, ki ga bom na določenih točkah spopolnil, bomo potegnili konsekvence, ki so v njem implicirane z ozirom na teorijo zgodovine matematike in, kolikor je mogoče, z ozirom na teorijo zgodovine znanosti ob upoštevanju naznačenih zadržkov.

Scholz postavi vprašanje: »Zakaj niso Grki konstruirali iracionalnih števil?« »Krizo temeljev« grške matematike nastane iz spodleta pitagorejstva, iz razdružitve aritmetike in geometrije; razrešil pa jo je Eudoks, ali natančneje, avtor, kdorkoli je že, obče teorije o razmerjih, ki jo navaja Evklid v 5. knjigi. Zakaj se ta razrešitev ne izoblikuje v smeri razširitve koncepta števila, tako da proizvede koncept iracionalnega števila kot merila za nemerljive velikosti znotraj celih števil ali v razmerjih celih števil? Na prvi mah je razvidno, da je takšno vprašanje rekurentno, saj ga ni mogoče postaviti, razen če vemo, kaj so iracionalna števila: postavitev tega vprašanja in odgovor nanj sta odvisna od natančne določitve tega koncepta; potemtakem zahtevata postavitev in rešitev nekega epistemološkega vprašanja.

Scholzova obravnava teče kot polemika proti Spenglerju. V delu **Propad Zahoda** Spengler »razreši« problem iracionalnih števil v grški matematiki tako, da se sklicuje na določeno predstavo grškega »Geista« in na eksistenčni način (**Dasein**), ki mu ustreza. Ta problem označi s pomočjo dveh bojazni, bojaznijo pred nevidnim, pred nepredstavljivim, pred nefiguralnim in bojaznijo pred neskončnim, pred neomejenim.

Kajti iracionalna števila, trdi Spengler, se izmikajo geometrijski predstavitvi; njihova konstrukcija prav predpostavlja zatekanje k neskončnim procesom. Zato torej, zaradi te »globoke metafizične bojazni pred izginitjem tega, kar je čutno zaznavno in navzoče, ki se je z njim antični eksistenčni način obdal kot z varovalnim obzidjem«, Grki niso konstruirali iracionalnih števil. To je vrojena poteza grškega Geista, namreč, da je **finitističen**.



Scholzovo spodbijanje poteka skoz tri etape:

1. Če se stranica kvadrata meri z enotnostjo, je njegova diagonala neizmerljiva glede na to enotnost. A ravno v tem primeru gre za geometrijski prikaz tega, kar se bo označilo kot  $\sqrt{2}$ . Lahko bi pristavili, da se je lahko beleženje kvadratnih korenov tja do  $\sqrt{17}$ , kot ga izpelje Theodoros (cf. začetek Platonovega **Teaiteta**) opiralo na postopek geometrijske konstrukcije (ki ga je obnovil Van der Waerden, prim. **Erwachende Wissenschaft**, str. 235). Nezmožnost konstrukcije določenih kubičnih korenov ali transcendentnih števil (kot  $\pi$ ), kljub vsej natančnosti, nima nič opraviti z iracionalnostjo.

2. Kaj naj razumemo pod zatekanjem k neskončnim procesom? To ne more pomeniti drugega kot zatekanje k procesom, ki jih ne moremo izvrševati z uporabo končnega števila logičnih pravil in predhodnih definicij.

Scholz razlaga: »Z drugimi besedami, pokazali bomo, da je pravica do obstoja iracionalnih števil v novi matematiki utemeljena prav na možnosti, da nudi postopek, s pomočjo katerega je mogoče te neskončne procese reducirati na končno število logičnih operacij.«\*

Vzemimo, na primer,  $\sqrt{2}$ .

Mislimo si neskončno zaporedje pozitivnih racionalnih števil:

$$a_1, a_2, a_3, \dots, a_{n-1}, a_n.$$

Misliti takšno zaporedje predstavlja enkratno dejanje: Reprezentacija množice, katere elemente »je mogoče postaviti v biunivokno razmerje z zaporedjem naravnih celih števil.« Tu gre potemtakem za preštevanje množice. Utrdimo naslednje pogoje:

1. i naj bo takšen, da bo  $a_i^2 < 2$ .

2. i naj bo takšen, da bo  $a_{i+1} < a_i$ .

3. za sleherno pozitivno racionalno število  $\varepsilon$ , ki ni nič, obstoji takšno (končno) celo naravno število  $n_0$ , tako da velja, da mora »vsako število mišljenega zaporedja, katerega mestni znak je  $n \geq n_0$ , zadoštili pogoj:  $2 - (a_n)^2 < \varepsilon$ «

Elementi našega zaporedja se potemtakem poljubno približujejo  $\sqrt{2}$ . Utrjeni pogoji se izražajo edino kot naravna cela števila ali kot končna pozitivna racionalna števila.

Dejansko se glasijo: »za sleherno število naše številčne vrste (i)«, »za vsaki n«, »za vsaki  $\varepsilon$ «. Ker pa i in n označujeta poljubni naravni števili,  $\varepsilon$  pa poljubno racionalno število, so zmožni, da si prisvojijo (preštevno) neskončnost »vrednosti«. Mar ni prav to »neskončni proces«?

Problem torej ni več matematičen, pač pa je logično-filozofski: kaj pomenijo izjave, izražene v obliki: »za vsaki x...« ali »za poljuben x...«? Ali je univerzalna kvantifikacija neke variable, ki zadobi svoje vrednosti znotraj področja, sestojčega se iz neskončnega števila elementov, »neskončen proces«?

Vzemimo naslednji primer. Pokažimo, da zaporedje

$$\frac{1}{2}, \frac{2}{3}, \frac{3}{4}, \dots, \frac{n}{n+1}$$

konvergira proti 1. n dobi svoje vrednosti v množici naravnih števil.  $\varepsilon$  naj bo poljubno pozitivno racionalno število,

\* Zaradi ohlapnosti francoskega prevoda bomo citate iz Scholzovih del navajali po nemškem izvirniku.



Dobimo naslednje implikacije:

$$1) \left( n > \frac{1}{\varepsilon} \right) \Rightarrow \left( n > \frac{1-\varepsilon}{\varepsilon} \right)$$

$$2) \left( n > \frac{1-\varepsilon}{\varepsilon} \right) \Rightarrow \left( \frac{1-\varepsilon}{\varepsilon} < n \right)$$

$$3) \left( \frac{1-\varepsilon}{\varepsilon} < n \right) \Rightarrow (1-\varepsilon < \varepsilon n)$$

$$4) (1-\varepsilon < \varepsilon n) \Rightarrow (1 < \varepsilon n + \varepsilon)$$

$$5) (1 < \varepsilon n + \varepsilon) \Rightarrow \{1 < \varepsilon(n+1)\}$$

$$6) \{1 < \varepsilon(n+1)\} \Rightarrow \left( \frac{1}{n+1} < \varepsilon \right)$$

$$7) \left( \frac{1}{n+1} < \varepsilon \right) \Rightarrow \left( \frac{(n+1)-n}{n+1} < \varepsilon \right)$$

$$8) \left( \frac{(n+1)-n}{n+1} < \varepsilon \right) \Rightarrow \left( \frac{n+1}{n+1} - \frac{n}{n+1} < \varepsilon \right)$$

$$9) \left( \frac{n+1}{n+1} - \frac{n}{n+1} < \varepsilon \right) \Rightarrow \left( 1 - \frac{n}{n+1} < \varepsilon \right)$$

Na podlagi prehodnosti implikacij od točke 1 do točke 9 sledi:

$$\left( n > \frac{1}{\varepsilon} \right) \Rightarrow \left( 1 - \frac{n}{n+1} < \varepsilon \right)$$

S tem smo torej dokazali, da vedno obstoji zadostna vrednost  $n$ , tako da je razlika med  $\frac{n}{n+1}$  — poljubni člen našega zaporedja — in 1 manjša od sleherne predložene velikosti, pa naj bo ta še tako majhna.

Dokaz ne rabí drugega kakor osnovne lastnosti seštevanja, odštevanja, in relaciji »večji kote« in »manjši kote«. Veljavnost implikacije je dokazana za sleherno vrednost  $\varepsilon$  in znotraj vsake od teh vrednosti, za vsako poljubno vrednost  $n$ . V tem ni druge skrivnosti kakor ta, da veljajo lastnosti nekega **poljubnega** elementa neke množice kot lastnosti **vseh** elementov te množice. Podlaga za univerzalno kvantifikacijo se nahaja edino v tem prehodu od **poljubnega** (elementa) k **vsem**. »Attribute«, je rekel Aristotel, »pripada univerzalno subjektu, kadar je mogoče pokazati, da pripada poljubnemu in naključno izbranemu subjektu« (Druga analitika, 1, 4, 73b 32).<sup>4\*</sup>

<sup>4\*</sup> Cf. Aristotel, *Organon*, Beograd 1970, Druga analitika, 1, 4, str. 269.



Logične operacije, ki so potrebne za dokaz, da neskončno zaporedje členov konvergira proti končni vrednosti, so potemtakem Grikom povsem znane. Po svoji naravi se ne razlikujejo od tistih logičnih operacij, ki jih zahteva dokazovanje analogia ali enakosti dveh razmerij, temeljnega koncepta grške matematike. Definicija analogia, kakršno podaja Eudoks in ki jo najdemo v 5. knjigi Evklidovih Elementov, se dejansko glasi:

»Za velikosti rečemo, da so v istem razmerju, prva z drugo in tretja s četrto, kolikor so poljubni enaki mnogokratniki prve in tretje nasproti enakim mnogokratnikom druge in četrte takšni, da so, če jih jemljemo paroma, prvi enaki mnogokratniki do drugih bodisi hkrati večji bodisi enaki bodisi manjši.«<sup>5\*</sup>

Drugače rečeno: a, b, c, d so v enakem razmerju, to se pravi,

$$\frac{a}{b} = \frac{c}{d},$$

če velja, da so za vsako celo število m in za vsako celo število n izpolnjeni naslednji pogoji:

$$ma > nb = > nd$$

$$\text{ali } ma - nb = > mc = nd$$

$$\text{ali } ma < nb = > mc < nd$$

Jasno pa je, da ni mogoče upoštevati vseh parov celih števil (m, n), da dokažemo resničnost enega člena te disjunkcije. zadostuje, če smo to dokazali na nekem poljubnem primeru. Z logičnega gledišča ni nič manj natančnega in nič manj dostopnega od definicije iracionalnega števila kot meje določenih zaporedij.

Scholz sklepa: »Izključeno je, da je bil odpor Grkov do neskončnih procesov, najsi je bil vrojen ali ne, razlog za to, da niso konstruirali iracionalnih števil.«

3. Vprašanje finitizma, lastnega grškemu Geistu, postane deloma brezpredmetno: ta finitizem ne prepoveduje konstrukcije iracionalnega števila; lahko bi rekli, da je ravno nujen pogoj te konstrukcije, če se hočemo izogniti zmešnjavam, ki zamračujejo teorijo mejnih vrednosti, kot denimo v sodbi, da člen, ki je postavljen v neskončnost nekega zaporedja, **sovpada** s to mejno vrednostjo. Konceptija, ki so jo grški geometri naredili iz ene njihovih temeljnih metod — metode izčrpnosti — kaže, da odklanjajo iluzijo, napačen koncept takšnega sovpadanja: naj še tolikokrat podvojimo število stranic nekega pravilnega mnogokotnika vrtanega v krog, razlika med ploščino tega mnogokotnika in ploščino kroga bo skorajda poljubno majhna, to se pravi, manjša od vsake predložene velikosti. In vendar to izključuje, da more pravilni mnogokotnik »z neskončnim številom stranic« (?) sovpadati s krogom. Obstoji sicer neskončno število pravilnih mnogokotnikov, toda vsak izmed njih ima vendarle končno število stranic, pa naj bo to število še tako veliko. In noben izmed njih ni krog!

Ostane vendarle, da dokažemo, da ta finitizem ni vrojena poteza grškega duha. Zgodovina vedenja mora določiti natančen okvir in pokazati izvor tega finitizma.

Aristotelova fizika vsebuje dognano formulacijo tega finitizma: Aristotel obširno ugotavlja absurdnosti, ki bi po njem izhajale iz postavke o aktualni neskončnosti. Neskončnost obstoji zgolj potencialno, kot znamenje nedopolnjenega, nepopolnega; četudi ni že nič, je pa manj kot bit.

Ta finitizem ni vrojen. Obstoji veliko »neskončnih procesov«, ki so bili v rabi na začetkih znanstvene spekulacije v Grčiji; v preprosti obliki metode izčrpnosti, kjer se predpostavlja obstoj nekega mnogokotnika z neskončnim številom stranic, ki bi sovpadel s krogom (Antifonova metoda kvadrature); potem v Anaksagorovi teoriji o »neskončno majhnih plasteh prečnega prereza«, po kateri je mogoče »zgraditi stožec in valj iz neskončnega števila neskončno majhnih plasti prečnega prereza vzporednih z osnovno ploskvijo.«

Ne da bi se spuščal v podrobnosti (ki so obravnavane v prejšnjem članku), Scholz pripomni, da so prav Zenonovi argumenti tisti, ki s pozivom k strogosti naredijo konec infinitezimalnim spekulacijam: potemtakem je mogoče določiti izvor grškega finitizma.

\* Evklid, Elementi, 5. knjiga, def. 5.

#### 4. »On ne détruit que ce qu'on remplace«.

Zdaj, ko je račun s Spenglerjem poravnal, je treba na vprašanje drugače odgovoriti, to se pravi, treba ga je drugače postaviti.

Izhajal bo iz Dedekindove razprave (*Stetigkeit und Irrationalzahlen* iz leta 1872). Zakaj si je izbral ravno to izhodišče? Scholz odgovarja: zato, ker Dedekindova metoda omogoča udobno geometrijsko razlago. Lahko bi pristavili: zato, ker je, kot bomo videli, tudi Dedekind obravnaval ta historični problem.

Vzemimo, denimo, množico  $Q$  racionalnih števil, predpostavljeno kot znano, ki je opremljena z lastnostmi štirih običajnih računskih operacij in z ureditvenim odnosom. Ta ureditveni odnos implicira predvsem, »da vsak element razdvoji sistem na dva ne-prazna razreda, tako da je vsak element prvega razreda znotraj te ureditve predhodni vsakemu elementu drugega razreda.«<sup>14</sup> Takšna razdelitev na razreda, ki imata to lastnost, bo imenovana **rez** (*ein Schnitt*). Kot poudari Dedekind drugje, »rez« ne označuje novega dejstva, ki bi ga bili matematiki prezrli: gre enostavno za to, da uvedemo nov termin za boljše označitev tega dejstva.

Vzemimo, da sta  $E$  in  $E'$  razreda s takšnimi lastnostmi razredov, ki jih opredeljujeta reza: vsak element iz množice  $Q$  je razporejen bodisi v razred  $E$  ali v razred  $E'$ ; vsak element iz razreda  $E$  je manjši od vsakega elementa iz razreda  $E'$ .

Če je ta rez določen z nekim elementom iz množice  $Q$ , potem sta možna dva primera:

1) V razredu  $E$  obstoji en element, ki je večji od vseh ostalih. Istočasno pa v razredu  $E'$  ni elementa, ki bi bil manjši od vseh ostalih (iz tega izhaja, da obstoji med dvema poljubnima elementoma množice  $Q$  neskončno veliko drugih).

2) V razredu  $E'$  obstoji en element, ki je manjši od vseh ostalih. V razredu  $E$  pa ni elementa, ki bi bil večji od vseh ostalih.

Kot **racionalni rezi** so poimenovane razdelitve, proizvedene s pomočjo enega elementa množice  $Q$ , ki je distingviran element bodisi razreda  $E$  ali  $E'$ , pri čemer je jasno, da moramo izključiti tisti primer, ko bi imeli istočasno distingviran element v razredu  $E$  in v razredu  $E'$ .

Vendar pa ni izključen drugi primer: namreč ta, da ni distingviranega elementa niti v razredu  $E$  niti v razredu  $E'$ . V razred  $E$  postavimo vsa racionalna števila manjša od nič, samo ničlo ter pozitivna racionalna števila, katerih kvadrat je manjši od 2. S tem sicer dobimo rez, toda ta ni določen z nobenim elementom množice  $Q$ .

Dejansko ne obstoji racionalno število, katerega kvadrat bi bil enak dve. Vzemimo, da je element  $e$  iz razreda  $E$  takšen, da je razlika med kvadratom tega števila in 2 poljubno majhna: obstoji neskončno veliko elementov večjih od  $e$  in katerih kvadrat je manjši od 2. Rekli bomo, da je takšen rez, ki ga ne proizvede nobeno racionalno število, iracionalni rez.

Izobljujmo torej množico  $a$  kot množico vseh rezov. Med rezi lahko vzpostavimo red, ki ima iste lastnosti kot red, določen v množici  $Q$ . Razen tega bo mogoče, izhajajoč iz računskih operacij na področju racionalnih števil, definirati operacije na področju rezov. V primeru racionalnih rezov bodo računske operacije definirane tako, da bodo računske operacije na področju rezov ustrezale operacijam na področju racionalnih števil, ki proizvajajo te reze. Toda ureditveni odnos in računske operacije veljajo za vse reze in so brez izjeme definirani samo za racionalne reze.

Rekli bomo, da je domena vseh rezov **domena širjenja** množice racionalnih števil. Ker pa računske operacije in ureditveni odnos tu ohranjajo svoje lastnosti, bomo govorili o **numeričnem širjenju**. Po temtakem bomo rekli, da vsak rez ustreza nekemu številu: množica rezov definira množico realnih števil, kjer racionalna števila proizvajajo racionalne reze, iracionalna števila pa proizvajajo iracionalne reze, ki so le-te predočila. Tako dobljena domena je popolna ali ne-ekstenzivna (*vollständig*). Rezi, ki potekajo znotraj množice realnih števil, so takšni, da vedno obstaja nek distingviran element (najmanjši v razredu  $E'$  ali največji v razredu  $E$ ). Tako dobimo čisto aritmetično konstrukcijo kontinuuma, definirane s pomočjo te lastnosti ne-ekstenzivnosti — oziroma, dobimo to, kar je Dedekindov osrednji predmet.



Postopek sodi v pristojnost geometrijske razlage, ki omogoči, da znova odkrijemo okvir grške matematike. Vzemimo premico (množico točk). Poljubnima točkama pripišemo vrednosti nič in ena: racionalna števila in točke je mogoče medsebojno uskladiati, in sicer tako, da slehernemu racionalnemu številu ustreza ena točka, imenovana racionalna točka (obrnjeno razmerje pa ni veljavno: vsaka točka ni slika racionalnega števila).

Relaciji »večje« in »manjše« ustrezata relacijama »desno« in »levo«. Reže je potemtakem mogoče definirati takole: vse točke so razvrščene; vsaka točka iz prvega razreda leži levo od vsake točke iz drugega razreda. Kajti v tem primeru obstaja v prvem razredu en element, ki leži desno od vseh ostalih, prav tako pa obstaja v drugem razredu element, ki leži levo od vseh ostalih. Tretja možnost je izključena: sleherni rez znotraj množice točk neke premice določa točko, ki ga proizvede. Takšna množica je potemtakem neekstenzivna. Tako jo je mogoče postaviti v biunivokno zvezo z množico realnih števil. V tem primeru bo sleherna točka ustrezala nekemu realnemu številu. Iracionalne točke so tiste, ki ustrezajo iracionalnemu številu.

Scholz tako sklene svojo analizo Dedekindovega dela: predpostavka konstrukcije sistema iracionalnih števil je sistem racionalnih števil. Kajti Grki niso niti poznali racionalnih števil niti jih niso sprejeli v svojo aritmetiko. Za hip bom opustil Scholzov članek, da bi razvil to točko. Po potrebi se bom skliceval na Bourbakijevo razpravo: *«éléments d'histoire des mathématiques»*, str. 156 sl.

Grki imenujejo števila samo cela naravna števila večja od ena (ki pa sama ni število: »število je množstvo enot«). Naša racionalna števila so zanje razmerja med števili. Proučevati lastnosti teh razmerij pomeni, da jih moramo tematizirati kot takšna, vendar pa jih ne smemo konstituirati znotraj numerične domene.

Grki imenujejo števila elemente nekega sistema, opremljenega z dvema zakonom povezovanja (seštevanje in množenje). Prav narobe pa pojmujejo razmerja kot skupino<sup>15</sup> z enim samim zakonom povezovanja (množenje). Bourbaki s pomočjo sodobne terminologije definira razmerje med  $p$  in  $q$  kot »operatorja, tj.  $N$ , ki ustreza celemu številu  $p$ , če je  $N$  mnogokratnik od  $q$ .  $\left(\frac{N}{q}\right)$ «.

Pripominja še, da so razlogi za takšno omejitve pojma števila bistveno filozofski in da so odvisni od koncepta **enote** (ki, natančno vzeto, ni število, ker ni deljiva). Bourbaki ob tej priložnosti navaja tekst, ki ga navaja tudi Scholz. V *Državi* (VII, 525; pri Scholzu n.n.m. str. 65 sl.) Platon razlaga: »Ti veš, da se poklicni matematiki odklonilno smejejo, če kdo poskuša v mislih razdeliti čisto resnico; medtem ko torej ti enoto razdeljuješ, jo oni pomnožujejo in pri tem skrbno pazijo, da se ne bi enica pokazala kot enota, temveč kot množstvo.«<sup>16</sup> Ta odlomek poudari nasprotje med aritmetiko kot čisto teorijo števil in metod praktičnega računstva — tj. znanostjo o številih, ki jo študiramo »zaradi spoznanja«, in isto znanostjo, ki jo študiramo »zaradi trgovanja«. To nepoznanje čiste aritmetike se razkrije skoz razrešitev enote: če se jo pojmuje kot skupek delov, potem se jo obravnava kot število, to se pravi, mešata se načelo in to, kar le-to utemeljuje. Prav tako si pravi aritmetik ne bo dovolil reči, denimo, da

je količina  $a$  enaka  $\frac{3}{5}$  količine  $b$ . Rekel bo, da je petkrat količina  $a$  enako trikrat količina  $b$ .

Takšna koncepta števila in razmerja potemtakem izključujeta širjenje števila, pa naj bo v smeri racionalnih števil ali v smeri izenačevanja razmerij in števil.

Da bi popolnoma obnovili podlago grške matematike iz klasičnega obdobja, je treba navedenim teorijam pridati še teorije o velikostih, katerih spomenik je 5. knjiga Evklidovih Elementov (obča teorija o razmerjih) in 10. knjiga istega dela (teorija o merljivih in nemerljivih velikostih, algebrajska geometrija druge stopnje). V svoji dognani obliki velja ta teorija za vsako velikost. Za vse velikosti se predpostavlja, da so le-te homogene ravno na podlagi definicije

<sup>15</sup> Cf. Platon, *Država*, Državna založba, Ljubljana 1976, str. 248.



seštevanja, enakosti, relacij »večje« in »manjše«; tako definirane velikosti morajo zadostiti tudi tako imenovanemu Arhimedovemu aksiomu, ki je bil uporabljen in formuliran, dolgo preden ga je navedel Arhimed v svoji razpravi o kvadraturi parabole: »Izmed dveh neenakih črt (ali dveh neenakih plosčin ali dveh neenakih teles) preseže večja manjšo za dolžino, ki lahko, če ji je dodana, preseže vsako velikost iste vrste.« Opazili bomo, da lahko ta aksiom prav tako rabi kot definicija »istovrstnih« velikosti. Potemtakem ne bomo presenečeni, če naletimo na Arhimedov aksiom v Evklidovi 5. knjigi, kjer je formuliran kot definicija **razmerja** (logos): »Za velikosti rečemo, da so v medsebojnem razmerju, kadar lahko, s tem da so pomnožene, druga drugo presegajo«. Velikosti so lahko v razmerju, kadar pripadajo isti vrsti in narobe, ali še takrat, kadar je razmerje dano z vsakim parom velikosti, ki zadovoljuje Arhimedov aksiom. Pomen te izjave se potrjuje z dejstvom, ki hkrati utemeljuje:

- teorijo o enakosti razmerij ali proporci;
- metodo izčrpnosti v njenih klasičnih oblikah, očiščeni od slehernega sklincevanja na infinitezimalno. Definicija 4 iz 5. knjige je dejansko evocirana v postavki 1 iz 10. knjige, kjer se dokazuje temeljni pogoj metode izčrpnosti in kjer se istočasno, **a contrario**, daje kriterij za neizmerljivost (relativen glede na postavko 2): »Če izmed dveh danih neenakih velikosti zmanjšamo večjo za del, ki je večji od njene polovice, in če to nenehno ponavljamo, potem bomo dobili velikost, ki bo manjša od najmanjše dane velikosti.«

Teorija o razmerjih med velikostmi in o proporcih se potemtakem uporablja tudi za racionalna razmerja med merljivimi velikostmi kot tudi za iracionalna razmerja. Kot prevladujoča aritmetična teorija nastopa ob teoriji o racionalnih razmerjih, kot je obrazložena v 7. knjigi Evklidovih Elementov. Za velikosti kot takšne se potemtakem predstavlja, kot pripominja Dedekind, samo dveje:

- 1) Izmed dveh različnih velikosti je ena večja, druga pa manjša.
- 2) Vsaka velikost  $A$ , ki se ji pridruži vsako celo število  $n$ , omogoča konstrukcijo velikosti  $nA$ , pri čemer je  $n$  mnogokratnik od  $A$ .

Bourbaki pojasni, »da zlahka uvidimo, da iz te aksiomske podlage nujno izhaja teorija realnih števil« (str. 158). Ostanje pa še vprašanje, kaj naj zgodovinar znanosti razume s tem »nujno izhaja...«. Od tu naprej nas bodo vodili drugi Dedekindovi teksti. Dejansko je analitik Lipschitz ugovarjal Dedekindu, ker njegova teorija iracionalnih števil prinaša samo drugačno formulacijo tistega, kar so poznali že stari. Lipschitz se je v ta namen oprl na evklidsko definicijo razmerja, ki sem jo že navedel. Dejansko je Arhimedov aksiom, kot poudarja Bourbaki (str. 157), »nepogrešljiv za sleherni aksiomatsko označitev realnih števil.« Toda mar to pomeni, da je s tem, ko je bil formuliran ta aksiom ali ustrežna izjava, **ipso facto** že dana teorija realnih števil?

A to je ravno tisto, kar Dedekind v odgovorih Lipschitzu spodbija.<sup>16</sup> Najprej naznanja, da je njegov namen izključno aritmetičen, njegova konstrukcija iracionalnih števil pa načeloma odklanja uvedbo nejasnega koncepta velikosti. Vendar pa je bistvo v nečem drugem: namreč v temeljni lastnosti popolnosti ali neekstenzivnosti (**Vollständigkeit**) domene realnih števil. Kajti tudi če dopuščamo izenačevanje — kar pa ne velja za Evklida — **logos**-a in **arithmos**-a, v grški matematiki vendarle ne najdemo ničesar, kar bi ustrezalo tej temeljni značilni kontinuumu. Na Lipschitzovo izjavo, da gre za označitev, dano še v sami predstavi črte, odgovarja Dedekind tako, da izključuje sklincevanje na predstavo, kolikor gre za konstrukcijo konceptov: kajti konstrukciji koncepta prostora in koncepta kontinuitete se v Dedekindovem delu srečata le zato, ker uporablja čisto aritmetična sredstva. Vztrajati pri predstavi pomeni, da imamo kontinuiteto za nekaj, kar se razume samo po sebi, tako da opustimo produkcijo njenega koncepta. Ravno narobe lahko razglasi Dedekind: »(...) lahko si predstavljam ves prostor in vsako črto v njem (...) kot vseskozi nekontinuirana; (...) in moral bi domnevati, da more vsakdo isto.« Kontinuiteta lahko **specificira** koncept prostora, vendar pa je od nje **ga neodvisna**.

Evklid nam reče samo, »kadar imata individua, navzoča v neki domeni velikosti, isto razmerje kakor druga dva.« Zadostuje mu, da lahko »uporabi svojo definicijo enakih razmerij za vse velikosti, ki **nastopajo** v njegovem sistemu, to se pravi, katerih **obstoj** je zavoljo



tehtnih razlogov razviden.« Obstoje velikosti je potemtakem predpostavljeno že na začetku, ne da bi karkoli reklo o kontinuiteti domene, ki jo tvorijo. Na ta način, torej ne da bi ga ekspliciral in potemtakem kot samoumevnega, uporablja Evklid postulat o obstoju četrte sorazmernice, ki dejansko implicira kontinuiteto (ali pa bi ga z njo morali implicirati). Toda Evklid ga uporablja, ne da bi ga tematiziral, še več, ne da bi tematiziral njegove implikacije. Vendar iz tega ne moremo sklepati, da je teorija nepopolna ali nezadostna, pač pa lahko sklepamo, da je za njegovo namero formulacija koncepta kontinuitete ali neke ustrezne lastnosti nepotrebna (torej ravno tisto, kar je za Dedekinda bistveni predmet).

Lahko še rečemo, da velja definicija razmerja in proporca za popolnejšo domeno velikosti, kot je domena racionalnih razmerij. Evklid se namreč ne ukvarja s tem, ali je ta popolnost dovršena ali zaprta, pa tudi s tem ne, ali je domena kontinuirana. **Postavka (Satz) 4 iz 5,** poglavja dela *Stetigkeit und irrationale Zahlen* ni nikjer formulirana, tako kot ni formuliran **aksiom** (tako imenovani Cantor-Dedekindov aksiom), ki mu ta postavka po teoriji velikosti ustreza. Sistem realnih števil je za rez zaprt: v nasprotju s tem, kar velja za racionalna števila, je tu vsak rez določen z enim in samo enim številom (distingviran element enega izmed dveh ločenih razredov). Vsak rez  $E_1/E_2$  v domeni realnih števil določa rez  $P_1/P_2$  v domeni racionalnih števil (razreda  $P_1$  in  $P_2$  tvorijo elementi, katerih predstavniki vzajemno nastopajo v razredih  $E_1$  in  $E_2$ ); prav tako določa rez še **element** v domeni realnih števil: ta element je lahko ali zadnji element v razredu  $E_1$  ali prvi element v razredu  $E_2$ , ne da bi mu karkoli bilo predhodno v razredu  $E_2$  in ne da bi mu karkoli sledilo v razredu  $E_1$ , to se pravi, od tistih elementov, ki predstavljajo elemente domene racionalnih števil, kar bi bilo absurdno.

Prav narobe pa ni mogoče dokazati obstoja točke, določene z vsakim rezom neke množice točk na neki črti. Lahko formuliramo samo aksiom, ki zagotavlja možnost biunivoknega korespondiranja med realnimi števili in točkami neke premice. Brez tega aksioma to korespondiranje ni niti dano niti ni razvidno. Evklidovo delo priča o tem, da je mogoče tudi brez njega dokazati številne in pomembne lastnosti prostora. Zadostuje mu Arhimedov aksiom, ta pa je, kot vemo, **neodvisen** od Cantor-Dedekindovega aksioma.

Evklidski sistem velikosti je, kot pokaže Bourbaki, opredeljen s pomočjo dveh zakonov povezovanja: s pomočjo notranjega zakona (seštevanje) in s pomočjo zunanjega zakona, z domeno operatorjev Abelove skupine razmerij, ki jih opredeljujeta tako Arhimedov aksiom kot tudi definicija proporca.<sup>7</sup>

Kot vemo, povezuje zunanji zakon, ki je definiran na množici  $E$ , z elementi  $a, b, c, \dots$ , za domeno operatorjev  $\Omega$ , z elementi  $\alpha, \beta, \gamma$ , sleherni element kartezijanskega množka  $E \times \Omega$ , potemtakem sleherni dvojico  $(a, \alpha), (a, \beta), \dots$  z elementom iz množice  $E$ .

To pomeni:

1) Razmerja med velikostmi sama niso velikosti; velikosti tvorijo aditivni sistem, razmerja pa Abelovo skupino.

2) Obstaja četrta sorazmernica. Če sta dana velikost  $A$  in razmerje  $\frac{B}{B'}$ , potem obstaja na podlagi zunanjega zakona povezovanja neko

razmerje  $\frac{A}{A'}$ , ki je enako razmerju  $\frac{B}{B'}$ .

Bourbaki sklepa takole: »Tako konstruirana univerzalna domena operatorjev bi bila potemtakem za grške matematike ekvivalent tega, kar je za nas množica realnih števil; sicer pa je jasno, da so imeli s seštevanjem velikosti in z množenjem razmerij med velikostmi ekvivalent za to, kar je za nas **korpus** realnih števil, četudi v veliko manj pripravi obliki.« Ta stavek vsebuje omejitve, ki popravi prej navedeno trditev, po kateri teorija realnih števil »nujno izhaja« iz načel teorije o velikostih. Namesto neke nujne implikacije imamo zdaj neko ekvivalenco »za nas«, ki vzpostavljamo korespondenco med sistemom, opremljenim z enim notranjim in enim zunanjim zakonom, ter korpusom realnih števil, opremljenim z dvema notranjima zakonoma.

Ta »za nas« je učinek rekurence, ki omogoča sodobnemu matematiku razumevanje grške matematike. To, da je ekvivalenca »za



naše, že implicira, da ta ekvivalenca istočasno prinese na dan isto, po čemer se grška matematika razlikuje od naše. V sodobni matematiki nahajamo sredstva, s pomočjo katerih razumemo razloge, ki so podlaga za uspeh grške teorije, obenem pa razumemo tudi omejitve področja tega uspeha. Prav tako razumemo, da je bilo potrebno za odstranitev te omejitve in za obravnavanje razmerij kot števil — kar zagotavlja **napredek** v obliki razširitve uporabe in raziskovalnega področja — včasih plačati z **odstopanjem** od strogosti,<sup>18</sup> — z odstopanjem, katerega učinki bodo izginili le s strogo definicijo števila in z aritmetično konstrukcijo kontinuuma. Če bi imeli opravka z ekvivalenco na sebi, če bi teorija realnih števil »nujno izhajala« iz euklidovskih temeljev, potem ne bi razumeli niti tega odstopanja niti tega napredka.

Teorija realnih števil potemtakem ni »implicitno vsebovana« v delu grških matematikov in napredek ni neka eksplikacija (nič bolj kot odstopanje ni neka implikacija). Napredek in odstopanje sta **premestitvi** — z ozirom na proučevani predmet — a tudi epistemološki normi. Evklid proučuje velikosti in pokaže, pod kakšnimi pogoji obstaja razmerje ali enakost razmerij in kaj se s tem zgodi. Dedekind in Cantor proučujeta množico realnih števil **kot takšno** (in množico velikosti, kolikor prepoznamo njuno biunivokno ustrezanje), a ne zato, da opišeta odnose med elementi, pač pa zato, da sprostita značilnosti množice same (njeno kontinuiteto). V tem in v onem primeru ne govorimo o isti stvari, ravno zato tudi ne govorimo istega jezika: razlika ni zgolj v formulacijah iste stvari; ker pač **vemo**, pod kakšnimi pogoji lahko temeljne lastnosti neke množice določajo, kaj lahko naredimo z njenimi elementi in kaj lahko o njih trdimo, nam to, kar Dedekind in Cantor rečeta o svojem predmetu, omogoča, da razumemo tisto, kar Eudoks in Evklid rečeta in česar ne rečeta o svojem.

Vrnimo se k analizi Scholzovega teksta.

Če konstrukcija iracionalnega števila predpostavlja predhodno poznavanje sistema racionalnih števil, potem Grki niso konstruirali iracionalnega števila, ker niso imeli racionalnih števil; teh pa niso imeli zato, ker jih niso hoteli imeti: »Z drugimi besedami: Neobstajanje racionalnih števil na področju grške matematike ni naključno dejstvo, pač pa rezultat zavestnega procesa izključevanja.«

Do tod smo razvili matematično utemeljen rekurentni odgovor na določen zgodovinski problem. Na tem področju se zgodovinarji posreči — s pridržkom epistemološkega čuta pri izbiri »odskočne deske« za rekurencio — da doseže tisto strogost, ki je utemeljena v tisti znanosti, ki piše njeno zgodovino.

Ostane še vprašanje: Zakaj so Grki odklanjali, da (racionalna) razmerja obravnavajo kot števila? Rekurentni odgovor na ta zgodovinski problem ni matematičen, marveč epistemološki. Odvisen je od tega, kako je pojmovana narava števila. Scholz ne ločuje med obema oblikama odgovora: a vendarle se mi zdi neizogibno razločevanje med njunima ravnema in načinoma strogosti.

Da bi odgovoril na to drugo vprašanje, se Scholz ponovno sklicuje na Dedekinda, tokrat na njegovo delo *Was sind und was sollen die Zahlen?* (1888): »Števila so«, pojasnjuje Dedekind, »svobodne stvaritve človeškega duha.« To pomeni, da je edina predpostavka za njihovo konstrukcijo, kot tudi konstrukcijo naravnih števil, zmožnost mišljenja, pojmovana kot zmožnost razločevanja, združevanja, postavljanja v medsebojno zvezo, abstrahiranja in logičnega sklepanja. K temu Scholz pripomni, da lahko najbolje izrazimo to, kaj so za Grke števila, če rečemo, da števila ravno **niso** svobodne stvaritve človeškega duha. To je v zvezi s pojmovanjem, ki so ga Grki imeli o mišljenju in vedenju kot o reprodukciji in zajetu nečesa, kar obstaja zunaj mišljenja. Če pa obstaja koncept le za to, kar je, če je vedenje zgolj vedenje o neki preeksistentni biti, če to, česar ni, lahko označimo samo kot prazno, ne pa kot spoznano, kot pravi Aristotel, — potem lahko razumemo, zakaj je za Grke edina teorija naravnih števil znanost, kajti samo pozitivna cela števila so. Po krizi, ki nam o njej ostajajo Zenonovi argumenti kot simptomi, Grki odklanjajo pojmovanje števila kot črte ali kot skupka točk, kljub prevladujoči zmedi v njihovem »geometrizmu«. Števila so narejena za štetje tega, kar je, obstajajo le, kolikor se lahko uporabljajo na dani mnogoterosti, na katero pa jih ni moč zvesti: »dve« nista dve roki, ali dva vola, ali katerikoli dve stvari, pač pa je dve tisto, kar omogoča, da rečemo dve roki ali dva vola.<sup>19</sup> Štetje pomeni tvoriti povezavo med



množico obstoječih stvari in množico števil, ki obstoje. Prav narobe pa so racionalna števila umetne računske tvorbe, kombinacije označitev, katerih igra ne predstavlja ničesar: računati ne pomeni spoznati, rokovati z nečim ne pomeni védeti.

Naposled citirajmo še Scholza: »Zadnji razlog, zakaj Grki niso konstruirali iracionalnih števil, je pojem znanstvene matematike, ki načelno ne dopušča razširitve področja naravnih števil; in sicer zato, ne ker edino naravna števila zadovoljujejo postulat o obstoju, neodvisnem od sleherne samovolje mišljenja, medtem ko je izpolnitev tega postulata — pri grškem dojemanju spoznavotvornega mišljenja in presojanja — sama spet nujen pogoj za to, da je znanstvena matematika sploh možna.«

Scholzova analiza implicira potemtakem dva načina uporabe rekurence:

1. Prvi se utemeljuje na (izbrani) aktualnosti znanosti, da bi pojasnila pomen stare znanosti; problem, ki se torej postavlja, je problem pertinentnosti izbire, ki v aktualnem utrjuje oporno točko rekurence. A potem ko je izbira opravljena, ne sme pa izključevati drugih, je potek analize zagotovljen. Izhodišče daje potemtakem epistemološka odločitev; toda ta odločitev ni arbitrarna: izberemo tisto, ki daje največjo gotovost, strogost in razširitev pri ponovni postavitvi problemov in pri preformulaciji konceptov, to se pravi, pri predočitvi matematično utemeljene objektivnosti nastanka matematike.«

2. Drugi način uporabe rekurence predpostavlja tudi izbiro filozofskih referenčnih točk. A v tem primeru epistemologija neke aktualne znanosti vodi epistemologijo pretekle znanosti. Epistemološki izbiri znanstvene se pridruži filozofska izbira neke epistemološke reference. Analiza nadaljnjih primerov bi omogočila pokaz tega, pod kakšnimi pogoji sta ti izbiri združljivi; prav tako bi pokazala, da sta ti izbiri nujni in da ni mogoče na račun ene opustiti drugo. Zgodovina znanosti je epistemologija in filozofija in actu natančno zato, ker poteka konstitucija njenega predmeta prek uigranosti dvojne reference, znanstvene (predmet epistemološke izbire) in epistemološke (predmet filozofske izbire, ki je izbira na drugo stopnjo, izbira izbire), ki utemeljuje rekurenco. Brez epistemološke reference je znanstvena referenca arbitrarna; brez znanstvene reference pa je epistemološka referenca nenatančna in brez strogosti. Vrhu tega pa pomeni odreči se epistemološki izbiri reducirati zgodovino na kronologijo rezultatov in odkritij in pomeni **potemtakem narediti filozofsko izbiro**, to je, jemati koncept zgodovine kot dan in ne kot koncept, ki ga je treba konstruirati, kot je pokazal Sartonov primer; odreči se filozofski izbiri, to je, odklanjati urejanje nastanka znanosti s pomočjo epistemoloških vrednot, sprošenih na podlagi te izbire, to se pravi še, da naredimo epistemološko izbiro, namreč izbiro neobstajanja epistemologije, v prepričanju, da je znanstveni diskurz že tudi diskurz o znanosti, da si je znanost presojna in da ji je lastni nastanek neposredno dostopen.

\* \* \*

Navsezadnje bi glede na to, kar smo prej povedali, lahko ugovarjali, da s Scholzom in Bourbakiem naš primer zadeva le zgodovino matematike. In res je, kot sem že dejal, da obstajajo le zgodovine znanosti in celo samo zgodovine odsekov iste znanosti. A to se ne sme razpustiti v arbitrnost in nepovezanost pravil, ki napeljujejo h konstrukciji koncepta zgodovine znanosti. Drugi primeri bi morali še pokazati, kako se uigravata rekurenca in sistem epistemoloških in filozofskih izbir, ki utemeljuje samo rekurenco. Ko Bachelard iz svoje analize epistemoloških ovir izključil matematično spoznanje in piše: »Zgodovina matematike je čudež pravilnosti. Pozna obdobja zastojev, ne pozna pa obdobja zmote,«<sup>20</sup> ni gotovo, ali se je mogoče brez zadržkov strinjati s to sodbo. Ugotovili smo že, da napredek v matematiki ni nujno linearen in monodromski, pač pa je nasledek premestitve konceptov in epistemoloških norm. In zgodi se celo, kot kaže grška matematika, da matematično vedenje določene dobe — z ozirom na potek zgodovine — samega sebe naredi za oviro. In končno, če kot dva ekstremna primera drugo nasproti drugemu postavimo matematiko na eni strani in »humanistične vede« na drugi, rekoč skupaj s Foucaultom, da »je zgodovina matematike nenehno na tem, da pre-

stopi mejo epistemološkega opisa; epistemologija 'znanosti', kakršni sta psihologija ali sociologija, pa nenehno meji na genetičen opis<sup>21</sup> — če smatramo to nasprotje, kot da je enkrat za vselej dano in kot da obmejuje polje zgodovine znanosti, ne pomeni drugega, kot da na podlagi nelegitimnega prehoda na mejni primer ekstrapoliramo dve situaciji, ki se dejansko lahko srečata na torišču rekurence. A ni nujno potrebno, da se sklicujemo na »posredne znanosti«, da bi zavrnila to dvojno ekstrapolacijo in da bi se prepričali, da »vsaka znanost — potemtakem tudi matematika — »predstavlja nek prostor zgodovinskeosti, ki ne sovпада z igro njenih oblik«, in da »vsaka znanost obstaja v polju nekega vedenja, ki ne predpisuje zgolj sosledja epizod, temveč določa, po sistemu, ki ga je mogoče opisati, njene formacijske zakone«, v primeru matematike pa to pomeni: matematično utemeljeno objektivnost nastanka matematike, označitev polja, ki ureja zaporednost matematikovih dejanj. K zadnji točki bi lahko pristavili, da se nam je v vsakem primeru za matematiko izkazalo to, da nahaja opis sistema formacijskih zakonov, ki upravlja zgodovinsko polje vedenja, svoja orodja ravno v polju matematike. Vendar to, kot smo že dejali, nikakor ne implícira absorpcije tega opisa v matematiki, oziroma pomešanja predmeta zgodovine neke znanosti s predmetom te znanosti.

\* \* \*

Za sklep se moramo vrniti k začetnim vprašanjem, čeprav so bili odgovori nanje dami že spotoma.

Kako zgodovina znanosti zadeva znanost? Zadeva jo z naravo svojega interesa: ta interes je epistemološki. »Brez povezave z zgodovino znanosti bi bila epistemologija povsem odvečna podvojitev znanosti, o kateri naj bi razpravljala.«<sup>22</sup> Narobe lahko rečemo, da bi bila zgodovina znanosti brez povezave z epistemologijo zgodovina, o kateri ne vemo, niti o čem govori niti zakaj govori, kar duhu nedvomno zagotavlja določeno udobje.

Kako znanost zadeva zgodovino znanosti? Metoda zgodovine znanosti predpostavlja v splošni obliki rekurence formacijo — četudi le delno — na nekem odseku znanstvene dejavnosti; s tem se postavlja praktičen problem izoblikovanja zgodovinarjev znanosti in tistih institucij, ki bi jim omogočale srečevanje z znanstvenimi raziskovalci.

Za koga obstaja zgodovina znanosti? Komaj da obstaja še kakšno področje, ki bi bilo **primernejše** za izoblikovanje pogojev skupnega dela filozofov in znanstvenikov.

<sup>1</sup> Po izteku teh predavanj je izšla zbirka člankov Georgesa Canguilhema z naslovom: »Etudes d'Histoire et de Philosophie des sciences«. Še neobjavljeni uvod, ki obravnava Predmet zgodovine znanosti (Objekt de l'histoire des sciences), bi na videz oporekal naši trditvi. Vendar gre pripomniti, da avtor postavlja vprašanje najprej v splošni in nedoločeni obliki »česa«: Zgodovina česa je zgodovina znanosti? (str. 9) in nato pojasni: »Objekt zgodovinarja znanosti lahko razmejimo le z odločitvijo, ki mu dodeljuje pomen in važnost« (str. 18). Tezo tega članka povzemamo takole:

<sup>1</sup> predmet zgodovine znanosti ni predmet znanosti.

<sup>2</sup> odnos med zgodovino znanosti in njenim predmetom ni odnos med znanostjo in njenim predmetom.

<sup>3</sup> zaradi tega zgodovina znanosti vzdržuje z znanostjo odnos, ki je hkrati paradoksen in bistven. Tu skušamo specificirati ravno ta odnos.

<sup>4</sup> Communication à la Société française de Philosophie /Poročilo Francoskemu filozofskemu društvu/, objavljeno v biltenu iz leta 1964. Cf. ta tekst v dodatku E.

<sup>5</sup> Cf. G. Canguilhem, O. C., str. 20 sl.

<sup>6</sup> Jasno je, da je »formalizem« mišljen tu v filozofskem pomenu, ki nima nič skupnega z znanstvenim, logično-matematičnim konceptom formalizma. Nič, razen ne razumevanja, nas ne pooblašča, da z razvojem formalnih metod v matematiki in formalizma v matematični logiki upravičujemo neko, po formalistični maniri narejeno filozofijo (kakršna je, denimo, filozofija »logičnega pozitivizma« ali določenega strukturalizma). Čeprav v še nedodelani obliki bi epistemologija, kakršna je n. pr. Cavaillésova, pričala o nasprotnem: tako pa je zato, ker je »napredek« (ali proces znanosti) »material ali pa se nahaja med posameznimi bitnostmi« (nikakor pa ni prehod ene oblike v drugo in še manj prehod iz neizoblikovane snovi v predpisano obliko), ker samo »filozofija koncepta« lahko da znanstveno doktrino. Glej zadnje strani dela Sur la logique et la Théorie de la Science, kjer se (na strani 77) loteva ravno problemov zgodovine.

<sup>7</sup> Cf. dodatek D.

<sup>8</sup> Koristno bi bilo pripomniti, da Tannery v knjigi o grški geometriji (Géométrie grecque) skuša s pomočjo zgodovine rešiti problem »prihodnosti znanosti«.



stie in se sprašuje o propadu grške matematike: »Pravi problem, ki se danes ob tej zgodovini vsiljuje, je v tem, da preceziramo okoliščine in določimo vzroke minulega propada, da bi na ta način spoznali predvidnostne ukrepe, ki bi z njihovo pomočjo preprečili prihodnji propad.« V resnici je problem prihodnosti znanosti epistemološko napačen, smislen je le v razmerju do pozitivistične ideologije, ki predstavlja oviro za konstrukcijo stroge zgodovine znanosti.

<sup>7</sup> Ob strani puščam izoblikovanje bachelorovskega koncepta dialektike, ker peripostavljam, da je znano. Cf. G. Canguilhemov članek, *Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences*.

<sup>8</sup> O. C., str. 95-96.

<sup>9</sup> Natančno navajam, kaj iz tega teksta porabim za svoj namen, ki pa se ne sklada z namenom, ki mu ga je v prvi vrsti odkazal Bachelard; pri njem gre za ponazoritev kritike meyerersonovske eksplikacije. V tem oziru mu ne moremo očitati zgodovinske arbitrarnosti, kajti ta v ničemer ne zadeva njegovo namero.

<sup>10</sup> Cf. str. 86, 87, 98, kjer se pojavlja ta beseda.

<sup>11</sup> Cf. Nietzsche; *Werke I*, München 1969, str. 229 sl.

<sup>12</sup> Cf. v tem oziru Koyréjevo pojasnitev v *Etudes Newtoniennes*, str. 87.

»V 18. stoletju so zelo pogosto po Plutarhovem zgledu primerjali ali zopetstavljali Newtona in Descartesa. To se več ne dela in vemo, zakaj je tako: kartezijanska znanost za nas v celoti pripada preteklosti, medtem ko je newtonovska znanost, dasiravno sta jo nadomestili Einsteinova relativistična mehanika in sodobna kvantna mehanika, še vedno živa. A v 18. stoletju ni bilo tako, vsaj v prvi polovici ne. Kartezijanska filozofija, ki je ob koncu 17. stoletja navdihala največji del znanstvenega mišljenja v kontinentalni Evropi, je še vedno bila dejavna sila... Znano pa je, da je newtonovska fizika (...) dosegla obče priznanje v Evropi šele po dolgem boju proti kartezijanstvu.« Bolje bi ne mogli opredeliti programa zgodovine znanosti kot tako, da utrdimo pogoje, ki morajo umestiti rabo rekurentne sodbe.

<sup>13</sup> Canguilhem, op. cit. str. 14; cf. tudi slovenski prevod,

<sup>14</sup> Cavaillès, *Philosophie mathématique*, str. 36. Hkrati uporabljam tako Cavaillèsovo kot tudi Scholzovo analizo.

<sup>15</sup> Vemo, da naravna števila (edina števila za Grke) ne tvorijo skupine.

<sup>16</sup> Cf. dodatek F.

<sup>17</sup> Kolikor le-ta podaja pogoje, pod katerimi so razmerja enaka, dejansko rabi kot definicija razmerij »v abstrakciji« od njih.

<sup>18</sup> Bourbaki, str. 610. Cf. tudi str. 69.

<sup>19</sup> Platon, *Philebos*, 56 de

<sup>20</sup> *La formation de l'esprit scientifique*, str. 22.

<sup>21</sup> *Cahiers pour l'Analyse 9 /Généalogie des sciences/* str. 36.

<sup>22</sup> Canguilhem, op. cit. str. 12; cf. tudi slov. prevod v pričujočem izboru

Prevedeno po: Michel Fichant, Michel Pécheux: *Sur l'histoire des sciences*. Maspero, Paris 1969. Prevod Jelica Šumić-Riha.

# OBJEKT ZGODOVINE ZNANOSTI<sup>1</sup>

Če zgodovino znanosti opazujemo z vidika, ki ga ponuja v zborniku aktov kaknega kongresa, lahko prej večja za rubriko kot za disciplino ali koncept. Rubrika se skoraj nedoločno razširja ali krči, medtem ko se koncept, ki vključuje operativno ali razsojevalno normo, v svojem obsegu ne more spreminjati brez popravka svoje vsebine. Na ta način so v rubriko zgodovine znanosti vpisani tako opis nedavno najdene stare morske karte kot tematska analiza zgradbe določene fizikalne teorije. Torej na brez koristi, če se najprej vprašamo o predstavi, ki si jo o zgodovini znanosti ustvarjajo tisti, ki se zanjo tako zelo zanimajo, da jo pišejo. Zaradi tega početja je bilo že dolgo zastavljenih veliko vprašanj in se še naprej zastavljajo. Ta vprašanja so: **Kdo?**, **Zakaj?**, **Kako?** Je že tako, da se osnovno vprašanje, ki bi moralo biti zastavljeno, skoraj nikoli ne zastavlja, namreč vprašanje **Česa?** Zgodovina česa je zgodovina znanosti? To vprašanje ni bilo zastavljeno, ker se na splošno zdí odgovor nanj podan že v samem izrazu zgodovina znanosti (množ.) ali znanosti (edn.).

Na kratko povzemimo, kako se danes večinoma formulirajo vprašanja **Kdo**, **Zakaj**, **Kako**.

Vprašanje **Kdo?** potegne za seboj vprašanje **Kje?** Drugače povedano, zahteva po raziskovanju in poučevanju zgodovine znanosti, glede na to, ali jo zaznavajo v tem ali onem že specifičiranem področju vědenja, vodi k njeni ustalitvi tu ali tam v prostoru univerzitetnih institucij. G. Bernhard Sticker, direktor Inštituta za zgodovino znanosti v Hamburgu je poudaril protislovje med ciljem in metodo.<sup>2</sup> Cilj bi moral zgodovino znanosti vnesti na naravoslovno fakulteto, njena metoda pa na filozofsko fakulteto. Če imamo zgodovino znanosti za vrsto znotraj nekega rodu, bi morala imeti svoje mesto na Centralnem inštitutu za zgodovinske discipline. Specifični interesi po eni strani zgodovinarjev in po drugi znanstvenikov jih dejansko privedejo do zgodovine znanosti le po stranski poti. Obča zgodovina je predvsem politična in socialna zgodovina, dopolnjena z zgodovino religioznih ali filozofskih idej. Zgodovina družbe kot celote, kar zadeva sodne institucije, ekonomijo, demografijo, ne zahteva z nujnostjo zgodovine znanstvenih metod in teorij kot takih, medtem ko se filozofski sistemi nanašajo na vulgarizirane znanstvene teorije, torej zbledele v ideologije. Po drugi strani sami znanstveniki ne potrebujejo zgodovine znanosti neodvisno od minimuma filozofije, saj se brez tega o svoji znanosti ne bi mogli pogovarjati z neznanstvenimi sogovorniki. Predvsem v Franciji je prav redko — z izjemo Bourbakija — da vključijo njene rezultate v prikaz svojih posebnih del. Kadar priložnostno postanejo zgodovinarji znanosti, je to iz razlogov, ki so notranjim zahtevam njihovega raziskovanja tuji. Tedaj pa ni izključeno, da jih njihova kompetenca vodi pri izbiri vprašanj prvenstvenega pomena. Tak je bil v zgodovini mehanike primer Pierra Duhema, v zgodovini medicine pa Karla Sudhoffa in Harveya Cushinga. Kar se tiče filozofov, lahko pridejo v stik z zgodovino znanosti bodisi tradicionalno in posredno preko zgodovine filozofije, kolikor je taka filozofija v svojem času zahtevala od triumfalne znanosti, da ji pojasni poti in sredstva militantnega spoznanja, bodisi bolj neposredno preko epistemologije, kolikor se ta kritična zavest aktualnih metod nekega svojemu objektu adekvatnega vědenja čuti poklicano, da z opozorilom na težave, ki so odložile njegovo zmago, slavi njegovo moč. Če je na primer biologu in še bolj matematiku probablistike kaj malo važno raziskovanje tega, kaj je lahko Augustu Comtu in Claudu Bernardu preprečilo, da bi v XIX. stoletju priznala veljavnost statističnega računa v biologiji, pa ne velja isto za tistega, ki obravnava probablistično vzročnost v biologiji v okviru epistemologije. Če ima filozofija z zgodovino znanosti bolj neposreden odnos kot zgodovina ali znanost, pa bo treba še pokazati — kar bomo poskusili kasneje — da velja to prav pod pogojem, da na tej osnovi sprejme novi status svojega odnosa do znanosti.

Odgovor na vprašanje **Zakaj?** je simetričen odgovoru na vpra-



šanje **Kdo?** Za ukvarjanje z zgodovino znanosti obstajajo trije razlogi: zgodovinski, znanstveni, filozofski. Zgodovinski, znanosti zunanji razlog, dojet kot diskurz, ki je preverjen na omejenem področju izkustva, se kaže v praksi komemoracij, v pojavu tekmovalnosti pri iskanju intelektualnega očetovstva, v prepirih okrog prioritete — kot v tistem, ki ga je izzval Joseph Bertrand v svoji Akademski hvalnici Nielsa Henrika Abela (Eloge académique de Niels Henrik Abel) okrog odkritja eliptičnih funkcij 1827. Ta razlog je akademsko dejstvo, povezano z obstojem in funkcijo akademij, in z mnoštvom nacionalnih akademij. Obstaja pa bolj izrazito znanstveni interes, ki ga izkušajo znanstveniki kot raziskovalci in ne kot akademiki. Kdor dospe do dotlej nepojmljivega teoretičnega ali eksperimentalnega rezultata, ki je za njegove sodobnike presenetljiv, zaradi nemožne komunikacije ne naleti na nobeno oporo v znanstvenem svetu. In ker mora kot znanstvenik verjeti v objektivnost svojega odkritja, raziskuje, če po naključju to, kar misli, ni bilo že mišljeno. Iznajditelj izumlja svoje predhodnike, vtem ko išče potrditev svoje iznajdbe v preteklosti, ker v tistem času tega pač ne more storiti v sedanjosti. Tako je Hugo de Vries ponovno odkril mendelizem in odkril Mendla. Strogo filozofski razlog slednjič izhaja iz tega, da bi bila spoznavna teorija brez nanosa na epistemologijo razglabljanje v prazno in da bi bila epistemologija brez povezave z zgodovino znanosti povsem odvečna podvojitve znanosti, o kateri naj bi razpravljala.

Odnose med zgodovino znanosti in epistemologijo lahko razumemo v dveh nasprotujočih si smislih. Dijksterhuis, avtor dela *Die Mechanisierung des Weltbildes*, meni, da zgodovina znanosti ni le spomin znanosti, temveč tudi laboratorij epistemologije. Izrek je bil pogosto citiran, teza je naletela na naklonjenost mnogih specialistov. Ta teza ima manj znanega predhodnika. Flourens v svoji Hvalnici Cuvierja (Eloge de Cuvier), sklicujoč se na **Zgodovino naravoslovnih ved** (*Histoire des Sciences naturelles*), ki jo je izdala Magdelaine de Saint-Agy, razglša, da ukvarjanje z zgodovino znanosti pomeni »izpostaviti človeški duh izkustvu ... narediti eksperimentalno teorijo človeškega duha«. Takšno pojmovanje se vrača k posnemanju odnosa znanosti do objektov, katerih znanosti so. Dejansko je eden od teh odnosov eksperimentalno razmerje, in poudariti moramo, da je treba prav ta odnos uvoziti in presaditi iz znanosti v zgodovino. Razen tega ta teza zgodovinske metodologije vodi pri svojem nedavnem zagovorniku do epistemološke teze o obstoju večne znanstvene metode, ki v določenih obdobjih drema, v drugih pa je budna in dejavna. Teza, ki jo ima Gerd Buchdahl za natvno, s čemer bi se strinjali, če bi lahko to veljalo tudi za empirizem ali pozitivizem, ki ga navdihuje. Pozitivizem tukaj ne kritiziramo brez motiva. Med Flourensom in Dijksterhuisom je znani učenec Augusta Comta Pierre Lafitte definiral vlogo zgodovine znanosti kot vlogo »mentalnega mikroskopa«, njegov razodevajoči učinek je uvažanje zakasnitve in distance v običajno razlago znanstvenega vedenja z opozarjanjem na težave pri izumljanju in razširjanju tega vedenja. S podobo mikroskopa ostanemo notraj laboratorija, in v predstavi, da je zgodovina le vpeljava trajanja v prikaz znanstvenih rezultatov, se nam razkrije pozitivistična predpostavka. Mikroskop prisrbi povečavo nekega brez njega danega razvoja, čeprav je viden le skozenj. Tudi tu je zgodovina znanosti znanostim tisto, kar je detekcijski znanstveni aparat že vzpostavljenim objektom.

Da bi razumeli funkcijo in smisel zgodovine znanosti, lahko modelu laboratorija postavimo nasproti model šole ali sodišča, neke institucije in mesta, kjer se razvoja o preteklosti vedenja, o vedenju preteklosti. Toda tu je potreben sodnik. Prav epistemologija je poklicana za to, da zgodovini prisrbi princip razsojanja, vtem ko pokaže poslednji jezik, ki ga taka znanost uporablja, na primer kemija, in ji tako omogoča, da poseže nazaj v preteklost do trenutka, ko ta jezik preneha biti inteligibilen ali prevedljiv v katerega drugega, prej uporabljenega, bolj ohlapnega ali bolj vulgarnega. Jezik kemikov XIX. stoletja naleti na svoje semantične vrzeli v obdobju pred Lavoisierjem, ker je Lavoisier uvedel novo nomenklaturo. Toda nismo dovolj zapazili in občudovali, da je Lavoisier v uvodu k **Elementarni obdelavi kemije** (*Traité élémentaire de chimie*) hkrati prevzel odgovornost za dve odločitvi, ki so mu jih, ali bi mu jih lahko očitali, »da je spremenil jezik, ki so ga govorili naši učitelji«, in da v svojem delu



ni dal »noben« zgodovinske predstavitve tistih, ki so bili pred menoj, kot da bi na kartezijanski način razumel, da ni razlike med utemeljitvijo novega vedenja in njegovo ločitvijo od vsega, kar je po krivem zavzemalo njegov prostor. Brez epistemologije torej ne bi bilo mogoče razlikovati dveh vrst zgodovine, ki veljata za zgodovino znanosti, zgodovino zastarelih in zgodovino sankcioniranih spoznanj, torej še aktualnih, ker so delujoča. Prav Gaston Bachelard je zapadlo zgodovino<sup>5</sup> postavil nasproti sankcionirani zgodovini dejstev znanstvenega eksperimentiranja ali konceptualizacij, merjenih ob svežih znanstvenih vrednotah. Tezo je Gaston Bachelard uporabil in ponazoril v mnogih poglavjih svojih epistemoloških del.<sup>6</sup>

Podoba, ki si jo je o zgodovini znanosti ustvaril Alexandre Koyré, in ki jo ponazarjajo njegova dela, v temelju ni drugačna. Čeprav je bila Koyréjeva epistemologija Meyersonova bližja kot Bachelardovi, čeprav je bolj občutljiva na kontinuiteto racionalnega delovanja kot na dialektiko racionalistične dejavnosti, so bile prav zaradi nje **Galijske študije** (*Etudes galiléennes*) in **Astronomska revolucija** (*Révolution astronomique*) napisane tako, kot so bile. Da bi razlik v ocenjevanju epistemoloških prelomov odvzeli sleherni videz kontingentnosti ali subjektivnosti, pa moramo opozoriti, da sta se v grobem Koyré in Bachelard zanimala za zaporedna obdobja zgodovine eksaktnih znanosti, ki so bila za matematično obdelavo fizikalnih problemov neenako oborožena. Koyré začenja s Kopernikom in končuje pri Newtonu, kjer začenja Bachelard. Tako lahko Koyréjeva epistemološka orientacija zgodovine služi za preverjanje Bachelardovega mnenja, da je kontinuitetna zgodovina znanosti zgodovina mladih znanosti. Epistemološki tezi Koyréja kot zgodovinarja sta predvsem, da je znanost teorija in da je teorija v temelju matematizacija — Galilej je na primer bolj arhimedovec kot platonik — dalje, da si na poti k znanstveni resnici ni mogoče prihraniti zmote. Pisati zgodovino neke teorije pomeni pisati zgodovino teoretikovih oklevanj. »Kopernik... ni kopernikanec.«<sup>7</sup> Ob sklicevanju na podobo šole ali sodišča za določitev funkcije in smisla zgodovine znanosti, ki si ne prepoveduje znanstvenih vrednostnih sodb, se je treba izogniti možnemu nesporazumu. V tej zadevi sodba ni niti čistka niti eksekucija. Zgodovina znanosti ni obrnjen razvoj znanosti, torej ni postavljanje v perspektivo preseženih etap, ki bi jim bila današnja resnica pribežališče. Zgodovina znanosti je napor, da bi znova poiskali in pojasnili, do katere mere so preseženi pojmi ali stališča ali metode v njihovi dobri predstavitvi neko preseganje in v čem torej presežena preteklost ostaja preteklost neke dejavnosti, ki ji je treba ohraniti naziv znanstvenosti. Dojetje tega, kaj je bil poduk tistega trenutka, je prav tako važno kot izstavitvev razlogov kasnejšega propada.

Kako pišemo zgodovino znanosti in kako bi jo morali pisati? To vprašanje še tesneje zadeva sledeče vprašanje: zgodovino česa pišemo v zgodovini znanosti? Največkrat to vprašanje dejansko predpostavlja, da je že rešeno, tako pa se zdi le zaradi tega, ker ni bilo zastavljeno. Prav to se je pojavilo v nekaterih debatah, kjer so si stali nasproti **eksternalisti** in **internalisti**,<sup>8</sup> kot jih označujejo anglosaški avtorji. Eksternalizem je način pisanja zgodovine znanosti skozi pogojevanje določenih dogodkov — ki jih bolj zaradi tradicije kot na osnovi kritične analize še naprej imenujemo znanstvene — z njihovimi razmerji do ekonomskih in socialnih interesov, do tehničnih zahtev in postopkov, do religioznih ali političnih ideologij. To je skratka oslavljen ali bolje osiromašen marksizem, ki je v rabi v bogatih družbah.<sup>9</sup> Internalizem — ki ga prvi imajo za idealizem — pa mení, da ni zgodovine znanosti, če se ne postavimo v samo notranjost znanstvenega dela, da bi analizirali korake, s katerimi skuša zadovoljiti specifične norme, ki dopuščajo, da jo definiramo kot znanost in ne kot tehniko ali ideologijo. V tej perspektivi mora zgodovinar znanosti privzeti teoretsko stališče do tega, kar je sprejeto kot teoretsko dejstvo, torej mora uporabljati hipoteze, paradigme ravno tako kot sami znanstveniki.

Očitno je, da se ena in druga pozicija stekata v stapljanje objekta zgodovine znanosti z objektom znanosti. Eksternalist opazuje zgodovino znanosti kot razlago nekega kulturnega pojava na osnovi pogojevosti skozi celotno kulturno okolje in jo torej staplja z naturalistično sociologijo institucij, pri tem pa povsem zanemarlja interpretacijo nekega diskurza z zahtevo po resnici. Internalist vidi v dejstvih zgo-



dovine znanosti, na primer v hkratnih odkritjih (infinitesimalni račun, ohranitev energije), dejstva, iz katerih brez teorije ne moremo narediti zgodovine. Tu je torej dejstvo zgodovine znanosti v skladu z epistemološko pozicijo, ki daje v razmerju do empirične danosti prednost teoriji, obravnavano kot dejstvo znanosti.

Pod vprašaj pa bi bilo treba postaviti stališče — lahko bi rekli spontano in dejansko skoraj splošno — ki hoče zgodovino priličiti znanosti, kadar gre za razmerje spoznanja do svojega objekta. Vprašajmo se torej zgodovina česa natančno je zgodovina znanosti.

\* \* \*

Kadar govorimo o znanosti kristalov\* odnos med znanostjo in kristali ni odnos rodilnika kot v primeru, če govorimo o materi malega mačka. Znanost o kristalih je diskurz o naravi kristalov, vsem ko narava kristalov ni nič drugega kot kristali, pojmovani v svoji samoidentiteti, minerali, različni od rastlin in živali, in neodvisni od vsake uporabe, ki ji jih podrejamo, ne da bi bili za to že naravno določeni. Od tistega trenutka dalje, ko se kristalografija, kristalinska optika, mineralna kemija, konstituirajo kot znanosti, postane narava kristalov vsebina znanosti o kristalih, torej izstavitev objektivnih predpostavk, ki jih odlaga delo hipotez in verifikacij, pozabljeno v prid svojih rezultatov. Ko je Hélène Metzger napisala **Genezo znanosti o kristalih** (La Genèse de la Science des cristaux),<sup>10</sup> je vzpostavila diskurz o diskurzih, o naravi kristalov, o diskurzih, ki sprva niso bili dobri, znotraj katerih pa so kristali postali objekt, razložen v svoji znanosti. Zgodovina znanosti je torej zgodovina nekega objekta, ki je zgodovina, ki ima zgodovino, medtem ko je znanost znanost nekega objekta, ki nima zgodovine.

Kristali so nek dan objekt. Tudi če je treba v znanosti o kristalih upoštevati zgodovino zemlje in zgodovino mineralov, je čas te zgodovine sam nek že dan objekt. Tako je objekt kristal v odnosu do znanosti, ki ga jemlje za objekt nekega vedenja, ki ga je treba osvojiti, neodvisen od diskurza, zaradi česar ga imamo za naravnega.<sup>11</sup> Ta naravni objekt izven vsakega diskurza o njem seveda ni znanstveni objekt. Narava sama ni razkosana in razdeljena v znanstvene objekte in pojave. Šele znanost konstituira svoj objekt od tistega trenutka dalje, ko je na osnovi postavk, ki se jih da sestaviti v celoto, iznašla metodo za oblikovanje teorije, ki jo nadzoruje skrb, da je ne bi ovrgli. Kristalografija se konstituira s tistim trenutkom, ko definiramo kristalinsko vrsto skozi konstantnost kotov med površinami, skozi sisteme simetrije, skozi pravilnosti med tronkaturami in vrhovi z ozirom na sistem simetrije. »Bistvena točka je,« pravi Hauß, »da se teorija in kristalizacija naposled srečata in se medsebojno ujameja.«<sup>12</sup>

Objekt v zgodovini znanosti nima ničesar skupnega z objektom znanosti. Znanstveni objekt, konstituiran skozi metodični diskurz, je drugi, čeprav ne izpeljan, v odnosu do naravnega začetnega objekta, ki bi mu lahko rekli, če se poigramo s smislom, pre-tekst. Zgodovina znanosti se ukvarja s temi drugimi, nenaravnimi, kulturnimi objekti, toda iz njih ne izhaja nič bolj kot ti ne izhajajo iz prvih. Objekt zgodovinskega diskurza je dejansko zgodovinskost izpustnega diskurza, kolikor predstavlja ta zgodovinskost udejanjenje nekega od znotraj normiranega projekta, ki pa ga prečkajo naključja, zadržujejo ali preusmerjajo ovire, prekinjajo krize, torej momenti sodbe in resnice. Morda nismo dovolj poudarili, da je rojstvo zgodovine znanosti kot literarne zvrsti v XVIII. stoletju predpostavljalo določene zgodovinske pogoje možnosti, namreč dve znanstveni in dve filozofski revoluciji, saj sta bili za to potrebni nič manj kot dve. V matematiki Descartesova algebrastična geometrija, potem Leibniz-Newtonov infinitesimalni račun; v mehaniki in kozmologiji Descartesovi **Principi** (Principes) in Newtonovi **Principia**. V filozofiji ali točneje v spoznavni teoriji, torej v teoriji o temeljih znanosti, kartezijanski nativizem in Lockov senzualizem. Brez Descartesa, brez razcepa tradicije, se zgodovina znanosti ne more začeti.<sup>13</sup> Toda po mnenju Descartesa je vedenje brez zgodovine. Da bi se zgodovina, ta nevhvaležnost zahtevanega začetka do

\* »la science des cristaux« zaradi etimološke poante prevajamo v tem primeru kar z rodilnikom; pravilneje bi bilo seveda »znanost o kristalih« /op. prev./



zavrnutih izvorov, pojavila kot dimenzija znanosti, je potreben Newton in zavrnitev kartezijanske kozmologije. Zgodovina znanosti je eksplicitno, v obliki teorije izstavljeno ovédenje dejstva, da so znanosti kritični in progresivni diskurzi za določanje, kaj mora v izkustvu veljati za realno. Objekt zgodovine znanosti je torej objekt, ki ni dan in ki mu je nedovršenost bistvena. Zgodovina znanosti na noben način ne more biti prirodoepisje nekega kulturnega objekta (*histoire naturelle d'un objet culturel*). Vse prepogosto je pisana kot prirodoepisje, ker enači znanost z znanstveniki, znanstvenike pa z njihovo privatno in akademsko biografijo, ali ker enači znanost z njenimi rezultati in rezultate z aktualnim pedagoškim izrazom.

Objekt zgodovinarja znanosti lahko razmejimo le z odločitvijo, ki mu dodeljuje pomen in važnost. Konec koncev pa to velja vedno, celo kadar se ta odločitev podreja nekritično sprejeti tradiciji. Vzemimo primer zgodovine vpeljevanja in razširjanja probablistične matematike v biologijo in v družbene vede v XIX. stoletju.<sup>14</sup> Objekt te zgodovine ne izhaja iz nobene od ved, konstituiranih v XIX. stoletju; ne ustreza nobenemu naravnemu objektu, katerega spoznanje bi bilo kopija ali opisni pleonazem. Torej zgodovinar sam iz aktualnega stanja bioloških in humanističnih ved konstituira objekt, kar pa ni logična posledica niti zgodovinski izid predhodnega stanja ene same posebne znanosti, niti Laplaceove matematike, niti Darwinove biologije, niti Fechnerjeve psihofizike, niti Taylorjeve etnologije, niti Durkheimove sociologije. Nasprotno pa lahko Quêtelet, Galton, Catell in Binet konstituira biometrijo in psihometrijo šele v trenutku, ko so neznanstvene prakse s svojimi učinki opazovanju preskrbele homogeno materijo, dostopno matematični obdelavi. Človeška mera, objekt Quêteletovega študija, predpostavlja ustanovitev državnih armad in nabora, in pomembnost kriterijev za odpuščanje iz vojaške službe. Intelektualne zmožnosti, objekt Binetovega študija, predpostavljajo uvedbo obveznega osnovnega šolstva in pomembnost kriterijev zaostaliosti. V kolikor je zgodovina znanosti aplicirana na zgoraj razmejen objekt, se torej ne nanaša le na neko skupino znanosti brez notranje kohezije, temveč tudi na ne-znanost, na ideologijo, na politično in socialno prakso. Tako nima ta objekt svojega naravnega teoretskega mesta sicer nič bolj v tej ali oni znanosti, od koder bi ga zgodovina prevzela, kot v politiki in pedagogiki. Teoretskega mesta tega objekta ne gre iskati drugje kot v zgodovini znanosti, saj prav ta in samo ta konstituira specifično področje, kjer dobijo svoje mesto teoretska vprašanja, ki jih zastavlja znanstvena praksa v svojem nastajanju.<sup>15</sup> Quêtelet, Mendel, Binet-Simon so našli nepričakovana razmerja med matematiko in prvotno ne-znanstvenimi praksami: selekcijo, hibridizacijo, orientacijo. Njihova odkritja so odgovori na vprašanja, ki so si jih zastavili v nekem jeziku, ki so ga morali šele oblikovati. Kritični študij teh vprašanj in odgovorov je zgodovini znanosti lastni objekt, kar zadostuje za odstranitev možnega ugovora eksternalistične koncepcije.

Zgodovina znanosti lahko v specifičnem teoretskem področju, ki ga konstituira, nedvomno razlikuje in dopušča več nivojev objektov: dokumente, ki jih je treba katalogizirati; instrumente in tehnike, ki jih je treba opisati; metode in vprašanja, ki jih je treba interpretirati; koncepte, ki jih je treba analizirati in kritizirati. Le ta zadnja naloga podeljuje prejšnjim dostojanstvo zgodovine znanosti. Lažje je ironizirati pomen, ki ga pripisujejo konceptom, kot pa razumeti, zakaj brez njih ni znanosti. Zgodovina instrumentov ali akademij je zgodovina znanosti le, če jih v njihovih uporabah in namenih povežemo s teorijami. Za obrusenje optičnih leč potrebuje Descartes Ferrierja, toda teorijo krivine, ki jih je treba z brušenjem oblikovati, piše on sam.

Zgodovina rezultatov védenja je lahko zgolj kronološko zapisovanje. Zgodovina znanosti zadeva aksiološko dejavnost, iskanje resnice. Znanstvena dejavnost kot taka se pojavi šele na nivoju vprašanj, metod, konceptov. Zato čas zgodovine znanosti ne more biti stranska veja splošnega časovnega poteka. Kronološko zgodovino instrumentov in rezultatov lahko razkosamo glede na obdobja splošne zgodovine. Civilni čas, v katerega vpisujemo biografijo znanstvenikov, je za vse enak. Čas nastanka znanstvene resnice, čas veri-fikacije, ima v istih obdobjih splošne zgodovine za različne discipline različno tekočnost ali viskoznost. Mendeljejeva periodna klasifikacija elementov je pospešila razvoj kemije in spodbudila atomsko fiziko, medtem ko so druge



znanosti ohranjale umerjeni tempo. Tako zgodovina znanosti, zgodovina napredujočega odnosa razuma do resnice, sama proizvajajo svoj čas, in to počenja različno glede na trenutek razvoja, na osnovi katerega si zastavi nalogo, da v predhodnih teoretskih diskurzih oživi tisto, kar takratni jezik še omogoča razumeti. Znanstveno odkritje pospeši določene diskurze, ki kot diskurz Gregorja Mendla v svojem času niso bili razumljeni, razveljavi druge diskurze, katerih avtorji so mislili, da morajo ustanoviti šolo. Smisel zgodovinskih prekinitev in navezav sicer lahko za zgodovinarja znanosti izvira le iz stika s svežo znanostjo. Stik vzpostavi epistemologija, kot je učil Gaston Bachelard, pod pogojem, da je budna. Tako pojmovana zgodovina znanosti je lahko le negotova, potrebna popravljanja. Za modernega matematika odnos zaporedja med Arhimedovo metodo izčrpnosti in infinitesimalnim računom ni isto, kot je bilo za Montuclaja, prvega velikega zgodovinarja matematike. To pomeni, da ni možne definicije matematike pred matematiko, torej pred še nedokončanim zaporedjem odkritij in odločitev, ki matematiko konstituirajo. »Matematika je nastajanje, je rekel Jean Cavaillès.<sup>16</sup> V teh pogojih lahko dobi zgodovinar znanosti začasno definicijo, kaj je matematično, le od sodobnega matematika. Zaradi tega mnoga nekoč za matematiko pomenljiva dela izgubijo svoj matematični pomen, z vidika nove strogosti postanejo trivialne aplikacije.<sup>17</sup>

Od vsake teorije upravičeno zahtevamo, naj priskrbi dokaze praktične učinkovitosti. Kakšen je torej za zgodovinarja znanosti praktični učinek teorije, ki mu priznava avtonomijo neke discipline, mesta, kjer se študirajo teoretska vprašanja, zastavljena v znanstveni praksi. Eden od najpomembnejših praktičnih učinkov je odstranitev tistega, kar je J. T. Clark imenoval »virus predhodnika«.<sup>18</sup> Strogo vzeto, če bi obstajali predhodniki, bi zgodovina znanosti izgubila ves smisel, saj bi sama znanost imela zgodovinsko dimenzijo le navidez. Če bi bil v antiki, v obdobju zaprtega sveta, v kozmologiji možen predhodnik kakega misleca iz obdobja neskončnega univerzuma, bi bil nemogoč tak študij zgodovine znanosti in idej, kot je bil Koyréjev.<sup>19</sup> Predhodnik bi bil mislec, raziskovalec, ki bi bil nekoč prehodil košček poti, ki bi jo kasneje dokončal nekdo drug. Samovšečnost v iskanju, najdevanju in slavljenju predhodnikov je najbolj jasen simptom nezmožnosti za epistemološko kritiko. Preden povežemo dva koščka na isti poti, se je treba najprej prepričati, da gre res za isto pot. V koherentnem vedenju ima nek koncept razmerje z vsemi drugimi. Čeprav je Aristarh s Samosa postavil domnevo heliocentrizma, ni predhodnik Kopernika, kljub temu, da se ta nanj sklicuje. Spremeniti referenčni center nebesnih gibanj pomeni relativirati zgoraj in spodaj, spremeniti dimenzije univerzuma, skratka, sestaviti cel sistem. Kopernik je torej vsem poprejšnjim astronomskim teorijam očital, da niso racionalni sistemi.<sup>20</sup> Predhodnik bi bil mislec večih obdobj, svojega in tistega ali tistih, ki mu jih pripisujejo kot njegove naslednike, kot izvrševalce njegovega nedokonanega podvzetja. Predhodnik je torej mislec, za katerega zgodovinar meni, da ga lahko iztrga iz njegovega kulturnega uokvirjenja (encadrement culturel), da bi ga vnesil v neko drugo, kar vodi k takemu pojmovanju konceptov, diskurzov in spekulativnih ali eksperimentalnih aktov, kot da bi jih lahko premestili in znova vnesli v intelektualni prostor, v katerem smo reverzibilnost razmerij dosegli skozi pozabo historičnega aspekta objekta, o katerem je govor. Koliko predhodnikov darwinskega transformizma so tako iskali pri naturalistih, filozofih, ali le pri publicistih XVIII. stoletja!<sup>21</sup> Seznam predhodnikov bi bil dolg. V skrajni točki bi po Dutensu prepisali **Raziskave o izvoru odkritij, ki jih pripisujejo sodobnikom** (Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes) (1776). Ko Dutens piše, da je Hipokrat poznal krvni obtok, da Kopernikov sistem pripada antiki, se nasmeje nemo ob misli, da pozablja, kaj vse Harvey dolguje renesančni anatomiji in uporabi mehaničnih modelov, da pozablja, kako je bila Kopernikova izvirnost prav v iskanju matematične možnosti gibanja zemlje. Prav tako bi se morali nasmejati tistim, ki bolj nedavno slavijo Réaumurja ali Maupertuisa kot predhodnika Mendla, ne da bi opazili, da je bil problem, ki si ga je zastavil Mendel lasten le njemu in da ga je rešil z iznajdbo koncepta brez predhodnika, namreč koncepta neodvisnega dednega značaja.<sup>22</sup> Skratka, dokler kritična analiza tekstov in del, ki se jim približamo skozi hevristično zgostitev trajanja



ni jasno dokazala, da obstaja pri enem in drugem raziskovalcu istovetnost pomena vodilnih konceptov, istovetnost sistema konceptov, iz katerih predhodni dobijo svoj smisel, potem je vmeščanje dveh znanstvenih avtorjev v logično sosledje od začetka do dovršitve ali od anticipacije do realizacije umetno, arbitrarno in neustrezno avtentičnemu projektu zgodovine znanosti.<sup>23</sup> Vtem ko logični čas razmerij resnice nadomestimo z zgodovinskim časom njihove iznajdbe, zgodovino znanosti približamo znanosti, objekt prve objektu druge, in ustvarimo ta artefakt, ta napačni zgodovinski objekt — predhodnika. Alexandre Koyré je napisal: »Pojem predhodnika je za zgodovinarja znanosti zelo nevaren. Nedvomno je res, da imajo ideje quasi samostojen razvoj, se pravi, rojene v enem duhu, dosežejo zrelost in obrodijo sadre v nekem drugem, in da to omogoča pisanje zgodovine problemov in njihovih rešitev; prav tako je res, da prejšnje generacije zanimajo kasnejše le, kolikor v njih vidijo svoje prednike ali predhodnike. Vendar pa je očitno — ali bi vsaj moralo biti — da se nikoli ni nihče imel za predhodnika nekoga drugega; in da tega ni mogel storiti. Če ga vzamemo kot takega je to tudi najboljši način, da si onemogočimo njegovo razumevanje.«<sup>24</sup> Predhodnik je učenjak, za katerega šele kasneje vemo, da je bil pred vsemi svojimi sodobniki in pred tistimi, ki velja za zmagovalca tekmovanja. Če se zavemo, da je kreatura določene zgodovine znanosti, ne pa dejavnik znanstvenega napredka, sprejmemo njegov pogoj možnost kot realen, namreč imaginarno hkratnost prejšnjega in kasnejšega v nekakšnem logičnem prostoru.

Vtem ko smo kritizirali napačen zgodovinski objekt, smo skušali skozi nasprotni preizkus upravičiti naše pojmovanje, da zgodovina znanosti specifično razmeji svoj objekt. Zgodovina znanosti ni znanost in njen objekt ni znanstveni objekt. Ena od funkcij filozofske epistemologije, in to ne ene od najlažjih, je pisanje zgodovine znanosti v najbolj operativnem pomenu izraza.

<sup>1</sup> Predavanje z dne 28. oktobra 1966 v Montrealu na povabilo Kanadskega društva za zgodovino in filozofijo znanosti. Tekst je bil za sedanjo publikacijo predelan in razširjen. Problematika zgodovine znanosti je bila predmet seminarov in diskusij na Institutu za zgodovino znanosti in tehnik Univerze v Parizu v letih 1964-1965 in 1965-1966. Ni bilo mogoče, da jih ne bi tu in tam upoštevali. Še posebej smo za del tu razvitih argumentov v preučevanju vprašanj Kdo? Zakaj? Kako? dobili navdih v sestavku G. Jacquesa Piquemala, ki je bil takrat asistent za zgodovino znanosti.

<sup>2</sup> Die Stellung der Geschichte der Naturwissenschaften im Rahmen unserer heutigen Universitäten, in *Philosophia naturalis*, VIII, 1/2, 1964, str. 109-116.

<sup>3</sup> On the Presupposition of Historians of Science, in *History of Science*, ed. by Crombie and Hoskin, I, 1967, str. 67-77.

<sup>4</sup> Discours d'ouverture du Cours d'histoire générale des Sciences, au Collège de France (26 mars 1892), in *Revue occidentale*, Ier mai 1892, str. 24.

<sup>5</sup> L'activité rationaliste de la science contemporaine, str. 25. Cf. prav tako L'actualité de l'histoire des Sciences (predavanje v Palais de la Découverte).

<sup>6</sup> Glej kasneje študije posvečene Gastonu Bachelardu. /L'histoire des sciences dans l'oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard, str. 173-186, Gaston Bachelard et les philosophes, str. 187-195 in *Dialectique et philosophie du non* chez Gaston Bachelard, str. 196-217 — op. prev./

<sup>7</sup> La Révolution astronomique, str. 69.

<sup>8</sup> Cf. že citirani članek Gerda Buchdahl.

<sup>9</sup> O kritiki eksternalizma glej Koyré, *Perspectives sur l'histoire des sciences*, in *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1966. Gre za komentar prispevka Henrija Guerlaca, *Some Historical Assumptions of the History of Science*, in *Scientific Change*, ed. by A. C. Crombie, Heinemann, London, 1963.

<sup>10</sup> Paris, Aican ed., 1918.

<sup>11</sup> Nedvomno nek naravni objekt ni naravno naraven; je objekt običajnega izkustva in zaznavanje v neki kulturi. Na primer, objekt mineral in objekt kristal nista pomembna izven dejavnosti delavca v kamnolomu ali rudarja v kamnolomu ali v rudniku. Če bi se tu zadrževali ob tej banalnosti, bi se oddaljili od predmeta.

<sup>12</sup> Cit po H. Metzger, op. cit., str. 195.

<sup>13</sup> Glej kasneje študijo o Fontenellu, str. 55.

Fontenelle, philosophe et historien des sciences, str. 51-58 — op. prev./

<sup>14</sup> Deloma je to predmet tekoče študije G. Jacquesa Piquemala.

<sup>15</sup> »Teoretska praksa spada pod splošno definicijo prakse. Dela na prvotni materiji (predstave, koncepti, dejstva), ki ji je dana skozi druge prakse, bodisi »empirične«, bodisi »tehnične«, bodisi »ideološke«... Teoretska praksa neke znanosti se vedno jasno loči od ideološke teoretske prakse svoje predzgodovine.« Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, 1965. /Šhrv. prev.: Za Maksa, Nolit, Beograd, 1971, str. 146/.

<sup>16</sup> La pensée mathématique, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, CL (1946) 1, str. 8.



<sup>17</sup> O tem cf. Michel Serres, *Les Anamnèses mathématiques*, in *Archives internationales d'histoire des Sciences*, XX (1967), 78—79, str. 3-38.

<sup>18</sup> *The philosophy of science and history of science*, in *Critical Problems in the History of Science*, Marshall Clagett ed., Madison, 2nd ed., 1962, str. 103.

<sup>19</sup> *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957; prevedeno v francoščino pod naslovom *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, 1962.

<sup>20</sup> Cf. A. Koyré, *La révolution astronomique*, str. 42.

<sup>21</sup> O kritiki teh poskusov cf. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, str. 158—176.

<sup>22</sup> Cf. J. Piquemal, *Aspects de la pensée de Mendel* (predavanje v Palais de la Découverte, 1965).

<sup>23</sup> Cf. kasneje, tekst Biota, str. 177.

/Gre za citat v okviru prve od študij o G. Bachelardu. — op. prev/

<sup>24</sup> *La révolution astronomique*, str. 79.

Prevedeno po: G. Canguilhem: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris (1968) 1979, str. 9—23. Prevod: Eva Bahovec.

### OPERACIJI ODTUJITVE IN LOČITVE PRI J. LACANU TER NJUNO RAZMERJE DO HEGLOVSKE DIALEKTIKE

Navada je — na obeh straneh, tako pri večini teoretikov Lacanove šole kot pri tistih, predvsem marksistih, ki navezujejo na »racionalno jedro« Hegla —, da se poudarja radikalna heterogenost, neprimerljivost heglovskega procesa subjektive samoodtujitve in procesa odtujitve subjekta v označevalcu, kakor ga razvija J. Lacan; to se kajpada počenja vsakokrat z nasprotnim predznakom: ali je — za analitike Lacanove šole — Hegel tisti, ki subjektov razcep, njegovo razsrediščenost še vedno zvede na prehodni moment dialektike samozavedanja, ki po notranji logiki pelje h končni stvari, ali pa je — za privrženca »racionalnega jedra« Heglove dialektike — lacanovsko poudarjanje subjektive konstitutivne razsrediščenosti zgolj mistificiran miselni izraz pristanika na dejstvo odtujenega sveta, v katerem vlada nad subjektu »substancna« odtujenih družbenih sil. Zastavek pričujočega spisa pa je prav pokazati, da je tovrstna zoperstavitev lažna, da sta v nji mistificirana že oba člena, poantirano povedano: da je zavračanje lacanovske dialektike označevalca zgolj simptom, ki izpričuje sprevid neke ključne razsežnosti heglovske dialektike pri samih »heglovskih marksistih«, in obratno; skratka, zadnja misel pričujočega spisa je, da je šele skoz branje, ki izhaja iz dialektike označevalca, možno zajeti nekatere ključne razsežnosti heglovske dialektike.

Če naše branje izhaja iz lacanovske teorije označevalca, se na prvi pogled zdi najprimernejše, da se skušamo približati Heglovi misli glede na vlogo **govorice** v dialektičnem procesu. Res bi lahko na tej ravni povedali marsikaj ključnega in ponavadi spregledanega — tako ima na primer že v **Fenomenologiji duha** govorica odločilno vlogo. Tako na začetku kot na koncu poti **Fenomenologije** trčimo na govorico: že v poglavju o čutni gotovosti nastopi kot nosilec-medij resnice proti zgolj-Menjenemu Izrečeno, celotna **Fenomenologija** pa se sklene z nastopom absolutne vednosti kot **logosa**, samogovora absoluta. Poleg tega intervenira govorica skoraj ob vseh ključnih prehodih oziroma prelomnih točkah: mar nā — če je, kot pravi sam Hegel v **Enciklopediji**, misel vselej jezikovna — prehod od hlapca-delavca k samozavedanju, ki misli, (tj. k stoicizmu) prav prehod od dela h govoru? Dalje nastopi v poglavju o »vzgoji« prav govorica kot temeljni medij odtujitve/posredovanja obeh na začetku abstraktno zoperstavljenih polov, plemenite zavesti in države. Dalje je v poglavju o vesti (**Gewissen**) vnovič prav govorica medij nastopa univerzalnega samozavedanja kot prehoda k samoprikazovanju absolutu. Navidez se zdi tu stvar poljubno prenašanje težišča: enkrat (v poglavju o vzgoji) govorica nastopi kot medij odtujitve samozavedanja, drugič (v poglavju o vesti) nasprotno kot sam medij sprave samozavedanja z univerzalnostjo substance, tj. kot prehod k univerzalnemu samozavedanju; kot da Hegel pobere enkrat to, drugič ono plat govorice. Toda prav v tem je »življenje pojma«, da tu ne gre za omejene »podvrste« govorice nasploh, marveč da celotna govorica, govorica 'kot taka', ob vsakem konkretnem vozlišču poti **Fenomenologije** nastopi vsakokrat v določenem svojem »aspektu«, uzrta skozi določeno »prizmo«.

Ključen je tu začetek poglavja o vzgoji: izhodišče je čista vsaksebnost subjekta in substance, posamičnega samozavedanja in univerzalnega, konkretno: plemenite zavesti in Oblasti. Kako pride do te vsaksebnosti? Predhodna upodobitev duha je neposredno-univerzalni Jaz rimskega privatnega prava (v katerega se razreši neposredni duh, meščan grškega polisa), ki mu na ravni samozavedanja ustreza stoicizem. Ta jaz je torej že enotnost posamičnega in univerzalnega, sub-



jekta in substance, toda še prazna-formalna-neposredna enotnost, ki ji pobegne vsa vsebina, t.j., ki ne more iz sebe razviti vsebine. Edini način, da si jaz resnično prisvoji vso substancialno vsebino, je odtujitev: vzpostaviti se mora kot čisto notranja Posamičnost, negacija prirodnosti/neposrednosti, t.j. plemenita zavest, ki izvrše vso vsebino v zoperstavljenosti substancialnosti, kateri služi (Oblast); šele kot tako si jo lahko (vnovič) prisvoji v vsem njenem bogastvu. Toda nas zanimala ta pot iz aspekta govornice: Govorica je vselej, po samem svojem pojmu, enotnost subjekta in substance, posamičnega in univerzalnega, zato je ta korak k plemeniti zavesti v jedru vrnitev k brezgovornosti, saj je pristna notranjost plemenite zavesti pač neizrekljiva. (Ta brezgovornost je seveda zgolj in prav »resnica« govora prazno-formalnega subjekta rimskega prava, kajti njegov govor zgolj ponavlja prazno formo, ne izreka nobene prave miselne vsebine, je torej na sebi že brezgovornost.) In zato je edina možna pot posredovanja obeh na izhodišču abstraktno zoperstavljenih polov, čiste notranjosti plemenite zavesti in pravtako neme substancialne Oblasti, prav sama govornica: skozi jo se subjekt objektivira/odtuji, prestavi v medij univerzalnega svojo čisto notranjost, hkrati pa se sama substance (Oblast) subjektivira, postane absolutna monarhija na čelu s kraljem/subjektom. Govornica torej nastopi kot medij »menjave« med subjektom in substance, plemenito zavestjo in oblastjo; prva pridobi univerzalnost objektivnosti, druga konkretno subjektivnost (t.j., abstraktna Oblast postane subjektivnost absolutnega monarha) — toda vsaka od njiju to dovolj drago plača: prva izgubi plemenitost svoje notranjosti, njena govornica postane govornica »laskanja« (»prilizovanja«) monarhu, hkrati pa se sama substance pretvori v že-subjektu-podrejeno Oblast (družbeno moč), subjektu razpoložljivo oblast, ki seveda ni drugega kot **denar** (: vzdrževalnine, ki jih absolutni monarh izplačuje dvorjanom za njih laskanje). Na tem mestu je vloga govornice tako ključna, da sam Hegel poudari, kako govornica — ki je sicer medij gibanja celotne vsebine **Fenomenologije** — tu ni zgolj medij, marveč kot taka neposredni zastavek, tisto, za kar gre.

Kljub plodnosti pristopa, ki izhaja iz vloge govornice pri Heglu, pa bomo mi ubrali drugo, na prvi pogled bolj »abstraktno« pot: dve ključni operaciji dialektike označevalnega procesa, kakor ju je razvil Lacan v 16. in 17. poglavju **Seminarja XI** o štirih temeljnih konceptih psihoanalize, sta **odtujitev in ločitev**; zato bomo izhajali iz teh dveh operacij in skušali nakazati vez vsake izmed njiju s heglovsko dialektiko.

\* \* \*

Za začetek se nam zdi primerno vnaprej začrtati potezo logike označevalca, ki je ključna za naš namen; to potezo — tu se opiramo na »Matrico« Jacquesa-Alaina Millèrja (v Ornicar 4) — to potezo je iskati v neki določeni dialektizaciji razmerja med znamenjem in krajem (krajem vpisa znamenja). Na kratko: običajno pojmovanje dajema kraj kot nevtralnno mesto, podlago, na katero se vpisujejo znamenja. V logiki označevalca pa je nasprotno dejstvo, da je kraj sam v sebi odsotnost znamenja, vzeti dobesedno: kraj ni več nevtralna podlaga, na kateri bi se znamenja strukturirala v diferencialnih opozicijah — sam kraj kot odsotnost znamenja je že neki negativni modus znamenja, je znamenje tega manka (odsotnosti znamenja), in s tem pade v polje znamenja. Drugače povedano: čim imamo opraviti z diferencialno mrežo označevalcev-znamenj, se ne moremo ustaviti pri prepletenosti razlik med »pozitivnimi« označevalci, temveč moramo poleg tega všteti v mrežo razlik tudi razliko med označevalcem in njegovo odsotnostjo kot označevalno opozicijo, se pravi, kot del označevalca moramo vzeti njegovo lastno odsotnost: postaviti moramo eksistenco nekega označevalca, ki je sam manko označevalca, kar se ujema prav s krajem (vpisa označevalca). Ta razlika je nekako avto-refleksivna: paradokсна, a navzlic temu nujna točka, na kateri se označevalec ne razlikuje preprosto od nekega drugega označevalca, marveč od samega sebe kot označevalca.

Isto zadevo bi lahko razvili na ravni razmerja med neko množico in njenimi elementi množica (če je, kajpada, označevalna) na nevtralni medij, vsebujoč svoje elemente, ki bi se razlikovali po specifičnih razlikah znotraj nevtralne občosti množice, temveč moramo nujno postaviti eksistenco nekega »mejnega primera«,



»primeru množice z enim elementom: element se lahko razloči zgolj od množice kot prazne, od množice, ki je zgolj svoj lasten manko (ali od svojega kraja kot takega, ali od znamenja svojega kraja — kar vse pomeni, da je ta kraj v sebi razcepljen). Če naj množica eksistira, mora element izstopiti, mora se izključiti, izvzeti, delovati kot primanjkljaj ali presežek.« (La Matrice, str. 6)

Ta mejni primer je torej primer, v katerem specifična razlika (razlika med specifičnimi-partikularnimi elementi množice) sovpade z razliko med samo množico in njenim elementom, se pravi, v katerem specifična razlika ne deluje več kot razlika med elementi na nevtraln-obči podlagi množice, marveč postane sama razlika med občo množico in njenim partikularnim elementom. Množica je tako rekoč **postavljena na isto raven** s svojimi elementi: sama množica stopi v razmerje paradigmatske razlike s svojimi elementi, deluje kot en izmed svojih elementov: kot paradoksn element, ki je sama odsotnost, kot element-manko. Lahko bi rekli, da sta dva elementa takšne množice z enim elementom element kot tak in sama množica kot prazna množica, ki je hkrati negativni element, manko elementa kot element-manko.

S tem, kar smo doslej povedali, pa smo že v samem jedru heglvske dialektike — temeljno potezo heglvskega razmerja med Občim (množico) in Partikularnim (njenimi elementi) je namreč iskati prav v tem, da ima Obče zgolj eno samo Partikularno, da ima rod zgolj eno samo vrsto, se pravi v tem, da specifična razlika sovpade z razliko med rodem in vrsto: opozicija ni več opozicija dveh nasprotij znotraj nevtralne občosti rodu, marveč je opozicija med samim rodem in njegovo vrsto. Na začetku imamo abstraktno občost, od nje pa ne preidemo k Partikularnemu zato, ker bi abstraktna občost kot svoj protipol zahtevala Partikularno, marveč zato, ker je že sama v sebi — kot **abstraktna občost** — partikularna: ni »vse-obsegajoča«, uhaja ji (kot občosti, ki je abstraktna, se pravi, do katere pridemo z abstrakcijo od Partikularnega) prav samo Partikularno. Ali, če naj nekoliko grobo preidemo v lacanovsko terminologijo: izhajamo iz Vsega; Vse pa že »ni vse« — uhaja mu prav samo »ne-vse«; zato samo Vse »preide« v ne-Vse, se »partikularizira«.

»Napredovanje« heglvske dialektike se torej močno razlikuje od običajne predstave »dialektičnega napredovanja«, ki zgleđa nekako takole: izhajamo iz enega pola, le-ta se izkaže za parcialnega-enostranskega, preidemo k nasprotnemu polu, ki se prav tako izkaže za parcialnega-enostranskega, kar nas končno pripelje k njuni Sintezi, Totalnosti obeh polov (na primer: subjektivizem Kanta in Fichteja, objektivizem Schellinga, heglvska sinteza kot »resnica« obeh nasprotnih polov). Nasprotipostavljena pola dialektičnega procesa nista dva dela Celote (Vsega), marveč **sama Celota in njen del**, in rezultat procesa nikakor ni »sinteza« dveh parcialnih polov v Celoto, marveč nekaj neprimerno bolj paradoksnega: sinteza same Celote in njenega dela. Rezultat kot konkretna občost (za razliko od izhodiščne abstraktnne občosti) je prav takšna »avtorefleksivna«, samonanašajoča se totalnost, podvojena v sebi, hkrati »ona sama in svoje drugo« in zato »brez zunanosti« (kar so prav temeljne opredelitve **lalangue** pri Lacanu!).

Temeljna matrica »napredovanja« heglvske dialektike je torej: izhodiščna Celota se vedno znova izkaže za ne-celo in se zato »konkretizira« tako, da se vključi sama vase, da se prišteje k svojim delom: »konkretna totalnost« je paradokсна Celota, ki je sama všteta med svoje dele, ki je hkrati Celota in njen del.

Vendar pa smo doslej uporabljali dvojico celo/ne-celo (oziroma vse/ne-vse) v še »naivnem« pomenu — zdaj moramo zadeve precizirati v skladu z logiko označevalca: Iz označevalčeve diferencialnosti izhaja, da ex-sistira ob vsaki Celoti (Vseh) »vsaj Ena, ki iz te Celote izpade, ki jo — prav kot izjema — konstituira kot Celoto. V skrajni točki lahko konstituiramo prav toliko »Celot« kolikor je označevalcev — sleherni označevalec lahko s svoje strani igra vlogo izjeme, ki »drži skupaj« Celoto. Ne moremo pa nikoli konstituirati totalne množice označevalcev, njihovih Totalnosti brez izjeme in brez zunanosti Enega — drugače povedano, prav ta »totalna množica« je vselej že nekonsistentna, luknjičava, odprta množica, ki »se ne drži skupaj«, torej natančno »ne-cela« množica. Ta množica »brez izjeme Enega« ni preprosto »ploska«/»enodimenzionalna« v razmerju do stratifikacije Celot in njihovih Izjem, t.j., v nji niso preprosto »vsi elementi na isti ravni« za razliko od Celote, ki vselej predpostavlja Izjemo na



drugi ravni, marveč je v sebi podvojena, »reflektirana«, je mesto, na katerem se različne ravni znajdejo »na isti površini«, na primer: mesto, na katerem »objektna govorica«, mitično izhodišče metajezikovne stratifikacije, sovpade z zadnjo, najvišjo metagovorico, na katerem metagovorica pade nazaj v svojo izhodiščno objektno govorico.

Inkonsistentnost takšne »vase spodvite« totalnosti ima torej ustroj Moebiusovega traku: »Eno v Dvojem«, kjer razmerja Celote do izjeme ne smemo več dojeti kot razmerja stratifikacije, tj. skoz zunanost izjeme Celoti, marveč tako, da se Celota in izjema, notranjost in zunanost najdeta na isti površini. Takšna nekonsistentna »totalnost« (nekonsistentna, ker združuje nezdružljivo na isti površini) je brez zunanosti in zato ne-cela. Prav tu pa je iskati mesto heglovske »konkretne totalnosti«: ta totalnost je natančno »Eno v Dvojem«, »absolutna, se pravi protislovna in razcepljena totalnost« (Matrica, str. 7); nastopi natančno na točki, ko pride do križanja različnih ravní stratifikacije, na točki, ko se Celota in izjema najdeta na isti površini. Zato se formule konkretne občosti-totalnosti tako ujemajo s formulami **lalangue**: lahko bi rekli, da abstraktna občost, ki izključuje Partikularno, deluje kot Celota, ki temelji na izjemi, medtem ko je konkretna totalnost brez zunanosti, »absolutna«, in prav zato »nekonsistentna«, protislovna.

Strogo vzeto pa je že izhodišče dialektičnega procesa, začetni vpis, kvazi-»totalnost« brez izjeme in torej ne-cela: Na začetku je »Vse« brez izjeme, zunaj njega ni (oziroma je) »nič« — ta »nič«, ki uhaaja »Vsemu« in ki prav kot tak požene proces k opredelitvi te izhodiščne neopredeljenosti Vsega, ta »nič« še ni zunanja meja-izjema, marveč prej neke vrste »notranji rob«, čista razlika, čisto protislovni element, ki sovpade s svojim lastnim mankom; dialektični proces opredeljevanja je natančno v tem, da preidemo od tega izhodiščnega, tako rekoč »absolutnega« nasprotja ali neskladja (med ne-celo množico in čisto razliko, med izhodiščnim vpisom-znamenjem in znamenjem-mankom, med  $S_1$  in  $\$$ ) k »refleksivni« razliki-nasprotju (tokrat »refleksivni« v ožjem pomenu »razumskega«) med Celoto kot omejeno z izključenim ne-celim (v običajem smislu Partikularnega), se pravi: kot **abstraktno** Celoto-Občostjo, in samim Partikularnim. Tako pridemo do razlike oziroma nasprotja dveh ločenih-nasprotipostavljenih-zunanjih momentov (abstraktno Občega in Partikularnega), kar »partikularizira« samo Obče, kar »parcializira« samo Celoto.

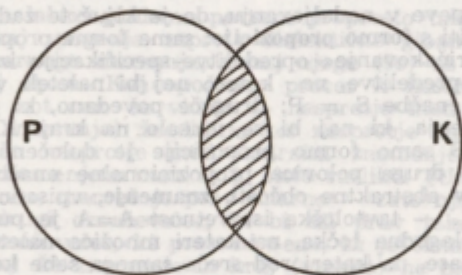
Drugače povedano: izhodiščna Občost (»teza«) še nima meje-opredelitve, je v tem smislu še ne-cela, in dialektično »napredovanje je prav v tem, da dojamemo samo to neopredeljenost kot negativno opredeljenost: brezmejno **izključuje** mejo, neopredeljeno **izključuje** opredelitev, v tem je njegova meja-opredelitev. Če naj pridemo od brezmejne-neopredeljene množice k množici-Celoti, tj., če hočemo izhodiščno množico zajeti kot Celoto, ji moramo nekaj **odvzeti** (natančno omejeno-opredeljeno Partikularno), to izvzeto pa nato deluje kot njena meja-izjema. Obče v pravem pomenu, obča Celota, je torej  $S_1$ , ki smo mu odvzeli  $S_2$  in ki je na ta način prav kot obče že v sebi partikularizirano-omejeno. Paradoks je potemtaka v naslednjem: izhajamo iz brezmejne, ne-cele občosti; ta izhodiščna občost se »partikularizira« prav kolikor jo skušamo zajeti kot Celoto — prav s to kretnjo jo namreč omejimo, vpeljemo razcep med Občim in Partikularnim, razcep, ki partikularizira samo obče.<sup>1</sup>

V samem osrčju heglovske dialektike naletimo torej na konstitutivno neskladje med Občim in Partikularnim — pri Heglu imamo dejansko opraviti z vselej »spodletelim« srečanjem med Občim in Partikularnim, in prav to »protislovje« (katerega momenta nista nikoli »simetrična«-spekularna) med Občim in Partikularnim je resnična »gonilna sila« njegove dialektike. Partikularno je — v razmerju do Občega — vselej hkrati presežno in/ali pomanjkljivo: presežno, ker uhaaja Občemu, ker ga Obče — kot abstraktno — ne zaobsega, marveč izključuje; pomanjkljivo, ker — in to je zgolj ista stvar iz druge perspektive — ker ga ni nikoli dovolj, da bi »zapolnilo« občost. Bolj tradicionalno povedano: protislovje med Občim in Partikularnim bi bilo »razrešeno«, dosegli bi mir uspelega srečanja, če bi bila razčlenitev, porazdelitev občega rodu na partikularne vrste izčrpna, če bi imeli opraviti s porazdelitvijo **brez preostanka**; toda porazdelitev označevalne množice ni nikoli popolna, izčrpna, vselej preostane neko prazno mesto, ki ga zavzema paradoksní »presežni« element, ki je sama



množica kot prazna. Tako se označevalna »klasifikacija« razlikuje od običajne po tem, da v nji najdemo poleg »običajnih«, »normalnih« vrst rodu še neko dodatno paradokšno vrsto, ki drži (na ravni vrst) mesto rodu (oziroma ne-rodu) kot takega. Ta dopolnilni element naznačuje prav nemožnost platonskega postopka diereze, izčrpnega razčlenjevanja rodu v vrste. Za pojasnitev vzemimo nekaj primerov.

**Ordinary-language-philosophy** ponuja lep primer, kako se zdi, da smo »rešili problem« z neko dodatno distinkcijo, v resnici pa smo s to distinkcijo zgubili sam problem, katerega mesto je natančno »izključeni tretji« distinkcijske alternative. Ob tem mislimo kajpada na znamenito distinkcijo med performativnim (ilokutivnim) in konstativnim (lokutivnim) momentom: sleherno govorno dejanje naj bi vsebovalo dva momenta — nanašanje nase in nanašanje na zunajjezikovno realnost, na »denotirano« stvarnost; tako sleherno govorno dejanje pošilja k zunajjezikovni objektivnosti (jo »označuje«), hkrati pa kaže samo sebe kot določeno govorno dejanje. Tu bi se bilo kaj lahko prepustiti entuziazmu: **ordinary-language-philosophy** že subvertira polje znaka, govornice kot znamenja zunajjezikovne realnosti, že tematizira raven diskurza kot »družbene vezi«, govorno dejanje kot ustvarjalca »avtonomne« nove intersubjektivne realnosti itn.; lahko bi celo domnevali, da takšen pristop »eksplicira« lacanovsko teorijo označevalca, da pove na jasen in razločen način to, kar Lacan zgolj »napol-reče«, pove med vrstami, itn. — pa vendar, kaj se zgubi s takšno »eksplikacijo«? Nič zunanjega, nobena dodatna tretja razsežnost poleg performativa in konstativa: zgubi se zgolj in natančno samo polje intersekcije med performativom in konstativom:



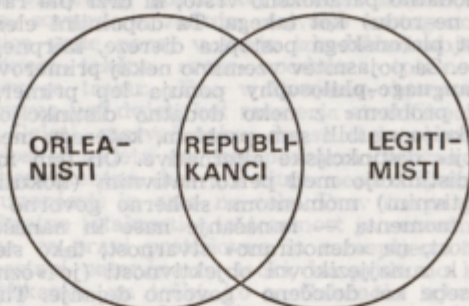
To polje intersekcije je — če naj uporabimo lacanovsko govorico iz petdesetih let — tisto, kjer »beseda ustvari stvar samo«, kjer ima govorno dejanje »kreativno«, konstitutivno funkcijo prav v razmerju do same tiste domnevno »zunajjezikovne« realnosti, na katero naj bi se nanašal konstativni moment govornega dejanja. (Kajpada tu ne gre za kvazi-božansko »kreacijo stvari« — nasprotno, kar govorica doda »stvarem«, »ni nič«, tj. je prav sam »nič«, manko: pogoj za to, da lahko govorica »označuje« stvari, da se lahko nanaša na »zunanjjo« realnost, je neki manko, praznina, luknja v osrčju same te »realnosti«.) Vzemimo še drug, morda presenetljiv primer: Marx v **Razrednih bojih v Franciji** takole opredeljuje vlogo »stranke reda« za časa revolucionarnih dogodkov sredi 19. stoletja:

... skrivnost njenega obstoja je koalicija v eni stranki orleanistov in legitimistov ... anonimno kraljestvo republike je bilo edino, v katerem sta lahko obe frakciji v enaki meri uveljavili svoj skupni razredni interes, ne da bi se morali odpovedati medsebojni rivaliteti. ... če je bila vsaka od frakcij, vzeta zase, rojalistična, pa je bil produkt njune kemične združitve nujno republikanski.

Republikanstvo je potemtakem v tej logiki ena izmed vrst rodu rojalizma, paradokсна vrsta, ki znotraj (med samimi vrstami) tega rodu drži mesto rodu kot takega. Rod rojalizma ima tri vrste: legitimiste, orleaniste in republikance. To konstelacijo bi lahko dojeli tudi kot vprašanje izbire: rojalist se znajde pred izbiro — biti legitimist ali orleanist? Mar lahko izbere rojalizem nasploh, sam medij izbire? Marxov odgovor: da — tako da izbere republikanstvo, s



čimer se postavi na samo mesto, kjer se prekrivata množici legitimistov in orleanistov:



Ta paradoksní element, »izključenú tretjü« glede na alternativo, ki jo nudi izbira med legitimisti in orleanisti, je potemtakem natančno tista nelagodna »iracionalna« točka, na kateri obči Rod med svojimi vrstami **naleti na samega sebe** — na tej ravni je iskati tudi označevalni domet heglovskih postavk o istovetnosti:

»Če nekdo odpre usta in obljubi, da bo naznačil, kaj je bog, namreč to, da je bog — bog, je naše pričakovanje razočarano, saj je merilo na neko različnostno opredelitev ... /Ko si pobliže ogledamo ta učinek nelagodja, ki ga sproži tovrstna resnica, vidimo, da je začetek: rastlina je —, obljubljal, da bo nekaj povedano, da se bo proizvedla neka druga opredelitev. Ko pa se povrne zgolj ista stvar, pride prav do nasprotnega, nič se ne proizvede. Takšen istovetni govor je torej v protislovju sam s sabo.« (Wissenschaft der Logik II, Meiner Verlag, Hamburg, str. 30)

Sam Hegel pove v nadaljevanju, da je ključ te zadeve v dejstvu, da imamo opraviti s **formo propozicije**: sama forma propozicije je tista, ki proizvede »pričakovanje« opredelilive-spezifikacije izhodiščne nevtralne občosti, opredelilive, na katero naj bi naleteli v drugem delu propozicionalne enačbe  $S = P$ ; drugače povedano, ki proizvede pričakovanje znamenja, ki naj bi se vpisalo na kraj. Kaj pa dobimo namesto tega?  $S$  samo formo propozicije je določeno, da bo tisto, kar bo prinesla druga polovica propozicionalne enačbe, prav vrsta rodu, **opredelitev** abstraktne občosti, **znamenje**, vpisano na kraj, **element** množice ... — tavitološka istovetnost  $A=A$  je potemtakem natančno tista nelagodna točka, na kateri množica **naleti med svojimi elementi** sama nase, na kateri rod sreča samega sebe **kot svojo lastno vrsto**. Skratka, namesto da bi izhodiščni moment (občost rodu, množice) naletel na samega sebe v preprosti tavitološki istovetnosti, naleti na **svojo lastno odsotnost**: množica naleti na samo sebe **kot prazno množico**, kraj naleti na samega sebe kot odsotnost znamenja (ali obratno: izhodiščno znamenje naleti na sam kraj svojega vpisa kot svojo lastno odsotnost).

Prav ta paradoksní element, kjer Obče naleti v Partikularnem samo nase, ta točka križanja med Občim in Partikularnim, pa je mesto »subjektivacije« strukture: ta »dialektizacija« razmerja med Občim in Partikularnim (med množico in njenimi elementi, med rodом in njegovimi vrstami) nakazuje, da imamo opraviti s strukturo, v katero je vpisan subjekt, se pravi z označevalno strukturo. Drugače povedano, čim odpravimo ta »kratek stik« med Občim in Partikularnim, to artikulacijo »Moebiusovega traku«, kjer se Obče in Partikularno nahajata »na isti površini«, kjer naletimo na Obče že v obliki paradoksnega momenta sredi samega Partikularnega, čim torej pristanemo pri »čisti« klasifikacijski strukturi, kjer se Obče členi v svoje Partikularnosti brez paradoksnega »presežka«, ki drži mesto Občega v Partikularnem, — že imamo opraviti z »objektivno« strukturo brez subjektive reprezentacije: subjekt namreč eksistira zgolj v tem neskladju ali kratkem stiku med Občim in Partikularnim, tako da ga eno reprezentira za drugo.

Vzemimo na primer tole postavko z začetka Heglove subjektivne logike: »Jaz resda **imam** pojme, kar tu pomeni: opredeljene pojme; vendar pa je **jaz** sam čisti pojem, ki je došel do bivanja (zum **Dasein** gekommen ist) kot pojem.« (ibid., str. 220) Jaz (ki je tu Heglu sinonim za subjekt) je torej umeščen natančno na točko para-



doksnega križanja med »biti« in »imeti«; Občost čistega pojma ima predikate, ki jo opredeljujejo/specificirajo — subjekt pa je tisto križišče, na katerem Občost kot taka »pride do bivanja«, naleti nase v samem področju »imeti«, predikatov, opredelitev/specifikacij: paradoksnih »predikate, za katerega ne zadošča reči, da ga Občost zgolj »ima«, marveč je neposredno ta občost, točka istovetnosti, na kateri se izhodiščna Občost **predicira sama sebi** in ki je potemtakem — kot smo že videli ob propoziciji istovetnosti — čisto protislovje. Drugače povedano, če bi Občost zgolj **imela** predikate, če bi bila brez te točke križanja, na kateri pride do naznačenega »kratkega stika« med njo in nekim paradoksnim predikatom, potem bi to bila zgolj substancialna, abstraktna občost, potem še ne bi imeli opraviiti z občostjo, kakršna je lastna subjektu — z občostjo, ki je še kako nenavadna, protislovna: subjekt je na eni strani resda čista negativna občost, kot istovetnost-s-sabo (Jaz=Jaz) pomeni abstrakcijo od sleherne vsebine (se pravi: »Jaz« nisem nobena od svojih opredelitev, marveč sem občost, ki jih vse obsega in hkrati negira); vendar pa je hkrati ta abstrakcija, kolikor je **dospela do bivanja v samem področju svojih opredelitev** — kot takšen pa je samo nasprotje obče istovetnosti-s-sabo, je čista izginevajoča točka, drugo od samega sebe, protislovna točka čiste singularnosti. Natančno to »pulziranje« med abstraktno-negativno univerzalnostjo (abstrakcijo od sleherne opredeljene vsebine) in izginevajočo punktualnostjo čiste singularnosti, »ta absolutna občost, ki je hkrati neposredno absolutna singularnost«, tvori po Heglu »naravo Jaza kot pojma« (ibid.). Heglovska individualnost zato še zdaleč ni preprosto na nasprotnem polu od občosti, marveč je prav ime te paradoksnе točke »pulziranja«, na kateri občost, ki abstrahira od sleherne opredelitve vsebine, sovpade z absolutno opredeljenostjo samonegirajoče se, v sebi izginevajoče **punktualnosti**.

Dosko lahko pridemo posem preprosto tako, da izhajamo iz vprašanja, kaj »poganja naprej« dialektično gibanje: Na začetku imamo vpis unarnega znamenja; zunaj njega (še) ni »nič«, se pravi zgolj sam kraj vpisa. Kaj »požene« proces k naslednjemu vpisu? Dejstvo, da — kot smo že videli — nasprotje med znamenjem in krajem (vpisa znamenja) že deluje kot nasprotje na ravni, v polju znamenja, je že nasprotje med unarnim znamenjem in manko znamenja kot znamenjem manka, §, čisto razliko. (Unarno znamenje ni preprosto »eno«, marveč je prav unarno — zato njegov »nasprotni pol« ni neki drugi označevalec, ki bi bil prav tako v sebi »eni«, marveč neki označevalec, ki prav ni »eni«, ki je čista razlika, drugo od samega sebe.) Če znamenje in kraj (manko) ne bi bila tako »paradigmatizirana«, če ne bi delovala kot paradigmatična opozicija notraj polja znamenja, tj., če kraj ne bi že bil »notranji« polju S (označevalca-znamenja) kot paradoksní označevalec §, manko označevalca — označevalec manka, potem ne bi bilo nobenega razloga, zakaj naj bi prišlo do vpisa naslednjega, drugega označevalca; verigo izhodevskih vpisov poganja namreč naprej prav to, da je že sam izhodiščni vpis unarnega označevalca — heglovsko rečeno — v sebi posredovan s §, da že sama istovetnost-s-sabo tega unarnega vpisa reprezentira čisto razliko, da je — kot smo že videli ob heglovski obravnavi propozicije istovetnosti — **»nič kot čista razlika že paradoksní »predikate istovetnosti-s-sabo.** Izhodiščni vpis vsebuje potencialnem sam v sebi takorekó »absolutno« neskladje med istovetnostjo unarnega znamenja in čisto razliko, med unarnim označevalcem in subjektom, in prav to »absolutno« neskladje je tisto, ki požene proces k naslednjim vpisom: vsi ostali označevalci niso nič drugega kot prav toliko poskusov izravnati to neskladje, vpisati v nekem znamenju sam kraj, vpisati v istovetnost nekega »pozitivnega« označevalca samo čisto razliko; drugače povedano, vsi ostali označevalci reprezentirajo kraj, §, za znamenje, čisto razliko za Občst. Ali, bolj heglovsko rečeno: Partikularno reprezentira subjekt za Obče, opredeljeno ga reprezentira za neopredeljeno, do te reprezentacije pa pride zato, Obče se partikularizira-opredeli zato, ker je že samo v sebi »posredovano« z »ničem« čiste razlike.

Vse to je kajpada dovolj elementarno; gre zgolj za to, da uvidimo implikacije za heglovski dialektiko; heglovski subjekt se radikalno razlikuje od kartezijansko-fichtejanskega subjekta. Heglovski subjekt ni »na začetku«, ni izhodiščno načelo; »na začetku« je abstrakt-



na in substancialna občost, subjekt pa je »vmes«, konstituira se v neskladju, skozi neskladje med Občim in Partikularnim, prek razcepa, procesa »partikularizacije« Občega. V tem je temeljna razsežnost heglavske kritike Fichteja: Fichte še ni došel do točke dialektizacije, na kateri se sam brezmejni (neomejeni) značaj Jaza prikaže kot negativna omejitev, sama njegova istovetnost s sabo kot absolutna razlika, razlika od razlike, itn. Na ta način pade nazaj v »dogmatizem«: njegov absolutni subjekt, Jaz=Jaz, deluje kot abstraktna istovetnost substance, ki ne more proizvesti opredeljene vsebine. Drugače povedano, pri Fichteju imamo na eni strani čisto istovetnost absolutnega Jaza, na drugi strani dejanski Jaz, ki ga vselej omejuje ne-Jaz, pri čemer Fichteju ne uspe dialektično »posredovanje« teh dveh Jazov, običimo pri abstraktnem razcepu med absolutnim-substancialnim Jazom in dejanskim-omejenim Jazom, njuna istovetnost je zgolj postulirana kot Ideal.

Zastavek te kritike ni, da bi moral Fichte pričeti s »pravim«, konkretno-občim subjektom ipd., marveč natančno v tem, da **ne moremo pričeti s subjektom**: »na začetku« je nujno abstraktna-substancialna občost, subjekt pa se proizvede šele v gibanju »odtujitve«, razcepa te občosti. Zato strogo vzeto ne moremo reči, da »se subjekt odtuji«, da povnanji svojo izhodiščno nerazvito notranjost heglavski »subjekt« je samo gibanje te »odtujitve«, »razcepa« izhodiščne abstraktna občosti, njegovo »mesto« je zgolj v vmesnosti neskladja med Občim in Partikularnim — v razmerju do izhodiščne občosti kot ne-razlike je zgolj čisto protislovje »nič«, z nastopom Partikularnega pa je že okrnjen, strjen v nekem partikularnem-opredeljenem-»pozitivnem« elementu, ki ga zgolj reprezentira. V tem je, če se že hoče, »heglavska izbira«: subjekt mora izbrati med Ničem čistega protislovja (svojim izničenjem, absolutno neopredeljenostjo v razmerju do občosti substance) in svojo strditvijo, okrnitvijo v nekem opredeljenem-partikularnem momentu. Ta izbira je kajpada izsiljena, kot izbira se prikaže vselej že prepozno, naknadno, in kot takšna sovпада z ne-izbiro: Ni naključje, da je prvi tekst, ki ga je objavil Hegel, spis o razliki med filozofskima sistemoma Fichteja in Schellinga, se pravi spis, ki prinaša zavrnitev neke **izbire** — fichtejevske izbire, saj je Fichtejeva filozofija filozofija izbire par excellence: njeno izhodišče je nezvedljiva izbira med dvema načinoma eksplikacije enotnosti subjekta in objekta: dogmatizem (spinozizem, ki izhaja iz objekta) in idealizem (kriticizem, ki izhaja iz subjekta, spontane dejavnosti jaza). Dogmatizem in idealizem sta, kot poudarja Fichte, dve **ireduktibilni** poziciji: ne moremo eno med njima preseči, zaobseči itn. z drugo, odločiti se moramo in izbrati; ni tretje poti, izbira je izčrpna.

Heglovska rešitev pa — v tem je njen ključni zastavek — ni v tem, da naj dojamemo to ekskluzivno nasprotje kot komplementarno, tako da bi prišli do nekakšne »sinteze« dveh poti: prve, ki izpelje subjekt iz samogibanja objekta, in druge, ki izpelje objekt iz spontane subjektivne dejavnosti; ta »sinteza« je že Schellingova filozofija: filozofija istovetnosti subjekta-objekta kot totalnost filozofije narave in transcendentnega idealizma, totalnost dveh komplementarnih poti k istovetnosti subjekta-objekta; temeljna Schellingova operacija je potemtakem prav v tem, da dojamemo ekskluzivno fichtejevsko disjunkcijo kot disjunkcijo v dva komplementarna dela. Heglov očitek tej Schellingovi rešitvi je, da že s tem, ko izberemo istovetnost oziroma in-diferenco subjekta in objekta, pademo v objektivizem, in da, z druge strani, če izhajamo iz razlike subjekta in objekta, že zavzemamo subjektivno pozicijo. Gre namreč za to, da je razmerje subjekta in objekta avtorefleksivno: istovetnost subjekta in objekta je sama v sebi objektivna, njuna razlika pa subjektivna — zato ni Schellingova pozicija nič drugega kot »dinamizirani spinozizem«, z druge strani pa fichtejevska izbira kot taka predpostavlja subjektivno pozicijo: ta izbira ni resnična izbira, marveč je že vnaprej odločena s samim svojim medijem. Drugače povedano, izbira med dogmatizmom in idealizmom sovпада z razliko med ne-izbiro in izbiro: čim gremo na izbiro, smo že v idealizmu.

To pa je zgolj prvi korak heglavske kritike; njen drugi korak je, da je samo nasprotje med idealizmom in dogmatizmom napačno: čim postavimo istovetnost Jaz=Jaz kot načelo, kot izhodišče, znova pademo v substancialni dogmatizem, v razcep med neskončno sub-



stanco in končnim poljem razcepa. Heglov očitek Fichteju torej ni v tem, da bi bil Fichte »preveč subjektivističen«, marveč nasprotno v tem, da se Fichteju subjekt znova »substantivira«.

Nasprotje med idealizmom in dogmatizmom bi lahko dojeli tudi iz vprašanja **meje**: pri Fichteju je Jaz postavljen kot Celoto, ki jo omejuje ne-jaz, in obratno, pri Spinozi pa nasprotno razmerje med atributi substance na razmerje limitacije, marveč natančno neko ne-razmerje. To točko je lepo razvil P. Macherey v delu **Hegel ali Spinoza**: eden temeljnih Machereyevih argumentov proti Heglu je, da Hegel povsem napačno dojame razmerje atributov pri Spinozi kot razmerje dialektičnega posredovanja. Po Heglu je vsak izmed dveh atributov (misel, razsežnost) determinacija substance in s tem hkrati determinacija-negacija drugega, nasprotnega atributa. Substanca naj bi bila čista neopredeljena pozitivnost, atributa pa bi prinesla moment determinacije-negacije. Ali, če naj zadevo izrazimo v terminih logike ne-celega: Hegel tolmači vsak atribut kot Celoto, ki jo naredi za Celoto prav izključitev, negacija nasprotnega atributa. Machereyev zastavek pa je, da sta atributa »neskončna« prav v smislu brezmejnosti: nista »vsa«, nista »celoti«, ker nimata izjeme, zunanosti, ki bi bila njuna meja. Sleherni atribut je brezmejen/neomejen in v tem pomenu »ne-cel«, Totalnost atributa je zgolj napačna, četudi nujna imaginarna predstava.

Substanca je potemtakem takorekoč »ničelna točka«, »medij« ne-razmerja med neskončnimi atributi kot »ne-celimi« množicami, med katerimi ni nikakršnega dialektičnega posredovanja: en atribut ne omejuje-determinira drugega, saj sploh ni skupnega prostora, v katerem bi se lahko »srečala« in tako drug drugega omejila. Zato vsak atribut izraža substancno »totalno«, brez omejitve in brez izjeme; zato lahko Spinoza reče, da je atributov neskončno (četudi sta nam manj zgolj dva), medtem ko se to nujno zgubi pri Heglu, ki mora — če hoče dojeti razmerje med atributi kot razmerje dialektičnega posredovanja — omejiti njih število na dva.

Ta Machereyeva kritika je na svoji ravni gotovo pertinentna; problem je v tem, da — kot je nakazal Lacan ob koncu **Seminarja XI** — ta spinozistična pozicija absolutne ničelne točke želje, točke absolutne in-diference, »za nas ni vzdržna«; z njo je isto kot z znano šalo o Wellingtonu, ki jo povzema Freud: »Je to soba, v kateri je Wellington izrekel svoje znane besede? — Da, le da ni Wellington nikoli izrekel teh besed.«<sup>2</sup>

Iz povedanega se nalaga dojetje logike »razvoja« Kant-Fichte-Schelling-Hegel, ki se v osnovi razlikuje od običajnega; običajno dojetje je namreč v grobem naslednje: Kant je s svojim »kopernikanskim obratom« prvi izpostavil razsežnost transcendentarno-subjektivne konstitucije objektivnosti, vendar je pri tem ostal »na pol poti« (stvar na sebi itn.), njegovo pozicijo je do kraja domislil Fichte — tu gre za pozicijo »subjektivnega idealizma«, pozicijo, ki tolmači celoto dejanskosti kot proizvod samodejavnosti transcendentalnega subjekta. Schelling naj bi bil temu nasprotni pol: pozicija »objektivnega« idealizma, Hegel pa »sinteza« subjektivnega in objektivnega: »absolutni idealizem«. Kaj »ne gre« v tej običajni podobi?

Predvsem je med Kantovim transcendentelnim subjektom in Fichtejevim Jazom zarez a ostrejša; nikakor ne gre zgolj za razliko v »domišljenosti« v istem temeljnem okviru — Kant je »na pol poti« zgolj, če ga že merimo iz Fichteja. Nakažimo nekatere poteze ta zarez: pri Kantu transcendentelni subjekt s svojo shemo a priornih kategorij ni »samoproizvod«, rezultat samoposredovanja, marveč je **danost** — Kantov »kopernikanski obrat« je obrat k vselej-že **danemu** horizontu pogojev predmetnosti, horizontu, ki ga ne moremo »izpeljati« iz neke dejavnosti (sam Kant poudarja, da tablice kategorij ni mogoče »izpeljati« iz nekega izvirnejšega načela); prav za to pa gre pri Fichteju: da se sleherna kategorialna opredelitev dojame kot rezultat subjektive samodejavnosti. Tako imamo šele pri Fichteju opraviti s filozofskim **sistemom** v strogem pomenu dedukcije vse dejanskosti iz umske samodejavnosti — »sistemi« so v tem pomenu zgolj trije: Fichtejev, Schellingov in Heglov. Ta razlika posebej jasno izstopi ob Kantovi transcendentelni estetiki: čas in prostor ostajata izvirni obliki zora, ki ju ni mogoče »izpeljati« iz samorazvoja logičnih ali umskih kategorij. Med Kantom in Fichtejem torej ni razlika v stopnji »domišljenosti«, »radikalnosti« (tipar: »Kant ne gre do kraja, še dopušča



stvar na sebi...«), tj. ne gre za to, da bi se v okviru istega polja-ozadja neki miselni sklop »domisljal do kraja,« marveč nasprotno za to, da se — neposredno-naivno vzeto — »isti« miselni sklop vpiše v različno polje-ozadje: spremenil se samo »ozadje«, nismo več v polju obrata k transcendentalni danosti kot vselej-že danemu, predpostavljenemu okviru prikazovanja predmetnosti, tj. na stopnji obrata k transcendentalni »faktičnosti«, marveč v polju subjektive samodejavnosti, gibanja samoposredovanja, ki dojame sleherno danost kot svoj rezultat. (Morda bi lahko tvegali tole analogijo iz umetnosti: Kantov svet je še svet pred-romantičnega Mozarta...)

Fichte in Schelling (tu se omejujemo na Schellinga pred obratom v »pozitivno« filozofijo) sta res nasprotna pola v istem polju, vendar ne kot nasprotje »subjektivnega« in »objektivnega«; kot smo namreč pravkar videli, je pozicija Fichteja kot »subjektivna« že sama na sebi pozicija **razcepa** med »subjektivnim« in »objektivnim«, pozicija Schellinga kot »objektivna« pa je pozicija istovetnosti, sinteze subjektivnega in objektivnega. Nasprotje Fichte-Schelling je torej nasprotje med »subjektivno« pozicijo **RAZCEPA** subjekt-objekt in med »absolutno« pozicijo »sinteze«, **ISTOVETNOSTI** subjekt-objekt. To, kar se običajno podtika Heglu: »niti subjektivizem niti objektivizem, marveč dialektična sinteza obeh«, je ravno naredil že Schelling. Kaj pa potem pri Schellingu še manjka? Kaj je tisto, zaradi česar dobi »sinteza« pri Schellingu res pečat substancialnosti-objektivnosti? Neposreden odgovor je kajpada takoj jasen: sinteza pri Schellingu ni refleksivna, je neposredna. Vendar ta odgovor kaj lahko postane fraza, če ne premislimo, kaj pomeni »refleksivnost« — kdaj sta dva momenta (strogo heglovski vzeto) v »refleksivnem« razmerju? Kadar sta v razmerju »samonanašanja, tj., kadar je odnos A do B hkrati odnos A do samega odnosa A do B: A se takorekoč »podvoji«, se pravi »reflektira« v samem svojem »drugem«. Razmerje (vzemimo na primer razmerje med rodом in njegovimi vrstami) je »refleksivno«, kadar je rod obsega-joča enotnost vrst in hkrati sam ena izmed vrst, kadar je — spekulativno rečeno — rod hkrati svoja lastna vrsta. Prav v tem pomenu je Heglova »sinteza« posredovana, »refleksivna«: ni preprosto sinteza subjektivnega in objektivnega, »obeh strani«, — ta preprosta sinteza ne zadošča, ker (kot smo videli pri Schellingu) oba momenta sinteze nista na isti ravni, »subjektivno« kot tako je razcep, razlika, »objektivno« kot tako je sinteza, istovetnost, zaradi česar neposredna sinteza »subjektivnega« in »objektivnega« sama pade v objektivno — marveč je hkrati s tem, ko je sinteza subjektivnega in objektivnega, **sinteza med samim razcepom subjektivno-objektivno in med njuno sintezo.**

Doslejšnja navezava Lacana na Hegla se zdi dovolj samoobsebi-umevna: mar ni tematika odtujitve vselej moment filozofije subjektivnosti, ki dojema subjekt kot ne-substancialni »nič« procesa samonegacije-samoposredovanja? Ostane še druga operacija, ločitev, tu pa — tako se zdi — izbruhne z vso silo nezvedljiva heterogenost med to lacanovsko operacijo in Heglom, ki v drugi operaciji, korelativni odtujitvi, »razodtujitvi«, zapolni manko, ki ga odpre odtujitev, zapre krog subjekta-substance. Vendar pa zadeva ni tako enostavna: heglavska sprava-razodtujitev gotovo deluje kot iluzorična zapolnitev konstitutivnega manka, vendar je njeno »iluzoričnost« iskati drugje kot se to morda zdi na prvi pogled: ne v tem, da Hegel sklene v resnici neskončni dialektični proces v Rezultatu, Absolutni vednosti, proti čemur bi nato morali afirmirati »odprtost« dialektičnega procesa.

Skratka, naša teza je, da lahko najdemo notranjo povezanost tudi pri drugi operaciji, ki sledi odtujitvi, da lahko tudi heglovski »razodtujitev« (»negacijo negacije«) navežemo na lacanovsko »ločitev«. Ob tem gre predvsem za Lacanovo opredelitev ločitve kot produkta intersekcije (prekritja) dveh mankov: subjekt, ki naleti na manko v Drugem, odgovori nanj z nekim predhodnim mankom, s svojim lastnim mankom. Drugače povedano: Lacanovski subjekt je vselej že **sujet barré**, §, ki je v Drugem (A) zgolj re-prezentiran »strjen« v nekem označevalcu, ki ga zastopa za drugi označevalec, »odtujen«, razcepljen na »del« — označevalec, ki ga zastopa — in »preostanek«, ki »ni nič«; ali, če naj to zapišemo z Lacanovim algoritmom: § (A).



Ločitev lahko zato dojamemo prek spoja teh dveh formul: § (A) — kot retroaktivni učinek nekega manka v samem Drugem, kot odgovor na manko v Drugem; zaradi tega manka v samem svojem osrčju je Drugi tudi priključal subjekt k biti na začetku operacije odtujitve, tj. prav zaradi manka v svojem osrčju Drugi »rabí« subjekt. Manko subjekta, ki ga je priključal Drugi, je torej odgovor na dejstvo, da je že sam Drugi, pred katerim se znajde subjekt, v sebi barré — S (A). Ločitev lahko zato dojamemo prek spoja teh dveh formul: § (A) — S (A).

Ali, heglovski rečeno: subjekt se konstituira kot odtujen, razcepjen pred polnostjo substance — v nji je reprezentiran zgolj na partikularno-parcialen način, zunaj nje oz. pred njo ni nič. »Razodtujitev« pa ni v tem, da bi se subjekt spojil s substancjo, da bi zapolnil praznino, ki ga loči od nje, marveč nasprotno v tem, da se subjektov konstitutivni manko-razcep afirmira kot manko same »substance«, kot samorazcep v njenem osrčju, se pravi v tem, da subjekt izkusi svojo »zunanjo« distanco, svojo ločenost od substance, kot retroaktivni učinek »notranje« avtodistance same substance; skratka, »razodtujitev« ni nič drugega kot neka določena podvojitve same odtujitve. Tu bi lahko navedli brez števila primerov — najdemo jih predvsem ob razmerju med Vednostjo in Resnico: pri Heglu vedno znova (ob vzhodni misli, pri Kantu itn.) naletimo na miselno figuro, da se manko naše vednosti v razmerju do domnevno transcendentne-nedosegljive Resnice izkaže za manko v osrčju same te resnice. Najbolj slaven je bržkone Heglov stavek, da so bile skrivnosti Egipčanov skrivnosti tudi za same Egipčane — »rešitev« skrivnosti je torej v sami njeni podvojitvi. Ali, na ravni spoznanja: naše spoznanje Absoluta je dopolnjeno šele, ko se izkusi kot samospoznanje samega Absoluta; bolj zanimiva je kajpada druga, narobna stran te formule: naša želja spoznati Absolut je hkrati želja samega Absoluta, da bi se spoznal. Razcepa med našo vednostjo in Resnico ne presežemo tako, da z našo vednostjo končno dosežemo samo Resnico, marveč tako, da izkusimo ta razcep kot notranji razcep v sami Resnici — drugače povedano, »razodtujitev« je natančno moment, ko se želja subjekta (po Drugem) prepozna kot želja samega Drugega, ko se njegov manko prekrije z mankom v Drugem, ko se zunanja distanca v razmerju do Drugega prekrije z notranjo avtodistanco Drugega. Definicija histerikove želje je, da je njegova želja želja Drugega, zato nas po vsem tem ne sme presenetiti Lacanova izjava, da je Hegel »najbolj sublimni vseh histerikov« (Ecrits). To je ključna točka, brez katere se vse prehitro zgubimo v simplističnih formulah o »subjektu, ki si prisvoji vse bogastvo substance«, o razodtutitvi kot spravi substance in subjekta itn.; na tej točki je Hegel edinstven v vsem filozofskem diskurzu: te logike podvojenega manka, prekritja dveh mankov, ne najdemo niti pri Spinozi niti pri Kantu ali Fichteju niti pri Schellingu. Po tej točki se Hegel upira uvrstitvi v kontinuum »novoveške misli« od Descartesa do Nietzscheja.

Če upoštevamo to, kar smo razvili že ob operaciji odtujitve, nas kajpada ne bo presenetilo, če moment »razodtujitve« deluje prav kot moment samonanašanja, kjer v sami izjavi posreduje proces izjavljanja. Na najbolj elementarni ravni naletimo na to samonanašanje že ob heglovski subverziji propozicije istovetnosti subjekt **hoče** reči, da nima istovetnost nič opraviti z razliko, da je nekaj povsem drugega; reče pa natančno to, da je istovetnost **različna** od razlike, da je torej razlika vpisana v samo osrčje istovetnosti, v — če naj tako rečemo — samo njeno »istovetnost«.

»... trdno zavezani prazni istovetnosti ostanejo tisti, ki imajo navado, da jo kot tako jemljejo za nekaj resničnega in vedno poudarjajo, da istovetnost ni različenost, marveč da sta istovetnost in različenost različni. Ne vidijo, da že s tem sami povedo, da je istovetnost nekaj različnega; saj rečejo, da je istovetnost različna v razmerju do različnosti« (Wissenschaft der Logik, II. str. 26).

To, kar potemtakem — na bolj splošni ravni — subvertira neko postavko ali »lik (zavesti)« v teku dialektičnega procesa, ni njena neustreznost neki zasebni Resnici (to bi predpostavljalo neko pozicijo metagovorice, od koder bi subjekt lahko »primerjal« svojo postavko z resnico), marveč njen lastni proces izjavljanja. Dejansko najdemo pri Heglu celotno strategijo subvertiranja subjektivnih postavk, tj. tega, kar je subjekt »hotel reči«, z nanosom na to, kar je subjekt »dejansko rekel«: prav ta razkorak med hoteli-reči in dejansko-reči,



dejstvo, da rečemo vselej preveč ali premalo v razmerju do tega, kar smo »hoteli reči«, je samo gibalno prehoda iz enega k drugemu liku zavesti v **Fenomenologiji duha**. Heglovska »razodtujitev« deluje potemtakem kot točka, na kateri subjekt izkusi, da »ni metagovorice«, da ni zunanje pozicije, da je sama pot do resnice del resnice; postavka »ni metagovorice« je zgolj drug način tega, da rečemo, da ni izjave, v katero se ne bi vpisal proces izjavljanja. Nasploh bi lahko tu postavili celo vrsto enačb: ni izbire = ni metagovorice = ni nevtralne občosti. Izbira je vselej izsiljena; metagovorica je že vpeta v svoj »predmet«; nevtralna občost je že sama v sebi »partikularizirana«. Gre namreč za to, da izbira predpostavlja prav neko pozicijo metagovorice, neko »nevtralno« pozicijo, nadrejeno predmetu, izključeno iz njega z »objektivno distanco«, pozicijo, od koder pač lahko izbiramo, ta pozicija »objektivne distance« pa je nujno pozicija »nevtralne« občosti kot samo mesto, od koder lahko »primerjamo« partikularnosti in nato izberemo med njimi.

Če naj se vrnemo k razodtujitvi kot zlomu pozicije metagovorice: Osnovni očitek Hegla poziciji »končnega« subjekta pred »nedosegljivo« substanco je, da ta subjekt — prav v tem, ko se ponižuje, poudarja svojo ničnost pred substanco — hrani zase abstraktno pozicijo metagovorice: on sam govori iz nekega zunanjega mesta, od koder lahko iz distance ugotovi svojo odtujenost v razmerju do substance. Subjekt se na ravni izjave jemlje za nekaj končnega-partikularnega, samo njegovo **mesto izjavljanja** pa ostane obče, s svojo pozicijo izjavljanja se postavlja kot sam medij razlike med Partikularnim in Občim. Čim subjekt preseže predstavo svoje zunanosti substanci in se izkusi kot samo posredovanje med Partikularnim in Občim, kot to, kar — prav kot razcep med njima — povezuje-posreduje Partikularno in Obče, preide v konkretno občost.

Kje pa je potemtakem v vsem tem mesto tega, kar bi lahko imenovali »heglovska iluzija«? Uместimo jo lahko natančno ob vprašanje **objekta**. Izhajamo iz problema interpretacije: Kaj je — na ravni interpretacije — korelat subjektovi razdelitvi na »del« in »preostanek, ki »ne šteje nič«? To, da ostane sleherni interpretacija **parcialna**: transcendentna in nedosegljiva »stvar na sebi« ji nujno uhaaja; gre za teoretsko linijo, ki vidi v Nezavednem Stvar na sebi, ki se ji lahko približujemo le v asimptotičnem in neskončnem gibanju interpretiranja — psihoanaliza kot znanost v smislu slavne Hugojeve formule: »Znanost je asimptota resnice. Neprestano se približuje in se nikoli ne dotakne.« Kot nas je naučil Lacan, pa je analitična interpretacija — v nasprotju s koncepcijo znanosti kot asimptotičnega gibanja (koncepcijo, ki jo v našem stoletju zastopa predvsem K. Popper) — nekaj, kar se še kako dotakne resnice; kajpada nakazuje to »ujemanje«, ta »dotik« med interpretacijo in »stvarjo samo«, nezavedno resnico, da je že samo nezavedno v sebi interpretacija, organizirana kot označevalna mreža okoli neke luknje: neprekoračljivo pregrado med našo interpretacijo in Nezavednim kot Stvarjo na sebi je treba prenesti v samo Nezavedno.

Prav tu pa je mesto »heglovske iluzije« — Hegel dojame to podvojitve manka, odtujitve itn. — se pravi dejstvo, da subjekt izkusi svoj konstitutivni manko/razcep/odtujitev kot odgovor na neki manko v samem Drugem — kot neposredno zapolnitev, ukinitev manka: prekritje dveh mankov mu nastopi kot prevlada samega manka. Heglovo sklepanje je tu dovolj razumljivo: če je že Stvar sama v sebi interpretacija, potem ni več nikakršne nedosegljive/transcendentne Zunanosti, v razmerju do katere bi še lahko govorili o interpretaciji — na ta način postane samo gibanje interpretacije neposredno Stvar sama, njeno gibanje postane Totalnost v Heglovem smislu. Lacanova pot pa je nasprotno, da šele s podvojitvijo manka oziroma prekritjem dveh mankov manko izstopi »kot take«, kot »čisti« manko, ki ni več manko **nečesa** — vse njegove opredelitve so že njegovi učinki, so natančno različne **interpretacije** manka.

Razjasnimo to ključno distinkcijo na ravni logike ne-celega: Pri Heglu je Vse/Celota že konstituirano prek izključitve neke Izjeme, kar nas nato pripelje do neke paradokсне množice, ki nima zunanosti, ki je sama v sebi reflektirana in podvojena, ki je sama svoj del itn. — same formule je jezika. Njegova »iluzija« pa je v tem, da iz tega, da ta množica nima zunanosti, sklepa, da v avtorefleksivnem gibanju utemelji samo sebe. Drugače povedano: s podvo-



živijo manka, interpretacije itn., s tem, da je Drugi že v sebi interpretacija, pridemo do nekega krožnega gibanja, »vrtanja v krog« brez opore. Pri Heglu se to krožno gibanje (drugo ime za diferencialnost označevalca) neposredno ukine in sprevrne v refleksivno samoutemeljitev; Lacan pa nasprotno vztraja pri tem krožnem gibanju, ki ga vzdržuje luknja, manko v Drugem, »pozitiviran« v objektu **a**: **a** je nesimbolizirani »presežek«, ki pa ni v sebi »nič«, ki je čist »dozdev« (semblant) — tisti »nič«, ki izpade iz Drugega-Simbolnega in zaradi katerega ohrani Simbolno značaj krožnega gibanja, vrtanja v krog brez opore. **a** tako ni niti pozitivni-substancijski temelj, izvzet označevalnemu »posredovanju«, (temelj, kakršnega je na primer iskal pozni Schelling, da bi z njim prevladal Heglovo avtorefleksijo uma) niti preprosto »nič«, marveč takorekoč pozitivni »nič«, »manko, ki ni manko ničesar«, tisti presežek čistega dozdevka, zaradi katerega interpretacija — navzlic temu, da je že »stvar sama« interpretacija — **ostane interpretacija**, kroži okoli nesebe, kar ji uhaaja, in se ne sprevrne v refleksivno samoutemeljitev.

V poenostavljeni obliki bi lahko isto gibanje izpeljali ob Lukacsevi heglovski kritiki historizma (v **Zgodovini in razredni zavesti**): Imamo tri pozicije, historistično, heglovsko in lacanovsko. Historistična pozicija je, da sleherno miselno obliko zgodovinsko relativiramo, jo omejimo na izraz njenih zgodovinskih pogojev itn. Lukacseva kritika te pozicije je, da historizem implicitno predpostavi nek absolut, glede na katerega se mu vse historizira; drugače povedano, da historist za samega sebe, za svojo lastno pozicijo izjavljanja, prihrani neko zunanje (»metagovorično«) mesto, od koder implicitno »primerja« miselne oblike s »stvarjo samo« in jih relativizira. Relativizacija je namreč smiselna le glede na nek predpostavljen absolut: čim relativist relativizira tudi lastno pozicijo izjavljanja, se mu relativizacija že sama v sebi ukine in pridemo znova do absolutu, a tokrat »posredovanega« absolutu: absolut postane samo zgodovinsko gibanje »posredovanja«, ki nima nobene »zunanosti«, glede na katero bi ga lahko »relativizirali«. Objekt **a** pa je prav tisti neujemljivi presežek, zaradi katerega se gibanje zgodovinskega posredovanja še naprej »vrti v krog«, ostane »relativizirano«, četudi ni zunaj njega nobenega absolutu, četudi ni možna do tega zgodovinskega posredovanja nobena metagovorična pozicija zunanosti. Zato objekt **a** ni »Stvar na sebi«: če bi ga vzeli kot transcendentno Stvar na sebi, bi že predpostavili minimalno metagovorično distanco, minimalno zunanost v razmerju do govorice, od koder bi lahko zaznali na eni strani govorico kot nekaj omejenega-relativnega, na drugi strani Stvar na sebi, ki s svojo nedosegljivostjo relativizira govorico. **a** je nasprotno »objekt« prav kolikor se »vrtimo v krog«, kolikor smo ujeti v jezik brez izjeme in brez zunanosti. **a** je tisti presežek, ki izpade iz Drugega-Simbolnega in ga naredi — kljub temu oziroma prav v tem, ko je Drugi brez izjeme in brez zunanosti — **necellega/ne-vsega**. Iz povedanega tudi prejme smisel Lacanova postavka, da je prav objekt **a** tisti, ki uide filozofski refleksiji, saj je — kot smo pravkar videli — sprevid objekta **a** koren »heglovske iluzije«.

Objekt **a** in krožno gibanje označevalne interpretacije brez izjeme-opore-temelja sta strogo korelativna prav s tem, ko sta radikalno heterogena in neprimerljiva: objekt **a** še zdaleč ne deluje kot zadnja (četudi nedosegljiva) opora označevalnih napotevanj, kot nekaj »veliki X«, v katerega bi se stekali vsi »znaki«, marveč je s seboj svojo končnostjo tisti, ki drži odprto neskončnost interpretativnega procesa.

Prav iz objekta **a** kot tistega, kar »izpade« iz Drugega, kar drži v njem mesto manka, je dojeti bistven prelom v opredelitvi pozicije analitika pri Lacanu: od velikega Drugega k malemu **a**. Pozicija analitika kot velikega Drugega se veže na dojetje analitičnega procesa kot — v zadnji instanci — teleološkega procesa, ujetega v logiko Ideala; ob tem gre predvsem za mesta v prvih dveh Lacanovih **Seminarjih**, kjer nastopi kot nedosegljivi telos analize dovršena simbolna realizacija, razrešitev traumatičnih imaginarnih jeder: mi kot subjekti, zavezani imaginarnemu, se lahko zgolj kvazi-asimptotično približujemo temu Idealu. Ko pa je razvita razsežnost manka v Drugem, postane Simbolno takorekoč samo v sebi blokirano: totalna, dovršena simbolna realizacija ni nemogoča zaradi naše ujetosti v imaginarno, marveč je sama ta ireduktibilnost Imaginarnega že učinek



dejstva, da je Simbolno samo v sebi blokirano, vselej prezgodaj ali prepozno glede na traumatično srečanje realnega; prav to »nemogočo« točko luknje v Drugem pa zavzema analitik. Analiza je torej končana, ko se nemožnost njenega konca (realizacije njenega Ideala) izkusi kot učinek nekega nemožnega-realnega jedra, ki že izpade iz samega Simbolnega.

Tako bi lahko ločitev opredelili natančno kot ta moment, ko objekt **a** (razlog želje) izpade iz samega Drugega, ko subjekt izkusi, da tisto, kar ga je poganjalo v iskanju, manjka že samemu Drugemu, Resnici, da je — rečeno s Heglom — skrivnost Drugega skrivnost že za samega Drugega, da je objekt zgubljen za oba, tudi za Drugega: moment prekritja dveh mankov. Natančno to pa se — kot smo že videli — proizvede v heglovski »razodtujitvi«; zato pravzaprav ni upravičeno reči, da je tista faza ali moment Lacanove teorije, ko še ni razdelana funkcija analitika kot objekta **a**, tj., ko je analitik še identificiran z velikim Drugim, moment »heglovskega lacanizma« — nasprotno, perspektiva totalne simbolne realizacije subjekta ni po svoji notranji logiki heglavska »sinteza«-»sprava«, marveč prej kantovski neskončni-regulativni Ideal nedosegljive točke, kjer bi se osvobodili imaginarne zaslepljenosti. Odločilni premik nastopi, ko je subvertirana logika Ideala totalne simbolne realizacije subjekta, ki naj zapolni luknje teksta subjektove zgodovine, tj., ko se pokaže, da objekt manjka že samemu Drugemu, izpade že iz samega Drugega — ta korak pa je, kot smo skušali nakazati, strogo heglovski, homogen heglovski kritiki kantovske logike Ideala.

Ta **objekt** — notranji »presežek« označevalnega procesa, ki uhaja dialektičnemu posredovanju — vdre pri Heglu (med drugim) ob koncu bržkone najbolj enigmatičnega poglavja **Fenomenologije duha** — poglavja o Umu, razdelek A. Opazujoči um, c) Fiziognomonija, frenologija. Gre za najbolj zanemarjeno poglavje cele knjige, umeščeno med dve najbolj slavni poglavji, tisto o samozavedanju in tisto o duhu; to poglavje je že samo na sebi vzbuja videz nečesa odvečnega, vrinjenega — saj je že na koncu poglavja o samozavedanju proizvedena formula Duha (Jaz, ki je Mi, in Mi, ki je Jaz). Med tremi razdelki tega poglavja je prvi — Opazujoči um — znova najmanj upoštevan, četudi je najdaljši. Nakažimo na kratko njegove obrise: Dialektika samozavedanja se je sklenila z gotovostjo samozavedanja, da je vsa resnica, ta enotnost gotovosti in resnice, subjekta in objekta, pa je prav um. Prvi moment uma je njegova neposrednost: zavest, ki je prepričana, da je vsa resnica in dejanskost, se išče v sami neposredni objektivnosti; najprej (1) se skuša dokopati do umskega ustroja skoz opazovanje organske narave, nato (2) skuša odkriti ustroj dejanskosti v zakonih, ki obvladujejo samo njeno življenje, življenje zavesti: logični in psihološki zakoni, končno (3) se išče v sami neposredni predmetnosti: fiziognomonija, frenologija. Namesto da bi bil tretji moment nekakšna višja sinteza, se izkaže za »najnižjega«, in tako celota dialektike opazujočega uma kulminira v navidez vulgarno-materialistični sodbi »duh je kost«, lobanja, mrtva stvar. Ta sklep je razburjal večino Heglovih komentatorjev: zakaj je Hegel posvetil toliko prostora znanosti (frenologiji), katere znanstveno veljavnost so spodbijali že za njegovega časa?

Kateri je torej zastavek tega razdelka? Ključ nam daje prav njegova dvodelnost, tj. razlika med fiziognomonijo in frenologijo kot dvema načinoma, kako priti do objektivnega ekvivalenta zavesti: Fiziognomonija opazuje **telu** (njegove »spontane« kretnje in grimase ipd.) kot »izraz« subjektive notranjosti; njena temeljna postavka je, da subjekt objektivni rezultati njegove dejavnosti vselej že »izdajajo«, popačeno predstavijo njegovo notranjost — do tega, kar je subjekt »resnično hotel«, do njegove notranje intence, se lahko dokopljemo zgolj prek kvazi-neposredne govorice njegovega telesa. Fiziognomonija vzpostavlja torej med subjektom in njegovim telesom razmerje »izražanja«, celotno telo postane »govorica«, ki izraža subjektovo notranjost. Vendar pa ob vsem tem še nadalje traja nezvedljiva dvoznačnost, subjekt se ne da ujeti v svoje telo-govorico, pomen »izraza« per definitionem nikoli ni »zadnji«, za njim je vselej še drug pomen itn. v »slabo neskončnost«; zato skuša opazujoči um končno zajeti, fiksirati



subjekt v neki neposredni-mrtvi stvari, ki bo zgolj objekt, se pravi, ki se ne bo več negirala v gibanju posredovanja («izraz», ki se samo-negira s tem, da nastopi kot posrednik dostopa do izražene vsebine), ki ne bo več jezikovni — in kot tak a priori večznačni — objekt. Tu je ključni prelom frenologije: nismo več na ravni govornice, mrtva stvar — lobanja — ni več nekaj, kar bi bilo treba dojeti kot jezikovni izraz, ki naredi vidno nevidno notranjost subjekta, marveč je — prav kot neposredna stvar brez pomena — sama dejanskost subjekta. Na ta način pridemo do paradokсне enačbe »duh je kost«: čisto gibanje (samo)negiranja, zavest kot »podlasica«, ki je »vselej drugje«, je neposredna in mrtva stvar. Ta postavka je kajpada — če naj se poslužimo heglovskega termina — neskončna sodba, sodba, katere momenti so neprimerljivi in ki se tako sama ukinja: »za zavest«, ki se giblje na ravni zunanje predstave (Vorstellung), se ta sodba giblje na vulgarno-materialistični ravni; »na sebi ali za nas« pa je njena vsebina prav nasprotna: zavest je resnica celotne objektivnosti, celo najbolj mrtva-neposredna stvar je že posredovana skoz subjekt; do te vsebine kajpada pridemo zgolj s pogojem, da enačbe dveh momentov (duha in kosti) ne dojamemo več kot preproste-neposredne istovetnosti dveh nasprotipostavljenih momentov, marveč kot njuno »posredovano« istovetnost: subjekt »je« mrtva stvar tako, da je hkrati sama razlika med sabo in to stvarjo, da je samo gibanje »posredovanja«-negacije te stvari — s tem pa opazujemo um preide v dejavno zavest (drugi razdelek poglavja o umu).

Na tej točki je torej Hegel najbližje stari vzhodnjaški formuli »to si ti«, postavka »duh je kost« je heglovski ekvivalent lacanovski enačbi »\$ je ekvivalenten malemu a«, kjer gre prav tako za enačbo dveh neprimerljivih, radikalno heterogenih členov, »prečrtanega S« kot čiste razlike, izginjajoče »podlasice«, in objekta, ki izpade iz označevalnega »posredovanja«. Zakaj je sodba »duh je kost« neskončna? Sam Hegel pravi: njena momenta sta neprimerljiva, ker ni mogoče najti jezikovnega ekvivalenta subjektu (lacanovsko povedano: ker subjekt nima lastnega označevalca) — edini način, ki nam preostane, je torej, da postopamo tako rekoč po antifrazi, da poiščemo najbolj neposredno in mrtvo stvar, stvar, ki uteleša samo nemožnost objektivnega ekvivalenta subjektu, nezmožnost jezikovne reprezentancije, ki ne bi subjekt hkrati »izdala«: saj sleherna označevalna reprezentancija, celo najbolj subtilna histerična, že »strdi« subjekt. Lobanji, ki uteleša sam subjektov manko v njegovi reprezentaciji, se potemtakem posreči, da deluje kot subjektov ekvivalent, skoz sam svoj neuspeh; subjekt namreč ni neka nasebna substancialna bitnost, ki bi preprosto manjkala v svoji označevalni reprezentaciji, marveč je sam ta manko lastnega označevalca. Drugače povedano: manko, ki nam takoj udari v oči ob lobanji kot ekvivalentu subjekta, groteskna neustreznost te mrtve stvari subjektu, ki jo takorekoč »nazorno začutimo«, ta manko ni zgolj manko subjekta, marveč je hkrati sam subjekt kot manko, saj ni subjekt nič drugega kot »podlasica (le furet)«, svoj lastni manko. V razmerju med \$ in a deluje \$ kot sama razlika med sabo in a.

Premik iz fiziognomonije v frenologijo je torej natančno premik iz označevalne reprezentancije v objektno ekvivalenco: označevalna reprezentancija je vselej spodletela, ni lastnega označevalca subjekta, ni nobenega S, ki bi ustrezno reprezentiral \$, — to je rezultat dialektike fiziognomonije, iz katerega pride do prehoda v objektno ekvivalenco: objekt (kost, lobanja) bi bil, če bi bil označevalec, subjektov »lastni« označevalec; kot ne-označevalni objekt pa je torej »pozitivno« utelešenje nemožnosti »skladja« med subjektom in njegovo označevalno reprezentacijo. Tu je treba zadevo dojeti natančno: da je »govornica vselej spodrsnjaja, to ne pomeni preprosto, da »se subjekta ne da izraziti«, da »mu manjka lastni označevalec« ipd.; to nezmožnost je treba takorekoč — s ponovitvijo heglovske geste — navznoter reflektirati: subjekt JE SAMA TA NEMOŽNOST, je zgolj skoz to nemožnost, ta nemožnost je — če se že hoče — pogoj njegove možnosti. Subjekt se proizvede kot retroaktivni učinek neuspeha svoje označevalne reprezentancije.

Tu bi lahko lepo proizvedli razliko in hkrati ekvivalenco »subjekta« in »objekta« v logiki označevalca: subjekt je \$, notranja nemožnost označevalne verige, njen »notranji rob«, čista razlika, manko označevalca kot označevalec manka, kot notranji sami označevalni



mreži, objekt pa je tisto, kar **izpade** iz označevalca-Drugega. \$ in a sta ekvivalenta, le pozicija je različna: enkrat notranja nemožnost, drugi izpad.

Tisto, kar se subjektu zdi zgolj njegova omejitev, nemožnost reprezentancije, je njegov »pozitivni« pogoji: brez te pregraje »notranje nemožnosti« bi subjekt takorekoč »padel v objekt«. Heglovska spekulativna iluzija pa je — kot smo že videli — v tem, da mu ta točka refleksivnega obrata, na kateri se manko, nemožnost, izkusi kot »pozitivni« pogoj same možnosti, deluje kot **ukinitvev, prevlada samega manka**. Če izhajamo iz tega, da zaznamuje mesto nesimbolizabilnega »manka v Drugem«, mesto tega, kar »izpade« iz Drugega, **objekt a**, in da je »ekvivalent« tega manka v Drugem-označevalcu čisti označevalec (čista razlika) kot označevalec manka, tj. **falični označevalec**, potem bi lahko rekli, da je — na ravni libidinalne ekonomije — heglovska iluzija v tem, da nesimbolizabilni objekt ukinemo-prevladamo (**aufheben**) v faličnem označevalcu, da se kot »resnica« mrtvega objekta (lobanje) izkaže falos kot sam označevalec manka subjektovega »lastnega« označevalca. Presenečenje je v tem, da Hegel to dobesedno reče — navedimo sklepni odstavek poglavja o Opazujočem umu:

»Globina, ki jo duh izvleče iz notranjosti in porine navzven, toda porine zgolj do svoje predstavnosti zavesti, kjer jo tudi pusti, — in nevednost glede tega, kar ta zavest dejansko reče, pomenita isti spoj sublimnega in nizkotnega, ki ga narava naivno izraža v živem organizmu s spojitvijo organa najvišje popolnosti, organa plodnosti, z organom uriniranja. Neskončna sodba je kot neskončna dovršitev življenja, ki zapopada samo sebe; ko pa zavest življenja obliči v predstavi, se obnaša kot funkcija uriniranja.«

\* \* \*

Zadnji »zastavek« pričujočega spisa torej ni v tem, da »ne moremo razumeti Lacana brez Hegla«, marveč prav nasprotno retroaktivna gesta: »ne moremo razumeti Hegla brez Lacana« — heglovski diskurz kot »skrajni rob« filozofskega diskurza je v sebi razcepljen, spregleda domet svojega lastnega dejanja, s katerim že »proizvede, ne da bi vedel, kaj proizvede« razsežnost označevalca; kot tak je berljiv zgolj v nekem retroaktivnem gibanju, izhajajoč iz razdelane teorije označevalca. To velja tudi in predvsem za njegov sklepni moment, Absolutno vednost: predvsem na tej točki izpriča svojo nezadostnost običajni pristop, ki zoperstavi na eni strani proces negativnosti, razcepa, posredovanja, proces, ki ga poganja manko, in na drugi strani sklepni moment procesa kot sintezo, spravo, iluzorično zapolnitev manka, pri čemer naj bi veljalo v domnevno »materialistični« perspektivi afirmirati »odprtost« neskončnega procesa, ki naj bi jo maskiral idealistični moment končne sinteze, absolutne vednosti. Sam sklepni moment »sprave« je treba radikalno reinterpretirati: absolutna vednost ni preprosto zvedljiva na iluzorično zapolnitev manka, **tudi tu** je na delu razcep med tem, kar Hegel proizvede, in tem, kar misli ali hoče proizvesti, tudi tu proizvede nekaj drugega kot pa to, kar misli, da je proizvedel. Sama naznačena alternativa — je absolutna vednost iluzorična zapolnitev manka, ali pa skriva v sebi neko drugo razsežnost, zaradi katere jo lahko postavimo v razmerje s sklepnim momentom analitičnega procesa? — sama ta alternativa je **notranja heglovskemu diskurzu** kot razcep med njegovim dejanskim »rezultatom« in imaginarnim sprevidom tega »rezultata«.

Kateri je torej — če upoštevamo sprevid razsežnosti objekta pri Heglu — kateri je resnični »rezultat« dialektičnega procesa, »rezultat«, ki ga prav maskira iluzija »zapolnitve manka«? Kaj je tisto, kar Hegel »dejansko proizvede« v absolutni vrednosti? Ta sklepni moment še zdaleč ni končno dosežena točka miru, zapolnitve manka, ki je poganjal proces, marveč ga moramo nasprotno postaviti v razmerje s »prehodom (passe)« kot sklepnim momentom analize, s prehodom, ki prav tako ni preprosta zaustavitev, ukinitvev procesa, marveč natančno točka njegove »infinitezacije«: »absolutna vednost« bi tako bila točka, na kateri se manko, ki poganja označevalni proces, ne »zapolni«, marveč takorekoč »prečisti« v »čisti« manko, v manko »ničesar«, ki pa kljub temu ne preneha biti manko — na kateri manko, ki poganja proces, ni več manko **nečesa**, marveč sama čista razlika; drugače povedano, točka, na kateri procesa ne poganja več razlika med danim stanjem in nekim Idealom, razcep med njima,



manko danega stanja glede na Idealno stanje; samo to »Idealno stanje« se izkaže za »masko« čiste razlike, je zgolj svoja lastna razlika v razmerju do danega stanja.

Skušajmo razjasniti te abstraktne opredelitve, izhajajoč iz »izkustva zavesti« v **Fenomenologiji duha**: Zavest vedno znova izkusi, da se ni motila zgolj v svoji vednosti o resnici, predmetu, marveč se je motila prav kar zadeva stvar samo, ki se ji je skušala približati, ki jo je skušala zapopasti s svojo vednostjo; dialektični proces spravlja v gibanje prav ta podvojeni razcep: zavest se ne približuje postopoma neki nasebni — identični Resnici, ki bi jo končno dosegla, se z njo stopila v absolutni vednosti; s spremembo subjektivne vednosti se spremeni tudi sama Resnica, na katero je merila zavest, tj. »vzrok«, ki je poganjal njeno željo. Skratka, »izkustvo zavesti« je natančno ime za to premeno, skoz katero zavest izkusi, da je v svojem iskanju vselej težila k »nečemu drugemu« v razmerju do tega, kar je prepoznala/nepoznala kot »objekt« ali Resnico, ki jo skuša doseči. Točka »absolutne vednosti« pa ni preprosto točka, na kateri bi končno dosegli ujemanje med subjektivno vednostjo in resnico, marveč prej točka, na kateri se to gibanje »infinitizira«: dokler še nismo dosegli absolutne vednosti, zavest še misli, da jo poganja naprej neka opredeljena Resnica, neki Ideal, ki bo — ko ga bomo dosegli — zaustavil gibanje; šele in prav z absolutno vednostjo zavest izkusi, da je bil pravi »vzrok« njenega iskanja »čista razlika«: proces ni »neskončen« zato, ker bi bil Ideal v svoji istovetnosti nedosegljiv subjektu, marveč zato, ker je Ideal, Stvar sama, že v sebi nadomestovalec čiste razlike, tega, kar je »drugo od samega sebe«, paradoksnega »objekta«, ki je čisti dozdevek, torej prav objekta a kot »razloga želje«. »Absolutna vednost« je potemtakem sama točka, na kateri se a razloči od I (Ideala), izpade iz Drugega, tj. točka, na kateri subjekt izkusi, da je vzrok njegove želje objekt, ki manjka že samemu Drugemu, ne pa Drugo Mesto Ideala, I, vpisan v Drugega. Skratka, z »absolutno vednostjo« se »dejansko proizvede« prav distanca med a in I, kar je — kot pravi Lacan ob koncu **Seminarja XI** — konstitutivno za pozicijo analitika.

Od tod lahko natančno opredelimo simptomsko vrednost tiste vrste »lacanovskega anti-heglovstva«, katerega glavni motiv je, da je pri Heglu proces razcepa, odtujitve, zgolj prehod h končni stvari ipd.; po tej varianti je »dobro« pri Heglu njegovo poudarjanje subjektive razsrediščenosti v zgodovinskem procesu, »slabo« pa, da je ta razsrediščenost zgolj prehod h končnemu ujemanju subjekta in substance. Kar je tu izrinjeno, je moment »končnosti« samega analitičnega procesa — ta varianta, drugače povedano, govori iz pozicije radikalnega metonimizma, »slabe neskončnosti« označevalnega samonanašanja, kjer je subjekt »vselej drugje«; uide ji izpad objekta kot »notranjega presežka označevalnega procesa. Pot lacanovskega »obrata Hegla« zato nikakor ni v tem, da brišemo končno ujemanje in vztrajamo pri neskončnosti »poti«, marveč v tem, da reinterpretiramo sam ta moment končnega »ujemanja«, »negacije negacije«, »razodtujitve«.

»Heglovska iluzija« je — glede na logiko označevalca — v tem, da se mu čista razlika (razlika, ki se nanaša nase) neposredno, sama v sebi sprevrne v posredovano istovetnost, da se mu negacija negacije (negacija, ki se nanaša nase) neposredno sprevrne v posredovano pozicijo, tj., da reducira presežek »čistega« označevalca/čiste razlike. Lep simptom je tu izpeljava osnovne »matrice« dialektičnega procesa ob koncu **Znanosti logike**, kjer pravi Hegel, da lahko momente procesa štejemo kot tri ali kot štiri: negativnost je tista, ki je šteta dvojno, ki jo lahko štejemo kot »eno« ali »dve«. Prvi moment je izhodiščna neposrednost; drugi moment, posredovano, ni preprosto nasprotje, protipol neposrednega — na posredovano naletimo prav ko skušamo zajeti neposredno na sebi in za sebe, ker ga s tem že dojamemo kot drugo neposredovanega, torej kot nekaj, kar je posredovano s posredovanim; natančneje: drugi moment ni preprosto negativ ali drugo prvega, marveč je **sam prvi moment** kot svoje drugo, kot svoj negativ — sam prvi moment se sprevrne v svoje drugo, ko ga skušamo zajeti kot takega. Prav zato pa je negativnost ali posredovanje v sebi podvojeno: čim skušamo zajeti drugo, negativno, kot nekaj »drugega« v razmerju do prvega momenta, ga moramo reflektirati v njem samem, to samonanašanje pa nam da na-



tančno čisto razliko ali negativnost, negativnost, ki se nanaša sama nase — paradoksní tretji moment, ki je tretji zato, ker je že sam prvi moment, čim ga skušamo zajeti kot takega, svoje lastno drugo. Prvo kot tako je že drugo od drugega (to je edini način, da ga pojmovno zapademo), zato je drugo »samo v sebi« že tretje; končno posredovana istovetnost nato nastopi kot četrti moment. Če pa štejemo »pozitivne« člene, jih imamo kajpada zgolj tri: prvo neposredno, drugo posredovano in tretje kot sinteza, posredovana neposredno: — zgubi se prav neujemljivi presežek »čiste razlikue«, §, ki »ne šteje nič«, pa se vendarle pridodaja zraven in celo poganja proces.

Slavoj Žižek

<sup>1</sup> Od tod bi se dalo razviti temeljno razliko med nasprotjem in (dialektičnim) protislovjem, kar dela toliko težav ne le neotomističnim kritikom marksizma, marveč tudi marksiskateremu marksistu (W. Harich, L. Colletti). Neotomistični kritiki namreč vztrajajo pri tem, da je protislovje lahko zgolj miselno. V stvareh da imamo opraviti zgolj z nasprotji, »nasprotnimi tendencami«, kar pa ni nič »protislovnega«; k tej kritiki lahko pripomnimo, da popolnoma drži — drži glede na tekste, na katere se naslavlja: to, kar navajajo Leonov, Rozental in njihovi današnji nasledniki kot primere »protislovij v stvareh«, ni dejansko nič drugega kot navzočnost nasprotij, »nasprotnih tendenc« v njih (najbolji primer je pač polizobraženska predstava o življenju kot »stalnem spreminjanju, kjer v organizmu hkrati staro odмира in novo nastaja«). Za takšno »dialektiko protislovja« kajpada povsem drži, da tudi marksizem sprejema Aristotelov zakon neprotislovnosti. V čem je potemtakem odločilna razlika med nasprotjem in protislovjem, ki jo spregleda takšna »dialektika«? Protislovje je moment, ko se eno izmed nasprotij »sprevrne v svoje nasprotje« — vendar tu ne gre za nekakšno psevdo — dialektično »dopolnjevanje« enega nasprotja z drugim tipa »ni gibanja brez mirovanja, ni mirovanja brez gibanja; ni enotnosti brez razlike, ni razlike brez enotnosti«; protislovje je nasprotno točka, ko se en moment nasprotja prav v tem, ko ga skušamo zajeti »kot takega«, v abstrakciji od njegovega nasprotnega momenta, sprevrže v to nasprotje — najbolj rudimentaren primer: dialektika biti in niča pri Heglu ni v tem, da se »bit in nič dopolnjujeta«, da »ni biti brez niča in obratno«, marveč zadenemo na nič prav s tem, da skušamo zajeti »čisto« bit, bit »samo zase«, v abstrakciji od vseh ostalih opredelitev.

<sup>2</sup> Kaj zgreši Macherey pri Heglu? Pustimo na tem mestu ob strani dejstvo, da se giblje njegovo obravnavanje Hegla — tako kot je to v navadi pri althusserjancih — na ravni brezmišelnega šolskega povzemanja »glavnih tez« (tipa »pri Heglu je negativnost zgolj pot do končne sprave« itn.); omenimo zgolj neko navidez obrobno dejstvo, ki pa je za nas dovolj pomenljiv indic: na strani 39 svoje knjige navaja Macherey s skrajnim neodobravanjem naslednje mesto iz Heglovih Predavanj o zgodovini filozofije: »Spinoza je umrl... zaradi jetike, za katero je dolgo časa bolehal — v skladu s svojim sistemom, v katerem mora prav tako vse partikularno, sleherna posameznost izginiti v enotnosti substance.« Macherey dojame to mesto skoraj kot osebni »nizki udarec, kot neokusno aludiranje na to, da je Spinozova misel misel mrtve substance, ki pogoltne vse živo v brezno svoje abstraktne istovetnosti, pa je končno — prav mu je! — pogoltna še Spinozo. Ob tem zgreši prav označevalni moment, besedno igró, ki podpira navedeno Heglovo izjavo: izginiti = verschwinden; jetika = die Schwinducht (dobesedno: iskanje izgonitja, težnja za tem, da izginemo); Spinozova bolezen je bila torej dobesedno v tem, da je »hotel izginiti« v substanci.



# FIGURAE ARTIS AMATORIAE

Franu Levstiku v opombo.

Meščansko razmerje do literature je predvsem spomeniško: ne gre mu toliko za postavljjanje spomenikov ali v sugestivna staroslovenski nomenklaturi »spominkove«, kolikor za konstrukcijo psevdozgodovinskega spomina, ki naj vzpostavi optiko, skozi katero »zadnja oblika« lahko »gleda na preteklo kot na stonje k sami sebi« /Marx, 1857—1858, 39/. Spominska obeležja potem pač le substancalizirajo ta meščanska očeta, so tako rekoč memento — ne zgodovinski preteklosti, ampak razredno-ideološki sodobnosti. Staroslovenskim obrazcem moramo v tej luči priznati presenetljivo iskrenost — ali lucidnost:

Narod, ki spoštuje in slavi svoje slavne možove, slavi le sebe.  
(Lovro Toman, »Vodnikov stoletni rojstni dan 3. februarja 1858«, Novice, 7. 11. 1857.)

Ideološki diskurz ne mistificira s tistim, kar zamoči, pač pa najprej s tem, kar pove. V »narodu« beremo danes seveda »meščanstvo«, to niti ni stvar razčlenitve, kolikor je intertekstualni učinek Cankarjeve literature, s tem pa se problematizira prisvojilna beseda »svoje«.

Kako torej Vodnik postane Tomanov?

S pretanjenim obratom, uobličnim v značilni implicitno univerzalistični kvantifikaciji ideološke izjave, ki se zakrinka z nič manj značilno limitativno kvalifikacijo demonstrativa »tak«:

Doné tako iz takih spominov tudi čudotvorni glasovi, kadar posebno se mrači ali jasni domovine nebo.

(Ibidem.)

Prvim desetim zlogom manjka le še en poudarek do popolnega alkajskega enajsterca, ki menda v svoji kitici še zlasti ustreza bojeviti in domoljubni motiviki (Gantar, 1979, 64), opazen je tudi pretežno daktilski ustroj končnega odvisnika z dierezo na kraju antiteze in s prav pentameterskim iztekom. Stava je tako rekoč klasična z retoričnim poudarkom povedka in z antitezo v sklepu — a s to posebnostjo, da imata obe sredstvi pravzaprav ničelno pomensko vrednost: učinkovita retorična antiteza je pomensko prazna disjunkcija z vrednostjo logičnega aksioma (če nebo ni mračno, je pač jasno, resnice s takšno trditvijo ne moremo zgrešiti), medtem ko se načinovno povedkovo dopolnilo nanaša ali na celoto povedanega ali samo nase, nikakor pa ne na kakšno izrecno postavko v besedilu, kakor vendarle sugerira njegova slovnična funkcija.

Nanašajoč se ali na celoto besedila ali zgolj le na sebe sama, sta ta ničelna člena pač zaznamek hermenevtičnega obzorja celotnega spisa v tem spisu samem — točki, kjer bralec, pričakujoč, da bo zvedel »nekaj«, ne zve nič — a z občutkom, da mu je bilo pravzaprav povedano »vse«: učinek smisla v praznini pomena izvira prav iz designata naslova »tako« — namreč iz tega, da zunaj ideološkega univerzuma ni »nič«. S tem je torej povedana »vsa« resnica, četudi v nekoliko antiklimaktični ubeseditvi vrste »a v ā«.

Natančneje: bralec išče odnosnico prislovu »tako« s tem, da skuša dognati, na katero prvo v besedilu naj bi se nanašala; prav ker se ne nanaša na **nobeno**, mora bralec preleteti po vrsti **vse** člene besedila, dokler nujno ne zadene spet na člen, iz katerega je izhajal, tj. prav na prislov »tako«. Prislov je s tem negiral vsak člen posebej in še samega sebe zraven — toda sebe je negiral prav kot določnico, ki se mora nanašati na neki drug člen. Če se ne nanaša na noben drug člen, se lahko nanaša le na sebe samega; toda sebe samega v svojem »svojev« je pravkar negiral: torej se nanaša na sebe samega v svoji »drugosti«. Bračna izkušnja je nekako »heglovska«, saj je prav ta negativni prelet, punktualiziran v neavtonomni besedi, vzpostavil totalnost »vseh« členov — in s tem zagotovil, da v tem tako vzpostavljenem horizontu členi zadobijo pomen **sami na sebi** — »narod, domovina, čudotvorni glasovi...« Sami v sebi pa ti elementi pomenijo zato, ker se je s tem zapovrstnim prebiranjem tekstnih členov bralec sam — »nevede, nehote« — upostavljal na kraj, od koder lahko ustrezno prisluhne njihovim čuda tvorečim glasom.

Kar nujno izhaja že iz ugotovitve, da člen »tako« diskurzivni univerzum spenja z njegovo specifično zunanostjo, to se pravi — zagotavlja, da nič ne ostane zunaj tega posledj ideološkega veselja, predvsem seveda ne bralec. Leksem »tako« opraviča potemtakem **fatično** funkcijo (Malinowski, 1923, 315; cf. Jakobson, 1960, 355), to se pravi, zagotavlja socialno situacijo in družbeno vez (ustrezno komunikacijo) s tem, da sprejemnika postavi na pravo poslušno mesto.

Postopek je retoričen v pristnem aristotelovskem pomenu prepričljivosti — moč retorične argumentacije je namreč prav v njeni logični šibkosti ali celo izpraznjenosti, kakor pri tukajšnjem zgledu.

Veščina prepričevanja mora namreč naslovljenca posaditi na kraj prave zainteresirane optike, s katere je njena argumentacijska veriga videti sklenjena: to se pravi, da mora subjekt umestiti prav v prazni člen te verige, tako rekoč na njeno šibko mesto — retorično vprašanje in paralipsa sta v tej luči prav že reflektirani retorični strategiji, postopka, kjer retorika na sebi sami uporabi svoj temeljni prijem. Ta osnovna retorična strategija pa je prav **lažno paralipsa** kakor v Tomanovem zgledu — deiktika »tako« namreč deluje, **kakor da** je za njo nekaj, na kar naj bi kazala, četudi tega ni, je lažno »opuščeno« in kar je bralec povabljen dopolniti s polnostjo svoje narodnostne razčustvovanosti.

Sklep periode s svojo resničnostno disjunkcijo ta mehanizem ponovi na način uprizoritve — paradigmatstva manjkavost deiktike dopolni-ponovi v sintagmatski prezaopolnjenosti tautologije.

Ta sintagmatska uprizoritev je seveda spet zainteresirana, saj sugerira ustrezno branje paradigme — in je potemtakem **narativna** interpretacija nuklearnega paradigmatnega sistema »vse/nič«.

Z uprizoritvenostjo, narativnostjo, ki zaznamujeta razsežnosti enega in istega postopka, smo se približali mehanizmu, ki nam končno lahko velja za pristno **ideološkega**, in to opredelitev lahko utemeljimo z nadaljnjo značilnostjo postopka — z njegovo zanazajsko (nachträglich) uplastitvenostjo (stratifikativnostjo).

Stratifikacijski moment je razviden že iz naše začasne določitve, ki je na podlagi tradicionalnega retoričnega besednjaka v postopku videla »lažno paralipso«, to se pravi, »lažno lažno opustitev«. Postopek je nasprotje metagovornemu komentarju in potemtakem ustreza Barthesovi shemi (Barthes, 1957, 200) »mitologije«, s katero utemeljitelj sodobne francoske semiotike sicer še tipaje, a za tukajšnji začetni namen zadosti natančno, opredeljuje delovanje meščanskega ideološkega diskurza.<sup>1</sup>

»Lažno paralipso« lahko z Barthesovo shemo prikažemo takole:

|        |      |       |
|--------|------|-------|
| elipsa | Sans | Satum |
|        | Ø    | Sans' |

Odsotnost označevalca (Sans=signans) v diskurzivni verigi povzroči, da na kraju označevalca (Satum=signatum) vznikne »drugi« označevalec Sans', ki je pravzaprav »potenciran«, okrepljen »prvi«, tj. manjkajoči označevalec. Kolikor nam ničelni označevalec Ø mora pač **tudi** veljati za označevalec, saj natančno tako deluje, v verigi pravzaprav **nič** ne manjka narobe, eliptični postopek ponudi nekaj več, presežek, ki ga zlahka tematiziramo, če v preudarek pritegnemo Lacanovo opredelitev, da je »označevalec tisto, kar zastopa subjekt za drug označevalec«; Sans' zastopa prav govorni subjekt za poprejšnji ničelni označevalec Ø, ki ga retor ponudi naslovljencu v oporo. Elipsa je prav način subjektovega vpisa v diskurz — presežek v Sans' je prav subjekt — subjekt, kolikor se vpiše pod zamolčani označevalec na kraju označenca — skratka, subjekt kot nosilec »teze«, ki jo govorec podpre in okrepi prav s tem, da jo — v zamolku — prevzame nase. V elipsi se subjekt tako rekoč s svojo tezo vred prepušča ogorjenju v milost. Postopek je nemara učinkovit prav zavoljo te

<sup>1</sup> S to shemo je skušal slovensko literaturo v drugi polovici 19. stoletja interpretirati že Rupel (1976, 74 ss; 307), vendar se naše rokovanje od njegovega nekoliko razlikuje: skuša biti bolj mikroskopsko in ne deli higienične preokupacije, da bi umetnostno produkcijo vsaj načelno razločili od ideologije (cf. Rupel, 1976, 429 et passim).



iskrenosti, ki se vendarle dogaja v obzorju večše stikane solidarnosti med govorcem in poslušalcem.

| paralipsa | Sans<br>Ø | Satum<br>Sans' |
|-----------|-----------|----------------|
|           | Sans      | Satum          |

(»Ne bom  
govoril o...«)

Značilen metagovorni postopek celotno elipso umesti na kraj označenca s pomočjo označevalca, ki **pove vse** na način denegacije (Verneinung (Freud, 1925)). Toda meta-govorica deluje tu negativno, zato smo zares pri antipodih resničnostnega (»znanstvenega«) govora: tisto, za kar gre, je izraženo prav skozi zanikanje, da bi šlo za kakršnokoli izražanje. Izjava samo sebe spodbija in se na videz približuje paradoksom vrste

(1) Ta stavek ni resničen.  
— če »res« ni resničen, potem govori resnico, toda če govori resnico, ni resničen, a če ni resničen, potem je ravno resničen... itn.

Toda zgolj na videz: izjava (1) je sicer pomensko, logično protislovna, a ne zadeva svojega govorca, ki se prav lahko slasti ob njenem vicioznem cirkuliranju. Ko (1) zapišem, me to prav nič ne angažira — svoje šepavosti je stavek kriv tako rekoč le sam. Govorec ga lahko po mili volji glosira — lahko pa ga kar takoj odpravi z ugotovitvijo, da je stavek pač protisloven: gib, ki je vsaj bizaren, če ne kar magičen (v Jakobsonovem pomenu odgovarjanja nelegitimnih adresatov /Jakobson, 1960, 355/), saj v trivialnejšem prevodu pomeni pač sodbo »Ta stavek je neumen« — kakor da bi izjava tu bila sama svoj subjekt. Ne morem pa si tako abs-traktno umiti rok nad izjavami vrste »Lažem« ali »Ne govorim slovensko« (Močnik, 1980) — prav zato, ker so izrečene v prvi osebi sedanjika. V vseh drugih osebah in časih so takšne izjave neproblematične — razen v živem prisebniku, ki bi lahko figuriral tudi kot avto-afektivni monolog transcendentalnega subjekta (Derrida, 1967).

Z zanikanjem, Verneinung, ki se v psihoanalizi navadno uoblikuje v stavah vrste »že, že, ampak« (Mannoni, 1969, 9 ss.), se subjekt izroča svojemu razcepu (§), kar naša shema ponazarja z neumestljivostjo Sans', ki niha med dvema krajema, kamor ga je mogoče enako postaviti — ne da bi ga bilo mogoče utrditi na kateremkoli izmed obeh posebej. Če je Sans' na kraju zamolčanega označenca, je prav zato na kraju izrečenega — saj je Satum, ki bi naj bil zamolčan, prav izrečen; in če je na kraju izrečenega označenca, je s tem že na kraju zamolčanega, saj je izrečen Satum prav pod udarom zanikanja.

To pa tudi natančno ustreza »intuitivnemu« učinku paralipse: govorec se v imenu svoje neodločnosti, to je, **nedoločljivosti svoje subjektne umestitve**, obrača na poslušalcev »okus«, čut človečnosti — to se pravi, apelira na intersubjektivno solidarnost na podlagi v tem postopku uprizorjenega sporočila »vsi smo človeški, vsi smo §.«

| lažna | Sans<br>Ø | Satum<br>Sans' |
|-------|-----------|----------------|
|       | Sans      | Satum          |

paralipsa

Postopek je inverzen poprejšnjemu in ustreza shemi Barthesovega »mita« (poimenovanje je seveda začetno divje: gre pač za začetno shematizacijo značilnega postopka meščanske ideologije, kar je očitno že iz tega, da shema temelji na saussurovskem pojmu »znaka«). Elipsa ni odpravljena-negirana kakor pri paralipsi, temveč hkrati predpostavljena in **sama zamolčana**: lažna paralipsa je tako rekoč dvojna elipsa. Postopek se pretvarja, kot da bi bil resnično proizvedel Sans' v vsej njegovi »polnosti in popolnosti«, kar bi naj upravičilo, da celotni znak s prve (»eliptične«) ravni na drugi ravni deluje kot označevalec za saturirani označevalec, ki se širi v neskončnost — tj. v iluzorično polnost diskurzivnega vesolja.

S tem tour de force postane Sans', zastopnik (govornega) subjekta, enosmiselno umestljiv, seveda prav na podlagi vertikalne pod-

vojitve ničelnega označevalca: umestljivost Sans' je odvisna izključno od podvojitve  $\emptyset$  na prvi (eliptični) ravni s praznim deiktičnim označevalcem na drugi — mitološki ravnini. Toda to problematiko ilegitimnega plastenja zamegli prav Sans' kot njen operator — tako rekoč kot shifter (preklopnik) prehoda iz elipse v mitologijo in potemtatem kot **opora iluzije o zaceljenem unarnem subjektu**.

Postopek nam postane nemara še očitnejši, če ga s pomočjo doganjanj poprejšnje »šibkejš« stilsko-retorične razčlenbe Tomanovega stavka ponazorimo z ustrojem konkretne diskurzivne »manifestacije« (ker bo ta analitični prijem zgolj ponazorilen, lahko poskusimo z njim povezati dve sicer nezdružljivi vrsti analize; zato se začasno poskušamo ujeti v sicer skrajno problematično, a v diskurzivni semiologiji zaradi njenih ideoloških predpostavk — tj. metodoloških nujnosti — utečeno razlikovanje med »globinsko strukturo« in »manifestacijo«; /cf. Greimas, 1966; 1970, 39 ss., 157 ss./).

Beseda »tako« pove, kakor smo rekli, vse in nič: prav ker sama ničesar ne izreče, se kot smernik prikazuje kot zgostitev, ki pa lahko, kakor se pokaže, ko poskusimo njeno smernost ustaliti, meri le na »vse«, na celoto diskurzivnega vesolja. Ta učinek še ni nujno eksplíciten, s stališča retorične zainteresiranosti je zelo zaželeno, da ostane nekoliko meglen in tako zagotovi napetost, ki žene bralca v past sklepne tautologije. Zato se lahko zadovoljimo z naivnim prvim pomenskim učinkom, ki bralca navaja k spraševanju »je to vse, ni to še nič?« — k vpraševanju, s katerim se bralec prav zato ker se pred spisom postavi v kritično in dejavno držo, prepusti njegovi zvijačnosti:

»tako«: V N

»Opozicijo »vsega« (V) in »ničesa« (N) lahko tu mislimo kar na način običajne paradigmatske disjunkcije, tako bo nemara še najočitnejša mitološka, lažno metagovorna operacija, **ki to disjunkcijo uveljavi kot označevalec na drugi (mitološki) ravnini**:

»se mrači ali jasni«: V N

— s to sekundarno disjunkcijo je povedano vse, zunaj potemtatem ni ostalo nič — in potrjena je prav tista razlagalna hipoteza besede »tako«, ki bralca spelje na led domovinskega govorstva.

Če manifestacijo naneseemo na globinsko shemo, dobimo torej sintetični obrazec, ki hkrati ponazarja linearni temporalni postopek besedila (o mehaniki »vse/nič« cf. /Miller, 1975/):

I. »tako«: 
$$\begin{array}{ccc} & V & N \\ \text{elocutio} \downarrow & \frac{V}{V} & N \end{array} \begin{array}{l} \uparrow \\ \text{zanazajski} \\ \text{učinek} \end{array}$$

II. »se mrači ali jasni«

»Izraz«, diskurzivno manifestacijo, žene naprej eliptičnost prve ravnine, toda druga ravnina, od katere pričakujemo pojasnilo (in ga pravzaprav tudi »dobimo«), zgolj sintaktično uprizoni paradigmatski učinek elipse; ta ponovitev pa bralca nikakor ne razočara, narobe, za nazaj razodene, da je bilo že na prvi ravni povedano »vse« — in da zunaj tega diskurza ni »nič«. Izid celotne dvoplastne operacije je zatorej dvojen: elipsa izgine, posrka jo mitološki mehanizem, ki na njej parazitira in njen opuščaj prav kapitalizira v saturacijo diskurzivnega univerzuma:

|                           |                                |                                  |
|---------------------------|--------------------------------|----------------------------------|
| evanescenca elipse        | Sans<br>$\emptyset$            | Satum<br>$\rightarrow \emptyset$ |
| zanazajska kapitalizacija | Sans'<br>$\{ \emptyset \} = 1$ | Satum<br>$\rightarrow \infty$    |

Meščanski ideološki prijem zgrabi elipso prav na kraju, kjer lahko kapitalizira njeno sematično presežno vrednost (pričujoča homologična ubeseditve na podlagi poprejšnjega razčlenjevanja vendarle lahko upa izreči kaj več kakor sumljivo teoretsko sinhronizacijo gouxovske vrste (Goux, 1968), in za to ima tehtno utemeljilo v Saussurovi opredelitvi, po kateri elipsa hrani prav lingvistični surplus de valeur.



(Godel, 1957, 231)) — tako da eliptični postopek »zbriše« ali, bolje, posrka v konstrukcijo diskurzivnega horizonta v prostoru med 1 in  $\infty$ .

Ta saturacijski mehanizem, katerega šiv, kakor se razodene za nazaj, spne prav beseda »tako« kot »znotraj-izjavni« preklopnik (shifter), je seveda prav posebna ekonomija subjekta, to je, prav posebna ekonomija njegove razcepljenosti. Analiza nam sicer pokaže, da Sans' prav tako kakor pri elipsi in paralipsi tudi tukaj zastopa subjekt za prvi ničelni označevalec — toda s pomočjo posebnega avto-aplikativnega, sui-referencialnega ali kar »refleksivnega« mehanizma tukajšnji postopek v subjekt ne zariše prečne njegovega razcepa, temveč jo, nasprotno, izvrše. Evanescenca elipse namreč omogoči, da Sans' ni več neumestljiv, da je enosmiselno spet s svojim označencem, ki beži v neskončnost — pri tem pa je prav ta evanescenca **delo samega Sans'** ali, natančneje, rezultat njegove sekundarne (»mitološke«) artikulacije. Sans' samega sebe izključi kot kontradiktorni-neumestljivi objekt, vrednost protislovnega objekta je potemtakem res 0, prazna množica, in se kakor lažnivi Ključec za lase potegne na »višjo«, tj. ideološko raven, kjer znotraj diskurzivnega vesolja zastopa to izključitev na način unarnega označevalca ( $0$ )=1. (Za münchausnovski učinek, cf. /Pêcheux, 1975/, za izključitev protislovnega objekta, cf. /Miller, 1967/). V samo ekonomijo tega mehanizma je že vpisano, da skrbno zabriše sledi za seboj, in s tem smo nazadnje prišli do najočitnejše značilnosti ideološkega postopka — do ideološke mistifikacije ali samoprikrivanja, saj je mistifikacijska naprava ideologije v meščanski ideologiji prav le poljudna stran izključitve subjektive razcepljenosti kot kontradiktornega objekta ali, natančneje, neumestljivega označevalca.

(Pravkaršnje opombe moramo nemara natančneje pojasniti. Za razmerje med subjektom in označevalcem je značilno, da subjekt nima svojega lastnega označevalca, zato se lahko vpiše samo pod tisti označevalec, ki zastopa ta manko specifičnega subjekta označevalca; subjekt se vpiše pod označevalec manka, ki je hkrati označevalec načelnega manka v označevalcu (onzačevalec manjkajočega označevalca je označevalec manka, potemtakem označevalec manka označevalca v **vseh** pomenih te rodilniške zveze); toda s tem, da je ta označevalec označevalec manka, **torej** označevalec označevalca, ta paradoksn označevalec postane **neumestljiv** v označevalno verigo; »razpoko« med možnimi, a nikoli udejanjenimi umestitvami paradoksnega označevalca zapolnjuje objekt želje (mali **a** v Lacanovi algebri), zapolnjuje jo seveda prav tako paradokсно — namreč tako, da iz označene verige **izpade**; neumestljivi paradoksn označevalec lahko seveda »izključimo« preprosto s tem, da ta označevalec s specifičnim ideološkim imaginarnim postopkom fiksiramo — ko je označevalec tako umeščen, ni več neumestljiv; takšna operacija seveda zahteva posebno strategijo objekta želje — namreč — **identifikacijo** z njim; toda prav s tem postane točka identifikacije striktno »iracionalna« v diskurzu — cena ideološke identifikacijske zapolnitve je, da zapolnjeni diskurz zgubi stik z realnim, ki ga sicer v njem predstavlja objekt želje **a**.

Namesto da segamo po staroslovenskem ideološkem diskurzu, ki nam je tu predmet analize, lahko zadevo pojasnimo z opombo, da razmerje med subjektom in označevalcem natančno ponazarjata Heglova stavka »Duh je kost« (Fenomenologija duha) in »Bog je bog« (Logika); v prvi izjavi se to razmerje kaže kot slaba neskončnost neskončne sodbe (Žižek, 1981), torej »znotraj-izjavno«, v drugi kot notranje protislovje tautologije, »identičnega govorjenja«, torej na ravni razmerja med izjavo in izjavljanjem. Eden izmed možnih »materialističnih obratov« bi bil v tem, da bi oba neuspeha mislili skupaj, kot komplementarna).

Če naj v ponazorilo primaknemo še shemo značilnega elementa meščanskega ideološkega diskurza, lahko predlagamo tole risbo »meščanskega znaka«:

|         |                      |
|---------|----------------------|
| Sans'   | Satum                |
| $\{0\}$ | $\rightarrow \infty$ |

To je zdaj, semiotično rečeno, hkrati obrazec elementarne manifestne artikulacije in minimalni rezultat globinskih strukturnih me-



hanizmov — S čimer smo mimogrede formulirali tudi polje relativne pertinentnosti greimasovske semiotike in njeno ideološko predpostavko, tj. mejo (saj) je zarisani obrazec prav meja njene veljavnosti, tj. točka, kjer globinska struktura in manifestacija »koincidirata« — kjer se manifestacija pokaže kot rezultat globinskih operacij): prav ker v osnovnem meščanskem ideološkem mehanizmu elementarna izjavna (»površinska«) artikulacija koincidira z izidom strukturnih označevalnih (izjavljalnih, »globinskih«) mehanizmov (ne pa s temi mehanizmi samimi), je razločevanje »globinska struktura/površinska manifestacija« relativno adekvatno za meščanske ideološke diskurze in **samo zanje**; vsakršen izvoz v druge diskurze je nelegitimen in raziskuje ali meščansko percepcijo teh drugih diskurzov (tj. svojo lastno artikulacijo nanje) ali njihovo specifično zgodovinsko-razredno opredeljeno in obmejeno razsežnost. (Prim. značilne Lévi-Straussove zadržke, o katerih poroča Greimas /1970, 229—230/ v post-scriptu k študiji, v kateri omenjeni semiotični instrumentarij uporablja na mitu Bororo Indijancev).

Subjektivna ekonomija ideološkega mehanizma meščanske retorike je v tem, da razpečenost subjekta s **stališča govorca** izključuje. Analizo te ekonomije lahko dopolnimo, če pogledamo, kako deluje na naslovljenca (bralca, poslušalca). Bralec je pač ukleščen med elokutivno linearost in sklepni zanazajski učinek. V prvi etapi, na ravni elipse, mu diskurz ne pove še nič, a mu obljublja, da mu bo vsak čas izrekel vse; na koncu, na ravni mitologije, pa mu ne reče nič, pač pa mu da vedeti, da je vse že povedal. Bralecu potemtakem ne preostaja nič drugega, kakor da se obesi na saturacijsko točko v diskurzu — ki pa prav s tem, da se sprejemnik vpiše vanjo, postane **označevalec, ki ni umestljiv**.

V prvi (eliptični) dobi lahko položaj naslovljenca ponazorimo s temle stališčem:

(2) V tekstu je povedano vse, a jaz tega (še) ne vem.

Če v drugi (mitološki) dobi naslovljenec vztraja pri skepticizmu, tj. suverenem bralskem stališču, si lahko reče kvečjemu:

(3) V tekstu je povedano vse, a jaz tega ne verjamem.

Takoj je opazno, da se v teh bralskih odzivih skriva pragmatični paradoks — to se pravi, da zaradi specifičnega načina, kako se vanjo vpisuje njun subjekt (naslovljenec), ti izjavi **nista mogoči**.

Drugi del izjave — protivni stavek — spodbija prvi del, toda ne na ta način preprostega protislovja ali zanikanja, kakor, denimo, stereotipna formula, s katero nekatera ljudstva uvajajo pravljice, opozarjajoč na njihov specifični resničnostni status:

(4) To je bilo in ni bilo.

Tu je po vrsti zatrtjen in zanikan le predikat skupnega stavčnega osebka, ki pa je prav le govorna tema govorečega subjekta; govoreči subjekt je v distanci tako do teme (stavčnega subjekta) kakor do protislovne predikacije.

Značilnost izjav (2) in (3) je v tem, da je protivni stavek **v metagovornem položaju** glede na prvo trditve in da njegova nikalna oblika **ta položaj spodbija**, ker zanika samo njegovo možnost. — Če je druga (protivna) trditve v izjavah (2) in (3) izrekljiva, potem ni možna; če je možna, ni izrekljiva. »Metagovorni« del izjave prek zanikanja »objektno-govornega« dela zanika samo razmerje metagovorica/govor-objekt in s tem zanika možnost same metagovorne izjave.

Pri tem je med (2) in (3) pretanjena razlika, ki pravzaprav sproži vzmet ideološke pasti; izjavo (2) si namreč lahko omogočim, če postavim, da je tema protivnega stavka (»a jaz tega še ne vem«) **ista kakor** tema prvega stavka — če torej tema protivnega stavka **ni** prvi trdilni stavek, če prvi stavek glede na prvi stavek **ni v metagovornem položaju**. Domnevamo lahko, da »intuitivno« branje izjavo (2) natančno tako umeva — toda to umevanje predpostavlja prav specifičen status prve trditve (»V tekstu je povedano vse«): ta trditve je namreč v tej »intuitivni« interpretaciji nekakšen kriptocitat, v razviti obliki je namreč njen obrazec nujno takle:

(2') Toman mi zatrjuje: (V tekstu je povedano vse).

Protivni stavek se lahko znebi metagovornega položaja in s tem izjavo (2) sploh omogoči, samo če predpostavi **metagovorni položaj pri govornem subjektu**. Prvi del izjave (2) je torej neizbežno v položaju govora-subjekta (v (2) je predmet naslovljenčeve vednosti).



v (2') je predmet govorceve afirmacije). — A tudi to še ni vse: naslovljenec lahko izreče svojo (začasno) nevednost edinole, če izjavi (2') vnaprej pripiše **verodostojnost**, če jo torej dodatno opremi z oklepajem svojega verovanja:

(2'') Verjamem Tomanu /Toman mi zatrjuje:/ V tekstu je povedano vse.//

»Intuitivno« ali spontano branje potemtakem že vnaprej naseda na ideološki mehanizem, saj sama tako zmanevrirana možnost (2) spodbija sleherno možnost, da bralec izjavi (3). (3) bi namreč bila možna, če bi tudi pri njej lahko izvršili isti postopek kakor pri (2) — to pa pripelje do izida, ki samega sebe spodbija:

(3') Verjamem Tomanu /Toman mi zatrjuje:/ V tekstu je povedano vse.// A jaz mu tega ne verjamem.

»Verjamem« in »ne verjamem« imata isto vrednost v hierarhičnem plastenju metagovorice — formalno protislovje vrste (4) gre tu zaradi prve osebe sedanjika na račun izjavljalnega subjekta, to je, »Tomanovega« bralca.

(Obstaja seveda en način, ki me ideološke pasti reši. Ta je v tem, da natančno valoriziram razmerje med vednostjo in verovanjem, kakor ga kaže različica (2''), če jo primerjamo z (2): protislovnost izpovedovanja (ne)vednosti lahko odpravim, če vpeljem moment verovanja. V (3) lahko ravnam inverzno — protislovnost izražanja (ne)vere lahko odpravim, če vpeljem na nasprotnem koncu moment vednosti:

(3'') Vem /Toman mi zatrjuje:/ V tekstu je povedano vse.// A jaz tega ne verjamem.

Toda taka izjava je možna le, če se naslovljenec »Tomanovega« govorjenja lahko postavi na stališče, ki se opira na neki **drugi** diskurz — tj., če se naslovljenec lahko iztrga mrežam ideološkega diskurza, katerega tarča je. Takó, denimo, beremo omenjeni Tomanov sestavek danes, táko stališče omogoča sploh tudi našo analizo. Možnost (3'') je potemtakem odvisna od (pre)eksistence drugega in drugečnega diskurza; toda v tem primeru ideološki mehanizmi **sploh ne zadevajo** bralca: ta se jim potemtakem lahko izmakne samo, če je že ves čas **zunaj** teksta; če je vpet v kakšen drugi tekst, denimo, v tekst sociološke interpretacije).

Prva oseba sedanjika zariše nepopravljiv razcep v govorni subjekt: v vseh drugih osebah, časih bi taka izjava bila neproblematična; modela, ki bi to natančneje ponazarjala, bi za (2) in (3) po vrsti bili izjavi:

(5) Prešeren je napisal latinski epigram na Kopitarja, a jaz tega ne vem.

(6) Cigler je bil jetniški duhovnik, a jaz tega ne verjamem.

Implicitno pragmatično predpostavko sleherne trditve (Trdim:), ki kot sled izjavljanja nosi prvi del izjave, spodbija protivni drugi del izjave. Protislovje se tako prenese na govorni subjekt, ki kot subjekt izjave zanika svoj položaj subjekta izjavljanja: trdim nekaj, česar ne vem ali ne verjamem.

— Meščanski ideološki mehanizem potemtakem razcep subjekta, ki ga izključuje s kraja govorca, **prelaga na sprejemnika** diskurza. Če se hoče sprejemnik temu razcepu »ogniti«, ga mora prevzeti nase: edina ekonomija, ki v tej slepi ulici naslovljencu preostaja, je, da prevzame nase razcepljenost subjekta, ki jo lahko zapolni prav samo s tistim, čemu se je nemara upiral — pa je zaradi tega upiranja v to zagato ravno sploh zašel: z verovanjem.

Zanazajski učinek onemogoči, da bi se bralec izvil iz primeža z morebitno kritično nevernostjo, saj je svoje verovanje že vnaprej izročil — prav z implicitno prepustitvijo v (2) je sploh prišel do (3) — in zdaj svoje vere pač ne more odtegniti. Če jo odtegne, ne ugovarja govornemu subjektu (»Tomanu«), ampak samemu sebi. Meščanskemu retorju (naj s tem nekoliko upravičimo okus svoje tukajšnje izbire) ne morem ugovarjati, ker z morebitnim ugovorom skočim samemu sebi v zobe.

Ta moment, da diskurz razcep subjekta delegira na svojega naslovljenca, lahko naposled velja za specifično meščanski diskurzivni ideološki mehanizem. V ta razcep se lahko naseli razredna institucija — ali, če gledamo s stališča individua, iz njega se poraja subjektova za institucijo konstitutivna privolitev vanjo. Vpis razcepljenosti v subjekt je namreč samo diskurzivna specifikacija Althusserjeve (1970)

splošne formule, da ideologija individua interpelira v subjekt. Interpelacija individua v subjekt je korelativna z razcepom subjekta; natančneje: razcep je pred subjektom, diskurzivni mehanizem cepitve je za subjekt konstitutiven. Althusserjev obrazec moramo potemtakem dopolniti takole: meščanska ideologija individua interpelira v subjekt, s tem da na kraj sprejemnika, kamor s svojimi diskurzivnimi mehanizmi tega posameznika umešča, s temi mehanizmi vpisuje subjektivirajoči razcep.

(Odlomek)

Rastko Močnik

#### Navedki:

- Althusser, Louis: 1970 — »Idéologie et appareils idéologiques d'Etat«, La Pensée, 151, 1970. (slov. prev. v: Althusser, Balibar, Macherey, Pêcheux, Ideologija in setetski učinek, CZ, Ljubljana 1980).
- Barthes, Roland: 1957 — Mythologies, Seuil, Paris 1957.
- Derrida, Jacques: 1967 — La voix et le phénomène, PUF, Paris 1967.
- Freud, Sigmund: 1925 — »Die Verneinung«, GW 14 (slov. prev. v: Psihoanaliza in kultura, DZS, Ljubljana 1981).
- Gantar, Kajetan: 1979 — Grške lirične oblike in metrični obrazci, Literarni leksikon 7, DZS, Ljubljana 1979.
- Godel, Robert: 1957 — Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure, Droz, Genève 1969.
- Goux, Jean-Joseph: 1968 — Numismatiques I, II, Tel quel, 35-36, 1968-69.
- Greimas, Algirdas Julien: 1966-Sémantique structurale, Larousse, Paris 1966. 1970-Du sens, Essais sémiotiques, Seuil, Paris 1970.
- Jakobson, Roman: 1960 — »Closing Statement: Linguistic and Poetics«, v: Style in Language, Th. A. Sebeok, ed., MIT Press and Wiley & Sons, Inc., New York — London (srbh.v. prev. v: Lingvistika i poetika, Nolit, Beograd 1966).
- Marx, Karl: 1857-58 Grundrisse, Einleitung (slov. prev. v: MEID IV, CZ, Ljubljana 1968).
- Malinowski, Bronislaw: 1923 — »The problem of meaning in primitive languages«, Supplement I v: C. K. Ogden, I. A. Richards, The Meaning of Meaning, Harcourt, Brace & World, Inc., New York 1963.
- Mannoni, Octave: 1969 — Clefs pour l'imaginaire, Seuil, Paris 1969.
- Miller, Jacques-Alain: 1967 — »La suture«, Cahiers pour l'Analyse 1, 1967. (slov. prev. v: Psihoanaliza in kultura, DZS, Ljubljana 1981). 1975 — »Matrices«, Ornicar?, 4, 1975 (slov. prev. idem).
- Močnik, Rastko: 1980 — »Lalangue: jezik II«, Problemi-Razprave 201-202, 1980.
- Pêcheux, Michel: 1975 — Les vérités de La Palice, Maspero, Paris 1975.
- Rupel, Dimitrij: 1976 — Svobodne besede od Prešerna do Cankarja, Lipa, Koper 1976.
- Žižek, Slavoj: 1980 — Hegel in označevalec, Analecta DDU Univerzum, Ljubljana 1980.



## PRODUKCIJSKA RAZMERJA IN RAZREDNI BOJ

(Ob kritiki Althusserja in »strukturalističnega« marksizma)

Althusserjevi spisi so od vsega začetka izzivali kritike in izzivali h kritiki: kritiki različnih vrst — od resne, ki je ob njegovih tekstih hkrati pretresala in razvijala različne vidike marksistične filozofije in družbene teorije, take, ki je ob tem poskušala pokazati, kje se Althusser moti (v izhodiščih, v metodi, v zaključkih) in česa ne pozna dovolj, do kritik in kritikov, ki so predvsem skušali dokazati, kaj da Althusser in njegovo delo v »bistvu« je. Izhodišča in rezultati takih dokazovanj so bili in so sicer sila različni: da gre skupaj s siceršnjim strukturalizmom za zavesten ali nezavesten izraz osamosvojenih in človeku odtujenih (tehnokratskih) struktur poznega kapitalizma; ali da s svojim poudarjenjem protislovja kot osnovne kategorije uteleša protislovnost malomeščanstva; ali da gre za neostalinizem in teorijo birokratskega partijskega aparata ali za parado »abstraktnega, akademskega, profsorskega marksizma. Vse to seveda ob »strokovnih« dokazovanjih in metodoloških razpravah, ali je treba Althusserja preverjati po zgodnjih tekstih (»Za Marxa«), po »Branju Kapitala«, ali po kasnejših spisih.

Ob vsej različnosti pa so si take kritike v nečem podobne: vse izražajo (samo) zavest pravega kritičnega ali kritiškega triumfa — in to toliko bolj, kolikor ostajajo na ravni dokazovanja, za kaj pri Althusserjevih misli v bistvu gre — in tak vtis pušajo seveda tudi pri bralcih. Ti lahko tako vsakokrat posebej obžalujejo, da kritike niso ali ne bodo brali vsi, ki so se srečali z Althusserjevo mislijo oziroma da je odločilni in končni kritični triumf dosežen šele sedaj, šele z nastopom tega in tega kritika (pri čemer lahko vstavimo poljubno ime) — tako bi namreč enkrat za vselej in pri koreninah spodrezali ta strukturalistično-stalinistični-psihoanalitični-maoistični-malomeščanski-socialdemokratski itd. nestvor (na pr.: »stalinistični derivat vulgarne Lacanove psihoanalize«, kot smo imeli prilliko brati ob eni zadnjih kritičnih zmag). Bralca sicer nekoliko moti, da so bili ti kritični triumfi doseženi iz tako različnih izhodišč in ob tako različnih rezultatih — in že tolikokrat — toda ker lahko pričakujemo še nove in nove — nekateri mlajši marksisti imajo (ali menijo, da imajo) namreč tak kritični triumf za svojo šolsko nalogo — je treba pač takle malenkosten pomislek čimprej potlačiti...

Nobenega razloga nimam, da bi komu kalil veselje in ga oviral pri pokopavanju Althusserja (pri opredeljevanju »proti Althusserju« nasploh, s kakršnimkoli opredeljevanjem »za Althusserja« nasploh), saj že samo njegovo ponovno in ponovno pokopavanje vzbuja sum, da še ni pokopan, ali da se ga celo ne da pokopati — morda zato, ker je še živ. Sicer pa je Althusser že leta 1974 zapisal:

»Naredili so iz nas 'strukturaliste' in v krsti »strukturalizma« nas je velika družina socialdemokratov vseh strank in z vseh strani svečano predala zemlji in pokopala, v imenu marksizma, se pravi njihovega marksizma. Lopate zemlje »zgodovine«, »prakse«, »dialektike«, »konkretnega«, »življenja« in seveda »človeka« pa »Humanizma« niso manjkale. Kot pokop je bil krasen pokop. Ob neki precej čudni okoliščini: pretekla so leta, ceremonija pa še traja«. (Elementi samokritike, Beograd, 1976, str. 28).

In traja še danes, pa čeprav so nekateri kritiki poskušali tudi z drugimi krstami in z drugim zasipom.

Poleg tega pa sploh ne gre za Althusserja in še najmanj zato, po katerem tekstu ga je treba presojati: za to je šlo morda v konkretni ideološki konstelaciji na francoski marksistični sceni nekega obdobja. Gre za tisto, kar je resna kritika že od vsega začetka opazila — in pri tem ostala: za vprašanja Marxove in marksistične misli, ki jih toliko diskutirana Althusserjeva izvajanja zadevajo ali prizadevajo.

Nekaterih takih vprašanj se je lotil tudi dr. Tine Hribar v svojem poizkusu kritičnega obračuna z Althusserjem in Balibarjem.\*

### »Produktivne sile« in »družbena baza«

Hribar se v polemiki ostro zoperstavi 1) pojmovanju produkcijskega načina kot »enotnosti produktivnih sil in produkcijskih odnosov« in 2) uvrščanju tako pojmovanega produkcijskega načina in s tem produktivnih sil (ter materialne produkcije) v »realno bazo družbe«;

»Navsezadnje tudi v Predgovoru Marx naravnost izrecno definira edino in zgolj produkcijska razmerja kot ekonomsko strukturo in če potem že govorimo o topiki, potem je ekonomska struktura pač struktura in nič drugega; se pravi: ne more biti infrastruktura, v katero spadajo materialne proizvajalne sile.

Celotna topika Predgovora ni dvodelna, temveč štiridelna:

- 1) materialne proizvajalne sile (recimo infrastruktura),
- 2) produkcijska razmerja (ekonomska struktura),
- 3) pravna in politična nadstavba (recimo superstruktura),
- 4) oblike družbene zavesti.

Res je, da Marx prva dva dela in druga dva dela tesneje povezuje, tako da se materialne produktivne sile zdijo kot sestavina produkcijskega načina materialnega življenja in se oblike družbene zavesti v svoji ideološki formi pojavljajo kot sestavina nadstavbe; toda Marx nikdar ne napravi te napake, da bi proizvajalne sile zapisal v ekonomsko strukturo. Kajti to je počelo ravno politična ekonomija, katere kritiko je pisal.« (Č — 170)

In še dodaten argument:

»Neizbrisna sled Zgodovine VKP-b se kaže v enačenju ekonomske strukture kot baze oz. družbene biti z enotnostjo proizvodnih sil in produkcijskih odnosov, ki ga sicer nahajamo prav v Zgodovini VKP-b in od koder ga neposredno ali posredno privzemajo za izhodišče tudi taki kritiki, kot je Habermas. Tekst iz Zgodovine VKP-b: 'Torej obsega proizvodnja, način proizvodnje tako proizvajalne sile družbe kakor tudi proizvodne odnose med ljudmi in je na ta način utelešenje njihove enotnosti v procesu proizvodnje materialnih dobrin.' (Č — 169)

Vprašanje uvrstitve materialne produkcije in produktivnih sil v »realno bazo družbe«, je bilo že pred tekstom Zgodovine VKP-b in po njem, vse do danes, predmet že prav sholastičnega — sholastičnega v dobrem in slabem — raziskovanja, tako da rešitev, ki jo Hribar apodiktično zagovarja: 1) da spadajo v realno bazo družbe le produkcijska razmerja, in 2) da le-ta ne spadajo v materialno produkcijo, ni nič novega.

To rešitev lahko zagovarjamo ne le z Marxovo izrecno opredelitvijo v Predgovoru h kritiki politične ekonomije, v skladu je tudi z Marxovim poudarjanjem v Očrtih, da »družba ne sestoji iz posameznikov, ampak izraža vsoto odnosov, razmerij v katerih so ti posamezniki med seboj« (Grundrisse, 176). Pojem družbe kot celote odnosov, razmerij med ljudmi, pojem, ki govori o strukturi, zgradbi te celote odnosov, očitno ne vključuje produktivnih sil (predmetov dela, delovnih sredstev, delovnih zmožnosti), saj ne vključuje niti ljudi-posameznikov — temveč le odnose med njimi. Pojem družbe kot pojem družbene strukture, vključuje le družbene odnose (na pr. kapital in mezđno delo) in družbene »vloge« (na pr. kapitalista in mezđnega delavca), ne pa strojev, fizične delovne sile, delovnih znanj in sposobnosti konkretnih ljudi, kot materialnih in osebnih nosilcev teh odnosov in vlog.

Nujna posledica takega zoževanja pojma družbe (kot družbene strukture, družbene zgradbe) je uvedba in uporaba še drugih pojmov, ki zajemajo človekovo družbeno stvarnost. Nujno je razlikovanje med pojmom »materialne osnove družbe« in »realne osnove družbe«, družbene baze. Materialna osnova v tem primeru vključuje (gledano z vidika njenih sestavin) produktivne sile, v širšem smislu pa tudi geografske in demografske materialne pogoje vsakega človeškega družbenega življenja, oziroma materialno produkcijo in biološko reprodukcijo (gledano z vidika procesa); pojem realne družbene baze pa označuje »bazični« del družbene strukture same, se pravi celoto produkcijskih razmerij znotraj neke dane celote družbenih odnosov. Podobna so prizadevanja tudi izven marksistične tradicije, ko se ob strogo sociološkem (ali celo kot »sociologističnem« označevanjem) pojmu druž-

\* Marksistični strukturalizem in stalinizem, (Althusser in resnica), Časopis za kritiko znanosti /Č/, št. 31, VII. 1. str. 121—173, Teorija blagovnega fetišizma, (Kritika Balibarjevega branja Kapitala), Anthropos /A/, 1980 /I-II, str. 13-53.



be kot celote družbenih odnosov, uvajajo bolj socialno — ali kulturno antropološki pojmi družbe in družbenega življenja, ki zajemajo tudi vsakokratno vsebino teh odnosov (in procesov), njihove kulturno-civilizacijske predpostavke in rezultate.

Vendar s tem problem razmerja produktivnih sil in ekonomske strukture še ni odpravljen z dnevnega reda, in to iz več razlogov. Eden je razviden že iz citata, ki ga navaja Hribar: »Celota teh odnosov, v kateri so do narave in drug do drugega nosilci te produkcije, v kateri producirajo, ta celota je ravno družba, motrena v svoji ekonomski strukturi« (MEW 25—827). Če v pojem družbe ne »gredo« ljudje, pač pa le **odnosi** med njimi, če torej še manj sodijo vanj sestavine produktivnih sil (vključno z ljudmi kot delovno silo in delovnimi zmoglostmi) — ali ne spadajo potem vanj **odnosi** ljudi kot »nosilcev« določenih sestavin produktivnih sil do drugih sestavin le-teh in še zlasti **odnosi** med ljudmi kot nosilci raznih sestavin človeškega momenta produktivnih sil. Če družbe ne gre pojmovati kot zbira posameznikov, temveč kot vsoto in celoto odnosov, ali ne gre — ali ni možno in nujno — tudi družbenih produktivnih sil pojmovati kot specifično celoto odnosov, povezav med »faktorji produkcije« (Marx), kot specifično strukturo teh odnosov, specifično delitev in povezavo prirodno danih, od človeka že preoblikovanih in človeških sestavin produktivnih sil.

Zgornji Marxov citat dejansko govori tudi o tem. Marx v njem vključuje »v celoto odnosov, v katerih ljudje producirajo« in ki ravno je (ekonomska) struktura družbe, »odnose ljudi do narave in drug do drugega«. Avtor interpretira, da s to celoto Marx »ne misli na neposredni delovni odnosaj, temveč na odnose družbene delitve dela, torej na produkcijska razmerja« (A, 26—27). Balibar poskuša nasprotno same produktivne sile opredeliti kot razmerje, podrejeno sicer produkcijskemu razmerju, toda vendarle razlikujoče se od nje. Ne glede na to, koliko v tem uspeva, je vendarle težko prezreti, da predstavljata na primer obrtna in industrijska proizvodnja dvoje različnih povezav med predmeti dela, delovnimi sredstvi, delovno silo in drugimi sestavinami delovne zmoglosti in s tem tudi odnosov med ljudmi pri prisvajanju narave; da spadajo ti **odnosi** ljudi do narave v koncept produktivnih sil, da pomenijo kvaliteto produktivnih sil, ki se razlikuje od razmerij v delitvi dela, to je v delitvi 1) z ozirom na zadovoljevanje različnih človeških in družbenih potreb, 2) z ozirom na delitev vlog na organizatorje ali funkcionarje delitve dela ter neposredne producente ali 3) delitvi z ozirom na delovni čas, ki je potreben za posamezno koristno delo (kakor družbeno delitev dela oz. produkcijska razmerja razčlenjuje Hribar). Obrtna in industrijska proizvodnja lahko zadovoljujeta potrebe po čevljih ali po obleki; obrtnik lahko proizvaja kot suženj, kot samostojen proizvajalec, kot mezdni delavec; kot izvajalec nekega širšega proizvodnega načrta ali kot drobni blagovni proizvajalec. Ravno tako je težko — v skladu z Marxovo mislijo pa nemogoče — prezreti odvisnost razvoja in artikulacije produktivnih sil od produkcijskih odnosov. Marxov Kapital, na primer v oddelku o produkciji relativne presežne vrednosti, pojmovno prikazuje in hkrati empirično dokumentira to odvisnost, še več, podvrženost razvoja in artikulacije produktivnih sil kapitalističnim produkcijskim odnosom. Tako piše na pr. Marx ob manufakturi:

»Z razčlenbo rokodelske dejavnosti, s specializacijo delovnih instrumentov, z ustvaritvijo delnih delavcev, z njihovim grupiranjem in kombiniranjem v skupni mehanizem ustvarja manufakturna delitev dela kvalitativno razčlenitev in kvantitativno proporcionalnost družbenih produkcijskih procesov, torej določeno organizacijo družbenega dela in obenem razvija novo družbeno produktivno silo dela. Kot specifično kapitalistična oblika produkcije (...) je moderna manufakturna delitev dela, samo posebna metoda za proizvajanje relativne presežne vrednosti ali za večanje vrednosti kapitala (...) na stroške delavcev.«

In tako za manufakturo kot strojno industrijo velja, kar je zapisal celo že za kooperacijo:

»Če torej nastopa kapitalistični produkcijski način po eni strani kot zgođovinska nujnost za spreminjanje delovnega procesa v družbeni proces, nastaja ta družbena oblika delovnega procesa (kooperacija) kot metoda, ki jo uporablja kapital zato, da bi dajal delovni proces s povečanjem svoje produktivne sile več profita /MEW 23—386, 354; Kapital I, 415, 382/.

Soočeni smo skratka s problemom, ki ga je Marx jasno formuliral v Očrtih; (»točke... ki jih ne smemo pozabiti«) »Dialektika pojmov



produktivna sila (produkcijsko sredstvo) in produkcijski odnos, dialektika, ki ji je treba določiti meje in ki ne odpravi realne razlike. (MEID IV, 43)

Dialektika torej, ki ne odpravlja realne razlike (problem, ki ga sploh ne bi bilo, če bi s produktivnimi silami pojmovali enostaven zbir materialnih stvari in človeških sposobnosti), dialektika, kateri je treba določiti in ki torej ima meje (ki torej ne dopušča zvajanja produktivnih sil na produkcijska razmerja in obratno), toda vendarle dialektika: enotnosti in nasprotij, enotnosti nasprotij, medsebojne povezanosti in odvisnosti. Lahko smo kritični do običajnih fraz o »vzvrtnem vplivu produkcijskih odnosov na razvoj produktivnih sil«, lahko smo tudi kritični do Balibarjevih poizkusov mišljenja te dialektike — toda ne v imenu tega, da problem zanikamo ali ignoriramo, da se zadovoljimo zgolj z razlikovanjem nivojev, kjer so družbene produktivne sile **zgolj** predpostavka produkcijskih razmerij, materialno življenje **zgolj** nosilec produkcijskega načina (kot ekonomske strukture oz. celokupnosti produkcijskih razmerij).

Pojem produkcijskega načina je tradicionalno služil kot nadrejeni pojem za mišljenje (dialektične) povezanosti produktivnih sil in produkcijskih odnosov. Avtor vidi v tem enega od naglavnih teoretskih grehov stalinizma:

»Zaradi uvrščanja produkcijskih razmerij /v enotnosti s produktivnimi silami/ med sestavine materialne produkcije oz. delovnega procesa, Althusser potem družbeno prakso in delovni proces izenači. Obravnava vse prakse, s čemer: poimenuje vsako človekovo aktivnost /najsí bo človeška kot naravnega, delovnega, družbenega ali mislečega bitja/ po modelu delovnega procesa, kar je prav tako specifičnim diamata-histomata: družba naj bi se pokoravala partiji, kot se delovni predmet pokorava delavcu v delovnem procesu.« (C — 171) /1/

Nasproti takemu pojmovanju produkcijskega načina avtor afirmira:

»Delovni proces ali materialna produkcija, v katero spadajo materialne proizvodilne sile, ni element, temveč nosilec ali podlaga ekonomske strukture oz. produkcijskega načina.«

Citira Marxa:

»Znanstvena analiza kapitalističnega produkcijskega načina nasprotno dokazuje, da je produkcijski način posebne vrste, specifične historične določenosti: da predstavlja, kakor vsak drug določen produkcijski način, dano stopnjo družbenih produktivnih sil in njihovih razvojnih form kot svoj zgodovinski pogoj; pogoj, ki je sam zgodovinski rezultat in produkt predhodnega procesa in od katerega novi produkcijski način izhaja kot od njemu dane podlage; da imajo temu specifičnemu, historično določenemu produkcijskemu načinu ustrezajoča produkcijska razmerja — razmerja, v katera vstopajo ljudje v svojem družbenem življenjskem procesu, ob porajanju svojega družbenega življenja — specifičen, historični in prehodni karakter; in da so končno razdelitvena razmerja po bistvu identična s temi produkcijskimi razmerji, njihova druga plat, tako da si oboji delijo isti historični prehodni karakter.« /MEW 25—885/

Avtorjev sklep:

»Družbene produktivne sile so predpostavka produkcijskih razmerij oz. produkcijskega načina, ne pa imanentni element.« (A, 27)

Produkcijski način je po Hribarju istoveten z ekonomsko strukturo (ki, kot smo že videli, ne vključuje produktivnih sil) oz. produkcijskimi razmerji, le-ta pa z družbeno delitvijo dela.

Že zgornji Marxov citat, ki ga vključuje avtorjevo izvajanje — poleg številnih drugih — vsebuje sintagmo: »produkcijskemu načinu ustrezajoča produkcijska razmerja«. Pri Marxu srečamo tudi zvezo »produkcijsko razmerje in njemu ustrezajoči produkcijski način« (na pr. MEW 25—801). Obe sintagmi govorita proti izenačevanju produkcijskih razmerij in produkcijskega načina. V tem primeru bi bila izraza produkcijski način in produkcijska razmerja zamenljiva drug z drugim in zgornji sintagmi očitni nesmisel. Sintagmi bi bili smiselni le, če bi govorili o vzročni zvezi ali o razmerju med celoto in njenim delom. Potem ko Hribar upravičeno zavrne razlago o vzročno-posledičnem odnosu in pravilno predstavi pomen izraza »ustrezati« (entsprechen), prikaže razmerje med produkcijskim načinom in produkcijskimi razmerji kot razmerje med »kapitalističnim produkcijskim načinom v celoti (ali v širšem pomenu)« in »ustrezajočimi produkcijskimi razmerji«.

»Produkcijska razmerja so mimo drugih razmerij /npr. razmerij v suprastrukturi/ del produkcijskega načina v celoti in mu v tem pomenu **ustrezajo**; obenem pa so istovetna produkcijskim načinom materialnega življenja in v tem



pomenu določajo produkcijski način v celoti ter pogojujejo kot realna baza druge dele tega produkcijskega načina v celoti. V zadnji instanci je odločilen produkcijski način materialnega življenja, se pravi: ravno produkcijski način in ne materialno življenje. Družbena delitev dela in ne sam delovni proces.« /A, 27/

Kapitalistični produkcijski način sestavljajo torej poleg »produkcijskega načina materialnega življenja« tudi »produkcijski način(i) nematerialnega življenja.« Prim.: A 25, 27)

Tako pojmovanje produkcijskega načina v širšem pomenu besede je možno. Srečamo ga pri številnih avtorjih, tudi pri Balibarju in »strukturalistih«. Toda govorjenje o kapitalističnem produkcijskem načinu v širšem pomenu, o produkcijskih načinih nematerialnega življenja ipd. le širi, ne pa odpravlja problem produkcijskega načina kot razmerja med produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji; širi ga na področje »nematerialnega« družbenega in duhovnega življenja. Po avtorju pa naj bi taka širitev le odstranila neprijetno logično in jezikovno zadrego, ki mu jo povzroča Marxova sintagma o »produkcijskem načinu in ustrežajočih produkcijskih odnosih« (ali narobe) ob predpostavki sovpadanja pojmov produkcijskega načina materialnega življenja in produkcijskih razmerij. Te zadrege namreč ni, če pojmujeemo produkcijski način kot specifično enotnost produktivnih sil in produkcijskih razmerij, enotnost, ki ji — kot njen del — ustrezajo dana produkcijska razmerja, oziroma kot enotnost, ki ustreza danim produkcijskim razmerjem.

Toda tako enostavno in Marxovemu pojmovanju ustrezno tolmačenje onemogoča tezo, zaradi katere Hribar Marxov tekst tudi navaja: da so produktivne sile le predpostavka, nosilec ali podlaga produkcijskih razmerij oziroma produkcijskega načina. Navajani tekst res govori o tem, da produkcijski način predpostavlja določeno stopnjo družbenih produktivnih sil, toda takoj za tem — po krajši ilustraciji produkcijskih razmerij — Marx nadaljuje:

»Kakor po eni strani kapitalistični produkcijski način predpostavlja določeno družbeno podobo produkcijskih pogojev, tako jo stalno tudi reproducira. Ne reproducira le materialnih produktov, ampak reproducira nenehno tudi produkcijska razmerja, v katerih so /produkti/ producirani in s tem tudi ustrezna delitvena razmerja.« /MEW 25—886, Kapital III, 997/

Tega nadaljevanja Hribar ne citira, saj nasprotuje njegovemu formalnemu izenačevanju produkcijskega načina in produkcijskih razmerij oz. izključevanju produktivnih sil iz produkcijskega načina. Produkcijski način, ki vedno začenja s produktivnimi silami kot rezultatom predhodnega zgodovinskega razvoja, le-te po drugi strani (re)producira v njihovi materialni podobi — kot materialne produkte — in hkrati njihovi družbeni podobi. Produkcija materialnih produktov po produkcijskem načinu, ki ne bi vključeval kot svojega elementa produktivnih sil, je seveda očiten nesmisel.

V istem smislu govori tudi drugi citat, ki ga avtor ne vaja (in katerega del smo že navedli):

»Videli smo, da je kapitalistični produkcijski proces zgodovinsko določena forma družbenega produkcijskega procesa nasploh. Ta zadnji je tako produkcijski proces materialnih eksistenčnih pogojev človeškega življenja kot proces, ki se odvija v specifičnih, historično-ekonomskih produkcijskih razmerjih ter reproducira in reproducira ta produkcijska razmerja sama, s tem pa nosilce tega procesa, njihove materialne eksistenčne pogoje in njihova medsebojna razmerja. Kajti celota teh odnošajev, v kateri so do narave in drug do drugega nosilci te produkcije, v kateri producirajo, ta celota je ravno družba, motrena v svoji ekonomski strukturi. Kot vsi njegovi predhodniki poteka kapitalistični produkcijski proces v določenih materialnih pogojih, ki pa so obenem nosilci določenih družbenih razmerij, v katere vstopajo individui v procesu njihove produkcije življenja. Tako oni pogoji kot ta razmerja so po eni strani predpostavke, po drugi strani rezultati in stvaritve kapitalističnega produkcijskega procesa, po njem so producirani in reproducirani.« /MEW 25—827/ /podčrtal MK/

Neprijetne momente v citiranem izvajanju avtor na hitro odpravi:

»V tem tekstu ni govora o kapitalističnem produkcijskem načinu, marveč le /podčrtal MK/ o kapitalističnem produkcijskem procesu; pač pa je govor o ekonomski strukturi, o celoti odnošajev, v katerih so ljudje, ko producirajo; govor je o tistem delu družbe, ki ga tvorijo družbeno-produkcijska razmerja.« (A, 26)

Hkrati pa sam takoj za tem zatrjuje:

»Družbeni produkcijski proces je enotnost delovnega procesa in družbene delitve dela, materialne produkcije in produkcijskega načina, produkcijskega procesa in produkcijskih razmerij.« /A, 26/



Če je v tekstu govor o kapitalističnem produkcijskem procesu, je torej že po Hribarjevi opredelitvi govor **tudi** o produkcijskem načinu; označeni »le« je že ob njegovem pojmovanju razmerja med družbenim produkcijskim procesom in produkcijskim načinom nesmiseln.

Hribar sam navaja, da Marxovi teksti »niso enoznačni in da zato lahko najdemo tekste, iz katerih je mogoče na hitro zaključiti kako v produkcijski način spadata tako družbena delitev dela kot delovni proces sam, tako materialne proizvodjalne sile kot produkcijska razmerja«. (A, 25—26) Na osnovi Marxovih tekstov je mogoče razmerja med pojmi različno opredeliti in urediti. Hribar se je pač odločil za določitev opredelitev. Vztrajanje na enačenju produktivnega načina s produkcijskimi razmerji in pojmovanje produktivnih sil zgolj kot njegove osnove, predpostavke, ne pa sestavine, ni niti novo, niti izjemno. Samo za primer stališče enega od sovjetskih učbenikov historičnega materializma iz polpreteklega obdobja:

»Produkcijski način je enotnost produktivnih sil in produkcijskih odnosov. Pravilneje: Način produkcije je ta ali oni tip produkcijskih odnosov, ki ustreza določeni stopnji razvoja produktivnih sil.« /D. I. Česnokov, Istoričeskij materializm, Moskva, 1965, str. 73/

Ob citatih, ki jih Hribar sam navaja v podkrepitev svoje pozicije, sem želel le pokazati, da tudi on v teh primerih »na hitro zaključuje« in da so njegove opredelitve ravno tako bolj ali manj arbitrarne. Vsekakor ni na mestu apodiktičnost njegovega izvajanja, pa čeprav bi tudi druge rešitve ne bile nevprašljive.

Opirajoč se na Marxove citate je mogoče različno razmejevati pojme produktivnih sil, produkcijskih razmerij in produkcijskega načina. Ni pa se mogoče opirati na Marxa, če te pojme in razmerja tako uredimo, na tak način razlikujemo (ali izenačujemo), da docela izginе — od Marxa tako poudarjena — »dialektika pojmov produktivna sila in produkcijski odnosi. In prav to je ena od konsekvenc avtorjevega vztrajanja pri tem, da produktivne sile, materialno produkcijo, misli le kot nosilca ali podlago ekonomske strukture oziroma produkcijskega načina, da »materialno življenje sicer spada pod produkcijski način, ne pa v produkcijski način«, da so »produktivne sile predpostavka produkcijskega načina, ne pa imanentni del«. Smer tega osiromašenja dialektike produktivnih sil in produkcijskih razmerij je očitna: odtegotvanje produktivnih sil, materialne produkcije, delovnega procesa iz njihove dialektične enotnosti s produkcijskimi razmerji. Skrajna konsekvence te usmerjenosti je fikcija o samostojni logiki materialne produkcije izven in ne glede na produkcijska razmerja, o samorazvoju produktivnih sil in o produkcijskih razmerjih zgolj kot njegovi zunanji lupini. In če se že na široko uporabljajo argumenti o stalinističnosti koncepcije enotnosti produktivnih sil in odnosov, ali ni bila vsaj tako stalinistična — v teoriji in praksi — dejanska prednost in samostojnost, ki so jo dobile produktivne sile znotraj deklarirane enotnosti:

»Druga posebnost proizvodnje je v tem, da se začenejo njene spremembe in njen razvoj vselej s spremembami in razvojem proizvodjalnih sil, predvsem s spremembami in razvojem proizvodjalnih orodij. Proizvajalne sile so torej najbolj gibljiv in najbolj revolucionaren element v proizvodnji. Najprej se spreminjajo in razvijajo proizvodjalne sile, potem pa se spreminjajo in razvijajo v odvisnosti od teh sprememb in v skladu s njimi proizvodni odnosi med ljudmi, ekonomski odnosi med ljudmi. Vendar to ne pomeni, da proizvodni odnosi ne vplivajo na razvoj proizvodjalnih sil in da slednje niso odvisne od prvih. Razvijajoč se v odvisnosti od razvoja proizvodjalnih sil učinkujejo proizvodni odnosi s svoje strani na razvoj proizvodjalnih sil na ta način, da ga pospešujejo ali zavirajo.« /Zgodovina VKP-b, CZ, Lj. 1946, str. 121/ /podčrtal MK/

Ali ni v tem citatu ob deklariranem izhodišču o produkciji kot enotnosti produktivnih sil in odnosov, ta enotnost pojmovana tako, da so produktivne sile nekaj avtonomnega, z avtonomnim razvojem in kot taka zgolj podlaga, materialni nosilec produkcijskih odnosov; ti so mišljeni zgolj kot zunanji dejavnik, ki zavira ali pospešuje — ne pa usmerja, artikulira, opredeljuje — njihov razvoj. V nasprotju z Marxovim prikazom v Očrtih in Kapitalu...

Kakorkoli se avtor v polemiki z Balibarjem postavlja kot branilec Marxa in kakorkoli ima prav v posameznih vprašanjih, v temeljni konsekvenci in tendenci ni na sledi Marxove misli, ne Očrtov, ne Kapitala. Avtor je dober poznavalec Marxovih tekstov, zato je toliko bolj simptomatično, da v polemiki z Althusserjem in zlasti Balibarjem pride pri njem do izraza tendenca k reduciranju dialektike med pro-



duktivnimi silami in produkcijskimi odnosi. Pri tem je možno dvojje: da se je spustil v polemiko z Balibarjem ob teh vprašanjih, ker je predhodno mislil znotraj take usmerjenosti, pa se je zato čutil izzvenega od avtorjev, ki skušajo kompleksneje in manj enosmerno misliti ta razmerja; ali pa ga je v tako pozicijo in tendenco »porinila« prav iz drugih razlogov (na primer ocena o stalinističnosti) spodbujena polemika s »strukturalističnim« marksizmom.

### Produkcijska razmerja

Hribar je svojo polemiko z Balibarjem osredotočil na pojem produkcijskih razmerij. In tu je tudi dejansko osrednja točka navzkrižja in razhajanja (pri vprašanju produktivnih sil in produkcijskega načina ni toliko problematična sama avtorjeva opredelitev, kot tendenca, ki jo vsebuje, oziroma zaradi katere je do avtorjeve opredelitve prišlo).

Ustrezno razlikujoč tehnično delitev dela, ki je kategorija delovnega procesa, od družbene delitve dela (ki ni delo, ni element delovnega procesa, temveč družbeno-produkcijsko razmerje) Hribar navaja, da je osnovna kategorija v sklopu »Družbene forme produkcije« prav družbena delitev dela. Poudarja, da ni »dela brez delitve dela«, da si »delo in delitev dela sopripadata«. Delitev dela je pogoj koristnosti del. Kot prikazuje Marx v Kapitalu ob Robinzonu, je delitev dela možno in nujno zamisliti že na individualni ravni, na ravni razmerja med individuom in njegovim delovnim procesom. Kot bitje, ki mora z delom zadovoljevati različne potrebe, katerega delo ima zato različne smotre in se zato pojavlja le kot različne konkretne dejavnosti, mora že Robinzon voditi svoje lastno »knjigovodstvo«. Slednje vključuje — in to so hkrati elementi delitve dela — 1) pregled nad potrebnimi proizvodi, 2) pregled nad opravili oziroma koristnimi deli, ki so potrebni v zvezi s temi proizvodi in 3) pregled nad delovnim časom, ki je potreben za ta koristna dela. Delitev dela ni rezultat neke cepitve dela nasploh, ampak izhodišče konkretnih delovnih procesov. Delitev dela kot taka (prisposobljena v individualni delitvi dela) pa je paradigma družbene delitve dela. »Družbena delitev je metahistorični pogoj, je predpogoj vsakršne historične forme sovisnosti faktorjev produkcije ali enostavnih abstraktnih momentov delovnega procesa« in zato tudi »večno naravni pogoj družbe kot družbe«, enako kot je delovni proces več en naravni pogoj človeka kot človeka.

»Sistem družbene delitve dela je lahko pod zavestno in načrtno kontrolo, ali pa je to samonikel sistem, ki ga obvladuje nezavedni zakon menjave oziroma zakon vrednosti... Zakon vrednosti je družbeno-zgodovinska oblika bistvenih določil vrednosti, je nezavedna in postvarala oblika zavestne in načrtno kontrole razdelitve celokupne dejavnosti posameznika oziroma družbenega celokupnega dela. Zakon vrednosti je družbeno-zgodovinska oblika zakona individualne delitve dela, drugače rečeno: je zakon družbene delitve dela v specifični historični obliki.«

»Če sta delavec in produkcijsko sredstvo faktorja vsake produkcije, je določen funkcionar družbene delitve dela faktor vsakega produkcijskega načina /produkcijskih razmerij/.«

Vse to na ravni vlog; kar pomeni, da so v določenih produkcijskih načinih vloge delavca in funkcionarja delitve dela lahko združene v istih ljudeh ali pa ne. (A 18—24)

Do tu se z avtorjevimi izvajanjem lahko strinjamo. Tudi s kritiko na račun Balibarja, da neupravičeno razširi na vse produkcijske načine obstoj delavca, produkcijskih sredstev in nedelavca (prilaščevalca preseženega dela). Balibarjeva delitev ni obči pogoj vseh produkcijskih načinov, ampak učinek specifične zgodovinske družbene delitve dela. Tu pa sledi presenetljiva »ilustracija«:

»Buržoazni produkcijski organizem je organizem kapitalističnega produkcijskega načina, v katerem ni glavno, da je kapitalist nedelavec in prilaščevalec presežene vrednosti, marveč to, da je funkcionar kapitala kot produkcijskega razmerja, kot oblike družbene delitve dela. Kapitalist je najpoprej tisti, v rokah katerega sta združena oba nezogibna faktorja vsake produkcije. Čeprav v funkciji kapitala, je najpoprej — da bi potlej sploh mogel igrati vlogo nedelavca — organizator družbene delitve dela, to je izvajalec njenega poteka, kolikor je zaradi menjalnega procesa sistem družbene delitve dela samonikli sistem, ki se izmika vsaki neposredni kontroli.« /A, 24/

Da ne gre za enkratni spodrslija pri prehitem izboru primera za ilustracijo, priča kasnejša razčlenitev:



»Glavni agenti vsakokratnega produkcijskega načina so produkt produkcijskih razmerij, ne pa materialne produkcije kot take. So funkcionarji družbene delitve /organizacije celokupnega družbenega dela oziroma celokupnih družbenih del./ V kapitalističnem produkcijskem načinu, v katerem eksistira le samonikel sistem družbene delitve dela in z njim sovpadajoča postavljena produkcijska razmerja, sta glavna agenta: kapitalist in mezdni delavec, zgolj personifikacija kapitala in meznega dela kot elementov ekonomske strukture. Eden je utelešen funkcija družbene delitve dela, namreč kapitalist, drugi utelešena funkcija gole delovne sile, vendar ne nasploh, marveč znotraj specifično-historične forme produkcijskega načina. Da je kapitalist izključni lastnik produkcijskih sredstev kot enega izmed obeh neizogibnih faktorjev vsake produkcije /namreč hkrati, ko je vodilni funkcionar družbene delitve dela/, to je specifičnost kapitalističnega produkcijskega načina, nikakor pa na vseh produkcijskih načinih. Vodilni funkcionar družbene delitve dela nikdar ni neizogibno zgolj in izključni lastnik produkcijskih sredstev. Pač pa neizogibno upravlja, v kolikor ta obstaja, s preseženim delom: iz vodilne funkcije v družbeni delitvi dela sledi tudi vodilna funkcija v razdeljevanju produktov družbenega celokupnega dela oziroma celokupnega produkta družbene produkcije.« /A, 28/

Kapitalist in mezdni delavec kot agenta kapitalističnega produkcijskega načina sta prikazana, ali bolje rečeno pojasnjena, kot posledica specifične delitve funkcije družbene delitve dela in funkcije delovne sile. Eksploatacija, proizvajanje in prisvajanje presežnega dela (»v kolikor ta obstaja«) je gola posledica vodilne funkcije v delitvi dela. Za kapitalistični produkcijski način ni »glavno«, da je kapitalist prilaščevalec presežne vrednosti, temveč da je funkcionar kapitala kot oblike družbene delitve dela, ki skrbi za ustrezno proizvodnjo, z ustreznim delovnim časom itd. Se pravi, da kapital ni opredeljen po funkciji izžemanja presežnega dela v specifičnih pogojih univerzalizacije blagovne produkcije, ampak po funkciji združevanja faktorjev delovnega procesa.

Iz obravnavanja produkcijskega načina oz. produkcijskih razmerij je problem eksploatacije, proizvajanja in prisvajanja presežne vrednosti tako enostavno izpadel; v najboljšem primeru je bil zreduciran na vprašanje **delitve** presežne vrednosti (»če ta sploh obstaja«); produkcijska razmerja so zreducirana na raven družbene delitve dela v smislu urejanja, kaj naj se proizvaja, kdo naj kaj proizvaja, koliko časa naj se troši; bistveno v odnosu mezdno delo/kapital, mezdni delavec/kapitalist — proizvajanje in prisvajanje presežne vrednosti — je ignorirano oziroma absolutirano kot gola posledica temeljnega značaja kapitala in meznega dela, njune funkcije v združevanju faktorjev produkcije.

Lahko bi rekli, da avtorjeva analiza produkcijskih razmerij ni dospela do specifičnih razrednih (eksploatacijskih) produkcijskih razmerij, ker je pač v nasprotju z Balibarjem, ki značilnosti razrednih produkcijskih odnosov neupravičeno razširja na vse družbene organizme produkcije, hotela ostati na ravni, ki velja za vse produkcijske načine. Toda v tem primeru je Hribar zagrešil isto napako, ki jo je ob drugi priliki očital Balibariju: »S tem, da našteješ, brez česar nekaj ne eksistira, še nisi povedal, kaj to nekaj je.« (A, 45) Če povemo, da je kapitalist najpogrejši funkcionar družbene delitve dela oziroma izvajalec njenega poteka (ter organizator same produkcije), to še ne pomeni, da smo odgovorili na vprašanje, kaj je oziroma kaj je »glavno« v kapitalističnem produkcijskem načinu. Ali če parafraziramo Marxa (prim. Uvod v Očrte, MEID IV, 19): Tako imenovani splošni pogoji vse produkcije (v našem primeru družbeno delitev dela) niso nič drugega kot abstraktni momenti, s katerimi ne zapopademo nobene dejanske zgodovinske produkcijske stopnje, dejanskega produkcijskega načina oziroma produkcijskih razmerij. Dovolj jasna je Marxova naslednja pripomba o metodi:

»Dve točki sta značilni za metodo ekonomske apologetike. Prvač identifikacija cirkulacije blaga in neposredne menjave produktov s preprosto abstrakcijo razlik med njim.

Drugič zakrivanje protislovij kapitalističnega produkcijskega procesa na ta način, da se razmerja med njegovimi produkcijskimi agenti zvedejo na enostavne odnose, ki izvirajo iz blagovne cirkulacije. Blagovna produkcija in blagovna cirkulacija pa sta pojavi, ki pripadata različnim produkcijskim načinom, čeprav v različnem obsegu in v različnih stopnjah. Zato še prav nič ne vemo o tem, kakšna je specifična diferenca teh produkcijskih načinov in jih zato ne moremo presojati, če poznamo le tiste abstraktne kategorije cirkulacije blaga, ki so jim skupne. V nobeni znanosti v politični ekonomiji, se ne napihuje toliko z najbolj elementarnim fraziranjem. Npr. J. B. Gay si upa soditi o krizah zato ker ve da je blago produkt.« /MEW 23—128/ (Kapital I, 130)

Da ta izpustitev problema eksploatacije in razrednih odnosov iz koncepta produkcijskih razmerij oziroma ostajanje na obči ravni po-



gojev vseh (razrednih in nerazrednih) produkcijskih načinov ni slučajna, govori dejstvo, da je hkrati izhodišče vrste kritik na račun Althusserja in Balibarja in to pri obravnavi, ki se giblje v okviru razrednih produkcijskih načinov (fevdalizma, kapitalizma).

Najprej že samo pojmovanje razrednega boja, ki ga Hribar — opirajoč se le na formulacije v Predgovoru — veže zgolj na razvoj protislovja med produkcijskimi silami in produkcijskimi razmerji.

»Do nje /razredne borbe/ pride na osnovi konflikta, na osnovi protislovja med produktivnimi silami in produkcijskimi oziroma lastninskimi /pravnimi/ razmerji; do razredne borbe pride na določeni stopnji« /MEV 13—9/, torej tudi do razredne borbe pride šele na določeni stopnji zgodovinskega razvoja. Niti protislovja niti razredna borba nista nekaj primarnega, marveč nastaneta šele na osnovi nečesa predhodnega. Razredna borba je zastavljena zaradi razrešitve protislovja /konflikta/ in zato nikakor ni zgolj izraz — recimo politični — tega protislovja.« /Č, 137/

Ali:

»... tista zavest, ki hoče razjasniti konflikt /protislovje/ med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi, torej razredno borbo v okviru nadstavbe oziroma v okviru ideoloških form, /mora biti/ zmožna prodreti izpod razredne borbe, med njene korenine. Da se ne sme izgubiti zgolj v obzorju tiste določene stopnje zgodovinskega razvoja, na kateri pride do protislovja in s tem do konflikta oziroma borbe.« /Č, 139/

Če ne upoštevamo tega, kar Marx med drugim podčrtuje v polemiki z Ricardom, — »jasno je, da če moramo predpostaviti določen razvoj produktivnosti dela, da lahko obstaja presežno delo, sama možnost tega presežnega dela še ne ustvarja njegove dejanskosti; delavec mora biti šele prisiljen da dela preko te mere in ta pritisk izvaja kapital. To manjka pri Ricardu in od tod tudi ves boj okrog določanja normalnega delovnega dne« (MEW 26.2-409) — če vidimo v kapitalističnih zgolj prilaščevalce same od sebe nastale presežne vrednosti, potem res ni mogoče razumeti razrednega boja kot načina obstoja razredov. Korenine razrednega boja vidimo le v občasnih nasprotjih med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi in sam razredni boj le kot način razreševanja tega nasprotja. Če pa je z zvižčajnostjo zgodovinskega uma ali modrostjo družbenega vodstva ta konflikt tudi brez razrednega boja odpravljen, nimata razredni antagonizem in razredni boj ne v politiki, ne kje drugod, kaj početi. (Mimogrede: Kdo naj pri tem odloči, da je ta konflikt že razrešen? Ali niso zopet znotraj stalinistične matrice, ki jo avtor sicer tako izpostavlja.) In tudi sicer, ali ni to povsem v skladu s predstavo o sovjetski družbi po Zgodovini VKP-B, kjer da razredi sicer obstoje, toda so »prijateljski« zaradi »popolne skladnosti med produkcijskimi odnosi in značajem produktivnih sil v socialističnem narodnem gospodarstvu«. (Zgodovina VKP-b, 121).

V polemiki z Balibarjem pride ta pozicija do izraza v diskusiji o deferminaciji v zadnji instanci:

»... družbena sfera, ki pri določenem družbenem produkcijskem načinu zavzema položaj občega produkcijskega razmerja, ki torej igra vlogo v družbeni delitvi dela ter v tem smislu predstavlja ekonomsko strukturo dane družbene formacije (...) /najsí bo sfera politike, katolicizma ali menjave/, v vsaki zgodovinski epohi pomeni nekaj drugega. Nima neke konstantne nadzgodovinske vsebine. Politika, ki je v vlogi občega produkcijskega razmerja oziroma v vlogi ekonomske strukture /to je v vlogi družbene delitve dela/, ni v relaciji do še neke druge ekonomske strukture ali substrukture ali superstrukture, kakor naj bi to že imenovali. Kajti tam, kjer igra vlogo ekonomske strukture oziroma glavno vlogo dane družbene formacije napr. politika, kaka druga ekonomska struktura sploh ne eksistira.« /A, 36/

»Zato tudi Balibarjeva apriorna shema, po kateri obstaja v vsaki zgodovinski epohi poleg ekonomske strukture še determinirajoča instanca z izjemo kapitalističnega produkcijskega načina, kjer naj bi se pokrivali obe funkciji, ne more veljati. Zato ne gre za dve instanci in tudi za morebitno pokrivanje ne. Družbena sfera, v kateri se odvija družbena delitev dela, igra glavno vlogo oziroma je določujoča ravno zato, ker reprezentira dano ekonomsko strukturo. Tvori potemtakem obče produkcijsko razmerje in s tem obstoječi produkcijski način.« /A, 36—37/

Mislím, da velja pozdraviti Hribarjevo uvajanje Marxovega pojma »občega produkcijskega razmerja«, naglašanje, da moramo biti ob razčlenjevanju produkcijskih razmerij oziroma produkcijskega načina pozorni na tisto, kar Marx označuje kot »obče produkcijsko razmerje«. Prepričljivo je tudi Hribarjevo opredeljevanje tega razmerja kot ti-stega, ki igra glavno vlogo v družbeni delitvi dela — kot so to blagovno menjalni odnosi v kapitalizmu, odnosi osebne odvisnosti (ne sicer »politike«, ali »katolicizma«) v fevdalizmu, dejanskih ali mitoloških sorodstvenih odnosov v nekaterih oblikah arhaične družbe.



Toda — sprejememo Balibarjevo opredeljevanje »glavne vloge« in »determinirajoče vloge v zadnji instanci«, ali ne — problem produkcijskih razmerij vključujejo poleg problema, kaj oziroma katera družbena sfera zavzema položaj »občega produkcijskega razmerja«, tudi vprašanje, kaj je »določujoče (bestimmendes) produkcijsko razmerje« (MEW 25—835). Vsaj za razredne družbe — in zanje v teh kontraverzah gre — je očitno, da to dvojje ne sovпада, da odgovor na eno vprašanje, še ni odgovor na drugo.

Za razumevanje produkcijskega načina, zlasti pa še produkcijskega načina v širšem smislu, za pojmovanje »skrivnosti družbene zgradbe« kot govori Marx, je odločilen odgovor na to drugo vprašanje. Ta osnovni produkcijski odnos, ki določa celoto kapitalističnega produkcijskega načina pa je za kapitalistični produkcijski način razmerje med kapitalom in meznim delom. Da ostanemo pri citatih, ki jih (v druge namene sicer) navaja avtor:

»Po doslej podani eksplikaciji bi bilo odveč znova dokazovati, kako razmerje med kapitalom in meznim delom določa celoten karakter produkcijskega načina. Glavna agenta tega produkcijskega načina, kapitalist in mezni delavec, sta kot taka sama le utelešenji, personifikaciji kapitala in meznega dela; določena družbena karakterja, ki jih družbeni produkcijski proces vtisne individuom; produkta teh določenih družbenih produkcijskih razmerij.« /podčrtal MK/ /MEW 25—887/

Pri tem odnos med kapitalom in meznim delom ne določa »celotnega« karakterja kapitalističnega produkcijskega načina« po tistem, po čemer sta mezni delavec in kapitalist (kot glavna agenta) med seboj v blagovnem, menjalnem razmerju, ampak po tistem, po čemer sta v eksploatacijskem produkcijskem razmerju, ki reproducira tudi njun položaj v menjalnih odnosih kot prodajalca delovne sile pod videzom prodajanja določene vrste dela ali kot delodajalca in lastnika produkcijskih sredstev. To je po produkciji presežne vrednosti.

Ali kot Marx posploši ob primeru fevdalnega produkcijskega načina:

»Specifična ekonomska oblika, v kateri se neplačano preseženo delo izžema iz neposrednih producentov, določa odnos gospodovanja in hlapčevanja, kot raste neposredno iz produkcije same in sam spet določujoče vzvratno vpliva nanjo. Na tem pa temelji celotna zgradba ekonomske, iz produkcijskih odnosov samih rastoče skupnosti in s tem obenem njena specifična politična podoba. V neposrednem odnosu lastnikov produkcijskih pogojev do neposrednih producentov — v odnosu, katerega vsakokratna oblika vselej naravno ustreza določenim razvojni stopnji načina dela in zato njegove družbene produktivne sile — najdemo vsakokrat najglobljo skrivnost, skriti temelj celotne družbene zgradbe in zato tudi politične oblike odnosa suverenosti in odvisnosti, skratka, vsakokratne specifične državne oblike.« /MEW 25—799, Kapital III, 882/

V »neposrednem odnosu lastnikov produkcijskih pogojev do neposrednih producentov«, v »specifični ekonomski obliki izžemanja neplačanega presežnega dela«, je najgloblja skrivnost, »skriti temelj«, ki določa celotno družbeno zgradbo, ne pa v »občem produkcijskem razmerju«. Da gre pri tem odnosu in izžemanju presežnega dela, ne glede na specifično ekonomsko obliko, v bistvu za razredni boj, je bilo že pokazano (o tem: M. Kerševan, Razredna analiza in marksistična družbena teorija, DE Ljubljana, 1980).

To drugo vprašanje, vprašanje »določujočega produkcijskega razmerja« se avtorju sploh ne postavlja, zato lahko vprašanje ekonomske strukture in determinacije v zadnji instanci nasproti »Balibarjevemu kaosu« elegantno in enostavno razreši:

»V fevdalnem produkcijskem načinu je fevdalec neposredno vodilni funkcionar družbene delitve dela; neposredno, četudi s pomočjo izvajalcev, vodi nadzor nad celokupnim delom »družbe«, ki jo ima pod sabo in zato tudi nad porazdelitvijo proizvodov. Zato je ta produkcijski način povezan z neposredno odvisnostjo tlačanov od fevdalcev. Produkcijska razmerja niso postvarala razmerja, temveč razmerja neposredne odvisnosti... Razmerja osebne odvisnosti, kolikor so to produkcijska razmerja, to je razmerja družbene delitve dela, spadata v tem primeru v ekonomsko strukturo. In ravno zato, ker je realna baza družbe istovetna z razmerji osebne odvisnosti, lahko v fevdalni družbi igra glavno vlogo /MEW 23—96/ ena izmed sfer superstrukture, namreč sfera katalicizma.« /A, 28/

Toda na isti problem je možno — in nujno — gledati drugače: Fevdalni način izkoriščanja poteka znotraj in skozi razmerja osebne odvisnosti, skozi sistem privilegijev, neenakih pravic in obveznosti v medsebojnih osebnih odnosih. Fevdalni sistem privilegijev je možen le v odnosih osebne odvisnosti in neenakosti. Od tod glavna vloga



sistema osebne odvisnosti in »funkcionaliziranje« različnih družbenih sfer (od države do religije) za njegovo vzdrževanje — s prisilo, z običajnim in dednim pravom, kompenzacijo in legitimacijo s strani katolicizma. Vse to bi bilo odveč, če bi bilo fevdalno izkoriščanje, to je vloga v porazdelitvi produktov, le posledica vloge fevdalca v družbeni delitvi dela. (Ta vloga je bila sploh zelo majhna in v glavnem le posredna, preko delovne in produktne rente.)

Če neka ideološka sfera — katolicizem — lahko igra »glavno vlogo« zato, ker so »realna baza družbe« odnosi osebne odvisnosti, jo je morala igrati, ker ni šlo za kakršnekoli odnose osebne odvisnosti, ampak prav za sistem privilegijev; ker ne gre le za obče produkcijsko razmerje, ampak za določujoče razmerje, osnovni produkcijski odnos znotraj občega razmerja.

Kapitalistični produkcijski način eksploatacije poteka znotraj blagovno-menjalnih odnosov kot občega produkcijskega razmerja, ne obstaja brez trga produktov, delovne sile, »kapitala«, brez tem menjalnim odnosom latnega blagovnega, denarnega in kapitalskega fetišizma. Brez analize slednjega zato res ni mogoče razumeti procesa kapitalističnega izkoriščanja. Marx v Kapitalu razkrije, kako in zakaj v kapitalističnih produkcijskih razmerjih poteka ustvarjanje in prisvajanje presežne vrednosti — razredna eksploatacija — in kako in zakaj se agentom teh razmerij, delavcem in kapitalistom, ta ne kaže kot taka oziroma se kaže kot nekaj drugega (menjava ekvivalentov; ustvarjalna moč dela, kapitala in zemlje itd.). Sama analiza menjalnih odnosov in blagu lastnega fetišizma, vrednostne forme itd. pa še ne pojasni razrednosti ekonomske strukture kapitalistične družbe, kakorkoli taka pojasnitev brez te analize tudi ni mogoča.

Vprašanja glavne vloge v njeni morebitni istovetnosti ali razliki z determinirajočo vlogo v zadnji instanci (pojma in vloge »realne baze«) ni mogoče rešiti tako enostavno in apodiktično kot to počne Hribar, ki obravnava kapitalistične in fevdalne produkcijske načine, kot da ne bi bili eksploatatorski in kot da ne bi bila eksploatatorska razmerja skriti temelj družbene zgradbe (razrednih družb); kot da bi bilo vprašanje proizvodnje in prisvajanja presežnega produkta zgolj zanemarljiv derivat vprašanja družbene delitve dela, kot da bi bilo vprašanje »občega produkcijskega razmerja« istovetno vprašanju »določujočega produkcijskega razmerja«.

### Teorija blagovnega fetišizma in teorija eksploatacije

Balibar obravnava problem fetišizma in vrednostne forme v funkciji analize kapitalističnega produkcijskega načina kot načina razredne eksploatacije. Lahko rečemo, da je včasih površen in da ima kritik marsikdaj v tem prav. Toda v osnovi je Balibarjev pristop pravilen. Kakorkoli je bil za Marxa najtežji teoretični problem vrednostna forma sama, to še ne zanika dejstva, da je Kapital analiza kapitalističnega produkcijskega načina kot specifičnega načina razredne eksploatacije; še manj tega, da ima Marxov Kapital svoj ključni pomen za delavsko gibanje prav zaradi te svoje središčne problematike (in znotraj nje analiza vrednostne forme), ne pa zaradi razkritja fetišizma in analize vrednostne forme same po sebi. Hribar sam pripominja: »Čel Kapital je Marx pisal ravno zato, da bi zaključil z znanstveno predstavitvijo razredov, njihovih tendenc, njihove polarizacije itd.« (Č, 145—146)

Nasproti temu srečamo danes pri nas v polemiki z Althusserjem, ki naglaša, da je srce Kapitala teorija o presežni vrednosti in kapitalistični razredni eksploataciji — poudarjanje, pravo fetišiziranje tematike fetišizma, vrednosti in vrednostne forme. Vse to ob samozavestnem in glasno izraženem prepričanju, da je prav to tisto v Marxovi misli, kar je spregledovala tako social-demokratska kot stalinistična revizija marksizma. Pozablja pa se ob tem, da je prepotenciranje te teme že vodilo v idealistične koncepcije — vključno z Lukacsem, po njegovi lastni oceni — da je Lenin shajal brez nje, pa tudi na to, da so v času ortodoksnega ignoriranja visoko cenili Marxovo teorijo fetišizma sicer ostri nasprotniki Marxove vrednostne teorije in s tem teorije eksploatacije in razrednega boja, avtorji kot Tugan Baranovski in Struve (tako J. J. Rubin, Marxova teorija fetišizma robe, Marksizam u svetu 1976/10-11, str. 243). Prav proti Struveju pa je Lenin napisal besede, ki so ključ razlikovanja med spekulativno objektivistično in materialistično pozicijo in obravnavanju družbe:



»Objektivizem se omejuje na dokazovanje neizbežnosti in nujnosti procesa: ne prizadeva si razkriti v vsakem konkretnem stadiju tega procesa oblik razrednega antagonizma, ki mu je lasten. Objektivizem karakterizira proces naploh, ne pa antagonizma teh razredov, iz katerih boja se proces sestoji.« /Ekonomska vsebina narodništva, Soč. 1.526/

Sama teza o primarnem pomenu prvega poglavja Kapitala za razumevanje celote Kapitala tudi sicer ni nič novega in revolucionarnega. O tem priča že Max Adler, ki je ob vsej svoji kantovski reviziji marksizma napisal:

»Mogočni miselni temelj, na katerem sloni vsa kritika politične ekonomije, je tisti, še danes neizčrpani prvi oddelek Kapitala, v katerem je razkrojen nujni videz ekonomskih fenomenov in je misteriozna dejavnost (Wirksamkeit) čisto stvarnih dejavnikov razkrita kot družbeno, to je med ljudmi in po ljudeh se odražajoče /abspiegelnde — verjetno abspielende: odigravaajoče se/ dogajanje. V tem oddelku, ki gaje zato sam Marx označil kot najtežje in v prvem zvezku Kapitala, so bili ustvarjeni novi pogledi in nova miselna sredstva, ki šele omogočajo kritiko politične ekonomije... Važnost te kritične miselne usmeritve za celotno ekonomsko teorijo marksizma — saj vodi k elementarnemu pojmu slednje, k pojmu vrednosti — je Marx sam izrecno poudaril v povzemajočem delu tretjega zvezka Kapitala« itd. /Max Adler: Marx als Denker, 1908, po izdaji M. Adler, Marx und Engels als Denker, Nördlingen 1971, str. 96—97/

Če Balibar podcenjuje problematiko fetišizma, je na drugi strani res, da se Hribar v svoji kritiki do Balibarjeve problematike sploh ne dokoplje, oziroma jo praktično ignorira; ignorira tisto, kar za Balibara ob vprašanju fetišizma gre. Avtor sam začudeno postavlja vprašanje: »kaj pravzaprav hoče reči Balibar«, toda v zaverovanosti v svojo problematiko (bistva/videza ipd.) na to vprašanje ne zmore odgovoriti. Če se avtorju neka Balibarjeva izvajanja v zvezi s fetišizmom tako kažejo kot čisti nesmisel, so ravno tako čisti nesmisel nekatera avtorjeva izvajanja z vidika Balibarjeve problematike. Če se »Balibar izmika ekonomskim kategorijam in se suče okrog običajnih pojmov historičnega materializma«, se Hribar suče okrog ekonomskih kategorij, izmikajoč se ključnim kategorijam historičnega materializma, kategorijam eksploatacije in razrednega boja.

Le tako lahko zapiše: »...zakaj produkcijski odnosi, (kot so) kapitalističnega produkcijskega razmerja, niso odnosi med kapitalisti in delavci (...) temveč so to postavili blagovni odnosi, katerih elementi tvorijo ekonomsko strukturo in katere potem Marx označi s kategorijami vrednost in presežna vrednost in variabilni kapital itd.« (Č, 170) (Marx nasproti takemu razdvajanju: »v pojmu kapitala je zajet kapitalist...«) (Grundrisse, 412). In če je res, da je za Marxa kapitalist »samo posebljen kapital« in da ima slednji »en sam nagon, povečati svojo vrednost, ustvarjati presežno vrednost, vsrkati s svojim konstantnim delom, produkcijskimi sredstvi, čim večjo množino presežnega dela« — se prav zato odnos med kapitalom in mezdnim delom kaže kot boj med kapitalisti in delavci: »Zato se nam v zgodovini kapitalistične produkcije normiranje delovnega dneva kaže kot boj za meje delovnega dneva — boj med kolektivnim kapitalistom, se pravi razredom kapitalistov in kolektivnim delavcem, se pravi **razredom delavcev**.« MEW 23-247, 249; Kapital I., 264).

Še enkrat, in tokrat ob ključni temi, se vsiljuje sklep: avtorjeva polemika proti Balibarjevemu pojmovanju temeljnih kategorij historičnega materializma in še posebej produkcijskih razmerij, je omogočena — ima svoj videz koherentnosti in prepričljivosti — le za ceno prezrtja, dajanja v oklepaj, razredne razsežnosti produkcijskih odnosov. Paradoks pri tem je, da polemizira z Balibarjem v imenu obrambe Marxa pred strukturalističnimi izkrivljanji. Logika polemike z Balibarjem — pa čeprav v imenu obrambe Marxa — mu je narekovala abstrahiranje razrednih sestavin in razsežnosti produkcijskih razmerij in družbene strukture — pozicijo, ki ne glede vsebine, ne glede metode, ni na ravni Marxovega mišljenja.

Hribar je predober poznavalec Marxovih tekstov, Kapitala še posebej, da bi lahko predpostavljali, kako Marxove misli ne pozna. Ostaja sicer še tretja možnost: ne da mu je polemika z Balibarjem narekovala omalovaževanje razrednih, eksploatacijskih odnosov in ostajanje na abstraktnější ravni običajnih produkcijskih razmerij, ampak da mu je omalovaževanje vprašanja razredov in razrednega boja narekovalo polemiko z Althusserjem in Balibarjem. Če bi bilo tako, potem bi se ob avtorjevi »obrambi Marxa« res lahko vprašali enako,



kot se sam avtor sprašuje ob Balibarju: »O čem bi se potem z njim (ob tej temi) sploh dalo pogovarjati?«

Vsekakor pa so motivi Hribarjeve averzije proti Balibarju in Althusserju tako globoki (ali tako raznovrstni), da ob vseh obtožbah o Althusserjevih in Balibarjevih »floskulah«, »podtikanjih« Marxu, »sofizmi«, tudi sam ni skoparil ne s floskulami, ne s sofizmi in insinuiranji. S tem ne trdim, da Hribarjeva analiza ne vsebuje resnih in tehničnih sestavin — prav ob njih in zaradi njih »floskule« toliko bolj izstopajo (in vprašanje o razlogih zanje) — drugače kot pri nekaterih najnovejših kritikah, kjer razen duhovičen in podtikanj ni ničesar, saj so le megla onkraj katere ničesar ni.

Avtorjevo averzijo razkriva že čustvena izjava ob koncu:

»Proti takšnim izvajanjem, s kakršnimi se srečamo tu pri Balibarju in ki so se trdovratno obnavljala skozi vso zgodovino delavskega gibanja, nastajala pa zmeraj znotraj partijskega aparata, se je moral z neprekrito grenkobo in jezo boriti že Marx. In ker sem se sam s takimi tezami srečal že prav na začetku svojega študija in porabil dosti časa, da sem jih spregledal, Balibarjeva kvazi teoretična izvajanja zame nimajo nobene moči: njihova kvazi inovativnost me ne more preslepiti. Balibarjeva pozicija predstavlja naličje vulgarno materialistične koncepcije historičnega materializma, toda ravno zato na še bolj očiten način izpričuje njeno resnico: samovoljo oz. voluntarizem.« /A, 49/ (podčrtal M. K.)

Že iz tega citata ni razvidna le aluzija na stalinizem (pri nas), ampak tudi značilnost avtorjevega (ne)kričnega pristopa v njegovih najbolj površnih obračunavanjih: prizadevanje pokazati, da Althusserjeva ali Balibarjeva pozicija »v bistvu ni nič drugega kot...«, da je zgolj (slaba) varianta poznanega, že tolikokrat razkrinkanega stalinističnega diamata in histomata. Pri tem spregleda, da je prav ta metodni postopek: zvesti neko stališče na že razkrinkano starejšo pozicijo (dokazati, da ni nič drugega kot idealizem, menjševizem, trockizem itd. ipd. — ali njihova eklektična zmes), ravno klasičen prijem diamatske analize; poleg tega, da bi — kot smo videli — tudi za katero Hribarjevo vsebinsko postavko našli izvor ali matrico v slavni Zgodovini VKP-b. Slednje po mojem samo po sebi ni argument proti določenemu stališču (tudi njegovemu ne), ampak proti metodi: da se vse — od konkretnih tez do stila — kar se najde v »klasičnih« stalinističnih tekstih (Zgodovini VKP-b, Vprašanjih leninizma, ali v drugih tekstih klasičnega stalinističnega obdobja — možnosti za samovoljo so dane že s tem) proglasi za stalinizem, za karakteristiko stalinizma, ter potem s takim vatlom odkriva in meri stalinizem povsod, kjer se take teme, teze stališča, metode, stil itd. najdejo — pa čeprav gre pri tem tudi za teze, stališča itd., ki jih srečamo že pri Marxu, Engelsu ali Leninu. Natančneje rečeno, povsod razen pri sebi (in pri svojih): v tem primeru seveda, ne gre za Stalina, ampak za Marxa. (Poznamo seveda tudi radikalne kritike, ki odkrivajo izvore stalinizma dejansko že pri Marxu in Leninu).

Avtor je med drugim kot tako značilnost stalinizma poudaril »relacijsko relativnost glede na samovzpostavljeni center«. Izražalo naj ga bi »generalno geslo ... formulirano in krščeno v Zgodovini VKPb (str. 109): 'Vse zavisi od pogojev, kraja in časa'. Se pravi od tistega, ki določa, v katerih pogojih, v katerem kraju in v katerem času smo.« (Č, 164). Če je tako, potem je — pri presojanju in obsojanju drugih (za staliniste) — tudi naš avtor »stalinist«: »vse zavisi od pogojev, kraja in časa« in navsezadnje od njega samega, kaj in koga bo razkril kot »stalinizem« in »stalinista«.

Taka polemika z avtorjem je seveda neresna, tako kot je neresna njegova polemika iz takih izhodišč.

Kar je resneje, je tole: s takim iskanjem (bistva) stalinizma stalinizem ob vsem napihovanju njegove kritike (take vrste) dejansko omalovažujemo.

Marec 1981

Marko Kerševan

## OSVETLITEV VZGIBA ANAMNESIS V PLATONOV FILOZOFIJI I.

Quodsi Platonis Musa personat verum,  
Quod quisque discit, immemor recordatur.

Boethius,  
De consolatione philosophiae, III, c. 11

### I

K razdelavi povsem naključno izbranega mesta s samega roba platonske leksike — gre za dialog *Hippias Minor* — ki ga poskuša H. N. Fowler, sicer znan prevajalec Platonovih dialogov v angleščino, razvrsteti kot »paradoksalno«, kot »reductio ad absurdum sokratične metode«<sup>1</sup> ipd., da je namreč tisti, ki ve za resnico, tudi najbolj sposoben dosledno lagati, lahko pristopimo — prav z vztrajanjem na 'paradoksalni' osnovni intenci imenovanega dialoga, da mora varljivec, če se želi kot varljivec šele vzpostaviti, vselej že vedeti za resnico — skozi zaključna poglavja prvega zvezka Lacanovih Seminarjev: gre predvsem za predavanje z dne 30. junija 1954 z naslovom *La vérité surgit de la méprise*<sup>2</sup> in za njegove zamolčane predpostavke iz 4. knjige Kvintilijanovega dela *De institutione oratoria*.<sup>3</sup>

V čem je torej resnična taktika laži?

Tematizacijo problemskega sklopa dialektike resnice in laži bomo oprli na mehanizem šale, oz. 'Prilike o preroku, ki ni bil prerok'. Ob tem pa velja bržkone odkrito pripomniti, da nasprotno Plautovemu napotilu, da je šalo potrebno razumeti vselej kot šalo, izhajamo iz osnovne intence Freudovega dela *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*,<sup>4</sup> da moramo vsako šalo vzeti zares.

Gre torej za priliko o preroku, oz. o človeku, ki se je za preroka izdajal, ki je torej trdil, da ve za resnico, čeprav za njo ni vedel.

Zgodba poteka nekako takole: v času rimskega obleganja Galskih provinc pride v tabor rimskih legionarjev človek in se centurionu izdaja za preroka; tega se je zvedavi Galec kasneje še bridko kesal, kajti centurion mu je — v primeru, če se zares izkaže za preroka — zagrozil s smrtjo.

Centurion dé takole: »Če si zares prerok, kot praviš, potem povej, kolikšen bo seštevek točk na dveh igralnih kockah, ki ju bom vrgele.

Prerok, ki ni prerok (ki potemtakem ne ve kolikšen bo seštevek), v strahu za svoje življenje ugiba in izusti: »Sedem«.

Centurion vrže kocki in seštevek točk na obeh je zares sedem. Galec je torej uganil seštevek in centurion ga je — kot je napovedal — ubil.

Naša teza je naslednja: centurion je tega človeka ubil po krivici, kajti: če bi Galec zares bil prerok, ampak ni, bi brez ugibanja vnaprej vedel, da bo seštevek zares sedem, tega pa, razumljivo, nikakor ne bi izustil, ker mu za to grozi smrt; pač pa bi izbral katerokoli število med II in XIII izvzemši VII in bi s tem ostal pri življenju.

Namreč:

Česar naš centurion in H. N. Fowler ne veda, prav dobro ve Platon:

<sup>1</sup> Cf. H.N. Fowler, Introduction to the Lesser Hippias; in Plato in twelve volumes, IV: Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias, Loeb Classical Library, London 1970, p. 426.

<sup>2</sup> Le Séminaire I: Les écrits techniques de Freud, Ed. du Seuil, Paris 1975, pp. 287—299.

<sup>3</sup> M. Fabii Quintiliani Institutionis Oratoriae, liber IV; in Quintilian in four volumes, II, Loeb Classical Library, London 1953.

<sup>4</sup> G.W., Bd. VI, pp. 1—285 ter dostopnejša izdaja Studienausgabe, Bd. IV, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1970, pp. 13—219.



Sokrat vprašuje Hippiasa:

»Če bi te kdo vprašal koliko je 3 krat 700, mar ne bi bil prav ti (sc. kot izvedenec v računanju) — vselej, ko bi želel odgovarjati z lažjo in ne z resnico — bi najbolj sposoben dosledno lagati; ali pa bi morda bil nekdo, ki računanju ni več, bolj zmožen odgovarjati z lažjo? Mar ne bi nevednež čisto — ko bi želel lagati — povsem nehoti povedal resnice, ker je pač neveden, medtem ko bi ti kot moder mož lahko vselej dosledno lagal?« Hipp. Min., 366e — 367a

Morala naše prilike je torej v naslednjem: Galec bi se za preroka izkazal samo v primeru, če bi se — upoštevajoč usodni 'facteur léthal', ki centurionovo disjunkcijo 'laž ali življenje' prevesi v konjunkcijo 'resnica in smrt'<sup>5</sup> — **zlagal**; da torej ve za resnico, bi se izkazalo vselej šele po laži; **resnica** bi potemtakem izstopila preko **laži**, kajti laž je — če naj povzamemo Lacana — konstitutivni moment progressa resnice.<sup>6</sup>

Kdor izreka neresnico, nujno poseduje določeno vednost o nasprotnem polu svojega govora, tj. o resnici — in je potemtakem zares **prerok**, saj mora vednost o resnici neizogibno posedovati vselej že **vnaprej** — da svoj govor šele lahko vzpostavi kot varljiv/lažen; hkrati pa je pri laganju, tj. pri **prikrivanju resnice**, kot pravi Lacan, prisiljen izjaviti sočasno **korelativno preverjanje resnice** — v tem smislu velja tudi razumeti Kvintilijanovo sentenco, da mora imeti lažnivec vselej tudi dober **spomin**<sup>7</sup> — zakaj nenehno je v nevarnosti, ker je neresnica kot prikrita resnica pač zavezana prikritemu, da ji prekriža pot, ki se ji — prav zato, ker laže — skuša izogniti.

V naravi same resnice je — kot pravi Lacan — da se prikazuje kot laž, tj. kot neresnica,<sup>8</sup> kajti že Heglova izkušnja nadvse zgovorno prča, da noben od momentov Fenomenologije duha, ko zavest skusi, da se ji nekaj, kar je predhodno imela za resnično, izkaže kot neresnično, ni prazen ali izgubljen; prav nasprotno: vsak tovrsten moment je — s tem, ko je laž postavljena 'na laž' — vpotegnen v samo resnico, oz. drugače povedano: ker pot cilju pač ne more nasprotovati — kot je navsezadnje anticipiral že Ficini: »Via siquidem termino contraria esse non potest«<sup>9</sup> — je pot do resnice vselej že resnica sama.

Če naj na tem mestu natančneje izrišemo strukturni mehanizem naše 'Prilike o preroku, ki ni bil prerok', moramo nedvomno prepustiti besedo naslednji primerjavi: naš primer, ki ga lahko povzamemo vprašanjem: 'zakaj lažeš, da bi s tem povedal resnico?', se od znamenite Freudove šale o 'Krakovskem Židu',<sup>10</sup> — če naj samo spomnimo za kaj gre: 'zakaj govoriš resnico, da bi jaz mislil, da lažeš, ko pa zares govoriš resnico?' — razlikuje le v tem, da bi v našem primeru prerok vedel povedati resnico z lažjo, v Freudovem mejnem primeru pa Žid izreka resnico s samo **resnico**, ki pa je nujno instrumentalizirana prav kot laž.

Resnica in laž si potemtakem sopripadata, saj se gibljeta v vzajemno posredovanem polju govorice, ki je vselej zavezana intersubjektivni razsežnosti; že sama vpeljava razsežnosti resnice — ki je vselej vpeljana **po govorici** — nujno predpostavlja intersubjektivno relacijo.

Ker vsa naša pozornost velja prav **dialoški ekonomiji**, se moramo na tem mestu s pozicije varljivca/lažnivca — ki mora, kot smo že pokazali, nujno vedeti za resnico — premestiti na stališče **nastlovljenca** varljive/lažnive izjave: sama intersubjektivna razsežnost govorice nareja naš misel — ki jo ostroumno razvije že Simonid s Ceosa, ko na vprašanje, zakaj nikoli ne laže Tesalcem, odvrne, da zato, ker so pre-

»Na tem mestu stopi na delo koncept, ki ga Lacan imenuje 'vel alléant', oz. 'odtujevalni vel': »Denar ali življenje! Če izberem denar, zgubim oboje. Če izberem življenje, mi ostane življenje brez denarja...« Zahteva, ki je prvotno razvita v obliki disjunkcije, se — brž ko se v strukturo vplete 'smrtonosni faktor' — ugodno prevesi v konjunkcijo, saj v osnovi terja oboje. Cf. Le Séminaire XI, Ed. du Seuil, Paris 1973, pp. 192—193.

<sup>5</sup> Cf. Le Séminaire I, p. 290.  
<sup>6</sup> Inst., IV, II, 90—92: Courandum praecipue, (quod fingitbius frequenter credit) ne qua inter se pugnent; quaedam enim partibus blandiuntur, sed in omnibus non consentiunt; praeterea, ne iis, quae vera esse constabit, adversa sint; in schola etiam, ne color extra themata quaeratur. Utrobique autem orator meminisse debet actione tota, quid finxerit, quoniam solent excidere quae falsa sunt, verumque est illud, quod vulgo dicitur, mendacem memorem esse oportere.

<sup>7</sup> Cf. Le Séminaire I, I, c.  
<sup>8</sup> Opera Omnia, Basileae 1561, I, p. 953.

<sup>9</sup> S. Freud, o.c., p. 109.



več nevedni<sup>11</sup> — da varani nikakor ne sme biti popolnoma neveden, saj lažnivec računa nanj, kajti naslovljenec varljive/lažnive izjave, ki skupaj z lažnivcem vstopa v intersubjektivno razmerje, je v igro vselej že vstet.

## II

S tem, ko smo — ob tematizaciji nerazumevanja osnovne intence dialoga Hippias Minor — s Kvintilijanovo sentenco s strani vpeljali topos srečanja resnice in spomina: da se mora namreč Hippias kot dober lažnivec, če se želi usodnemu resničnemu odgovoru izmakniti, vselej zanašati na spomin, to pa prav zato, ker Hippias — kljub dejstvu, da pri Platonu nastopa kot izumitelj »veščine memorizacije« oz. »mnemonike«<sup>12</sup> (tó ge mnemonikôn... sou... téchnema, Hipp. Min., 368d 6; tò mnemonikôn écheis, Hipp. Mai., 285e 10) — s spominom, kot namiguje Sokrat (Hipp. Min., 369a), ne rokuje najspretnije, nikakor nismo zaobsegli celotnega polja, ki ga pri Platonu zamejujeta resnica in spomin; v mislih imamo namreč funkcijo anámnesis v polju platonistične spoznavne teorije kot spominsko artikulacijo resnice.

Teorijo reminiscence uvaja dialog Menon ob razdelavi vprašanja instruktibilnosti vrline: »Ali je vrline učljiva?« (70a); na to vprašanje pa nikakor ni moč ustrezno odgovoriti brez predhodne definicije vrline. S tega mesta Sokrat v igro zastavi svojo nevednost (71b) in — po več spodletelih poskusih definiranja vrline, ki zvesto sledijo ekonomiji anatreptičnih dialogov, saj se Menonove imaginarne strukturacije izčrpavajo zgolj v primerih — na mestu, kjer bi se sokratični dialog navadno zaključil, priigra Menonovo nevednost (80d); s tem pa se z mesta zavrnitve sogovornikove namišljene vednosti dialog Menon pravzaprav šele začne (dialog Hippias Maior se — če se spomnimo morda najbolj reprezentativnega mladostnega dialoga — na tem mestu z negativnim rezultatom, tj. z ugotovitvijo diskurzivne nezasegljivosti iskane definicije, sklene). Ta svojevrsten prelog zaključka — zaključek se namreč zgolj prelaga, v svoji končni vrednosti ostaja negativen: vrline (areté) ni resnična vednost/znanost (epistéme), temveč zgolj pravo mnenje, tj. orthé dóksa, ter potemtaka ni učljiva — pa omogoči vpeljava hipotetične metode, ki dopolni delo zavrnitve ter anatreptični del dialoga nadgradi s peirastičnim dostavkom. Tisto, v čemer se izčrpa peirastična instanca dialoga, je prav Sokratova zahteva po kritični reviziji tradicionalnih konceptov, ki terja epistemološko razjasnitev pojma vrline, saj mora le-ta neizogibno spodleteti, zakaj »epistéme, tj. s formalno koherenco povezana vednost, ne zaobseže celotnega polja človeškega izkustva;«<sup>13</sup> prav pojem vrline namreč nastopi kot tisti neizrekljivi transkategorialni presežek, ki — izvržen v izjemo — zagotavlja koherenco diskurza.<sup>14</sup>

Preboj polja epistéme je na delu prav v dialogu Menon, zakaj zgodnji dialog Protagoras, ki je neizpodbitno nastal pred Menonom, s sorodno zastavitvijo vprašanja o učljivosti vrline le-to še zavezuje

<sup>11</sup> Povzemamo po Plutarhu, Quomodo adolescens poetas audire debeat, 13d. cf. tudi Lyra Graeca, II, Loeb Classical Library, London 1952, p. 257. Skoraj dobesedno po Plutarhu prigoda navaja tudi Erazem v pismu Martinu Dorpiusu, XXIII; cf. Erasme, Eloges de la folie, Lettre d'Erasme à Dorpius, traduction par Pierre de Nolhac, Garnier-Flammarion, Paris 1964, pp.115, 117. op. 662, 663.

<sup>12</sup> Zasnovane mnemonike so v tesni navezavi na nekatere mitološke sklope razvite že več stoletij pred sofistom Hipplasmom iz Elide, saj segajo še v obdobje grške oralne tradicije (institucija 'mnémona'); prvenstvo pa gre — sodeč po številnih pričevanjih (npr. Ciceron, de Fin., 2. 32; Longinus Rhetor, ed. Hammer, I. 2. 201; cf. Lyra Graeca II, p. 267) — bržkone prav Simonidu (cf. M. Detienne, Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie, Revue des Etudes grecques, 1964, pp.405—418). Ciceronove Tusculanæ Disputationes prinašajo — mimo Simonida s Ceesa — še nekatera imena izvedencev v mnemoniki: Theodectes, Cineas, Charmadas, Metrodorus, Hortensius (Tusc., I, 59). Ars memoriae ponovno oživi v 15. stoletju pri Giordanu Brunu; gre v prvi vrsti za razpravi: Triginta sigillorum explicatio ter De imaginum compositione, za kateri pa se — ni zanimal le zvitorepi beneški meščan Giovanni Mocenigo, temveč tudi najvišji cerkveni krog — npr. papež Pij V.

<sup>13</sup> J. Lacan: «Le but et le paradoxe du Ménon est de nous montrer que l'épistémé, le savoir lié par une cohérence formelle, ne couvre pas tout le champ de l'expérience humaine, et en particulier qu'il n'y a pas une épistémé de ce qui réalise la perfection, l'arrêt de cette expérience.» Le Séminaire II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Ed. du Seuil, Paris 1978, p. 26.



obsegu polja epistémé, namreč: Sokrat, ki v začetku dialoga v učljivost vrline dvomi, ob koncu dokazuje, da je vrлина vednost/znanost (epistémé); Protagoras, ki pa s trditvijo, da je vrлина učljiva, začne, svoje razmišljanje z dokazovanjem, da vrлина ni vednost/znanost (epistémé), sklene. Ob tem seveda ne gre pozabiti, da se Sokrat tokrat spoprijema z resnim nasprotnikom, s sofistom **par excellence**, kar implicira notranjo zaostritev vprašanja instruktibilnosti vrline: »zakaj, če bi bila vrлина tisto, kar s to besedo poimenujejo Protagoras in ostali prostaki, potem zagotovo ne bi bila znanost. Če pa bi vrлина, nasprotno, bila to, kar domneva Sokrat, tj. intuitivna znanost o vrednotah in o dobrem, tedaj je jasno, da je Protagoras zanesljivo ne bi učil.«<sup>15</sup> Če Platon v Menonu vrline, ki nam je dana »po božji naklonjenosti ob odsotnosti uma« (théia moira... áneú nou, Men., 99e-100a), določa kot pravo mnenje (orthé dóksa), tedaj gre v Protagori, kjer vrline pripisuje epistémé, prav za to, da mojstrov nauki izvzame **sofistično** posredovani 'epistémé', kajti neskladnost med dialogoma kot tudi notranja nekonstistentnost same izpeljave dialoga Protagoras je neskladje samega Sokrata, oz. njegovega vsakokratnega mesta: bržkone nismo daleč od resnice, če trdimo, da prav Protagoras dovrši podobo 'historičnega' Sokrata, zakaj poteze **platonskega** Sokrata v Menonu — le-ta je zasnovan najverjetneje po usodnem letu 387, v to leto namreč seže Platonovo znanstvo s pitagorejcem Arhitom Tarentskim — ne spregledajo ničesar zunaj svoje opredelitve, temveč zaobsežejo celo več, kakor bi bil morda 'umorjeni filozof' pripravljen sprejeti. Tako na primer platonskega Sokrata v Menonu pred podobo 'historičnega' Sokrata odlikuje intenzivno zanimanje za matematiko;<sup>16</sup> nadalje: neodločnost glede posmrtnega življenja<sup>17</sup> je v Menonu nadomeščena z osnovnim motivom orfiško-pitagorejske etično-religiozne eshatologije, tj. z naukom o metempsihozi, ki ga dialog Faidon — nastal neposredno po Menonu — podpre s poglobljeno razdelavo dokaza o nesmrtnosti duše.<sup>18</sup>

Bržčas je potrebno poudariti, da 'historičnost' Sokrata omejujemo na samo notranjo razliko Platonovega Sokrata, kajti kar zadeva **historičnega** Sokrata, lahko povzamemo L. Brunschwicga in »Sokrata samega postavimo za predmet sokratske ironije,« namreč: »kar o Sokratu zagotovo vemo, je to, da o njem nič ne vemo;«<sup>19</sup> naše zanimanje velja torej izključno **Platonovemu** Sokratu, tj. Sokratu, ki je v Platonovih dialogih prisoten kot **dramatis persona**, zakaj nobenega dvoma ni, da »je bil prav platonski Sokrat tisti, čigar vprašanja in formulacije so oblikovale velik del zahodne filozofije.«<sup>20</sup>

Podrobnejši razdelavi vzgiba anámnesis, predvsem pa razvitju ne-naključnosti njene vpeljave v Menonu, se bomo posvetili kasneje; na tem mestu se bomo zadovoljili z dvema zglednima orisoma teorije reminiscence: prvega povzemamo po Ciceronovih **Razpravah v Tusku**lu, drugega po Boethiusovi **Utehi filozofije**.

Še pred tem pa nekaj pozabljenih strani iz zgodovine filozofije: če gre dejstvo, da je prvi jurist in drugi zapornik, pripisati naključju, pa to, da oba imenovana pripadata filozofski usmeritvi **Concordiae**, bržkone ni naključje, kajti filozofska usmeritev concordiae med Platonom in Aristotelom, oz. med platonizmom in aristotelizmom, ki jo je morda najzgovorneje zastavil Giovanni Pico della Mirandola v enem izmed 900 **Sklepov** (»nobenega vprašanja o redu naravnih ali božanskih stvari ni, o katerem Aristotel in Platon ne bi miselno in realno

<sup>14</sup> J. Lacan: »... l'épistémé moderne, comme au temps de Socrate, reste fondamentalement une certaine cohérence du discours.« Ibid., p. 27.

<sup>15</sup> Cf. S. Žižek, Refleksija in psihoanaliza: »Filozofija od Platona do Schellinga je vselej utemeljevala možnost logosa, izrekanja Univerzalnega, na nekem nezrekljivem transkategorialnem presežku (Platonova ideja dobrega, Kantova stvar nasebi itd.), ki je kot izjema garantiral univerzalnost izrekanja;« in Anthropos V-VI, 1978, p. 49.

<sup>16</sup> A. Koyré, Introduction à la lecture de Platon, Gallimard, Paris, 1962, pp. 54-55.

<sup>17</sup> Cf. Sir Thomas L. Heath, The two geometrical passages in the Meno, in Greek Mathematics, Dover Publications, Inc., New York 1963, pp. 178-180.

<sup>18</sup> Cf. Ap., 40c-42a.

<sup>19</sup> Phd., 70b-107a.

<sup>20</sup> L. Brunschvicg, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Paris 1927, vol. 1, p. 4.

<sup>21</sup> M. J. Finley, Philosophy and Politics, in The Ancient Greeks, Penguin, London 1977, p. 130.



soglašala, čeravno se v besedah — kot se zdi — razhajata<sup>21</sup>), je v svoj interpretacijski dispozitiv privzela tudi Platonovo teorijo reminiscence. Že pri Ciceronu, ki je — nedvomno pod vplivom novokademskega Antiohosa Askalonskega (poslušal ga je v Atenah v letih 79/78) — v osnovi razvil polje sinkretizma: »una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma... Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes, nominibus differebant.«<sup>22</sup> je v komentarju k orisu, ki ga bomo povzeli, na delu svojevrstno 'popačenje' platonistične anámnesis. Ciceronova 'predelava' platonistične teorije reminiscence — v skladu z ekonomijo popačenja, ki jo v prvi vrsti usmerja sproščena logika reprezentacije: 'skladnost in stvarih' in 'razhajanje v besedah' — platonistično anámnesis negotovo prilikuje spominski funkciji retence, ki v osnovnih obrisih povzema koncept 'mnéme', kot ga je v spisu *De Memoria et Reminiscencia* razvil Aristotel. Bržkone je povsem odveč izstavljal označevalno brezvladje, ki bi ga tovrstna zastavitev nemara utegnila proizvesti ob 'ponovljenem' branju nekaterih mest iz platonske leksike, npr. *Teaitetos* (191d), *Filebos* (34b).

Platonistična anámnesis tudi v kasnejših obdobjih *Concordiae* ni ostala nezapažena: tako na primer Leon Hebrejski platonistično anámnesis neposredno istoveti z Aristotelovo teorijo *potentia*, tj. s teorijo 'potencialnega uma' iz razvpitega 5. razdelka 3. knjige *De Anima*: »questa rilucencia Aristotile la chiama atto d'intendere, e Platone ricordo; l'intenzione è una in diversi modi di dire.«<sup>23</sup>

Če naj si dovolimo še nadaljnjo stranpot, moramo ob tem zapisati naslednjo nezaobidljivo pripombo: vsakršna obnova antičnega sinkretizma — kasnejše zagovornike imenovane filozofske usmeritve dovolj izčrpno navaja že Pico della Mirandola<sup>24</sup> (Severinus Boethius, Simplicius, Augustinus, Johannes Grammaticus) — je vselej že vnaprej historično abortirana, kajti antični sinkretizem je bil možen — kot pronicljivo pripominja J. Moreau<sup>25</sup> — zgolj ob pozabi nekaterih ključnih Aristotelovih del; to pa le do Andronikove redakcije Aristotelovih spisov okrog leta 50 pred našim štetjem.

In vendar je *Concordia* kljub historično spodnešenim osnovam — prav zato ostaja izrinjena na sam rob zgodovinskih pregledov filozofije — odigrala ključno zgodovinsko vlogo ob univerzitetni konstituciji platonizma v desetletju 1570/1580 na Univerzi v Pisi. Namreč: prav desetletje 1570/1580 je desetletje univerzitetne konstitucije Platonove filozofije in filozofije platonizma; to pa ne samo na Univerzi v Pisi, kjer začne leta 1576 s predavanji iz platonistične filozofije Francesco Verino, sicer znani zagovornik ficinianskega platonizma, ki se s svojim delom *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina Christiana et a quella di Aristotile* (Firenze 1589) umešča prav v linijo *Concordiae*,<sup>26</sup> temveč tudi na Univerzi v Ferrari, kjer filozofijo platonizma skoraj istočasno, tj. od leta 1578 dalje, uvaja zgledno predavateljsko delo Francesca Patrizziija, oz. Franja Petriča, hrvaškega renesančnega misleca, ki leta 1592 na poziv papeža Klementa VIII. — sicer znanega zaščitnika platonistične filozofije — nadaljuje s predavanji iz filozofije platonizma na Collegio della Sapienza v Rimu.

Obdobje univerzitetne konstitucije platonizma spremlja silovit odpor profesorjev filozofije aristotelizma; iz predgovora Francesca Ve-

<sup>21</sup> Joannis Pici Mirandulae, *Opera Omnia*, Basileae 1573, p. 83.: *Conclusiones paradoxae n.XVII. sec. propriam opinionem, deinde aliorum doctorum conciliantes, qui maxime discordare videntur: »nullum est naturale aut divinum in quo Aristoteles et Plato sensu et re non convenient, quamvis verbis dissidere videantur.«* Gre za eno izmed 900 *Conclusiones* iz znamenitega projekta *Concordiae*, ki si ga je leta 1487, tj. pri svojih štirindvajsetih letih, zvedavo zastavil Pico; realiziral ga — nikakor ne zaradi prezgodnje smrti leta 1494 — ni nikoli, čeprav ne-nehno dela na tem.

<sup>22</sup> Ciceron, *Acad.*, I. 4, 17.

<sup>23</sup> Leone Ebreo, *Dalloghi d'Amore*, a cura di S. Caramelle, Bari 1929, vol. 3, p. 328. Citiramo po J. Moreau, *De la Concordance d'Aristote avec Platon*, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVIe Colloque International de Tours, Vrin, Paris 1976, p. 58, op. 58. Cf. tudi W. Melzer, *Platonisme et aristotélisme dans la pensée de Léon L'Hébreu*, *ibid.*, p. 304.

<sup>24</sup> G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, in *De hominis dignitate*, Heptaplus, *De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze 1942, p. 144.

<sup>25</sup> J. Moreau, o. c., pp. 46-47.

<sup>26</sup> Cf. E. Garin, *La filosofia dell'Amore — Sincretismo platonico-aristotelico*, in *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1966, vol. 2, pp. 587-588.



rina k omenjeni knjigi je — kot navaja C. B. Schmitt<sup>27</sup> — razvidno, na kakšen pritisk s strani kolegov profesorjev filozofije aristotelizma je Verino naletel, ko je leta 1576 začel s predavanji iz platonistične filozofije na Univerzi v Pisi; nadalje: za filozofijo platonizma je na Univerzi v Pisi nastavljen vselej zgolj en sam profesor, ki pa je dolžan — mimo vseh nevšečnosti — znaten del svojih predavanj posvetiti tudi Aristotelu in filozofiji aristotelizma, medtem ko je za filozofijo aristotelizma sočasno nastavljenih osem profesorjev; predavanja iz filozofije platonizma so fakultativna, medtem ko so predavanja Aristotelove filozofije in filozofije aristotelizma obligatorna; Patrizzi, oz. Petrič, ima ob vpeljavi platonistične filozofije na Sapienzi v Rimu, ki pomeni tudi uradno priznanje platonizma kot snovi, dostojne univerzitetnega poučevanja, nemalo težav z Inkvizicijo in zgolj nekaterim znanstvom v najvišjih cerkvenih krogih gre zahvala, da je zadeva končala v arhivih Svete pisarne in ne na Cvetličnem trgu. [Salvati 1981]

S tega mesta bržkone že lahko razkrijemo svojo tiho podmeno: res je, da sama ekonomija obnove antičnega sinkretizma, ki se vedno znova skuša ob **spodletelih srečanjih** Platona in Aristotela, oz. platonizma in aristotelizma, historično proizvede njuno nezvedljivost; in vendar: mar ne gre prav **univerzitetne Concordiae** — ob upoštevanju pritiska tedanjega univerzitetnega aristotelizma na platonistično filozofijo — brati kot **prikriti platonizem**, ki si je v mračnem obdobju popolne univerzitetne prevlade aristotelizma utiral pot na Univerzo, s tem da se je — **skladen v stvareh** — istovetil z institucionalnim aristotelizmom ter hkrati — **različen v besedah** — to skladnost vselej znova zanikal.

Sestop v to digresijo nikakor ni bil zaman; gre namreč za **locus communis** med poznavalci Galilejeve misli, tj. za vprašanje platonizma/antiaristotelizma in aristotelizma pri Galileju. Mnenja glede Galilejevih filozofskih osnov nikakor niso enotna: A. Koyré<sup>28</sup> pri Galileju izpostavlja moment **platonizma**, medtem ko L. Geymonat<sup>29</sup> vztraja predvsem na momentu aristotelizma; A. C. Crombie pa poudarja, da so prav zaradi **odsotnosti kakršnekoli sistematične filozofske osnove** filozofi »iskaje historičnega predhodnika za kakršnokoli interpretacijo ali reformo znanosti, ki jo sami zastopajo, lahko — kakorkoli se že med seboj razlikujejo — našli v Galileju izpolnitev svojih srčnih želja.«<sup>30</sup>

Vse navedene zastavitve gre bržčas brati v luči omejitve, ki jo ob znamenitem mestu iz spisa **Il Saggiatore** (natura/scrittura) razvije S. Drake, da gre namreč pri Galileju »prej za metodološki kanon kot pa za metafizična stališča,«<sup>31</sup> in na tem mestu nikakor ne bi želeli na tovrstna vprašanja kakorkoli odgovarjati; če naj se zadržimo zgolj ob Koyréjevem simptomatičnem vztrajanju na momentu platonizma pri Galileju, je kazno, da se namreč vse tri ključne razprave, v katerih imenovani razdeluje primat vpliva platonizma, osredinijo prav ob konceptu platonistične anámnesis, kot jo na nekaterih mestih, predvsem v **'Dialogu'**, izrisuje Galilejev 'porte-parole' Salvati<sup>32</sup> — od tod

<sup>27</sup> C. B. Schmitt, L'Introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des Universités à la Renaissance, in Platon et Aristote à la Renaissance, pp. 99-101.

<sup>28</sup> Gre v prvi vrsti za naslednje razprave: Gallée et la loi d'inertie (prva objava 1939), in Etudes galiléennes, Hermann, Paris 1966 (ponatis 1980), pp. 214, op. 2, 287-291; nadalje: Gallée et Platon (prva objava 1943, izvirnik v angleškem jeziku), in Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, Paris 1973, pp. 194-195; Gallée et la révolution scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle (prva objava 1943, izvirnik v angleškem jeziku), ibid., pp. 210-211.

<sup>29</sup> L. Geymonat, Galileo Galilei, Einaudi, Torino 1957.

<sup>30</sup> A. C. Crombie, Galileo — A Philosophical symbol, Actes VIII<sup>e</sup> Congrès International d'Histoire des Sciences, 3, 1956, p. 1090; citirano po W. L. Wisan, Galileo's Scientific Method: a Reexamination, in New Perspectives on Galileo, The University of Western Ontario Series in Philosophy of Science 14, Reidel, Dordrecht 1978, p. 1.

<sup>31</sup> S. Drake, Galileo Galilei, in The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan, London 1972, vol. 3, p. 264, s. v.

<sup>32</sup> Če naj spomnimo na morda najbolj znamenito mesto iz galilejevske leksike, **Dialogo sopra i due massimi sistemi del Mondo**, giornata seconda: Salvati: Lo scioglimento sou dipende da alcune notizie non meno sapute e credute da voi che da me; ma perché elle non vi sovengono, però non vedete lo scioglimento. Senza dunque ch'io ve lo insegni, perché già voi sapete, co 'l semplice ricorregarvele farò che voi stesso risolverete l'istanza. Simplicio: Io ho posto mente più volte al vostro modo di ragionare, il quale mi ha destato qualche pensiero che voi incliate a quella opinione di Platone, che «nostrum scire sit quoddam reminiscere»: però di grazia, cavatemi di questo dubbio, dicendomi 'l vostro senso.



tudi naša stranpot. Prav funkcija platonistične anámnesis pri Galileju, v kateri vidi Koyré »eksperimentalni dokaz platonizma,« je tisto, kar generira naslednje tolikanj pretresane Koyréjeve sodbe: »dobra fizika je vselej zasnovana a priori; teorija predhaja dejstvom; izkustvo je povsem neuporabno, zakaj spoznanja, ki jih iščemo, posedujemo vselej že pred vsakim izkustvom;« itd. Ob poudarjanju prvenstva vpliva platonizma pri Galileju Koyré nikakor ni brez zgledov; sam navaja nekatere izmed svojih predhodnikov: npr. Bonaventuro Cavalierija, ki v svojem delu *Lo Specchio Ustorio* (Bologna 1632) napoveduje skorajšnji izid *'Dialoga'*, v katerem bo »nad vse odlični raziskovalec Narave, gospod Galileo Galilei« pojasnil marsikaj, »kar zadeva spoznanje matematičnih znanosti, za katere sta sloviti šoli pitagorejcev in platonikov menili, da so za spoznanje Narave neizogibne;« nadalje: E. Straussa, ki je v predgovoru k nemškemu prevodu *'Dialoga'* iz leta 1891 zapisal naslednje: »die platonische Lehre von dem unbewussten Wissen und Wiedererinnerung, die Galilei mit besonderer Vorliebe erwähnt, beeinflusst seine Darstellung;« zatem E. Cassirerja, E. Burta in L. Olschkija.

Ne da bi kakorkoli posegali v odmevne kontroverze, ki jih je sprožilo Koyréjevo podjetje (med najbolj vnete kritike Koyréja sodijo: M. Clavelin, D. Shapere, W. L. Wisan), smo z orisom specifične situacije na Univerzi v Pisi, kjer Galileo v letih 1581/1585 študira medicino (študij le-te se prav v tem času odlikuje s kar najtesnejšo povezavo s filozofijo<sup>33</sup> — od tod Galilejev odpor do Aristotela in Galena), od leta 1589 do odboda v Padovo leta 1592 pa je na isti Univerzi nastavljen kot profesor matematike (Galileo je potemtakem v neposrednem stiku s spori na Univerzi v Pisi: medtem ko na morebitno znanstvo z Verinom lahko le sklepamo, pa so stiki z Jacopom Mazzonijem, Verinovim neposrednim naslednikom in somišljenikom ter avtorjem — Galileju ne neznane — dela *In universam Platonis et Aristotelis Philosophiam praeludia sive de Comparatione Platonis et Aristotelis* (Venezia 1597), neizpodbitno izpričani<sup>34</sup>), zarisali polje nascentnega vpliva platonizma pri Galileju. Prav nazornejša historična uglobitev svojevrstnega 'uspelega srečanja' med Platonom in Aristotelom, oz. med platonizmom in aristotelizmom v polju univerzitetne *Concordiae* na Univerzi v Pisi, ter podrobnejša razdelava koncepta anámnesis kot enega izmed skupnih mest, ki — kot navsezadnje izkazuje ekonomija celotne *Concordiae* — preči obe usmeritvi, bi morda lahko ustrezno odmerila smisel in domet platonistične teorije reminiscence v obsegu Galilejevega eksplikativnega ideala znanosti; pravi to pa ostaja v dosedanjih galilejevskih študijah praviloma povsem nezapaženo.

Če naj torej preidemo k napovedanima ilustrativnima orisoma platonistične teorije reminiscence:

#### Cicero, *Tusculanae disputationes*:

»Človeška duša ima najprej spomin, tj. neskončen spomin o brezštevilnih stvareh, ki ga želi Platon napraviti za spominjanje prejšnjega življenja. Zakaj v knjigi, ki nosi naslov Menon, Sokrat postavlja dečku geometrijska vprašanja o izmeri kvadrata; na ta vprašanja deček odgovarja, kakor bi pač odgovarjal deček, in čeprav so vprašanja lahka, pride s tem, da odgovarja postopoma, do istega sklepa, kot če bi se bil učil geometrije, iz česar Sokrat izpelje, da učenje ni nič drugega kot spominjanje. To mesto Sokrat precej skrbneje razvije v pogovoru, ki ga je imel na dan svoje smrti. Tedaj je namreč učil, da vsakdo — naj se zdi še tako neveden —, ki mu zastavimo primerna vprašanja, z odgovori izkazuje, da se tedaj ne uči, temveč zgolj spominsko prepozna. Dejstvo, da že od otroštva

Salviati: Quel ch'io senta dell'opinion di Platone, posso significarvelo con parole ed ancora con fatti. Già ne' ragionamenti avuti sin qui mi son io più d'una volta dichiarato con fatti: seguirò l'istesso stile nel particolare che aviamo per le mani, che potrà poi servirvi come esempio a più agevolmente comprendere il mio concetto corca l'acquisto della scienza...

Opere di Galileo Galilei, a cura di F. Brunetti, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1980, vol. 2, p. 241.

<sup>33</sup> Cf. F. Heer, *Intellectualism and the Universities, in The Medieval World*, Mentor, New York 1962, p. 245; imenovani na tem mestu nahaja korenine povezave študija medicine s filozofijo na Univerzah v Severni Italiji že v poznem srednjem veku.

<sup>34</sup> Cf. Galilejevo pismo J. Mazzoniju z dne 30. maja 1597; in Opere di Galileo Galilei, ed. F. Brunetti, vol. 1, pp. 842—854 ter pismo očetu, ki ga navaja E. Wohlwill, in Galilei und sein Kampf für die Copernicanische Lehre, Hamburg/Leipzig 1909, Bd. 1, S. 114.



posedujemo toliko pomembnih idej, vrojenih in tako rekoč vtisnjenih v dušo, imenovanih ennoia, nikakor ne bi bilo mogoče, razen če ni duša že prej, še preden je stopila v telo, spoznavala. In ker v čutnem, kot vsepovsod zatrjuje Platon, ni prave eksistence — zakaj Platon misli, da tisto, kar je v nastajanju in pojanju, ne eksistira; eksistira zgolj tisto, kar je vselej zvesto svoji naravi: to Platon imenuje idéa, in mi »ideja« — v telo ujeta duša ni mogla spoznati idej, temveč je spoznanja prinesla s sabo: tako je naše začudenje nad obsegom spoznanja odpravičeno. Duša, ki se nenadoma naseli v tako neobičajnem in neurejenem bivališču, idej ne vidi jasno; ko pa se zbere in si opomore, tedaj jih spoznava s spominjanjem. Učenje ni potemtakem nič drugega kot spominjanje.

Tusc., I, 24, 57—58

Boethius, De consolatione philosophiae:

Quisquis profunda mente vestigat verum  
Cupitque nullis ille deviis falli,  
In se revolvat intimi lucem visus,  
Longosque in orbem cogat inflectens motus  
Animumque doceat, quidquid extra molitur,  
Suis retrusum possidere thesauris.  
Dudum quod atra texit erroris nubes  
Lucebit ipso perspicacius Phoebus.  
Non omne namque mente depulit lumen  
Obliviosam corpus invehens molem.  
Haeret profecto semen introrsum veri,  
Quod excitatur ventillante doctrina.  
Nam cur rogati sponte recta censetis,  
Ni mersus alto viveret fomes corde?  
Quodsi Platonis Musa personat verum,  
Quod quisque discit, immemor recordatur.

Cons., III, c. 11

(se nadaljuje)

Miran Božovič

# MARXOVO POJMOVANJE DRUŽBE KOT SUBJEKTA

Eden od načinov Marxovega pristopa k proučevanju družbe je, da si družbo zamišlja kot posameznika, kot subjekta samega sebe:

»Če motrimo celotno družbo kot En individuum, sestoji nujno delo iz sume vseh posebnih delovnih funkcij, ki so se osamosvojile z delitvijo dela. En individuum bi moral npr. uporabiti toliko časa za poljedelstvo, toliko za industrijo, toliko za trgovino, toliko za proizvodnjo orodij, toliko, če naj se vrnemo k naši zadevi, za gradnjo poti in komunikacijskih sredstev. Vse te nujnosti se reducirajo na toliko delovnega časa, kolikor ga je treba potrošiti za posebne dejavnosti ter usmeriti na različne smotre. Koliko takega delovnega časa bo uporabljenega, je odvisno od kvantuma delovne zmožnosti /- mase delovnosposobnih individuov, ki konstituirajo družbo ter od razvitosti produktivne sile dela, mase produktov/ uporabnih vrednot/, ki jih lahko ustvari v določenem času. Menjalna vrednost, delitvi dela predpostavljena, bolj ali manj razvita glede na stopnjo menjave same, predpostavlja, da je delovni čas vsakega individua posvečen le nujnim posebnim funkcijam, namesto da bi En individuum /družba/ opravil različna dela, uporabljal svoj delovni čas v različnih oblikah. Če govorimo o nujnem delovnem času, se posebne ločene delovne veje pojavljajo kot nujne. Ta vzvratna nujnost je na osnovi menjalne vrednosti posredovana z menjavo in se kaže prav v tem, da se vsako posebno objektivirano delo, vsak posebej specifičiran in materializiran delovni čas menja za produkt in simbol občega delovnega časa, objektivirani delovni čas kot tak /schlechtin/, za denar ter se tako spet lahko zamenja za vsako posebno delo.« /Gr. 425/

S tega vidika se menjava na eni strani sicer kaže kot oblika (družbene) delitve dela, na drugi strani pa se sama družbena delitev dela ne kaže kot nekaj družbenega, marveč kot nekaj individualnega: delitev dela pomeni osamosvojitev posebnih delovnih funkcij, nadzorovanih sicer iz Enega centra. Od tod sploh govor o delitvi dela. Kakor da bi bilo delo prvotno nekaj enotnega, enota, ki se deli šele naknadno.

### I. En individuum

Ob tem je spregledano dejstvo, da do posameznih delovnih funkcij, ki naj bi jih delila med svoje člane družba kot En individuum, sploh ne more priti, če v družbi že poprej ne obstaja določena delitev dela: razdeljenost družbe na člane, ki porazdeljujejo delovne funkcije in člane, ki so jim te delovne funkcije dodeljene. Pleme ima plemenskega poglavarja itd. V notranji ureditvi (strukturi) družbe, četudi gre — in zlasti tedaj — le za plemo, **družbena produkcija**, katere sinonim je **družbena delitev dela**, zavzema samo del prostora. In je funkcija, kakor pravi Marx, **zemljiške lastnine** in vsega, kar je v zvezi s to sintagmatično kategorijo.

Če izhajamo iz družbe kot Enega individua, zato ne moremo zapopasti dejanskega bistva in dejanske vloge menjave oz. menjalne vrednosti. Vidik družbe kot Enega individua je vertikalni vidik, vidik menjave pa je horizontalni vidik. Namesto družbe kot Enega individua se sicer izpostavi denar kot simbol (produkt) občega, tj. družbenega delovnega časa oz. delovnega časa kot takega, kot takšna izpostavitel družbenosti (občosti) omogoča **kritiko**, ne pa **analizo** obstoječih družbenih, t.j. blagovno-menjalnih odnosov.

#### 1.

Gledišče družbe kot Enega individua vrača Marxa k poziciji **Uvoda**. Terja namreč, da bi začeli s **produkcijo kot tako**, katere momenti niso nič drugega kot momenti, abstraktni momenti **individualne produkcije**, se pravi delovnega procesa: odnosa med človekom in naravo. S tega izhodišča pa potem seveda nikakor ni mogoče po konstituirani poti priti do **družbene produkcije** oz. **družbene delitve dela**, katere zgodovinsko obliko tvori menjava. Z vidika produkcije kot take oz. z vidika družbe kot Enega individua med **družbeno** in



»tehnično« delitvijo dela namreč ni nikakršne razlike. Zato se vsaka družbenost, t.j. vsaka družbena delitev dela, ki ni vodena iz centra, ki jo ne vodi glava družbe, že kaže kot nekakšna negacija prvotne skladnosti, kot odtujitev.

Neposredna konsekvence takšnega izhodišča je, da se delo, delo kot individualno delo, vsiljuje kot edina substanca vrednosti. »Edinole delo producira; ono je edina **substanca** produktov kot **vrednot**. Njegova mera, delovni čas — predpostavljajoč enako intenzivnost — je zato mera vrednot. Kvalitativna razlika delavcev, kolikor ni samorasla, postavljena s spolom, starostjo, telesno močjo itn. — torej au fond ne izraža kvalitativne vrednosti dela, temveč delitev dela, njegovo diferenciranje —, je sama šele historični rezultat ter je pri veliki masi dela, kolikor je ta enostavna, spet presežena; kvalitativno višja pa dobi svojo mero pri ekonomsko enostavni. Delovni čas oz. kvantum dela je mera vrednot, kar ne pomeni nič drugega, kot da je mera dela mera vrednot. Dve stvari sta komenzurabilni le ob isti meri, če sta enake narave.« (Gr. 506) Toda delavni čas po svoji naravi ni nič družbenega in kako naj bo tedaj mera vrednosti kot družbenega pojava?

2. Poleg tega po bistvu sploh ne gre za komenzurabilnost, saj **enakost** narave dela in vrednot v primeru, če je delo **edina** substanca, pomeni čisto **istovetnost**: »Produkte se da meriti le z mero dela — z delovnim časom, ker so po svoji naravi **dela**. So objektivirano delo« Po bistvu se torej meri le delo samo s svojo lastno mero. Marxu samemu se zdi, da tukaj vse še ni dorečeno. Zato nadaljuje: »Na drugem mestu bomo videli, koliko je to **merjenje** neodvisno od menjave, od ne organiziranega družbenega dela — od določene stopnje družbenega produkcijskega procesa. Uporabna vrednota se ne nanaša na človeško dejavnost kot izvor produkta, na njegovo postavljenost po človeški dejavnosti — temveč na njegovo bit za človeka. Kolikor ima produkt mero za sebe, je to naravna mera, njega kot naravnega predmeta, teža, dolžina, prostornina itn. Mera koristnosti itn. Toda kot efekt ali kot mirujoče bivanje sile, ki ga je ustvarila, je merjen le z mero te sile same. Mera dela je čas. Zgolj ker so produkti dela, so lahko merjeni z mero dela, z delovnim časom ali s kvantomom v njih konzumiranega dela.« (Gr. 507) Logično zaporedje bi bilo: naravna mera, mera koristnosti, delovna mera in družbena mera. Toda Marxova misel o družbeni meri kot taki je le mimobežna in jo na pol začeto prelaga na kasnejši čas.

Vendar že ta zasnitek, podan v prvem stavku citata, omogoča pogled v pravo dilemo, v problematiko odnosa med delom oz. produkcijo kot tako ter menjavo kot neorganizirano obliko družbenega dela, t.j. družbenega produkcijskega procesa ali družbene delitve dela. V kakšnem odnosu sta si delo in družbeno delo? Na kakšen način je delo samo odvisno od družbenega dela? In ali niso vrednote (Marx misli z vrednoto na blago pred trgov) prej — namreč v teoretskem, ne časovnem pomenu — rezultat družbenega dela kot pa dela nasploh oziroma individualnega dela?

3.

Marx v samodopolnitvi ali samopopravku, ki sledi citiranemu tekstu, dejansko — čeprav le implicitno — vso težo že prenese na družbeno delo. »Mera dela — čas — seveda ni odvisna od njegove produktivne sile; njegova mera ni prav nič drugega kot enota, katere alikvotni deli izražajo določeno število. Iz tega prav gotovo ne sledi, da je **vrednost** dela (se pravi vrednost delovne sile in vrednost, ki jo delovna sila šele ustvarja T.H.) konstantna; ali da so le kot enaki kvanti dela iste merske velikosti. Pri nadaljnjem določanju nahajamo še to, da vrednosti (die Werte) produktov niso merjene z delom, ki je uporabljeno v njih, marveč je **nujno** za njihovo produkcijo.« (Gr. 507) Nujno, se pravi, **družbeno** nujno, določeno z nujnostjo **družbene** delitve dela.

Če pa mera vrednosti ni delo kot tako, marveč družbeno delo in še natančneje družbeno nujno delo, tedaj se vse seveda postavlja povsem drugače. Teorija vrednosti se začne takorekoč postavljati na glavo. »Temeljni zakon konkurence je za razliko od tistega o vrednosti in presežni vrednosti v tem, da ona ni določena z v njej vse-



bovanim delom ali delovnim časom, v katerem je bila proizvedena, marveč z delovnim časom, v katerem mora biti proizvedena ali z za reprodukcijo nujnim delovnim časom. Tako je posamezni kapital postavljen realiter šele v pogojih kapitala sploh, čeprav kaže videz, kot da bi bil prvotni zakon sprevrtnjen. **Nujni delovni čas**, kot določen z gibanjem kapitala samega, pa je tako šele postavljen. To je temeljni zakon konkurence. Povpraševanje, ponudba, cena (produkcijski stroški) so nadaljne opredelilne forme; cena kot tržna cena; oz. obča cena. Zaradi tržne cene se potem kapitalije porazdelijo na različne veje. Zniževanje produkcijskih stroškov itn. Skratka: tu se vsa določila pojavljajo **obrnjeno** (umgekehrt) glede na kapital v občem. Tam je cena določena z delom, tu je delo določeno s ceno etc. etc. (Gr. 550) Problem je nekoliko zamegljen, ker je načelno vprašanje menjave in tržne cene povezano neposredno s kapitalsko menjavo, s kapitalsko tržno ceno oz. s svobodno konkurenco, ki je kot taka možna šele v kapitalističnem produkcijskem načinu. Toda problematika sama je starejšega ali teoretsko prvotnejšega izvora.

#### 4.

Že sama določila nujnega dela — ne glede na njegovo kapitalsko formo — kot **družbena** določila vso enostavno delovno teorijo vrednosti sprevračajo, jo postavljajo na glavo. Tega prevračanja se ne da razložiti s takojmenovano teorijo transformacije (vrednosti v ceno), kajti določanje, o katerem govori Marx, nikakor ne poteka linearno v smeri od vrednosti k ceni. Cena sama razpolaga z določevalno močjo, je determinirajoča.

Od kod takšna moč cene, se pravi svobodne konkurence (znotraj kapitalističnega produkcijskega načina) in menjave sploh? Čeprav je res, da nobena kategorija politične ekonomije, celo »prva, npr. določilo vrednosti«, ne postane dejanska šele s svobodno konkurenco, v kateri »je le realno izpostavljeno, kot vnanja nujnost, kar je v naravi kapitala (Gr. 545)«, kar je zajeto že z občim pojmom kapitala, pa je na teoretski ravni svobodno konkurenco — in še poprej menjavo — vendarle treba utemeljiti.

Akt menjave in ekonomske operacije, ki so povezane s cirkulacijo blaga oz. kapitala, po Marxu ne ustvarjajo vrednosti; vrednost se ustvarja le v delovnem procesu, tj. v neposredni produkciji. V menjavi naj bi se le realizirala že ustvarjena oz. potencialno že prisotna vrednost. »Akt menjave je tako **vrednost postavlja**joč, kolikor so vrednote že predpostavljene; realizira **določenost** subjektov menjave kot vrednot. Toda akt, ki postavlja neko blago kot **vrednoto** ali, kar je isto, ki neko blago postavlja kot njegov **ekvivalent** — ali, kar je spet isto, ki postavlja **enakopravnost** obeh blag, k vrednosti sami očitno ničesar ne pridoda, kakor znak  $\pm$  številke, ki stoji za njim, niti ne poveča niti ne zmanjša. Ko 4 postavim kot plus ali minus, ostane to število 4 samemu sebi! enako ne glede na operacijo; 4 ne postane niti 3 niti 5.« (Gr. 525) Je takšna primerjava z aritmetiko globlje utemeljena ali pa predstavlja le zapeljivo analogijo? Vsekakor sama analogija ne more pomeniti nikakšnega dokaza in zato Marx poskuša tezo še vsebinsko podkrepiti.

Tokrat si pomaga s prispodobno. »Zamislimo si dva delavca, ki zamenjujeta; ribiča in lovca; čas, ki ga obadva izgubita z menjavo, ne ustvarja niti rib niti divjadi, temveč je odtegljaj od časa, v katerem bi oba lahko ustvarjala vrednoti, eden ribaril, drugi lovil, svoj delovni čas opredmetila v kakšni uporabni vrednoti. Če bi hotel ribič zaradi takšne izgube od lovca odškodnino, če bi zahteval več divjadi ali pa mu dal manj rib, bi imel isto pravico tudi ta. Izguba je za oba enaka. Ti stroški cirkulacije, stroški menjave, se lahko pojavljajo le kot odtegljaj od celotne produkcije in od vrednostnega ustvarjanja obeh. Če pritegneta tretjega, C, v ta exchanges in tako direktno ne izgubita nobenega časa, bo moral vsakdo od obeh prepušiti C po alikvotnem deležu porcije svojega produkta. Kar ob tem lahko dobita, je le več ali manj izgube. Če pa bi delala kot skupnostna lastnika (Proprietärs), bi ne bilo nikakršne menjave. Stroški menjave bi zato odpadli.« (Gr. 526) Marx delovno teorijo vrednosti torej v osnovi še zmeraj izvaja iz predstave o družbi kot Enem individuum. Že dva individua sta mimo svojega delovnega odnosa do narave, torej v medsebojnih odnosih, čista izguba. Trije so le še večja izguba. Družba oz. družbene posredovanosti so potemtakem le ena



sama velika izguba; namreč glede na posameznika in njegovo ustvarjanje (uporabnih) vrednot.

Predstava o družbi brez posredovanosti, o družbi, v katerem bi se le neposredno produciralo in le neposredno konzumiralo, je seveda fikcija. Kjer je družba, je neka družbena delitev (organizacija) dela neizogibna; to pa predstavlja posredovanje, se pravi določene individue, ki so za to posredovanje posebej zadolženi. Ali pa prevzemajo vlogo posredovanja delno vsi, toda tudi to pomeni, da se v času tega posredovanja, v času organizacije dela in porazdeljevanja produktov dela, ne morejo ukvarjati neposredno z neposredno produkcijo kot tako. Če torej menjava odpade, družbenega posredovanja še ni konec. Konec je le določene zgodovinske oblike tega posredovanja, določene zgodovinske oblike družbene organizacije (delitve) dela; namreč prav neorganizirane oblike organiziranja oz. delitve.

Ne le delo kot proces med človekom in naravo, ampak tudi delo z ljudmi, če smemo tako reči, je družbeno nujno delo. Je delo, ki je znotraj družbene produkcije kot družbene neizogibno. Nujno v vseh obdobjih ekonomskega formiranja družbe, v vsaki družbeno-ekonomski formaciji. Ta ugotovitev pa ima za delovno teorijo vrednosti seveda konsekvence, ob katerih se kot takšna ne more več obdržati.

## 5.

Še enkrat je zato treba premisliti polemiko, ki jo je s J. St. Millom začel Marx sam. Potem, ko Marx ugotovi, da v skupnostni produkciji in konzumaciji stroški menjave odpadejo, torej tudi stroški na menjavi temelječe delitve dela, nadaljuje: »Zatorej je napačno, če J. St. Mill stroške cirkulacije obravnava kot nujno ceno delitve dela. To so le stroški samorasle, ne na skupnosti lastnine, marveč na privatni lastnini temelječe delitve dela.« Toda v osnovi je napačna Marxova, ne pa Millova predpostavka. Marx ima le v toliko prav, kolikor Mill sploh ne razlikuje med stroški na menjavi temelječe in stroški na zavestni organizaciji temelječe družbene delitve dela. Vendar je napaka, ki izhaja iz Marxovega načelnega zanikanja stroškov družbene organizacije (delitve) dela, večja, ker ima hujše negativne konsekvence za občo teorijo vrednosti.

Marx se nekoliko naprej skuša sicer sam popraviti, toda njegov popravek ostane nedomišljen glede na teorijo vrednosti in je zato z vidika teorije prepozen: »Prinašanje na trg spada v produkcijski proces sam. Produkt je blago šele, je v cirkulaciji šele, ko je na trgu.« (Gr. 529) S tem Marx spodbije tisto vulgarno ali poenostavljeno interpretacijo, po kateri transport itd. sploh ne spada v produkcijski proces in naj zato ne bi bil soudeležen pri produkcijskih stroških, tj. pri formiranju vrednosti. Marx v tem smislu razlikuje med »fizičnim trgovom (Gr. 537)« in »ekonomskim trgovom (Gr. 537)«; vse, kar je v zvezi s fizičnim trgovom, spada v osnovi v produkcijski proces sam, medtem ko je ekonomski trg istoveten — po Marxu seveda — z menjavo kot nečim odvečnim in za produkcijo samo nečim škodljivim. Toda menjava je na določeni stopnji zgodovinskega razvoja **nujna** oblika družbene organizacije (delitve) dela in zato so **nujni** tudi tisti njeni stroški, ki so sicer opravičeni. Opravičeni pa so po kriterijih, ki se na neorganiziran način, torej prek samorasle družbene delitve dela, izoblikujejo kot taki. To pa so kriteriji družbeno nujnega dela. Individualno delo, ki ni priznано kot družbeno nujno delo, ni vredno nič. Nima torej nikakršne vrednosti. Nikakršne **vrednosti** kot ekonomske kategorije, tj. kot družbeno-ekonomskega oz. družbeno-produkcijskega odnosa.

Na ravni analize blaga to pomeni, da blago nikdar ni le produkt dela, le enotnost uporabne vrednosti in vrednosti (v smislu delovne teorije vrednosti, vrednosti kot opredmetenega dela), marveč vselej tudi element menjalne vrednosti kot menjalnega, tj. družbeno-produkcijskega razmerja. Zato je naslednja Marxova izjava, na katero v nekoliko drugačni obliki naletimo že na začetku **Grundrissov** (str. 82), nedodelana: »Produkt je v odnosu do blaga kot uporabna vrednota do menjalne vrednosti; tako blago do denarja.« (Gr. 531) Ob tem ne gre le za nujen popravek glede heglovskega načina izjavljanja, če pravimo, da produkt postane blago, blago menjalna vrednost in tako naprej, ampak za beležbo ali za nezabeležbo bistvenih razmerij, za izpostavljanje eksistentnih ali neeksistentnih relacij.



Analogija, po kateri je odnos med produktom in blagom enak odnosu med uporabno vrednoto in menjalno vrednoto (oz. vrednoto), že iz tega enostavnega razloga ne more držati, ker je blago enota uporabne vrednote in menjalne vrednosti, menjalna vrednost kot vrednost menjalne vrednote pa ni nikakršna enota v smislu enotnosti dvojega. Tudi odnos med produktom in blagom ni enak odnosu med blagom in denarjem; kajti tako blago kot denar sta že elementa ekonomske strukture, produkt sam na sebi pa ne spada v nikakršno ekonomsko strukturo. Če Marx tukaj na silo vzpostavlja soodvisnosti oz. odnosnosti, ki ne eksistirajo, v **Kapitalu** pa je potem glede tega mnogo preciznejši, to kajpada pomeni, da za zdaj najbolj temeljne probleme preskakuje. Jih skuša prekoračiti s pomočjo lepih, toda nedodelanih analogij.

Iz pravkar obravnavane analogije nastaja vtis, da lahko začnemo kar s produktom, pa bomo prišli do blaga, potem do denarja itd. Bolj obče rečeno: da lahko začnemo kar s produkcijo kot tako, pa bomo prišli do blagovne produkcije, potem do menjave itd. Takšen linearni pohod ni mogoč. Vendar tudi s tezo, da je vse povezano z vsem, ne bi prišli daleč. Problem pravega začetja je torej še zmeraj odprt.

## II. Tretja kategorija

V tekstu **Grundrissov**, ki ga je Marx kasneje v **Referate zu meinen eignen Heften** označil kot **Tretji oddelek**, se Marx še nekajkrat ozre na opravljeno delo in se tako znova spopada tudi s problemom začetka s problemom izhodiščne kategorije itd.

Med **Rekapituliranjem nauka o presežni vrednosti** (str. 654—663) si Marx v oklepaju zapiše:

»V toku našega izpostavljanja /Darstellung/ se je pokazalo, da je vrednost, ki se je pojavila kot abstrakcija, kot takšna abstrakcija možna šele, ko je postavljen denar; ta cirkulacija denarja vodi na drugi strani do kapitala, je torej lahko popolnoma razvita le na podlagi kapitala, kakor sploh le na njegovi podlagi cirkulacija lahko zajema vse momente produkcije. Kot razvojen se zato ne kaže le historični karakter form, kakor kapital, ki pripadajo določeni zgodovinski epohi, ampak kažejo tudi taka določila, kot vrednost, ki se pojavljajo čisto abstraktno, zgodovinsko podlago, od katere so abstrahirana, na kateri se zatorej edinole lahko pojavljajo v tej abstrakciji; in takšna določila, ki plus ou moins pripadajo vsem epoham, kot npr. denar, kažejo na historično modifikacijo, ki so ji podvržena. Ekonomskega pojma vrednosti pri starih ne najdemo. Vrednost za razliko od pretium le juristično nasproti goljufiji etc. Pojem vrednosti povsem pripada najmodernejši ekonomiji, ker je najabstraktnejši izraz kapitala samega in na njem sloneče produkcije. V pojmu vrednosti se kaže njegova skrivnost.« /Gr. 662/

Kljub vmesnim analizam Marx potemtakem še zmeraj vztraja na tisti tezi iz **Uvoda**, po kateri je klasična politična ekonomija adekvatni izraz dejanske kapitalistične ekonomije.

Pojem vrednosti ni le najabstraktnejša in zato izhodiščna kategorija politične ekonomije, ampak je tudi najabstraktnejši izraz kapitala samega. Prav v tem najabstraktnejšem izrazu kapitala samega pa po Marxu tiči tudi bistvo kapitala kot takega. Najbolj skrivno bistvo. Razkriti to bistvo pomeni zato razkriti skrivnost kapitala. Prodreti v notranjost kapitala in od znotraj razgrniti ter izpostaviti vse, kar je v njem.

### 1.

Vse to se ujema z ugotovitvijo o zaobrnjenem odnosu med historičnim zaporedjem in logičnim zaporedjem oz. vzporedjem kategorij. Zgodovinsko sprva najnepomembnejša kategorija, kakršna je kategorija vrednosti, je zdaj postala logično najpomembnejša; ker je v kontemporalni zgodovini oz. v obstoječi zgodovinski epohi tudi dejansko najpomembnejša. Kategorija vrednosti je abstrahirana od zdajšnjih zgodovinske podlage na osnovi empirične dejanskosti ter je v takšni abstrakciji (čistosti), na kakršno naletimo znotraj politične ekonomije, možna le in zgolj kot kategorija najmodernejših epoh.

Zgodovinski proces je torej proces izčiščevanja te kategorije in proces naraščanja njene pomembnosti. Proces njenega razraščanja v širino in proces njene rasti v višino ali, kar je isto, v globino družbene produkcije. Takšen vpogled v zgodovinski proces terja seveda konfrontacijo te kategorije, kategorije vrednosti, s tisto zgodovinsko kategorijo, ki jo je vrednost skozi stoletja izpodrivala in izpodrinila.



Marx jo razpozna kot kategorijo zemljiške lastnine, ki da v svojem temelju in bistvu pomeni enotnost lastnine in dela. Kategorija vrednosti predpostavlja seveda ravno nasprotno: ločenost dela in lastnine.

Problem, ki ob tem ostaja odprt, je naslednji: če je kategorija vrednosti kot najabstraktnejša kategorija izhodiščna kategorija (klasične) **politične ekonomije**, ali je tedaj lahko ta kategorija tudi na začetku **kritike** politične ekonomije? Če sta se skozi zgodovino kosali kategorija zemljiške lastnine in kategorija vrednosti, ni z vidika **kritike** treba zaslediti še neko tretjo kategorijo? Kategorijo, ki bo izpodrinila tako zemljiško lastnino kot vrednost.

Če je kategorija preteklosti kategorija zemljiške lastnine in če je kategorija sedanjosti kategorija vrednosti, katera je tedaj kategorija prihodnosti? Če sedanjost, če logična struktura nudi edini pravi ključ za vstop v zgodovino, kaj tedaj odpira vrata v prihodnost?

In kolikor na vse to dobimo pozitiven odgovor, smer izhoda, se vsili še neko dodatno vprašanje. Ni bila tista »tretja« kategorija na nek način sonavzoča že skozi vso zgodovino in ali ni sonavzoča tudi zdaj, ko vlada kategorija vrednosti? Ali pa bo vzniknila povsem nanovo? Kako je sicer s kategorijo vrednosti samo? Se je ob kategoriji zemljiške lastnine pojavila nenadoma, v neki povsem določeni historični epohi, ali pa pomeni le »historično modifikacijo« nečesa že danega? Marx se odgovoru izogne z vrinkom »plus ou moins«: ekonomske kategorije, ki bolj ali manj pripadajo vsem historično-ekonomskim epoham, npr. denar, so to »historična modifikacija« nečesa vsem historičnim epoham družbe pripadajočega ali pa so same podvržene »historični modifikaciji«. Kapital predstavlja zgodovinsko formo vrednosti, hkrati pa tvori vrednost logično bistvo kapitala. Ni tedaj tudi kategorija denarja, iz katerega je nastal kapital in ki je kot kategorija zgodovinsko sicer starejša od kategorije vrednosti, saj je bil prej kot o vrednosti govor o denarju, »historična modifikacija« vrednosti? Se ne dogodi ob historičnem modificiranju denarja (prehod denarja v kapital) hkrati — in logično poprej, na globlji ravni — tudi historična modifikacija vrednosti?

2. Kakšno je sploh поближе določilo vrednosti in kdaj naletimo nanj? Odgovor: »določilo vrednosti s čistim delovnim časom nahajamo le na podlagi kapitalске produkcije, torej ločitve dveh razredov (Gr. 701)«. To je seveda določilo klasične politične ekonomije, na katerega Marx tukaj **po vsebini** še pristaja in ga le historično omejuje oz. zavrača: to ni večno, ampak zgodovinsko določilo, saj pripada le kapitalistični epohi. Od tu pa za zdaj še ne najde prave poti naprej. Je z negacijo tega historičnega določila negirana tudi vrednost sama ali pa zadobi vrednost potem neko drugo določilo? Za odgovor so potrebne določnejše opredelitve pojma vrednosti, je potrebna fundamentalnejša fikcija tega pojma. Metodološko napotilo, ki si ga postavi na tej točki Marx, se glasi: »Trdne hipoteze (Unterstellungen) postanejo v toku razvoja (im Fortgang der Entwicklung) povsem gibljive. Toda le tako, da jih na začetku fiksiramo, je razvoj mogoč, without confounding everything.« (Gr. 702) Na katerem mestu naj se tedaj fiksira kategorija vrednosti? In v katerem svojem določilu?

Predvsem bi bilo treba fiksirati razliko med **pojmom vrednosti kot take ter določilom vrednosti blaga**: »Vrednost nekega blaga je določena s kvantiteto dela, ki jo vsebuje, kar pomeni, da se tudi menja za isto kvaliteto dela v vsaki drugi formi uporabne vrednosti. Zatorej je jasno, da je, če se za produkcijo uporabne vrednosti a nujni delovni čas podvoji, le še 1/2 njega enaka prejšnjemu ekvivalentu b. Ker je ekvivalenca določena z enakostjo delovnega časa ali delovnega kvantuma, je razlika vrednosti of cours določena z neenakostjo ta-istega oz. delovni čas je mera vrednosti.« (Gr. 702) Mera vrednosti blaga seveda ni isto kot substanca vrednosti. Potrebno bi bilo potemtakem predvsem fiksirati razliko med substanco vrednosti kot take in mero (menjalne) vrednosti blaga.

3. Šele potem bi se — se bo — dalo ugledati tudi razliko med metahistoričnim bistvom vrednosti in historičnimi modifikacijami tega bista, med substanco vrednosti, ki eksistira v vseh historičnih epohah družbe in historičnimi ali epohalnimi formami te substance.



Za zdaj Marx substanco vrednosti kot take in mero vrednosti blaga še istoveti.

»Brž ko so veličine enkrat postavljene kot komenzurabilne veličine, postanejo njihova razmerja enostavna številčna razmerja. Denar se pojavlja prav kot mera in določen kvantum blaga, v katerem se predstavlja, kot merska enota, da bi se našlo proporcije ter se izrazilo and to handle blaga kot komenzurabilna. Ta dejanska enotnost je delovni čas, ki je v njih opredmeten relativno. Toda sam delovni čas je postavljen kot nekaj občega. Proces, po katerem se določajo vrednosti znotraj denarnega sistema, ne spada v obravnavo denarja samega in spada izven cirkulacije; stoji za njo kot učinkujoči temelj in predpostavka. Vprašanje bi bilo lahko le v tem: zakaj ne rečemo namesto, to blago je = eni unci zlata, raje direktno, da je = x delovnega časa, opredmetenega v unci zlata? Zakaj delovni čas, substanca in mera vrednosti, ni obenem mera cen ali z drugimi besedami, zakaj sta si vrednost in cena sploh nekaj različnega?« /Gr. 680/

Marx torej enači temelj komenzurabilnosti različnih blag in substanco vrednosti kot take. Rečeno v distinkcijah kapitala: vrednost in menjalna vrednost, tj. menjalno vrednost v njeni ekvivalentni formi.

Problem, ki se mu ob tem odpira, zaobide, saj ga zvede na problem razlike in nasprotja med vrednostjo in ceno. Kot takega ga potem odpravi s spodbitjem proudhonistične zahteve po identiteti vrednosti in cene, kar naj bi bilo doseženo ravno v neposrednem izražanju vrednosti, v izražanju vrednost z delovnim časom.

»Sovpadanje cene in vrednosti predpostavlja enakost ponudbe in povpraševanja, golo menjavo ekvivalentov /torej ne kapitala za delo/ etc.; skratka, ekonomsko formulirano se takoj pokaže, da ta zahteva terja negacijo celotne podlage na menjalni vrednosti temelječih produkcijskih razmerij. Če pa hipotetiziramo to bazo kot odpravljeno, po drugi strani problem spet odpade, pri eksistenci le na njej in z njo. Da blago, v svojem neposrednem bivanju kot uporabna vrednota, ni vrednost, ni adekvatna forma vrednosti = da je to kot stvarno drugačna ali kot izenačena z neko drugo stvarjo; ali da vrednost v neki specifični stvari poseduje svojo adekvatno formo v razliki od druge. Blaga so opredmeteno delo kot vrednosti (Werte: vrednote); adekvatna vrednost (vrednota) se mora zato sama pojavljati v formi določene stvari, kot določena forma opredmetenega dela.« /Gr. 680/

Vrednost in menjalna vrednost nastopata tu kot sinonima in zato je problem odnosa med vrednostjo in **menjalno** vrednostjo zapopaden kot problem odnosa med (menjalno) vrednostjo in ceno.

S tem pa je kajpada zastrt tako problem logične kot problem historične geneze vrednosti. Negacija (menjalne) vrednosti oz. negacija na njej temelječe produkcije, katere čisto obliko predstavlja kapitalistična produkcija, odpravi in praktično negira tudi problem kapitaliske forme (menjalne) vrednosti. Ne odpravi pa teoretskega problema nastajanja in odpravljanja menjalne vrednosti. Še manj pa odpravi problem definicije vrednosti.

#### 4.

Sistemska težava, ki se poraja iz nedognane definicije pojma vrednosti, se kaže v tem, da Marx po eni plati med »prve elementarne pojme politične ekonomije (Gr. 727)«, celo kar za prvi pojem, šteje prav pojem vrednosti, po drugi plati pa navaja kot »temeljna pogoja buržoaznega produkcijskega načina (Gr. 717) brezlastniškost delavca in lastništvo opredmetenega dela nad živim delom ali prilaščanje tujega dela po kapitalu. Pomeni to, da je temeljni pogoj kapitalističnega produkcijskega načina oz. temeljni družbeno-produkcijski odnos buržoazne družbe le pogoj najelementarnejšega pojma politične ekonomije? Ali pa je vrednost kot najelementarnejša kategorija politične ekonomije, se pravi, kot politekonomske izraz najelementarnejšega družbeno-produkcijskega odnosa kapitalistične re-produkcije pogoj samega temeljnega pogoja te iste re-produkcije?

V tem ko Marx vrednoto kot ekonomsko kategorijo skuša razmejiti od drugih kategorij, npr. od kategorije vrednota v moralnem ali religioznem pomenu, ko ugotavlja, da je »samostojna vrednost stvari« oz. »absolutna vrednost vseh stvari in odnosov« zvedena na denarno vrednost kot nekaj relativnega, zaradi česar ni »nobene absolutne vrednote (Gr. 723)« več, se ozira na vrsto relacij, ki s samim pojmom vrednosti niso v neposredni zvezi. Nato posveti veliko pozornosti ovojnim plastem vrednosti, ki da nastajajo zaradi »pretvarjanja vrednosti v obe formi blaga in denarja: indiferentnost vrednosti do določene forme uporabne vrednosti, ki jo privzame in hkrati njena metamorfoza v vse te forme, ki pa se pojavljajo le kot preobleke (Gr. 739)«; torej je treba odkriti golo telo vrednosti. Toda kdaj odpade zadnji kos obleke?



### III. Golo telo vrednosti

Je gola ali čista vrednost res le element? Ni morda presek? Glede tega je najjasnejša tale Marxova eksplikacija:

»Politična ekonomija ima opravka s specifičnimi družbenimi formami bogastva ali, bolje, produkcije bogastva. Njegova snov, bodisi subjektivna, kot je delo, bodisi objektivna, kot so predmeti za zadovoljitev naravnih ali zgodovinskih potreb, se pojavlja najpoprej kot vsem produkcijskim epoham skupna. Ta snov se pojavlja najpoprej zato kot gola predpostavka, ki je povsem izven proučevanja politične ekonomije in pride v sfero proučevanja šele tedaj, ko je modificirana prek razmerij forme /durch die Formverhältnisse/ ali se pojavlja kot modificirajoča jih.« /Gr. 736/

Gre za odnos med snovjo in formo, med vsebino in obliko. Snov je vselej že dvojna, **subjektivna** in **objektivna**, ter je skupna vsem epoham ekonomskega formiranja družbe; forme, ki so **družbene**, so pahalne in zato specifične. Družbenost kot forma se torej glede na subjektivnost (delo) in glede na objektivnost (predmeti) izpostavlja kot nekaj tretjega ter prav kot to tretje predstavlja tisto, s čemer ima opravka politična ekonomija. Na prvi pogled je odgovor na vprašanje, kam spada **vrednost**, povsem nedvoumen. Kategorija vrednosti kot kategorija politične ekonomije ni niti kategorija subjektivnosti niti kategorija objektivnosti, marveč kategorija družbenosti. Spada v razred form, ne pa snovi.

1.

Ob substanci (golem telesu) vrednosti pa se zadeva zaplete; substanca vrednosti, ki da je **delovni čas**, nenadoma nastopi kot nekaj »snovnega«, kot nekaj objektivnega. Tako pride do nenavadnih zaključkov, po katerih je denar, ki ga srečujemo že zdavnaj pred kapitalističnim produkcijskim načinom, forma vrednosti, obenem pa vrednost velja kot kategorija, ki zares pripada le najmodernejši, tj. kapitalistični epohi. Kaže, da se izza nasprotja med logično in historično eksistenco vrednosti skriva nasprotje v samem pojmu vrednosti, kakršnega skuša Marx izoblikovati v **Grundrissih**. Medtem ko Marx na eni strani navaja, kako je že v samem »pojmu vrednosti, da se hranja in pomnožuje le prek menjave (Gr. 740)«, na drugi strani dokazuje, da vrednost obstaja že pred vsakršno menjavo, namreč po delovnem času kot substanci vrednosti. Sta si tedaj **substancia** vrednosti in **pojem** vrednosti v protislovju? Ne tiči v »fundiranju /Grundlegung/ teorije vrednosti z objektiviziranim delovnim časom /Gr. 424)«, torej z objektiviranjem nečesa subjektivnega, neka pomanjkljivost?

2.

Na to pomanjkljivost opozarja že kategorija »nujnega dela« oz. kategorija »občega delovnega časa«. Izraza »nujno« in »obče« nekaj dopolnjujeta, nekaj pridodajata. Namreč, prav tisto, kar samemu delu in samemu delovnemu času manjka, da bi lahko nastopala kot družbena pojava. Da bi se lahko uvrstila v sklop kategorij politične ekonomije oziroma da bi lahko postala predmet kritike politične ekonomije.

Predvsem pa se vseskozi kaže Marxova zadrega glede samega pojma vrednosti. Zadrega, ki se neposredno povezuje tudi z zadrego glede položaja kategorije vrednost, z zadrego glede njenega mesta. Ali spada na začetek **kritike** politične ekonomije ali ne?

### IV. Metodološka slepa ulica

Mali tekst z naslovom **Wert /Vrednost ali Vrednota/**, ki ga nahajamo na koncu **Grundrissov** v ožjem pomenu, predstavlja Marxovo prvo faktično in eksplisitno formulacijo **začetka** kritike politične ekonomije.

Skupaj z **Uvodom** zaokroža **Vrednost** osrednji in poglavitni del **Grundrissov**. Vendar je v očitnem nasprotju z **Uvodom**, v katerem je Marx načrtoval začetek s kategorijo produkcije kot take oz. z običnimi abstraktnimi določili, ki bolj ali manj pripadajo vsem družbenim formam. Vrednost kot taka pa pripada, kakor smo videli, le kapitalistični družbeni formi.

Če primerjamo začetek, kakor je izpostavljen v tekstu **Vrednost** in kakor je bil nakazan v **Uvodu**, z glavnima tekstoma klasične politične ekonomije, potem bi začetek iz **Uvoda** ustrežal Smithovemu **An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**,



katerega prvo poglavje nosi naslov **O delitvi dela** /Of the Division of Labour/, začetek **Vrednosti** pa ustreza Ricardovim **Principles of Political Economy and Taxation**, katerih prvo poglavje se glasi **O vrednosti** /On Value/. Marx je glavno Ricardovo delo natančno preštudiral že v letu 1851, o čemer nam pričajo obsežni ekscerpti /s komentarjem/, ki so pravtako objavljeni v **Grundrissih** /str. 787—839/. Prvi stavek Marxovega ekscerpta se glasi: »Koristnost nekega predmeta in moč, da kupi druga blaga: **value in use** in **value in exchange**«. Razlika med uporabno vrednostjo in menjalno vrednostjo (izraz **value in exchange** je Smithov, Ricardo vpelje izraz **the exchangeable value**, na katerega se potem navezuje Marxov oz. nemški prevod Tauschwert) ter odnos med njima ostanejo začetni predmet proučevanja tudi v Marxovem tekstu **Vrednost** oz. **Vrednota**.

Vendar se takoj pokaže že tudi določen paradoks. Po naslovu je kategorija vrednosti začetna oz. izhodiščna kategorija, toda prvi stavek oz. prva formulacija iz teksta **Vrednost** /**Vrednota**/ je tale: »Prva kategorija, v kateri se predstavlja buržoazno bogastvo, je kategorija **blaga**.« /Gr. 763/ Kategorija, ki je najabstraktnjša in ki je zato prva kategorija politične ekonomije kot teorije, kategorija vrednosti, potem-takem ni prva kategorija, v kateri se predstavlja buržoazno bogastvo? Pritrdilen odgovor bi bil prehitel, kajti za zdaj še ne razpolagamo z natančnima definicijama vrednosti in blaga.

Drugi stavek se glasi: »Blago samo se pojavlja kot enotnost dveh določil.« S tem stavkom je blago dokončno izpostavljeno kot subjekt in izhodišče obravnave. Vrednosti kot da ni nikjer več.

Nadalje teče tekst takole:

»Blago je uporabna vrednota, tj. predmet zadovoljitve katerekoli sistema človeških potreb. To je njegova snovna stran, ki je lahko skupna najdisperatnejšim produkcijskim epoham in katere proučevanje je zato onstran politične ekonomije. Uporabna vrednota pride v njeno območje šele, ko je modificirana z modernimi produkcijskimi razmerji ali pa s svoje plati modificirajoče posega vanje. Kar se v obče rado govori o tem, napoln premišljeno, je omejeno na običajne govorance, ki imajo neko historično vrednost ob prvih začetkih znanosti, ko se družbene forme buržoazne produkcije še s težavo izvijajo iz snovi in so z velikim naporom fiksirane kot samostojni predmeti obravnave. Faktično pa je uporabna vrednost blaga dana predpostavka — snovna baza, na kateri se predstavlja /darstellt/: izpostavlja/ določeno ekonomsko razmerje. Šele to določeno razmerje je tisto, ki uporabno vrednoto opečati za blago. Pšenica npr. poseduje isto uporabno vrednost, pa naj bo pridelovana od sužnjev, tlačanov ali svobodnih delavcev. Svoje uporabne vrednosti ne bi izgubila niti tedaj, če bi padla z neba. Kako pa se uporabna vrednota tedaj pretvori v blago? Nosilko menjalne vrednosti. Čeprav sta v blagu neposredno združeni, se uporabna vrednota in menjalna vrednota ravno tako neposredno tudi razhajata. Ne le, da se menjalna vrednost ne pojavlja določena z uporabno vrednostjo, ampak postane blago šele blago, se realizira kot menjalna vrednost šele, ko se njegov posestnik nanj ne nanaša kot na uporabno vrednoto. Uporabne vrednote si prilasča le prek njihove odtujitve (Entäusserung: oddaje, prodaje), njihove menjave za druga blaga. Prilasčanje prek odtujevanja je temeljna forma družbenega sistema produkcije, katerega najenostavnejši, najabstraktnjši izraz je menjalna vrednota (vrednost?). Predpostavljena je uporabna vrednost blaga, toda ne za njegovega lastnika, marveč za družbo sploh.«

S tem je sistematični del teksta **Vrednost** (**Vrednota**) končan.

Iz njega lahko razberemo, da je najenostavnejša oz. najabstraktnjša kategorija **menjalna vrednost**, namreč kot izraz moderne, kapitalistične družbene produkcije. Najabstraktnjša/najenostavnejša kategorija ni vrednost kot taka, marveč menjalna vrednost. Seveda to razliko lahko navajamo le pogojno, saj je Marx izrecno še ne izpostavi. Obenem ostaja odprto vprašanje odnosa med kategorijo blaga kot **prvo** kategorijo in kategorijo menjalne vrednosti kot **najabstraktnjšo/najenostavnejšo** kategorijo, kar jo znotraj teoretskega sistema pravtako postavlja na **prvo** mesto. Jasnejši pa je zdaj izraz »Wert« iz naslova. Pomeni neko splošno, neizdiferencirano oznako; tako da ta izraz velja zdaj domala kot sinonim za **blago** zdaj kot okrajšava za **menjalno vrednost** zdaj kot vrednost sama. To je vrednost, morda boljše vrednota v tistem pomenu, po katerem je Marx spotoma skušal izpeljati uporabno vrednoto in menjalno vrednoto iz vrednote kot take, deducirati razliko med njima na heglovski način, torej kot znotrajstovetnostno razliko. Kategorija blaga oz. izraz »Ware« stopa na mesto take kategorije vrednosti oz. izraza »Wert«, toda v povsem drugačni vlogi. Blago kot kategorija ni prvobitna in zato še ne izdiferencirana enota uporabne vrednote in menjalne vrednote, marveč je njuna naknadna enotnost: rezultat združitve.

V tukajšnjem tekstu Marx prvič izrecno izpostavi menjalno vrednost kot določeno ekonomsko razmerje, s tem pa tudi razliko med upo-



rabno vrednoto kot snovno bazo oz. nosilec in menjalno vrednostjo, ki uporabno vrednoto obeleži kot blago. Ko jo prekrije kot določena, historično specifična forma ekonomskega oz. družbeno-produkcijskega razmerja. S tem pa je Marx ne le jasno začrtal svojo temeljno pozicijo in svoje osnovno odkritje, ampak se je znašel tudi pred zelo težkim metodološkim problemom. Če je **menjalna** vrednost **družbeno** razmerje, kako to vskladiti z (v osnovi Ricardovo) tezo, da je **delovni čas** substanca in mera (menjalne) vrednosti? Ker je iz **menjalne** vrednosti na sistematičen in deduktiven način nemogoče priti do dela oz. delovnega časa, Marxu ob ugotovitvi, da se blago realizira kot blago šele kot **menjalna** vrednota, zastane korak.

Sistematična dedukcija, katere metoda obstaja v vzpenjanju od abstraktnega h konkretnemu, je teoretsko očitno nezadostna za analizo blaga. Razen tega bi bilo po njenem načelu treba začeti pravzaprav z menjalno vrednostjo kot najabstraktnejšo/najenostavnejšo kategorijo, ne pa z blagom, ki je že sestavljena, torej konkretnejša kategorija.

Marx preostali del teksta tudi zares začne s kategorijo menjalne vrednosti, toda ne kot izhodiščem logične, marveč kot izhodiščem historične geneze. Zato se ta preostali del teksta pravzaprav ujema z odlomkom **Obdobja ekonomskega formiranja družbe**. Tako cel tekst z naslovom **Vrednost** razpade na dva povsem različna in navzkrižna dela. Prvi del je logično-sistematičen, drugi pa historično-sporadičen. Zaradi tega protislovja je povsem razumljivo in nikakor ne nekaj naključnega, da se tekst konča kar sredi izvajanja: »Vendar pa je spet cela vrsta ekonomskih sistemov med modernim svetom, v katerem menjalna vrednost obvladuje produkcijo v vsej njeni globini in širini ter družbenimi formacijami, katerih podlago sicer že tvori razpuščena zemljiška lastnina, ne da...« (Gr. 764) Zaradi navzkrižja med logičnim in historičnim izhodiščem Marx ne more več dalje, saj ga obe popolnoma različni izhodišči vlečeta v čisto različni smeri.

Historična geneza menjalne vrednosti neposredno nima nobene zveze z logično genezo menjalne vrednosti na osnovi analize blaga. Znotraj sistematične analize je do kategorije »menjalna vrednost« treba šele priti in zato ne more biti že kar na izhodišču. Ne zadošča kar sprejeti »menjalno vrednost« kot najabstraktnejšo/najenostavnejšo kategorijo, marveč jo je treba kot tako šele prikazati in dokazati, tj. razviti. Sicer se bo pojavljala kot dana predpostavka, ne pa kot izvedena postavka.

Z vidika metode to pomeni, da Marxu ne zadošča niti deduktivna niti induktivna, niti deduktivno-analitična niti induktivno-sintetična metoda. Seveda pa tudi takoiimenovani dialektični splet obeh ne; takšen dialektičen splet pozna že Hegel. Do kakšne metode se prebija Marx, bo treba ugotoviti seveda na osnovi njegovih lastnih korakov.

Prav zato, da bi bilo razberljivo, kako je nastajala Marxova metoda *Kapitala*, kako Marx postopoma vzpostavlja svojo metodo, je treba slediti Marxovim korakom skozi vse njegove pripravljalne tekste za *Kapital*.

## V. Navidezni prehod

V **Indeksu k 7 zvezkom** (k prvemu delu), ki si ga je Marx napravil junija 1858 (glej MEGA II-1. 1—17) v zvezku M, v katerega je sicer pisal **Uvod**, nahajamo poleg Marxovega pregleda nad osrednjim tekstom **Grundrissov** tudi načrt oz. kazalo za knjižno izdajo pripravljenega gradiva.

1. Načrt dobimo, če si izpišemo nadnaslove oz. vmesne naslove:

### 1. Vrednost

#### II. Denar

1. Denar kot mera
2. Denar kot menjalno sredstvo ali enostavna cirkulacija
3. Denar kot denar
4. Plemenite kovine kot nosilke denarja
5. Zakon apropiacije, kakor se pojavlja v enostavni cirkulaciji
6. Prehod denarja h (zum) kapitalu

### III. Kapital v obćem

Prehod denarja v (in) kapital

1) Produktijski proces kapitala

a) Menjava kapitala z delovno zmožnostjo

b) Absolutna presežna vrednost

c) Relativna presežna vrednost

d) Prvotna akumulacija

e) Sprevrta zakona apropiacije

2) Cirkulacijski proces kapitala

V tem **Indeksu** (Gr. 855—859) nastopa kot prva kategorija torej še zmeraj vrednost. Obenem je postavljena tudi za naslov prvega poglavja.

Zato je vprašanje, če **Indeks** ni nastal časovno pred tekstom **Vrednost**; dokončen odgovor ni mogoč, čeprav priča o možnosti pozitivnega odgovora dejstvo, da v **Indeksu** tekst **Vrednost** ni zabeležen. Ni uvršćen med material prvega poglavja.

Kdaj se potemtake Marx odloči, da prvo poglavje ne bo nosilo naslov **Vrednost**, marveč naslov **Blago**?

2. Čeprav se pratekst ali prvi zasnitek teksta **H kritiki politične ekonomije** (Gr. 871—947) v svoji notranji razčlenjenosti (ohranjene so

točke 3., 4., 5. in 6. ali zadnja podpoglavja iz II. poglavja) navezuje na **Indeks** in s tem na glavnino **Grundrissov**, je skoraj v celoti napisan znova. Le nekaj manjših stavčnih sklopov iz **Poglavja o denarju** in **Poglavja o denarju kot kapitalu** Marx direktno povzame v pratekst.

Najdaljši sklop stavkov, ki ga povzame, zavzema eno stran in iz njega so tudi najbolj razvidne korekture, ki jih Marx napravi spotoma:

»Že pri denarju smo videli, da kot takšna osamosvojena vrednost (pratekst: menjalna vrednost) — ali obća forma bogastva — ni zmožen nobenega drugega gibanja kakor kvantitativnega; pomnoževati se. Po svojem zapopadku je vpopa-dek vseh uporabljenih vrednot; toda kot še zmeraj le določen kvantum denarja (tukaj kapitala) je v svoji kvantitativni omejenosti (pratekst: toda še zmeraj le kot velikost vrednosti, določena suma zlata in srebra, je v svoji kvantitativni omejenosti) v protislovju s svojo kvaliteto. V njegovi naravi je zato, da se žene čez svoje lastne meje.... Za vrednost, ki po sebi vztraja kot vrednost, že za-radi tega pomnoževanja sovpada s samoohranjanjem in se obdrži prav s tem, da se stalno žene čez svojo kvantitativno mejo, ki je v protislovju z njegovo določitveno formo, z njegovo notranjo občestjo. Bogatenje je tako samosmoter. Smotnostno določena dejavnost kapitala (pratekst: osamosvojene menjalne vred-nosti) je lahko le v bogatenju, tj. povečanju, pomnožitvi njega samega; (dodatek prateksta: reprodukcija, a ne le formalna, ampak taka, da se v reprodukciji poveča).

... Kot kvantitativno določena suma (pratekst: velikost vrednosti), kot ome-jena suma (v pratekstu izpuščeno), je denar le omejeni reprezentant obćega bogastva ali reprezentant nekakega omejenega bogastva, ki seže prav do tja, do kamor seže njegova menjalna vrednost; je ekzaktno zmerjen prav z njo. Torej nikakor nima sposobnosti, ki naj bi jo imel glede na svoj obći pojem, sposob-nost kupiti vse užitke, vsa blaga, totaliteto materialnih substanc (pratekst: ma-terialnega) bogastva; ni 'précis de toutes les choses'. Fiksiran kot bogastvo, kot obća forma bogastva, kot vrednost, ki velja vrednost, je zatorej stalni nagon po prekoračenju svoje kvantitativne meje; neskončni proces. Njegova lastna živ-ljenjskost obstaja izključno v tem; ohranja se le kot od uporabne vrednote raz-lična, za sebe veljavna menjalna vrednost (pratekst: vrednost), s tem ko se ne-nehno pomnožuje (dodatek prateksta: prek procesa menjave samega).« /Gr. 181 oz. 936/

V pratekstu pripiše Marx še odločilni stavek: »Aktivna vrednost je le presežno vrednost postavljajoća vrednost.« Se pravi vrednost kot kapital.

Marx torej razpolaga zdaj z dvema novima kategorijama oz. ter-minoma: velikost vrednosti (Wertgrösse) in presežna vrednost (Mehr-wert). Ni pa še prišel do termina oz. kategorije forma vrednosti (Wert-form). Zato je uporaba kategorij **vrednost** in **menjalna vrednost** še zelo labilna; Marx vzpostavlja med njima bolj stilne kot pa kategorijalne distinkcije. Kljub temu je opaziti povečano poudarjanje **menjalne** vrednosti oz. **menjalnega** procesa kot takega.

Fragment prateksta se začne, podobno kot v **Poglavju o denarju**, z izpostavitvijo denarja kot inkarnacije »obće družbene moči«, obće družbene sovisnosti; denar povezuje z »družbeno substanco (Gr. 874)« itd. Ker Marx menjalno vrednost obravnava po analogiji z denarjem, prenaša ta določila tudi nanjo; zakaj denar predstavlja le »osamosvoji-tev, adekvatno bivanje menjalne vrednosti (Gr. 886)«. Če torej denar predstavlja družbeno substanco, jo mora že tudi menjalna vrednost:



»Menjalna vrednost kot taka predpostavlja skupnostno substanco ter reducira vse razlike na zgolj kvantitativne.« (Gr. 897) Kot skupnostna substanca pomeni torej menjalna vrednost posebno, reducirano obliko družbene substance.

Marx zdaj menjavo (cirkulacijo) in menjalno vrednost poveže neposredno z družbeno delitvijo dela, natančneje: z določeno zgodovinsko obliko družbene delitve dela. Kar seveda vključuje vrsto pogojev oz. predpogojev. »Temeljna predpostavka, da subjekti cirkulacije producirajo menjalne vrednote, produkte, produkte, ki so postavljeni neposredno pod družbeno določenost menjalne vrednosti, da torej tudi producirajo subsumirani pod delitev dela z določeno historično strukturo (Gestaltung), vključuje maso predpostavk, ki ne izhajajo niti iz volje individuov niti iz neposredne naravnosti, marveč iz zgodovinskih pogojev in razmerij, po katerih se individuali že nahajajo **družbeno**, kot določeni po družbi...« (Gr. 905) Predpostavke menjalne vrednosti torej niso niti zgolj subjektivne niti zgolj objektivne, marveč so kot take družbeno-zgodovinske predpostavke.

Gre za **množico** predpostavk; potemtakem je menjalna vrednost **produkt** teh (družbenih) predpostavk in se je ne da reducirati le na eno predpostavko; če nastopa kot **redukt**, potem je sam ta **redukt** že družbeni **produkt**: »Analiza specifične forme delitve dela, produkcijskih pogojev, na kateri sloni, ekonomskih razmerij članov družbe, na katere se zvedejo ti pogoji, bi pokazala, kako je predpostavljen cel sistem buržoazne produkcije, da bi se menjalna vrednost na površini pojavila kot izhodišče, menjalni proces, kakršen se odvija v enostavni cirkulaciji, pa kot enostavno, toda **vso produkcijo in konsumpcijo zaobsegajoče družbeno presnavljanje**.« (Gr. 907) Menjalna vrednost tvori izhodišče, toda le na površju (kot produkt ali rezultat); zato je menjalna vrednost lahko površinsko, ne pa bistveno izhodišče analize.

Obenem pa je menjalna vrednost vendarle »celokupnost produkcijskih in odnošajnih razmerij obvladujoče ekonomsko razmerje (Gr. 903)«, zaradi česar se kljub svoji proizvedenosti in zato površinskosti postavlja na samo izhodišče analize družbeno-produkcijskih oz. ekonomskih razmerij. Marx se zato vseskozi ukvarja prav s to dilemo. Z dilemo, ki sovпада z Marxove težnjo, da bi menjalno vrednost reduciral na delo oz. na delovni čas kot substanco in mero menjalne vrednosti, hkrati pa jo vendarle izpostavi kot izrazito družbeno-zgodovinski produkt.

3.

Tako se nenehoma sovpadata dve — na videz sicer le malo — razlikujoči se določitvi menjalne vrednosti:

1) »Blago kot menjalna vrednota je le produkt, **opredmeteno delo**.« (Gr. 902)

2) »Produkt je menjalna vrednota, **opredmeteno obče delo**, četudi je neposredno le opredmetenje neodvisnega privatnega dela individuala.« (Gr. 908)

Mala razlika je v razliki med **delom** in **občim delom**. Obče delo oz. »obče družbeno delo« pa ob tem glede na **delo** predstavlja ne le velik, ampak neodpravljljiv in nezabrisljiv razloček. In to v dveh smereh. Prav zaradi te dvosmernosti, ko v analizi ne moreš gledati na obe strani hkrati, obstaja nevarnost, da glavno razliko spregledamo. Enkrat gre le za razliko med individualnim (npr. privatnim) in družbenim delom, drugič pa za razliko med družbenim delom in delom kot materialno produkcijo.

Obče delo kot družbeno delo ni **delo samo**, marveč je istovetno z **družbeno delitvijo** dela. Zaradi tega Marx menjalno vrednost neposredno povezuje z družbeno delitvijo dela, obravnava družbeno delitev dela »kot z menjalno vrednostjo identični fakt (Gr. 909)«; vendar pa obenem spregleda, da mu to dejstvo, brž ko je kot tako sprejeto, že vnaprej onemogoča redukcijo menjalne vrednosti na delo kar tako, brez pridevnika **družbeno delo**. Toda: če je substanca menjalne vrednosti »socialna substanca (Gr. 913)«, potem to ne more biti le delovna substanca.

Skupnostna substanca menjalnih vrednot je družbena substanca in ta družbena substanca je družbeno delo, historično določeno družbeno delo. Družbeno delo s specifično karakteristiko, ki jo Marx v **Fragmentu** prateksta sicer že tudi podrobneje opredeli:



»V uporabni vrednosti blaga je posebna individualna plat produkcije /dela/ pridržana menjalcu; toda v njegovem blagu kot menjalni vrednosti veljajo vsa blaga enako kot opredmetenje družbenega, brezrazličnostnega dela sploh; njeni lastniki kot enakovredni, enakorodni funkcionarji družbenega procesa.« (Gr. 914)

Marx se tu že povsem približa razločitvi med konkretnim delom in abstraktnim delom. Po vsebini namreč. Terminološko pa razčlenitev še ni opravljena in iz tega izhajajo zato prikazane težave pri identifikaciji **substance** menjalne vrednosti, ki kot taka nima nič opraviti s posebno individualno platjo produkcije oz. dela.

Obenem s karakterizacijo »menjalno vrednost postavljajočega dela (Gr. 946)« skoraj popolnoma dozori v **Fragmentu prateksta** tudi odločitev glede pravega začetka analize in kritike politične ekonomije. Vendar odločitev izrecno še ni padla.

#### 4.

Marx še zmeraj niha med menjalno vrednostjo in blagom; to pa predvsem zato, ker se mu blago pogosto kaže kot istovetno z menjalno vrednostjo oz. z menjalno vrednoto, tj. s stvarjo kot nečim (ekonomske) zamenljivim. Zato se tudi tu srečujemo z dvojnima formulacijama:

- 1) »Menjalna vrednost eksistira dvojno kot blago in kot denar; poslednji se pojavlja kot adekvatna forma; toda v blagu, kolikor ostane blago, denar ne izgine, marveč eksistira kot cena. Eksistenca menjalne vrednosti se tako podvoji, enkrat v uporabnih vrednotah, drugič v denarju.« (Gr. 931)
- 2) »Oboje je predpostavljeno kot izhodišče cirkulacije: Menjalna vrednost blaga, blaga različne uporabne vrednosti.« (Gr. 921)

Po prvi formulaciji bi morala začetno kategorijo, ki da eksistira na dva načina, predstavljati menjalna vrednost; s tem smo spet pri tistem Marxovem poskusu, po katerem se **vrednost** kot prva (najenostavnejša in najabstraktnjša) kategorija na način heglovske dialektike cepi na dve drugotnejši kategoriji: na **menjalno vrednost** in **uporabno vrednost**. Po drugi formulaciji tvori začetno kategorijo seveda kategorija blaga: blago je sestavljeno iz dveh komponent, zato je treba proučiti njuno soodvisnost, razlike med njima itd.

Prva formulacija vodi na slepo pot, saj že malo natančnejša logično-semantična analiza pokaže, da gre za pojmovno neizčiščenost: če se eksistenca menjalne vrednosti podvoji prvič v uporabno vrednoto, drugič pa v denar, tedaj se drugič menjalna vrednost torej podvoji spet v menjalno vrednost, saj je denar le »adekvatna forma« menjalne vrednosti. Toda menjalna vrednost kot rezultat podvojitve prvotne menjalne vrednosti je očitno nekaj drugega od prve menjalne vrednosti, tako da sta pred nami navsezadnje dve kategoriji. Ki pa ju je treba šele diferencirati. Na sledi prve formulacije je treba zato najti novo pot, nek drug izhod ter se odreči prvotni usmerjenosti oz. naravnosti; v **Kapitalu** Marx na osnovi tukaj napačno zastavljene formulacije izpostavi razliko med relativno formo vrednosti in ekvivalentno formo.

Čeprav napačno naravnan, teoretski napor torej ni bil zaman. Vendar ga je bilo treba prestaviti na drugo raven. Na ravni problema glede začetka analize kapitalističnega načina produkcije se je za edin pravilno izkazala druga formulacija, ki vodi do blaga kot izhodišča analize. A kdaj je prišlo do eksplicitne razglasitve tega izhodišča?

V samih **Grundrissih** ne moremo najti odgovora na to vprašanje. Poskusimo ga najti v pismih, ki jih je Marx pisal v času pripravljanih del za **H kritiki politične ekonomije** in v katerih se dotika teorije in metode najavljenega dela.

#### 5.

Že v pismu Lassallu z dne 22. februarja 1858 Marx navaja, da bo imelo prvo poglavje **Kritike ekonomskih kategorij** nekaj podpoglavij. »Predstavitev, mislim manira, bo povsem znanstvena, v običajnem pomenu torej nič protipolijska. Celota je razdeljena na 6 knjig. 1. O kapitalu (vsebuje nekaj predpoglavij). 2. O zemljiški lastnini. 3. O meznem delu. 4. O državl. 5. Internacionalna trgovina. 6. Svetovni trg.« (MEW 29—551) Kaj naj bi bila vsebina predpoglavij, Marx tukaj še ne pove.

Pač pa o tem piše Lassallu dobra dva tedna kasneje, v pismu z dne 11. marca 1858: »Prva pošiljka bi ne glede na okoliščine morala



biti relativna celota in ker je v njej vsebovana podlaga za celotno razvitje, bi jo bilo težko spraviti pod 5—6 pol. Vendar bom to videl pri finalni izdelavi. Vsebuje 1. vrednost, 2. denar, 3. kapital v občem (produkcijski proces kapitala, cirkulacijski proces kapitala, enotnost obeh ali kapital in profit, obresti). To bi tvorilo samostojno brošuro. (MEW 29—554) Kot izhodiščno kategorijo izpostavi Marx torej **vrednost**; ostala razčlenitev obvelja vključno do **Kapitala**.

Na začetku aprila Marx v pismu Engelsu podrobno eksplicira celotno prvo poglavje prve knjige (O kapitalu):

»I. Kapital se deli na štiri oddelke. /Kapital en général. (To je snov prvega zvezka) b /Konkurenca ali medsebojna akcija mnogo kapitalij. c /Kredit, kjer se kapital pojavlja nasproti posameznim kapitalijam kot obči element. d /Aksijski kapital kot najpopolnejša forma (sprevrčajoč se v komunizem), hkrati z vsemi svojimi protislovji. Prehod od kapitala k zemljiški lastnini je obenem historičen, kajti moderna forma zemljiške lastnine je produkt učinkovanja kapitala na fevdalno etc. zemljiško lastnino. Prav tako prehod zemljiške lastnine v mezdno delo ni le dialektičen, ampak tudi historičen, kajti poslednje je produkt moderne zemljiške lastnine, obča postavitev meznega dela, ki se potlej pojavlja kot baza celotnega dreka. Well (it is difficult for me to-day to write), preidimo zdaj h corpus delicti.« /MEW 29-312/

Z metodološkega vidika je pomembno Marxovo opozorilo na prepletanje historične in dialektične metode; historičen vidik je prikazan kot dopolnilni vidik.

Neposredno pa je stvar sama takale:

»I. Kapital. Prvi oddelek. Kapital v občem. (V celotnem tem oddelku bo predpostavljeno, da je mezda vselej enaka svojem minimumu. Gibanje mezde same in padanje ali rast minimuma spadajo v proučevanje meznega dela. Nadalje bo zemljiška lastnina = 0, tj. zemljiška lastnina kot posebno ekonomsko razmerje se nas tu še ne tiče. Le po takšni poti je možno, da ne govorimo vselej pri vseh razmerjih o vsem).«

Kategorija zemljiške lastnine je na začetku torej povsem abstrahirana, kategorija mezde pa je predpostavljena v neki svoji fiksni oz. fiksirani formi.

Posledice takšne metodološke odločitve so večje, kot se zdi na prvi pogled. Kakor napove Marx, so razen tega navzoče že takoj na začetku, torej vplivajo že na določila prve kategorije, kategorije vrednost:

»1. Vrednost. Reducirana čisto na kvantum dela; čas kot mera dela. Uporabna vrednota — najsibo motrena subjektivno, kot usefulness dela najsibo objektivno kot utility produkta — se tu pojavlja zgolj kot snovna predpostavka vrednosti, ki za zdaj iz ekonomske določitvene forme povsem izpade. Vrednost kot taka nima nobene druge 'snovi' kot delo samo. Takšna določitev vrednosti, nakazana najpoprej pri Pettju, povsem izdelana pri Ricardu, je zgolj najabstraknejša forma buržoaznega bogastva. Na sebi že predpostavlja 1. odpravo samoraslega komunizma (Indija etc.), 2. vseh nerazvitih, predburžoaznih načinov produkcije, v katerih jih menjava ne obvladuje v vsem svojem obsegu. Čeprav abstrakcija, je historična abstrakcija, ki jo lahko privzamemo le na podlagi določenega ekonomskega razvitja družbe. Vsi ugovori zoper to definicijo vrednosti so privzeti bodisi iz manj razvitih produkcijskih načinov ali pa temeljito na konfuziji, v kateri se konkretnjša ekonomska določila, iz katerih je abstrahirana vrednost in ki jih po drugi plati zato lahko motrimo tudi kot njen nadaljnji razvoj, skušajo uveljaviti zoper njo v tej njeni abstraktni nerazviti formi. Ob nejasnosti samih gospodov ekonomistov, kako se ta abstrakcija nanaša na kasnejše konkretnjše forme buržoaznega bogastva, so bili ti ugovori plus ou moins upravičeni.« /MEW 29—315/

V tem pismu, ki časovno sovpada z zaključnimi študijami iz glavnine teksta *Grundrisse*, Marx v osnovi še povsem pristaja, namreč kar zadeva definicijo pojma vrednosti kot najabstraktnjega pojma, na Ricarda.

V sami začetni definiciji naj bi imel Ricardo, ki vrednost reducira na kvantiteto dela, povsem prav. Šele na nadaljnjih stopnjah, zlasti pa ob meznem delu in mezdi ter ob vprašanju rente (zemljiške lastnine), naj bi Ricardo začel delati napake. Ricardo načeloma sicer govori o dveh izvorih vrednosti, o delu in o redkosti dobrin, toda že sam šteje **redkost** za izjemno in jo kot tako zares upošteva šele pri obravnavi rente oz. zemljiške lastnine. Nedvomno Marx prav glede na Ricarda uvodoma opozarja na svoj pristop do kategorij »zemljiška lastnina« in »mezdno delo«, ki da ju je na začetku treba ali povsem abstrahirati (zemljiško lastnino) ali pa jo (mezdo) pritegniti kot minimalno.

Redukcija vrednosti na delo, tako da edinole delo preostane kot residuum, kot materija ali substanca vrednosti, sovpada z abstrahiranjem zemljiške lastnine. Seveda zemljiške lastnine v teoretskem, ne empiričnem pomenu besede. V tistem pomenu, ki izhaja iz Marxove



definicije zemljiške lastnine kot izvirnega družbeno-produkcijskega razmerja oz. kot vodilnega družbeno-produkcijskega razmerja v vseh obdobjih ekonomskega formiranja družbe: v vseh obdobjih izpred kapitalističnega produkcijskega načina. Torej v tistem pomenu, ko si na isti ravni stojita nasproti zemljiška lastnina in kapital kot (specifično historična) forma vrednosti.

Ko Marx abstrahira zemljiško lastnino, ne abstrahira le tega historično specifičnega temeljnega in vsezaobsegajočega družbeno-produkcijskega razmerja v predkapitalskih družbenih formacijah, ampak mimogrede abstrahira družbeno-produkcijskega razmerja sploh. Abstrahira **ekonomsko strukturo** družbe. Le tako se mu substanca vrednosti — kakor se je to že zgodilo pri Ricardu — pokaže zgolj kot delo: čisti odnos med človekom in naravo.

Marxova enačba: **vrednost kot taka = delo** kljub vsem dodatnim razlagam vrednost negira kot družbeno-produkcijski odnos, tj. kot element ekonomske strukture družbe. Marx naknadno sicer poudarja, da je na delo reducirana vrednost v svoji logični abstraktnosti obenem tudi historična abstrakcija, da je delo kot določitev vrednosti najabstraktnjša forma buržoazne družbe, toda tedaj bi bilo treba podrobneje določiti — Marx napravi to že v **II kritiki politične ekonomije** — samo to delo. Ne more biti **delo kot tako** substanca vrednosti, če naj bi bila vrednost **ekonomska** kategorija, marveč je to lahko le »ekonomsko« določeno delo, se pravi prav delo kot **družbeno delo**.

Marx se tu bori predvsem z nasprotniki klasikov in s klasiki politične ekonomije samimi, ki so delo ne glede na historično določeno buržoazno produkcijo postavljali že prav na začetek zgodovine. Že v prvih odstavkih **Načel politične ekonomije in obdavčenja**, na začetku poglavja **O vrednosti**, Ricardo citira Smithovo tezo, da je bilo delo prva cena (prva kupnina), ki se je plačevala za vsako stvar, sem pa dodaja: »V prvotnih dobah družbenega razvoja je odvisna menjalna vrednost blaga ali pravilo, ki določa, koliko blaga ene vrste se mora dati v zameno za drugo vrsto, skoraj izključno od sorazmerne količine dela (on the comparative quantity of labour), ki je porabljena za eno in drugo.« (CZ, Ljubljana 1962, str. 26; *Masterworks of Economics*, Doubleday, N Y., 1953, str. 278) Po Marxu se historično in logično ne ujema že na začetku, marveč šele na koncu, torej se ujema logično in historično v pomenu »empirično«, v pomenu historičnega rezultata, toda v njegovi abstraktni dimenziji. Abstrakcija ni možna na osnovi nečesa, kar je samo abstraktno, marveč le na osnovi nečesa konkretnega.

Logična definicija vrednosti, določitev vrednosti kot take je po Marxu možna šele na osnovi najkonkretnjše historične forme vrednosti, tj. kapitala. Tu se v vsej čistosti pokaže istovetnost vrednosti in dela. Toda kakšnega dela? Kapitalskega dela! Kar zveni kot tautologija, pomeni le to, da je definicija določenih elementov in njihove medsebojne relacije možna le znotraj strukture kot celote teh relacij. Residuum kot osrednji element (ekonomske) strukture, torej residuum kot (ekonomski) residuum, ne more biti izpod ali izven strukture družbeno-ekonomskih razmerij. Najabstraktnjša forma buržoaznega bogastva je lahko izražena le z najabstraktnjšo kategorijo, toda ta kategorija mora biti ekonomska kategorija. Abstrahiranje, katerega rezultat naj bi bila vrednost kot kategorija politične ekonomije, ne sme seči tako daleč, da bi bile abstrahirane družbeno-produkcijske oz. polit-ekonomske predpostavke same.

Delo je nujni pogoj družbeno-produkcijskih odnosov, zato tudi nujna predpostavka vrednosti kot specifične historične forme teh odnosov, toda ni niti edini niti temeljni pogoj produkcijskih odnosov kot **družbenih** odnosov. Temelj družbeno-produkcijskih odnosov je družbeni delitev dela in ne delo samo. Zato je ekskluzivna izjava, po kateri materija vrednosti ni nič drugega kot delo, napačna. Če abstrahiramo vsa družbeno-produkcijskega razmerja, to pa Marx z abstrahiranjem zemljiške lastnine in vsega, kar ta predpostavlja, v pismu napravi, preostane le še razmerje med človekom in naravo, preostane le še delovni proces s svojimi enostavnimi (abstraktnimi) momenti. V politični ekonomiji in njeni kritiki pa gre za **družbeno** sovisnost teh samih na sebi abstraktnih momentov, za njihovo **družbeno** vezno tkivo: za družbeno strukturo njihove razmeščenosti.

Skratka: ne gre za to, da bi reducirali vrednost na njen izven-ekonomski element, marveč za to, da bi izpostavili vrednost samo kot



skrajni rezultat redukcije družbeno-ekonomskih razmerij. Tedaj pa na izhodišču seveda ne more biti kategorija vrednosti, temveč neka druga kategorija. In metoda ne more biti deduktivno-genetična, temveč reduktivno-analitična. Vrednost kot residuum ne tvori absolutnega, marveč kondicionalno izhodišče.

Iz vrednosti same ni moč ničesar deducirati, kajti v izpostavljanju teoretskega sistema moramo na vsaki stopnji logične geneze pritegniti prav tisto, kar smo poprej abstrahirali. Zato je pripis, ki ga Marx v pismu postavi na mesto prehoda med prvim podpoglavjem (1. Vrednost) in drugim podpoglavjem (2. Denar), vsebinsko napačen: »Iz protislovja občega karakterja vrednosti z njeno snovno eksistenco (Dasein) v določenem blagu itd. — ti obči karakterji so isti, ki se kasneje pojavijo v denarju — se podaja kategorija denarja.« (MEW 29—315) Formulacija je nejasna, ker je nejasen sam pojem vrednosti, ki je uporabljen v njej. Napačna pa zato, ker naj bi bila po njej kategorija denarja izvedena iz kategorije vrednosti oz. iz njenega protislovja.

Kateri so obči karakterji, katera so obča določila vrednosti? Glede na poprejšnjo izvedbo je to predvsem delo kot edina »snov« vrednosti? Snovna eksistenca vrednosti v nekem določenem blagu je — naj bi po navedeni formulaciji bila — uporabna vrednota. Zakaj naj bi bila uporabna vrednota, ki je produkt dela, v protislovju z delom kot edino »snovjo« vrednosti? In po kakšni logiki naj bi uporabna vrednota sploh bila eksistenčni način vrednosti? Vrednost kot abstrakcija ne more imeti snovne eksistence, ne more bivati na snoven način. Drugače rečeno: uporabna vrednota ni eksistenčni način vrednosti kot take. Obenem o občih karakterjih (v množini) vrednosti sploh ni mogoče govoriti, saj je vrednost kot taka sama nekaj najboljčjšega, nekaj najenostavnejšega in najabstraktnejšega.

Ker vrednost kot taka ne eksistira, marveč eksistira le kot vrednost blaga, tako da za razliko od snovne eksistence blaga, torej za razliko od uporabne vrednote, tvori obči karakter (abstraktno vsebino) blaga, je očitno, da bi bilo treba izraz »vrednost« v Marxovi formulaciji substituirati z izrazom »blago«. Kategorijo denarja kot oblike blaga se da izvesti le na osnovi analize blaga, ne pa na osnovi vrednosti kot enega izmed faktorjev blaga. Cel zaplet je nastal seveda tudi zaradi tega, ker hoče Marx izpostaviti tukaj dvojje stvari naenkrat: denar kot obliko vrednosti, hkrati pa tudi kot obliko blaga. Skratka; blago hoče deducirati iz vrednosti, namesto da bi vrednost izpostavil kot faktor blaga.

To trditev smo mogli postaviti kajpada le na osnovi kasnejših Marxovih dognanj in faktično fiksiiranih izhodišč analize. Obenem je treba opozoriti tudi na globlji koren napak in nejasnosti, ki jih zasledimo v Marxovem pismu Engelsu in zaradi katerih je Marx v povratnem pismu doživel tudi prvo kritiko svoje teorije vrednosti.

Gre za problem, ki po formalni plati izhaja iz sintagme »vrednost blaga (der Wert der Ware)«. Vrednost, ki v tej sintagmi nastopa kot subjekt genitiva, namreč ni isto kot vrednost, ki nastopa kot objekt genitiva. Marx pa ti dve vrednosti (zaenkrat?) še enači, zaradi česar vsaka zase seveda tudi nimata ne posebnih imen ne posebnih definicij. Ko vrednost nastopa kot subjekt genitiva, torej kot subjekt blaga, imamo opravka z menjalno vrednostjo kot menjalnim razmerjem, znotraj katerega predstavlja posamezno blago enega izmed relatorov, se pravi element ali funkcijo celotne ko-relacije. Ko vrednost nastopa kot objekt genitiva, torej kot faktor blaga, pa imamo opravka z vrednostjo kot tako, z vrednostjo kot abstraktno ali občo karakteristiko.

Potemtakem lahko začnemo analizo ali z menjalno vrednostjo ali z blagom, nikakor pa ne z vrednostjo kot tako, ki je vselej že rezultat analize. Marx se končno odloči za blago kot izhodišče kritike politične ekonomije.

Kdaj je padla ta odločitev, se ne da natančno ugotoviti, toda v pismeni obliki jo prvič zasledimo v Marxovem pismu Engelsu z dne 29. novembra 1858, se pravi iz časa, ko se Marx že poslovi od svojega dela na prvem osnutku (»pratekstu«) II kritiki politične ekonomije:

»Moja žena prepisuje rokopis in pred koncem tega meseca bi ga bilo kmajda mogoče odposlati. Razlogi te zakasnitve: veliki intervali telesno slabega počutja, kar je zdaj v hladnem vremenu prenehalo. Preveč domačih in finančnih trouble. Končno: prvi oddelek je postal obsežnejši, ker sta oba prva poglavja, izmed katerih prvo, Blago, sploh še ni bilo zapisano v zasnutku (Rohentwurf), drugo, Denar ali enostavna cirkulacija, pa le v povsem kratkih obrisih (Umriss-



Torej ni šlo le za to, da bi »že napisano stiliziral«, kakor je Marx pisal Engelsu 21. septembra, marveč za povsem novo izdelavo. Pravo izhodišče je bilo torej treba najti in izoblikovati povsem nanovo. Toda v času citiranega Marxovega pisma Engelsu je bilo izhodišče že dokončno izbrano in tega izhodišča ni tvorila več kategorija vrednosti, temveč kategorija blaga.

Izbor blaga kot izhodišča je bil seveda že rezultat tega, da se je Marxu enostavna deduktivna metoda vzpenjanja od najabstraknejšega h konkretnjšemu in najkonkretnjšemu izkazala za nezadostno. Obenem pa mu je ta izbor omogočil izoblikovanje lastne metode, kakršna je že navzoča v tekstu **H kritiki politične ekonomije**.

## VI. Vračanja v slepo ulico

Ker izhajamo iz problema metode Marxovega Kapitala, nas tekst **H kritiki politične ekonomije** ne zanima kot tak in v vseh podrobnostih, temveč le kot predstopnja **Kapitala**, njegovo izhodišče in njegova metoda torej kot korak do izhodišča in metode v **Kapitalu**.

Treba je izpostaviti, do kakšnih sprememb v metodi je privedla zamenjava dosedaj načrtovanega začetka (izhodišča) s sedanjim izhodiščem (začetkom), zamenjava kategorije »vrednost« s kategorijo »blago«, in katere rešitve so ostale problematične kljub tej zamenjavi, tako da je Marx **Kapital** začel pisati spet znova.

Marx postavi na izhodišče »posamezno blago (MEW 13)« in sicer kot »elementarno bivanje« buržoaznega bogastva. Vsako blago pa se predstavlja z »dvojnega vidika«, z vidika **uporabne vrednosti** in z vidika **menjave vrednosti**. Navidez se torej ni veliko spremenilo glede na tekst **Grundrissov**: kategorija »blago« sicer stopi na mesto kategorije »vrednost«, toda nadaljnji razločki so razdeljeni enako. Vendar je sprememba očitna v tem, da o vrednosti kot taki sploh ni več govor. Da ni umaknjena le kot izhodišče, ampak da je ob tem, ko je umaknjena, že tudi nadomešča s terminom oz. s kategorijo »menjalna vrednost«. Menjalna vrednost pa je takoj definirana kot »ekonomsko razmerje (MEW 13—16)«, tj. kot »družbeno produkcijsko razmerje«. Temu ustrezno se Marx vpraša po »določenem karakterju te enotnosti, tj. dela, ki se predstavlja v menjalni vrednosti (MEW 13—17)«. Marx misli na tisto enotnost, po kateri so vsa blaga med seboj »ekvivalenti« oz. »enako velike menjalne vrednote«. Ker misli hkrati tako na menjalno vrednost kot ekonomsko razmerje kakor na menjalno vrednoto kot posamezno blago, Marxov odgovor že ni več povsem jasen: »Menjalno vrednost (vrednoto?) postavljaajoče delo... je abstraktno obče delo.« Menjalno vrednost kot menjalno razmerje ali menjalno vrednoto kot blago postavljaajoče delo? Delo kot »družbeno delo (MEW 13—16)« ali delo kot »enakolično, brezrazličnostno, enostavno delo (MEW 13—17)«? Ker ni jasne distinkcije med menjalno vrednostjo in menjalno vrednoto, tudi definicija abstraktno občega dela ni jasna.

Kakor da bi bilo »enostavno, enakolično, abstraktno obče delo (MEW 13—17)« kot »substancna menjalne vrednosti (vrednote?)« istovetno z »družbenim delom« in kljub različnostim zapovrstjo naštetim značilnostim vendarle kategorija čiste identitete. Pri določitvi velikosti vrednosti z delovnim časom se potem izgublja celo razlika med delom in družbenim delom: »V uporabnih vrednotah opredeljeni delovni čas je pravitako substanca, ki jih napravi za menjalne vrednote (Tauschwerten) in zato za blaga, kakor meri tudi njihovo določeno velikost vrednosti.« (MEW 13—18) Kakor da so blaga oz. menjalne vrednote le določene mere strjenega delovnega časa, ne pa funkcije specifičnih historično določenih družbeno-produkcijskih razmerij. Kakor da je »abstraktno obče delo« istovetno z »obče človeškim delom (MEW 13—18)«, katerega abstraktni izraz eksistira v »povprečnem delu«, v statistično izračunljivem delu.

Vendar Marx hkrati izhaja še iz drugih oziroma iz več »glavnih vidikov (MEW 13—18)«, ki jih takole povzame: »redukcija dela na enostavno, takorekoč brezkalitnostno delo; specifični način, po katerem je menjalno vrednost postavljaajoče delo, torej blaga produciraajoče delo, družbeno delo; končno razlika med delom, kolikor rezultira v uporabnih vrednotah in delom, kolikor rezultira v menjalnih vrednotah (MEW 13—18)«. V vseh treh točkah lahko ugotovimo spre-



membo glede na prejšnje Marxove formulacije, npr. glede na Marxovo definicijo vrednosti iz pisma Engelsu z dne 29. novembra 1858.

Ni več govor o redukciji **vrednosti** na delo kot edino »snov« vrednosti, marveč o redukciji dela (kakšnega?) na enostavno delo, se pravi, na abstraktno obče (človeško, družbeno) delo. Nadalje je natančneje naznačena razlika med **družbenim delom** in **abstraktno občim delom**, ki producira menjalno vrednost oz. menjalne vrednote in predstavlja le specifičen, tj. zgodovinsko določen način družbenega dela. Od te ugotovitve ni daleč do tretje ugotovitve, ki pa je tu prvič formulirana na ekspliciten način, da delo, ki producira menjalne vrednote ni isto delo kakor delo, ki producira uporabne vrednote.

Ni pa povsem jasno formulirana redukcija dela. Kakšna redukcija in katerega dela? Če je abstraktno obče delo posebna zgodovinska oblika družbenega dela, potem bi morala redukcija **dela** pomeniti redukcijo **družbenega dela**. Torej ne dela kar tako oziroma dela, ki proizvajajo uporabne vrednote. Iz Marxovih tukajšnjih opredelitev pa izhajajo, kakor da bi bilo na izhodišču redukcije vselej eno in isto delo. Kar je vzvratno potrjeno tudi z njegovo tezo, da je v uporabnih vrednotah opredmeteni delovni čas obenem že tudi substanca menjalnih vrednot. Očitno pa je ta teza v protislovju s tezo, da delo, ki producira uporabne vrednote, ni istovetno z **delom**, ki producira menjalne vrednote; zakaj v tem primeru tudi **delovni čas** ne more biti istoveten.

Zakaj je kljub temu, da Marx sicer ne ostaja kar pri delovnem času nasploh, temveč ga glede na menjalno vrednost določi kot »obči delovni čas« ali kot »nujni delovni čas«, prišlo do prikazanih nejasnosti, je razvidno iz Marxovih podrobnejših določil bistva in izvora abstraktno občega dela. »Da bi delo posameznika rezultiralo v menjalni vrednosti, mora rezultirati v **občem ekvivalentu**, tj. v predstavitvi posameznikovega delovnega časa kot občega delovnega časa oz. v predstavitvi občega delovnega časa kot posameznikovega delovnega časa. Torej je tako, kot da bi različni individui svoj delovni čas zmetali skupaj in bi različne kvantume delovnega časa, ki jim je skupno na razpolago, predstavili v različnih uporabnih vrednotah.« (MEW 13—20) Takšen postopek ustreza statističnemu postopku oz. predpostavki ter predpostavlja določen centralni um, ki vse skupaj regulira in kontrolira. Zato Marx tudi govori v pogojniku.

Kljub pogojniku pa Marx ne ostane pri prisposobi kot prisposobi, temveč jo v nadaljnjem uporabi pravzaprav kot paradigmo. Da bi pokazal na razliko med družbenim delom in abstraktno občim delom kot specifično historično formo družbenega dela, na hitro napravi skico **obdobja** ekonomskega formiranja družbe, ki jo opre na družinsko podobo delitve dela: za potrebe družine npr. ženski del družine prede, moški del družine pa tke, tako da lahko v okviru družine govorimo o skupnem produktu kot družbenem produktu, o družinskem delu pa kot o družbenem delu. Menjave seveda ni in zato produkti ne nastopajo kot obči ekvivalenti, kot izrazi občega (družinskega) delovnega časa. »Pač pa družinska sovisnost s svojo samoniklo delitvijo dela vtisne produktu dela njegov svojski družbeni pečat. Ali pa vzemimo naturalna služenja in naturalne dajatve srednjega veka. Določena dela posameznika v njihovi naturalni formi, posebnost, ne občost dela tvori tu družbeno vez. Ali vzemimo končno skupnostno delo v njegovi samonikli formi, kakršnega nahajamo na pragu zgodovine vseh kulturnih ljudstev. Tukaj družbeni karakter dela očitno ni posredovan s tem, da bi delo posameznika privzelo abstraktno formo občosti, njegov produkt formo občega ekvivalenta. Produkciji predpostavljeno občestvo je tisto, ki preprečuje, da bi bilo posameznikovo delo privatno delo in da bi bil njegov produkt privatni produkt, zaradi česar se posamezno delo pač neposredno pojavlja kot funkcija člana družbenega organizma. Delo, ki se predstavlja v menjalni vrednosti, pa je predpostavljeno kot delo oposamljenega posameznika. Družbeno postane tako, da privzame formo svojega neposrednega nasprotstva, formo abstraktno občosti.« (MEW 13—21) V središču pozornosti je sicer delo, toda vseskozi v odnosu do svoje delitve, v odnosu do delitve dela. Če tudi je **delitev** dela samonikla, je prav ona tista, ki **delu** vtisne pečat družbenosti. Ki posamezno delo vzpostavlja kot funkcijo skupnostnega oz. družbenega dela.

V resnici skupnostno oz. družbeno delo je po Marxu tisto (posamezno) delo, ki je **neposredna** funkcija družbe kot organizma. Ki se pojavlja kot delo **neposrednega** člana družbenega organizma. Ko se



pojavlja **neposredno** kot funkcija enega izmed članov družbe oz. njene organizma. Posameznikovo delo je torej tedaj pravo družbeno delo, ko je družbeno na **neposreden** način in se **neposredno** potrjuje kot element delitve dela znotraj določene skupnosti ali družbe. Abstraktno obče delo kot specifično historična forma družbenega dela oz. delitve dela pa se formira le na ta način, da se posameznikovo delo **posredno** vključuje v družbo. Družbeni značaj posameznega dela je tedaj **posredovan** prek abstraktnih forme občosti, prek občega ekvivalenta menjave. Gre torej za nasprotstvo med posredovanjem in neposredovanjem, med posrednostjo in neposrednostjo.

Marx spregleda, da je vsako družbeno delo, vsako delo kot element družbene delitve dela vselej že posredovano. Da družbena delitev (organizacija) dela ni nič drugega kot posredovanje; kot vključevanje posameznega dela v družbo, kot družbeno povezovanje posameznih del. Ker to spregleda, se mu vsa **družbena** delitev dela pred vzpostavitvijo menjave kaže pravzaprav kot **tehnična** delitev dela: družinska delitev dela, ki jo navaja kot zgled, je enaka delitvi dela, kakor jo Marx sicer prikazuje z vidika dela znotraj tovarne. Najočitnejše, že kar na terminološki ravni, se Marxovi preskoki pokažejo ob kategoriji občosti. V srednjem veku, Marx misli na fevdalni produkcijski način, naj bi družbeno vez, se pravi družbeno-produkcijska razmerja ali ekonomsko strukturo, tvorila **posebnost** in ne **občnost** dela: delo naj bi bilo torej že kot delo posameznika ali kot posamezno delo na **neposreden** način družbeno delo. Marx tukaj zato sploh ne govori o specifično historični formi občega dela oz. občosti, tj. družbenosti. Kakor da tu občosti in s tem družbenosti sploh še ni. Potem pa ob menjalni vrednosti, ob čemer misli na kapitalistični produkcijski način, nenadoma upelje kategorijo »abstraktna občost«. Abstraktna občost je seveda posebna forma občosti. Možne so torej tudi drugačne forme občosti. Ali, historično gledano, pred kapitalističnim produkcijskim načinom so obstajale drugačne forme občosti. Vsako obdobje ekonomskega formiranja družbe je imelo svojo formo občosti. Potemtakem tudi fevdalni produkcijski način ni bil brez določene forme občosti.

Da je Marx zašel v takšne logične težave, je posledica tega, da družbo v osnovi še zmeraj obravnava kot En individuum; natančneje, glede na neposredni kontekst, z vidika enega individua. Z vidika posameznega dela. Pri tem pa ne upošteva, da se z vidika družbenega dela oz. z vidika družbene delitve (organizacije) dela posamezno delo vselej pojavlja kot rezultat, torej nikdar kot izhodišče. Z vidika družbenega dela kot občega dela je posamezno delo kot posebno delo vselej posredovano delo. Tudi regulativno in kontrolno delo v družbeni organizaciji (delitvi) dela je kot tako vselej že posredovano z ekonomsko strukturo dane družbe oz. z danimi družbeno-produkcijskimi razmerji.

Ob tem pa delo posameznika, ki »dela« z ljudmi, nikakor ni isto kot posameznikovo delo znotraj delovnega procesa, se pravi procesa med človekom in naravo. V sintagmi »posamezno delo« ima izraz »posamezno« zato dva povsem različna pomena, ki pa ju Marx ob »redukciji dela« zanemari, kar pomeni, da ravna, kakor da bi šlo za en sam pomen. Toda gre za dve relaciji oz. za dve valenci dela kot posameznega dela: enkrat za valenco na relaciji posamezno-obče, se pravi: posameznik-družba, drugič pa za valenco na relaciji posamezno — snov, se pravi: posameznik-narava. Narava kot snov predstavlja glede na posameznika v njegovi posebnosti vselej abstraktno občost, družba kot občost pa ni vselej abstraktna občost. Marx to ve, vendar si neabstraktno občosti nekako ne zna predstavljati; zato si družbo, v kateri ni več menjave ali pa je še ni bilo, predstavlja kot družbo, v kateri so družbena razmerja prozorna in enostavna, tako da sploh ne predstavljajo nobenega problema in ima vsak posameznik pregled nad celotno družbo. Kakor da med njegovim posameznim delom in družbo ni nič, nobene posredovanosti.

Tine Hriber



## EPOHALNO MODERNI SMISEL TEHNIKE\*

Epohalno moderni smisel tehnike je v najožji zvezi z epohalno modernim smislom znanosti, ki smo ga obravnavali v prejšnjem prispevku (glej Problemi šte. 200). To zaporedje sugerira neko prednost znanosti pred tehniko. Pozoren bralec pa bo zlahka opazil, da prav glede na epohalno moderni smisel znanosti in tehnike pripada »prednost« tehniki v tem smislu, da je znanost sama le moment tehnike, čeprav tak, ki tehniko šele dela za moderno tehniko. Vendar s tem še vedno manjka tretji člen, ki oboje, tako moderno znanost kakor tudi moderno tehniko, povezuje v neko sklenjeno celoto. Ta tretji člen je moderna organizacija dela ali planiranje. Zato bo šele s sestavkom v eni prihodnjih števil, ki bo obravnaval epohalno moderni smisel organizacije dela in planiranja sklenjeno podan tisti sklop problemov, ki nam bo omogočil vpogled v sodobni epohalni prelom smisla znanosti, tehnike in planiranja. Vsi trije sestavki, namreč o znanosti, o tehniki in o planiranju so torej priprava premisleku sodobno-prihodnega preloma epohalnega smisla znanosti, tehnike in planiranja, da bi tako prišli do vpogleda v prelom sodobne epohe zgodovine.

Že v dosedANJI analizi dela smo govorili o **sredstvih dela**. Pokazalo se je, da se neposredna proizvodnja v svojih načinih poteka stalno spreminja (= razvija) v sovisnosti s spreminjanjem (= razvojem) svojih sredstev ali predmetnih momentov dela. Vsi predmetni momenti delovnega procesa so sredstva dela. Vendar imajo **delovna sredstva** (orodja, stroji) pri tem poseben in odlikovan sredstven značaj. V njih je na vsaki zgodovinski stopnji opredmetena vsakokratna dotedanja pridobljena **delovna izkušnja** in spretnost. V tem smislu se delovna sredstva kot orodja kažejo v svojem spreminjanju kot kopičenje delovnih izkušenj v njihovi opredmeteni, snovni obliki. To kopičenje delovnih izkušenj v opredmeteni objektivni obliki ali v orodju kot proizvodnjalnem sredstvu se epohalno-moderno kaže kot stalni **razvoj** proizvodjalnih sredstev v razvoju proizvodjalnih sil sploh. Temu razvoju na strani objekta ustreza zato korelativno razvoj na strani samega subjekta, ki je razvoj mnogoterih zmožnosti in moči ali bistvenih moči subjekta oz. **izkušenj**, kot smo rekli prej. Toda svojo relativno stalnost in trajnost in zavarovanost pred izgubo s smrtjo individuov imajo te zmožnosti ali moči subjekta samo v svoji objektivirani ali »snovno« opredmeteni obliki, namreč v predmetih v najširšem smislu besede, ki zajema **vsa sredstva dela**, posebej pa v **orodjih** kot proizvodjalnih ali delovnih sredstvih.

Sedaj bomo opazovali samo ta **delovna sredstva** v ožjem smislu ali **orodja**, seveda v njihovem epohalno-modernem pomenu. V naši analizi dela smo že omenili, da bistvo orodja v prejšnjih epohah (pred moderno) nikakor ni enako epohalno-moderni razkritosti bistva orodja, kar pomeni, da epohalno-modernega bistva orodja in dedukcije geneze takega bistva orodja ni dopustno prenašati v pred-moderne epohe svetovne zgodovine. Razvoj orodja, kakor se kaže znotraj epohalno-modernega obzorja Marxove znanosti zgodovine, razumemo zato kot principialno moderno dedukcijo geneze momentov epohalno-modernega bistva orodja oz. delovnega sredstva ali kot epohalno-moderni prikaz strukturnih možnosti tega **delovnega sredstva**; dedukcija in prikaz, ki nista rezultat historične raziskave, temveč si tozadevno historično gradivo šele razkleneta, tj. vzpostaviata njegovo relevantno zase in tako povzameta vase.

Tako zagledani »razvoj« orodja epohalno-modernega bistva ali »razvoj« proizvodjalnih sredstev zaznamuje nekaj stopenj od rudimentarno originarnega (sredstvena uporaba v prirodi »najdenega« in enostavno prirejenega: gorjače, kamna, kosti ipd.) do avtomatičnega delovnega sredstva. Od začetne rudimentarno-originarne stopnje »raz-

\* Ta prispevek je odlomek iz obsežnejše raziskave, ki jo avtor izvaja v okviru svojega dela na Inštitutu za sociologijo. Raziskavo financira Raziskovalna skupnost Slovenije.



voja« delovnega sredstva (ki pa je zmeraj možna in faktična, saj človek še vedno lahko s kamnom tre orehe ali sočloveku glavo) se po tej dedukciji razlikuje 2. stopnja z enostavnim ročnim orodjem kot že delovnim opredmetenjem nakopičenih dotedanjih delovnih izkušenj, ko človek z enostavnimi orodji že namensko izdeluje enostavna orodja; 3. stopnja s sestavljenim ročnim orodjem in ročnimi stroji, kjer se za namensko izdelavo teh orodij in strojev že uporablja posebej proizvedene snovi (kovine ipd.) in so v takih strojih že opredmetene razvitejše delovne izkušnje; 4. stopnja s sestavljenim orodjem in stroji z uporabo že tudi ne-človeške gonilne sile (živali, voda, veter ipd.) in začenjajočim se ločevanjem pogonskega dela in obdelovalnega dela stroja (npr. na istem stroju zamenljive štanice, kalupi, žage ipd.), kjer so opredmetene že zelo visoke, maksimalno razvite delovne izkušnje kot take, in začenjajočo se organizirano koordinacijo dela; 5. stopnja s samogibnimi stroji in samogibnimi strojnimi sistemi, ločenimi pogonskimi in obdelovalnimi stroji ter strojnimi orodji, osmotrenimi prirodnimi proces ipd., kjer namesto opredmetenja dotedanjih, sicer visoko razvitih delovnih izkušenj, stopa opredmetenje moderne empirične znanosti in tehnologije ter na mesto živalske, vodne ipd. pogonske sile sedaj namensko v prirodi sproščena in obvladana prirodna sila tako, da ni več stroj vključen ali vgrajen v prirodno gibanje (npr. mlin in rečni tok ali v tok vetra ipd.), temveč je narobe, prirodna energija sproščena, obvladana in vključena v strojni sistem. Tako npr. je reka sedaj zajezena in vključena v pogonski sistem kake tovarne, v električno centralo ipd.; je sproščena toplotna energija ukročena v sistemu parnega stroja in tako docela vključena vanj itd.; dalje npr. agrikultura povzema v svoj proces prirodno pokrajino in torej ni več sama vključena vanjo itd.

Skratka: moderna industrija vključuje prirodo samo v proizvodni proces, kot pravi Marx, si jo tako podreja in ni več nji podrejeni, od nje odvisni, vanjo vključeni element.

Epohalno-moderno gledano je subjekt tega dogajanja moderni človek razvitega generalnega intelekta v obliki modernih empiričnih znanosti. Kar še posebej karakterizira omenjeno zadnjo stopnjo razvoja proizvodnih sredstev, je strojno izdelovanje strojev in avtomatičnih strojnih sistemov (kakor tudi sicer vseh predmetov) kot opredmetenje moderne empirične znanosti ter s tem sovisna izvzetost človeka iz neposrednega proizvodnega procesa, kjer prevzema človek sedaj le nadzorno in upravljalno funkcijo, in nazadnje načrtna kombinacija družbenega dela ali moderna organizacija dela. Če opazujemo prejšnje stopnje, tj. 2., 3. in 4., opazimo, ne glede na razlike, vsem skupno to, da so — moderno gledano — delovna sredstva opredmetenje **delovnih izkušenj** in ljudje sami s pomočjo orodja izdelujejo tako orodja kakor vse ostale predmete, so torej neposredno vključeni v delovni proces. Zadnja se loči od prejšnjih po tem, da v proizvodnem sredstvu opredmeteno **delovno izkušnjo** kot subjektivno in nedoločno, čeprav kot tako maksimalno razvito, zamenja z **eksaktno moderno empirično znanostjo**, ki je generalna in neodvisna od takih izkušenj in se lahko prenaša mimo takih izkušenj, ki torej premaga omejenost delovne izkušnje. Ljudje — proizvajalci pa so sedaj izvzeti iz neposrednega procesa proizvodnje in prevzemajo samo nadzorno in upravljalno funkcijo. Iz tega ozira se kažejo samo tri »razvojne« stopnje delovnih ali proizvodnih sredstev, namreč 1. začetna, rudimentarno-originarna, 2. izkušnjska, ročna in 3. znanstveno-tehnična, avtomatična.<sup>1</sup>

Opisana modernizacija zadnje ali dovršene stopnje razvitosti proizvodnih sredstev nasproti prejšnjim stopnjam se kaže 1. kot opred-

<sup>1</sup> Tem »razvojnim stopnjam« proizvodnih sredstev ustrezajo deduktivno neke globalne svetovno-zgodovinske oblike človeških skupnosti ali družbenih odnosov. Tako bi 1. stopnji ustrezala oblika plemenska, komaj iz črednosti razvite oblike skupnosti ali »praskupnosti«; 2. stopnji bi glede na njeno notranjo razčlenjenost ustrezale različne sužnjelastniške in fevdalne oblike skupnosti ter njim ustrezne državne oblike; 3. stopnji pa bi ustrezale moderne nacionalno-državljanske oblike skupnosti ter le-te ukinjajoča generalna ali občečloveška (planetarna) skupnost — po Marxu predvideni komunizem. To seveda ne izključuje množice prehodnih, mešanih, »nečistih« faktičnih historičnih tvorbo in zabrisanost historično ugotovljivih prehodov, kakor tudi razmerje med temi stopnjami in odnosi ni mehanično. Vendar tu gre za epohalno-moderni strukturni princip dedukcije oblik družbenih skupnosti, ne pa za historično raziskavo kakih faktičnih oblik človeških skupnosti. Zato te strukturne možnosti globalnih svetovno-zgodovinskih oblik človeških skupnosti dopuščajo v svojem okviru variacije, ki se v konkretni izpolnitvi lahko med seboj zelo razlikujejo.



metenost moderne empirične znanosti v modernih proizvodnih sredstvih: avtomatičnih strojnih sistemih in osmotrenih prirodnih procesih, 2. kot povzetje prirode (virov energij, snovi, teritorijev) v industrijski proizvodni proces, 3. kot avtomatična strojna proizvodnja avtomatičnih strojnih sistemov, 4. kot izvzetost človeka iz neposrednega proizvodnega procesa, tj. kot vzpostavitev nadzorne in upravno-usmerjevalne vloge tega človeka v proizvodnem procesu, 5. kot moderna organizacija kombiniranega družbenega dela. Ta modernizacija zaznamuje dejansko izpolnitev strukturnih možnosti »razvoja« proizvodnje epohalno-modernega bistva. Šele iz te izpolnitve, z vsem, kar jo spremlja v sferi družbenih proizvodnih odnosov, se kaže moderna epoha svetovne zgodovine. Ta modernizacija se kaže Marxovi znanosti zgodovine kot skokovit, od kapitala gnan razvoj proizvodnih sredstev, ki da se kontinuirano navezuje na dotedanji razvoj. Moderna avtomatična mašinerija se po svojem bistvu v obzorju moderne še vedno kaže kot človekovo proizvodno **sredstvo** (tj. antopološko-instrumentalno), le da je sedaj neznansko povečana njena proizvodnost v primeri s sredstvi prejšnjih stopenj razvoja. Pri tem **sredstvenost** razvitih modernih proizvodnih naprav in njihova **avtomatičnost** bistveno spadata skupaj. Osmotreni prirodni procesi ali moderna avtomatizirana industrija kot opredmetenje moderne empirične znanosti se kažejo Marxu kot **sredstva**, ki jih združeni proizvajalci sedaj postavljajo med sebe in prirodo namesto prejšnjega ročnega delovnega sredstva (orodja).

To epohalno-moderno prikazovanje moderne tehnike kot človekovega razvitega in tako avtomatiziranega ali avtomatičnega, vendar še vedno proizvodnega **sredstva** pa pelje v nepremostljivo težavo, če ga prenašamo na **sodobno** tehniko (ki jo razlikujemo od moderne), kakor je zavajalo že Marxa samega v izrazito dvojno prikazovanje razvite moderne tehnike 1. kot razvitega bogastva človeka in njegove moči nad prirodo in nad pogoji lastnega bivanja in 2. kot človeka podrejšajoče, poenostranjajoče in na abstrakcijo dejavnosti reducirajoče **oživiljene pošasti** (glej Gr. 374, v. 11). Iz te dvojnosti se je skušal rešiti Marx najprej tako, da je eno stran, namreč »zlo« ali pošastnost moderne tehnike oz. avtomatične mašinerije zvaljal na njeno kapitalsko obliko, kar se v njegovih tekstih izrecno kaže. Tako npr. pravi Marx v Kapitalu:

»Dr. Ure, Pindar avtomatične tovarne, nam jo opisuje po eni strani kot koo-peracijo različnih razredov delavcev odraslih in neodraslih, ki spretno in pridno nadzorujejo sistem proizvodnih strojev, katerega brez prestanka poganja neka osrednja sila (prvi motor), po drugi strani pa kot ogromen avtomat, sestavljen iz nešteti mehaničnih in samozavedajočih se organov, ki delujejo soglasno in brez prestanka, da bi proizvajali en in isti predmet, tako da so vsi ti organi podrejeni eni gonilni sili, ki se giblje sama od sebe. Ta dva izraza nikakor ne pomenita istega. V enem se prikazuje kombinirani skupni delavec ali družbeno delovno telo kot prevladujoči subjekt in mehanični avtomat kot objekt; v drugem je avtomat sam subjekt in delavci so le zavestni organi prideleni njegovim brez-zavestnim organom in skupaj z njimi podrejeni osrednji gonilni sili. Prvi izraz velja za vsakršno možno uporabo strojev na veliko, drugi karakterizira njihovo kapitalistično uporabo in zaradi tega moderni tovarniški sistemi«. (MEW 23, 441-2).

Pri tem gledanju gre torej za to, kdo je subjekt procesa, kdo je gospodar, kdo ukazuje, komandira, vlada, delavci ali avtomatični sistem mašinerije. Predpostavka tega spora je torej odnos subjekt-objekt; in ta odnos je pri tem postavljen tako samoumevno, da se problem izvora in dometa samega tega odnosa sploh izmakne, ne pokaže. In ker je avtomatizirana mašinerija po svoji ekonomski obliki fiksni kapital (po eni svoji strani), se Marxu podrejenost, vsestranska določenost in niveliranje dejavnosti delavcev v taki avtomatizirani mašineriji prikazuje kot vlada kapitala nad delavci. To pomeni, da se v avtomatizirani mašineriji fiksirani kapital kaže sedaj kot subjekt in delavci kot objekt, iz česar sledi pri Marxu sklep, da bi odprava kapitala odpravila tudi subjektivnost te mašinerije in s tem vsestransko določenost in niveliziranost (abstraktnost) dejavnosti delavcev v avtomatični mašineriji. Prikazana dvojnost avtomatične mašinerije bi s tem odpadla, prej omenjeno »zlo« moderne tehnike bi bilo odpravljeno.

Opisana dvojnost prikazovanja razvite moderne tehnike kot sredstva pa ni nekaj, za kar je kriv Marx ali njegov pomanjkljivi vpogled, saj se le-ta v vidokrogu moderne sama tako kaže in prikazuje. Vendar se podrejenost dela kapitalu, kapitalaska redukcija dela na mezdno



delo, nasprotja kapitala in dela, kapital kot komanda opredmetenega preteklega dela nad živim delom, utelešena v konstantnem kapitalu, katerega nosilec je moderna mašinerija itd., nikakor ne godi na isti ravni s prej opisano enodimenzionalnostjo in poenostrojanjem, določenostjo in nivelizacijo dejavnosti v dejanskem proizvodnem procesu samem. Enodimenzionalnost, poenostrojanje in določenost se **kot taki** kažejo z vidika moderne, tj. znotraj vidokroga Marxove znanosti zgodovine; to bistveno osiromašenje človeka se **kot tako** kaže z vidika **bistva** človeka kot bogato razvite **totalitete** proizvodjalno-prisvajalno izkazujočih se zmožnosti in moči; z vidika človeka kot edino veljavnega subjekta celotnega tega procesa. Vendar osnovni problem **tu** ne leži v kapitalu, temveč v sami dejanski »uporabi« avtomatizirane mašinerije — moderne industrije in tehnike, ki je po svojih strukturnih možnostih docela neodvisna od kapitala, celo njegova predpostavka. O tem, sedaj le nakazanem, problemu bomo pozneje še obširneje govorili.

V nadaljevanju ne bomo govorili o nižjih »razvojnih« stopnjah proizvodjalnih sredstev, niti o njihovem »razvoju«, temveč samo o modernih avtomatiziranih proizvodjalnih sredstvih, sledeč pri tem Marxu.

Marx razvija svoje pojmovanje razvitih modernih proizvodjalnih sredstev (= moderne industrije) znotraj svoje analize kapitalске proizvodnje. Z Marxovega vidika je namreč moderna industrija faktično nastala pod vlado kapitala, zato je analiza moderne industrije, tj. avtomatične mašinerije ali moderne tehnike sploh pri Marxu sestavni del analize procesa samovrednotenja kapitala.

Vendar, čeprav ima avtomatična mašinerija ali moderna tehnika osnovo svojega dejanskega epohalno-modernega bivanja (causa essendi) v procesu samovrednotenja kapitala, je njena epohalna strukturna **možnost**, ki ji kapital sicer pripomore do udejanjenja, od kapitala docela neodvisna. Iz tega je obenem očitno, da — principialno epohalno-izvorno gledano — tudi dejansko bivanje avtomatične mašinerije ali moderne tehnike ni brezpogojno vezano za kapital, kar pomeni, da avtomatična mašinerija lahko dejansko biva neodvisno od kapitala, kar pa ne velja tudi narobe. To Marx tudi izrecno trdi.

V svoji epohalni eksistenci je torej avtomatična mašinerija ali moderna tehnika sicer faktično postavljena po kapitalu, po svoji epohalni esenci (možnosti) je moderna avtomatična mašinerija ali moderna tehnika od kapitala docela neodvisna in celo njegova predpostavka. Zato Marx tudi lahko postavi tezo, da za rabo (= dejanskost) mašinerije kot proizvodjalnega sredstva ni njen zadnji ali najustreznejši odnos kapital. Vpogled v to razliko je nad vse pomemben za epohalno-moderno ustrezno izvedeno analizo strukturnih možnosti avtomatične mašinerije ali moderne tehnike tako na strani samega človeka-subjekta kakor tudi objekta, tj. za izpostavitve tistih potez subjektivitete in korelativno objektivitete (tega objekta, namreč mašinerije) kot strukturnih možnosti avtomatične mašinerije in obenem vseh implikacij teh struktur, predvsem za človeka-subjekta. Po svojih strukturnih možnostih od kapitala neodvisna moderna avtomatična mašinerija ali moderna tehnika nam tudi dopušča, da jo premislimo še pred analizo kapitala in neodvisno od kapitala ter kapitalskih implikacij njene rabe.

Oglejmo si sedaj najprej Marxov najbolj sežet izvirni premislek moderne avtomatične mašinerije.

»Dokler delovno sredstvo v pristnem smislu besede ostane delovno sredstvo, tako kakor ga neposredno, zgodovinsko kapital sprejema v svoj proces ovrednotenja, pretrpi le neko formalno spremembo v tem, da se zdaj ne kaže le po svoji osnovni strani kot sredstvo dela, temveč obenem kot **fiksni kapital** — kot posebna oblika bivanja kapitala, ki jo določa celotni proces kapitala. Sprejeto v proizvodni proces kapitala pa preide delovno sredstvo različne preobrazbe, katerih zadnja je stroj ali bolje avtomatični sistem mašinerije (sistem mašinerije; avtomatičnost /das automatische/ je le njegova najpopolnejša, najustreznejša oblika in mašinerijo šele spremenil v sistem), ki ga poganja avtomat, gibajoča sila, ki se sama giblje; ta avtomat sestoji iz številnih mehaničnih in intelektualnih organov, tako da so delavci določeni le kot njegovi zavestni členi. V stroju in še bolj v mašineriji kot avtomatičnem sistemu je delovno sredstvo spremenjeno po svoji uporabni vrednosti; tj. po svojem snovnem bivanju je spremenjeno v eksistenco, primerno fiksnemu kapitalu in kapitalu sploh; in oblika, v kateri je bilo kot neposredno delovno sredstvo sprejeto v proizvodni proces kapitala, je bila odpravljena ter povzdignjena v obliko, postavljeno po samem kapitalu in ustrezno kapitalu. Stroj se v nobenem odnosu ne kaže kot delovno sredstvo posameznega delavca. Njegova specifična nikakor ni — kot pri delovnem sredstvu — posredovanje dejavnosti delavca na objekt; pač pa je celo ta dejavnost postavljena tako, da le še posreduje, nadzoruje delo stroja.



njegovo delovanje na surovino in ga varuje pred motnjami. Ne kot pri instrumentu /orodju/, ki ga delavec s svojo lastno spretnostjo in dejavnostjo oživlja kot organ, in je rokovanje z njim zato dvinsko od delavčeve virtuoznosti. Temveč stroj sam, ki ima spretnost in silo za delavca, je virtuozi, ki ima svojo lastno oživljajočo dušo v mehaničnih zakonih, ki delujejo v njem, in ki za svoje nenehno samogibanje porablja, kakor delavec živila tako stroj premoč, olje itd. (matieres instrumentales). Dejavnost delavca, omejena na golo abstrakcijo dejavnosti, je na vse strani določena in uravnavana z gibanjem mašinerije, ne narobe. Znanost, ki sili nežive člene mašinerije, da po svoji konstrukciji smotrno delujejo kot avtomat, ne obstaja v zavesti delavca, temveč deluje nanj skozi stroj kot tuja moč, kot moč stroja samega. Prisvajanje živega dela po opredmetenem delu — ovrednotujoče sile ali dejavnosti po vrednosti, bivajoči zase — ki leži v pojmu kapitala, je postavljeno v proizvodnji, temelječi na mašineriji, kot značaj samega proizvodnega procesa, tudi po svojih snovnih elementih in po svojem snovnem gibanju. Proizvodni proces je prenehal biti delovni proces v tem smislu, da bi ga delo kot ta proces obvladujoča enotnost presegalo. Delo se kaže marveč le kot zavestni organ, na mnogih točkah mehaničnega sistema v posameznih živih delavcih; razkropljeno, podrejeno pod celokupni proces mašinerije, samo le člen sistema, čigar enotnost ne biva v živih delavcih, temveč v živi (delujoči) mašineriji, ki se kaže nasproti delavčevemu posamičnemu nepomembnemu početju kot mogočemu organizem njemu nasproti. V mašineriji stopa opredmeteno delo nasproti živemu delu v samem delovnem procesu kot moč, ki obvladuje to živo delo; moč, ki je po svoji obliki kapital kot prisvajanje živega dela. Privzetje delovnega procesa kot zgolj momenta procesa ovrednotenja kapitala se tudi po njegovi snovni strani vzpostavi s spremembo delovnega sredstva v mašinerijo in živega dela v zgolj žive priklone (živi pribor) te mašinerije; kot sredstvo njenega delovanja. Povečanje proizvodne sile dela in največja negacija nujnega dela je nujna tendenca kapitala, kot smo videli. Udejanjenje te tendence je sprememba delovnega sredstva v mašinerijo. V mašineriji opredmeteno delo stopa snovno nasproti živemu delu kot obvladujoča moč in kot dejavna podreditev živega dela podse, ne le s prisvajanjem živega dela, temveč v samem realnem proizvodnem procesu; odnos kapitala kot vrednosti, ki si prisvaja ovrednotujočo dejavnost, je v fiksnem kapitalu, ki obstaja kot mašinerija, obenem postavljena kot odnos uporabne vrednosti kapitala do uporabne vrednosti delovne zmoglosti; v mašineriji opredmetena vrednost se dalje kaže kot predpostavka, nasproti kateri ovrednotujoča sila posamezne delovne zmoglosti izginja kot neskončno majhna; s proizvodnjo v velikanskih množinah, ki je vzpostavljena z mašinerijo, prav tako izgine na proizvodu vsak odnos do neposredne potrebe proizvajalca in zato do neposredne, uporabne vrednosti; v obliki, kako se proizvod proizvaja, in v odnosih, v katerih se proizvaja, je že tako postavljen, da je proizveden le kot nosilec vrednosti in njegova uporabna vrednost le kot pogoj za to. (Gr. 583—585). »Kvantitativni obseg, v katerem in učinkovitost (intenzivnost), v kateri je kapital razvit kot fiksni kapital, kažeta torej sploh stopnjo, v kateri je kapital razvit kot kapital, kot moč nad živim delom in si je podredil proizvodni proces sploh. Tudi po tej plati, da izraža nakopičenje opredmetenih proizvodnih sil in prav tako opredmetenega dela. Če pa si kapital v mašineriji in drugih snovnih oblikah bivanja fiksnega kapitala, kakor železnice itd. (na to se bomo pozneje vrnili) šele daje svojo ustrezno podobo kot uporabne vrednosti znotraj proizvodnega procesa, tedaj to nikakor ne pomeni, da je ta uporabna vrednost — mašinerija sama na sebi — kapital, ali da je njeno obstajanje kot mašinerije identično z njenim obstajanjem kot kapital; kakor zlato nikakor ne bi prenehalo imeti svoje uporabne vrednosti kot zlato, ko ne bi bilo več denar. Mašinerija svoje uporabne vrednosti ne zgubi, potem ko je prenehala biti kapital. Iz tega, da je mašinerija najustreznejša oblika uporabne vrednosti fiksnega kapitala, nikakor ne sledi, da je podreditev mašinerije pod družbeni odnos kapitala najbolj ustrezen in zadnji družbeni proizvodni odnos za uporabo mašinerije.« (Gr. 587). »Ni treba kakega posebnega bistroumja, da bi razumeli, da so (...) stroji lahko nastali edinole v nasprotju do živega dela, kot živemu delu tuja lastnina in sovražna sila; tj. da so morali stopiti nasproti živemu delu kot kapital. Prav tako lahko pa je uvideti, da stroji ne bodo prenehali biti dejavniki družbene proizvodnje, ko bodo postali npr. svojina združenih delavcev.« (Gr. 717, v. 14—22).

Da bi epohalno-moderno ustrezno razumeli Marxovo pojmovanje razvite moderne mašinerije oz. sploh razvitih modernih proizvodnih naprav, je potrebno najprej odgovoriti na vprašanje, kaj je avtomat?

Na začetku navedenega odlomka pravi Marx, da delovno sredstvo, sprejeto v proizvodni proces kapitala, preide različne preobrazbe, katerih zadnja je stroj »ali bolj avtomatični sistem mašinerije (sistem mašinerije, avtomatičnost je le njegova najpopolnejša, najustreznejša oblika in mašinerijo šele spremeni v sistem), ki ga poganja avtomat, gibajoča sila, ki se sama giblje«. V oklepaju dodaja Marx važno pojasnilo, da namreč šele avtomatičnost naredi mašinerijo za sistem; šele ko postane mašinerija avtomatična, se spremeni v sistem. Sistem mašinerije je mehanična sklopljenost mnogih strojev, ki ga poganja avtomat, gibajoča sila, ki se sama giblje. Da bi to ustrezno razumeli, moramo sedaj opozoriti na tisto, kar je lahko imel Marx ob svojem času (okrog 1850—7) pri tem faktično pred očmi. Sistem avtomatične mašinerije, kakor ga je opisal Marx, je najprej pogonski parni stroj in bolj ali manj sestavljena jermenična transmisija, ki prenaša gibanje parnega stroja na vrsto posameznih različnih ali enakih obdelovalnih strojev npr. na stružnice, vrtalne, rezkalne, brusilne, stiskalne stroje ipd., oz. na cele nize enakih predilnih ali tkalskih ipd. obdelovalnih strojev. Transmisija sestoji navadno iz centralne vrtljive gredi, na



kateri so nameščene različne jermenice in od teh jermenic prenašajo krožni jermeni gibanje na jermence oz. gibalne mehanizme posameznih obdelovalnih strojev. Na en sam pogonski parni stroj je lahko priključenih tudi po več transmisij. Tako ob pogonskem parnem stroju kakor obdelovalnih strojih so razmeščeni delavci na določenih mestih za posluževanje strojev, tj. za nadziranje posredovanja dela stroja na surovino, oz. za posluževanje in nadziranje pogonskega parnega stroja. Ta celota je sedaj sistem avtomatične mašinerije. K temu posredno spadajo seveda tudi premogovniki in drugi rudokopi, transportna sredstva itd., itd. — celoten sistem moderne proizvodnje, saj je jasno, da tak sistem avtomatske mašinerije ne more obstajati sam zase. V pogonskem parnem stroju potekajo obvladani kemični, toplotni in mehanični procesi. V premogu nakopičena energija se v kemičnem procesu na podlagi preračunljivih ekvivalentov spreminja v toplotno, ta se s pomočjo primerno konstruiranih organov parnega stroja spreminja v mehanično, ta se preko transmisij prenaša in razdeljuje na obdelovalne stroje, le-ti jo porabijo na premagovanju upora materiala pri obdelavi surovin. Medsebojna sklopljenost in sovisnost teh pretvorb in prenosov in porabe skupaj z elementi, ki to nosijo, je delujoči sistem.

To je torej tisti smotru služeči kemizem in mehanizem, o katerem govori — kot smo videli — že Hegel. Ta smotno izkazujoča se kemična, toplotna, mehanska energija strojev se kaže sedaj kot **delo** strojev. Tudi delo stroja je izkazovanje sil. Ta moderna in fantastična več-kot-analogija gre še dalje, saj Marx pravi, da je »stroj sam, ki ima spretnost in silo za delavca, virtuoz, ki ima svojo lastno oživljajočo dušo v mehaničnih zakonih, ki delujejo v njem in ki za svoje nenehno samogibanje porablja — kakor delavec živila, tako stroj — premog, olje itd.«.

Vendar, če se vrnemo k našemu problemu, vidimo, da je sistem avtomatične mašinerije, kakor ga je lahko imel ob svojem času faktično pred očmi Marx, v primeri s tistim, čemur dandanes rečemo avtomatizirana tovarna, takorekoč še prava umazana »grajzlarija«. Toliko bolj presenetljivo in čudno pa je pri tem to, da Marxove karakterizacije bistva avtomatične mašinerije in sploh avtomatičnosti, kot se zdi, tako brezhibno in že na prvi pogled zadevajo tudi sodobne avtomatične proizvodne sisteme. Zakaj samoumevno se zdi, da so sodobni proizvodni sistemi **avtomatični**, saj se danes izrecno govori o avtomatizaciji proizvodnje in o vseh mogočih »superavtomatih«. Toda če gledamo na Marxovo karakterizacijo bistva avtomatične mašinerije znotraj obzora moderne, se omenjena presenetljivost in čudnost nanaša lahko le na izjemno pronicljivost Marxovega pogleda, ki da je že iz začetne stopnje razvitosti avtomatične mašinerije ugledal njeno bistveno karakteristiko, ne pa na to, da so nam sodobni proizvodni sistemi še vedno avtomatični.

Tako gledanje predpostavlja, da je **bistvo** oz. bistveni značaj avtomatične mašinerije, tj. sama avtomatičnost, brez ozira na faktični zgodovinski nastanek avtomatične mašinerije v faktičnih zgodovinskih pogojih, vendarle docela neodvisen od vsake zgodovine.

Videti je tako, kakor da avtomatična mašinerija **po svojem bistvu**, tj. **avtomatičnosti**, je, kar je, docela neodvisno od zgodovine. Seveda se nam zdi danes samoumevno, da se je avtomatična mašinerija sama od svojih začetkov v prejšnjem stoletju do danes zelo razvila, razširila, izpopolnila, dovršila. Vendar se njena **avtomatičnost** sama ali njeno tako bistvo ni spremenilo. To se zdi takorekoč do te mere samoumevno, da o tem ni vredno zgubljati več besed. Marx jih tudi zares ni o tem zgubljal, zakaj pri težavni problematiki faktičnih zgodovinskih okoliščin nastanka in obstajanja avtomatične mašinerije, s katero se je ukvarjal, kmu podrobno razpredanje njenega večnega bistva, tj. avtomatičnosti kot take, ne povedalo ničesar.

Tudi naše prej dano opozorilo, da je namreč avtomatična mašinerija ali moderna tehnika v svoji eksistenci sicer faktično postavljena po kapitalu, medtem ko je po svoji esenci (možnosti) od kapitala docela neodvisna, predpostavlja, kot je videti, tako azgodovinskost in večnost bistva moderne avtomatične mašinerije. Če bi bilo tako, tedaj govorjenje o (epohalno) **moderni** avtomatični mašineriji ali o (epohalno) **moderni** tehniki v okviru filozofskega mišljenja ne bi imelo mnogo smisla. Če kljub temu govorimo o **moderni** avtomatični mašineriji, je treba sprejeti zgodovinskost oz. epohalnost samega



bistvenega značaja avtomatične mašinerije, tj. epohalnost avtomatičnosti same. Naše izrecno vprašanje o bistvenem značaju avtomatične mašinerije izhaja iz vpogleda v epohalnost Marxove karakterizacije razvitih modernih proizvodnih naprav in postav kot avtomatičnega proizvodnega sredstva. Celoto modernih proizvodnih naprav in postav kot opredmetenje moderne empirične znanosti in torej vključno s to znanostjo imenujemo tu s skupnim imenom **moderna tehnika**. Danes nam niti **avtomatičnost** kot taka niti **sredstvenost** moderne tehnike ni več nekaj samoumevnega in azgodovinskega. Avtomatičnost in sredstvenost sta v svoji sovisnosti epohalno-moderni bistveno-bitni značaj moderne tehnike, kakor se le-ta kaže znotraj obzorja moderne epohe in torej tudi znotraj Marxove znanosti zgodovine. Zato je prenašanje avtomatičnosti in sredstvenosti čez zarezo ali ris medsebojne sklopljenosti in razločenosti moderne in sodobnosti problematično, prikrivajoče. Naj se danes še toliko govori o avtomatičnosti in sredstvenosti v zvezi s sodobno tehniko, ostaja to govorjenje še toliko bolj problematično in prikrivajoče.

S tem pa spet ni rečeno, da je stroj, sistem avtomatične mašinerije oz. moderna tehnika nekaj kakor koli omejenega, časovno in krajevno lokalnega ipd. Stroj, avtomatična mašinerija oz. moderna tehnika presegajo v vsakem oziru vse tradicionalne meje in omejenosti človeka, bodi plemenske, nacionalne, verske, ideološke, krajevnost itd. tako po svoji konstrukciji in delovanju kakor po svoji dejanski rabi. Moderni tehniki pripada značaj generalnosti prav tako kakor moderni empirični znanosti kot generalnemu intelektu. Glede na to, da se moderna tehnika kaže kot opredmetenje moderne empirične znanosti, se značaj generalnosti le-te prenaša tudi na moderno tehniko. Taka generalnost moderne tehnike na drugi strani zahteva sebi primernega novega, modernega človeka, ki je totaliteto svojih moči, zmožnosti (tj. svoje epohalno-moderno bistvo) obvladal in preustvaril svojemu razvitemu generalnemu intelektu primerno. Zato »uporaba« moderne tehnike v proizvodnji (kjer koli že do nje pride, tudi npr. v zunanjeevropskih sredinah) nikakor ni kaj zgolj nevtralnega, ker zahteva od človeka razvitje generalnega intelekta in preustvaritev svojega celotnega bistva le-temu primerno, kar človeka šele naredi primernega tehnični proizvodnji. Raba, uvedba moderne tehnike zato ni mogoča brez sočasne moderne empirične znanosti. To pa zahteva **preobrazbo** bistva človeka in človeške skupnosti; globalno gledano se to dogaja kot **iz-obrazba** novega, epohalno modernega človeka, vzpostavitev novega zgodovinskega lika (obraz) človeka, tj. človeka epohalno-modernega bistva, katerega osnovna drža ali uglašenosť je **streznjenost** (že omenjeno hladno-trezno čustvo brezčustvenosti). Da pa bi človek bil sprejemljiv za tako bistveno preobrazbo sebe, mora biti že vnaprej osvojen za to, da prevzame nase tako epohalno-zgodovinsko poslanstvo svojega bistva. Vendar moderni človek se prikazuje sebi kot subjekt in osvojenost za to »subjektnost« se mu izmika. Določneje: izmaknjenost te osvojenosti je skrita temeljna strukturna možnost njegovega vzpostavljanja sebe kot subjekta.

Če smo torej prej govorili o tem, da je moderna avtomatična mašinerija ali moderna tehnika le po svoji eksistenci odvisna od kapitala in torej historičnih pogojev, medtem ko ostaja po svoji esenci ali bistvu od kapitala neodvisna, se nam ta esencialnost (= sredstvenost in avtomatičnost) mašinerije oz. moderne tehnike sama kaže, ne le kot nekaj zgodovini pripadnega oz. v zgodovini najdljivega, temveč kot epohalno zgodovinska. O vsem tem bomo več govorili pri obravnavanju naše sodobnosti.

Sedaj si moramo najprej še bolj približati Marxovo pojmovanje modernih avtomatičnih proizvodnih sredstev. Prej opisani sistem avtomatične mašinerije se Marxu obenem kaže kot prirodni proces, ki ga delavec sedaj kot svoje sredstvo postavlja med sebe in neorgansko naravo. Marx pravi:

»Delavec ne vrine kot vmesni člen med objekt in sebe modificirani prirodni predmet; temveč prirodni proces, ki ga spremení v industrijskega, vrine on kot sredstvo med sebe in neorgansko naravo, ki si jo podreja« (Gr. 592, v. 40 f.).

V industrijskega spremenjeni prirodni proces je torej tu prej opisani, z opredmetenjem moderne empirične znanosti ukročeni in obvladani kemizem in mehanizem: kontrolirano sproščanje kemične



energije v toplotno, pretvarjanje le-te v mehanično itd. To ni več zgolj prirodni proces, temveč je **spremenjen** prirodni proces, tj. industrijski proces ali osmotreni prirodni proces. Kot takega, ki poteka šele v sistemu mašinerije, mu gre značaj avtomatičnosti.

Toda tudi npr. v moderni pivovarni poteka sam od sebe prirodni proces vretja sestavljenih surovin za pivo. Celotna pivovarna je smotrno konstruiran sistem elementov, v katerem se glede na proizvodnjo piva računa na posebno vrsto mikroorganizmov, ki v primerih, stalno vzdrževanih pogojih sami opravijo posebno delo: sestavljene surovine samodejno predelajo v pivo. Tudi v tem sistemu elementov pivovarne so na določenih mestih razmeščeni delavci za posluževanje in nadziranje tega procesa. Prirodni mikrobiološki proces vretja je tu najprej sprožen (sprožen), osmotren, obvladan in nadziran, tj. z opredmetenjem posebne empirične znanosti spremenjen v industrijskega. Določena vrsta mikroorganizmov je pri tem vključena kot taka prirodna sila v industrijski proces in v njem nadzorovano uporabljena. To sedaj ni več **izkušenska** uporaba nečesa nedoločnega, ampak je biološko-znanstveno nadziran in obvladan proces. Tudi temu posebnemu procesu pripada značaj **avtomatičnosti**, saj mikroorganizmi delujejo pri tem samodejno. Če se v pivovarni uvede še avtomatične strojne sisteme priprave, obdelave in mešanja surovin za pivo, dalje sisteme za polnjenje in transport steklenic ali sodčkov itd., kar pivovarno šele spremeni v moderen obrat, potekata v taki pivovarni medsebojno sovisno že dva različna avtomatična procesa.

Pri omenjeni izkušnjski in zato nedoločni uporabi raznih prirodnih sil v proizvodnem procesu so te sile samim proizvajalcem ostajale skrivnostne. Tako je npr. proces vretja sestavin piva ostajal skrivnosten. Tako skrivnostnost odpravi moderna empirična znanost. Emfatično pravi Marx:

«Velika industrija je razstrgala zastor, ki je zakrival ljudem njihov lastni družbeni proizvodni proces in zaradi katerega so bile različne, naravno ločene proizvodne veje druga drugi skrivnost celo tistim, ki so bili uvedeni vsak v svojo proizvodno vejo. (...) Pisane, navidez nepovezane in okostenele oblike družbenega proizvodnega procesa so se razpusile in zavestno načrtovane in glede na vsakokratno, po smotru določen koristnostni učinek sistematično uposebljene uporabe prirodozlovne znanosti.» (Kap. MEW 23, 510).

V moderni pivovarni je seveda izkušnjsko nedoločna uporaba mikrobiološkega presnavljanja surovih sestavin piva v pivo, ki je ostajala proizvajalcem samim v tem procesu skrivnostna sila, sedaj znanstveno-biološko obvladan in nadziran avtomatični proces, zastor njegove skrivnosti je odstranjen.

Takih avtomatičnih osmotrenih prirodnih procesov je še več. Marx govori o **agrikulturi**.

«Agrikultura npr. postane le uporaba znanosti materialnega presnavljanja /des materiellen Stoffwechsels/, kako ga je mogoče najkoristneje uravnavati za celotno družbeno telo» (Gr. 592, v. 26—29).

Tu se znanstveno obvladani, kontrolirani in uravnavani procesi fotosinteze in rasti spremenijo v znanstveno-tehnično osmotrene procese, tj. v industrijsko proizvodnjo, npr. žita. V tako agrikulturo je seveda mogoče in je celo nujno treba uvesti tudi **agrotehniko**, ki je v svoji razviti obliki prav tako avtomatična oz. vsebuje na mnogih mestih avtomatične sisteme. Moderna agrotehnična proizvodnja žita (ali drugih »poljščin«) se kaže kot avtomatični proces v istem smislu besede, kakor je avtomatični proces moderna proizvodnja npr. tkanin; ali avtomatična proizvodnja mehanične energije; nobena bistvena poteza avtomatičnosti tu ne manjka.

Podobne prirodne procese, spremenjene v avtomatične industrijske procese srečamo tudi v sistemih za proizvodnjo mesa, volne, mleka itd. Ni namreč razvidno, zakaj so kemični, toplotni ali mehanični procesi lahko avtomatična proizvodna ali delovna sredstva in zakaj biološko-kemični ali samo biološki procesi to ne bi mogli biti. Proizvodnja kurjega mesa ali moderna kurja farma je avtomat: kakor mora biti avtomatični parni stroj oskrbljen s premogom, vodo, oljem itd., da bi proizvajal gibalno silo, tako mora biti kurja farma oskrbljena s pičo ipd., da bi proces proizvodnje kurjega mesa nemoteno sam od sebe tekkel.

Vsi sedaj naštetni avtomatični proizvodni sistemi sicer niso sistemi avtomatične mašinerije, čeprav tako mašinerijo lahko in v svoji



moderni obliki tudi vedno faktično vključujejo. Seveda se nam nekako upira te »prirodne« procese imenovati »avtomatični prirodni sistemi«, ne da bi bilo že kar jasno, kje je izvir tega zadržka in upiranja. Če moderno in trezno, tj. empirično-znanstveno presojam, ni razloga, zakaj naj bi bil samo parni stroj avtomat, ne pa tudi rastlina ali žival kot vključena v osmotreni ali industrijski proizvodni proces. Vsa razlika je v tem, da imamo rastlino in žival za nekaj organskega in prirodno živega (— po prirodi samogibnega), medtem ko imamo parni stroj za nekaj zgolj mehaničnega. Toda kaj je »organsko« drugega kot orodno, instrumentalno, sredstveno? Če torej žival ali rastlino prikazujemo kot organsko, jo pravzaprav že razlagamo v okrožju **mehaničnega**, kamor to organsko izvirno spada. S tem torej razlika med živaljo ali rastlino in mehaničnim avtomatskim strojem ni pokazana, ampak prej zabrisana. Ko govori Marx v navedenem velikem odlomku o mehaničnih organih avtomata, razume besedo »organ« v njenem izvirnem mehaničnem smislu, ne zgolj metaforično.

Če pomislimo na to, tedaj nam niti ne bo tako čudno to, da so celo pomembni racionalistični filozofi prirodo, svet in življenje imeli za en sam velik stroj, saj so le tako lahko pojasnili resnico in smotnost v svetu. Tako je že Wolf razglasil svet za stroj, ker da sicer ne bi bilo v svetu resnice. Že Descartes je trdil, da so živali stroji, **avtomati**. Lamettrie je pisal o človeku — stroju. Itd. Posebno vprašanje, ki se nam v zvezi z vsem tem postavlja, je, ali je Marxovo pojmovanje modernih, do najvišje **stopnje** razvitih proizvodnih ali **delovnih sredstev** kot avtomatičnih v kakšni zvezi s tako obsežnim pojmom avtomata in avtomatičnosti, kakor se nakazuje iz gornjih izvajanj. V to vprašanje se tu ne moremo spuščati. Razločno vidimo le to, da moramo Marxovo pojmovanje avtomata in avtomatičnosti v prvi vrsti razumeti iz ozira na razvita moderna **delovna sredstva**, tj. iz ozira na moderno razumljeno **tehniko**. Zato tudi moderno avtomatično agrotehniko razumemo sedaj v prvi vrsti iz uporabe avtomatičnih strojnih sistemov na tem področju proizvodnje, izogibajoč se tako domnevno spornemu vprašanju, ali naj štejemo npr. tudi kontrolirani proces mikrobiološkega vretja pri proizvodnji piva ali npr. moderno kurjo farmo ipd. med avtomate ali pa takih procesov Marxovi misli primerno ne bi mogli šteti za avtomate.

Toda prvotnejše od problema, kaj vse spada ali ne spada med avtomate, je vprašanje ozira, v katerem se kako **delovno sredstvo** pokaže kot avtomat. Beseda »avtomate« je v dobesednem prevodu »samogiba«, lahko tudi »samodeja«. Kot samogib se nekaj pokaže lahko le iz ozira na nekaj, kar se giblje po drugem. Kar ima obvladujoče počelo svojega gibanja v sebi samem, se kaže kot samogib, avtomat, kar pa ima obvladujoče počelo svojega gibanja v drugem, ni samogib, ni avtomat, ampak bi mu analogno lahko rekli »heteromate«. Pri delovnem sredstvu ali orodju je — epohalno-moderno gledano — počelo njegovega gibanja v človeku, v človeški roki. Orodje se giblje le, če ga giblje človek, ki nekaj z njim dela. Določeneje: orodje se giblje le, kolikor se preko njega kot sredstva izkazuje in tako posreduje na objekt neka človeška bistvena sila ali moč ali zmožnost. Že to je epohalno-moderno gledano. Bistveni ozir je tu človek sam, namreč zagledan v svojem epohalno-modernem bistvu ali totaliteti izkazujočih se moči, zmožnosti. Samo v proizvodnem gibanju, ki izhaja — epohalno-moderno gledano — iz človeka, se giblje orodje kot delovno sredstvo. Tako gibanje orodja se imenuje **raba** orodja in prav v tej **rabi** je njegova **dejanskost** (o tem smo že govorili). Epohalno-moderno proizvodno gibanje ni zagledano kot gibanje pri-hoda tistega samega, kar se proizvaja, tj. kot prihajanje proizvoda samega, temveč kot gibanje izkazujočih se moči (bodisi kot človekovih bistvenih ali osmotrenih prirodnih) in s tem kot gibanje **sredstev**, ki proizvod izvajajo. Zato tudi gibanje orodja ni zagledano kot iz gibanja pri-hoda samega proizvedenega prihajajoče, temveč iz človeka. Proizvodno gibanje kot gibanje pri-hoda proizvoda samega, če je sploh opaženo, se znotraj obzorja moderne kaže kot moderni proizvodnji docela postranski in neprimeren vidik. Ta preskok gledanja oz. prikazovanja, v katerem se proizvodno gibanje ne kaže kot gibanje prihoda proizvoda samega, temveč kot gibanje proizvodu vnanjih moči in sredstev, ki sedaj proizvod **izvajajo**, se zdi neznatna, zanemarljiva, že kar dlakocepsko nepomembna razlika. Marxu se v njegovi epohalno-mo-



derni znanosti zgodovine proizvodnja oz. proizvodno gibanje kaže izključno le kot gibanje izkazujočih se moči in s tem sredstev, ki proizvod izvajajo. Vendar gledano na drugačen, sodoben način, pri tem sploh ne gre zgolj za káko razliko v gledanju, ampak za epohalno zarezo svetovno-zgodovinske tehtnosti, ki raz-ločuje epohe.

Če se vrnemo k našemu problemu, je očitno, da se samó in edinole glede na opisano ne-samostojno gibanje delovnega sredstva ali orodja kažejo razvite moderne proizvodne naprave kot samogibna delovna sredstva, kot avtomati; in da se oboje tako kaže le v obzorju, ki se odpira v prikazovanju proizvodnega gibanja kot izkazovanje moči na sredstvih. Avtomatični sistem mašinerije se kaže kot delovno-gibalno samostojni instrument ali sredstvo dela iz ozira na delovno-gibalno ne-samostojnost rokodelskega orodja znotraj proizvodnega gibanja kot izkazovanja sil, v prvi vrsti izkazovanja **bistvenih** (subjektivih, človeških) moči. Človek, epohalno-moderno določeno **bistvo** človeka kot totaliteta izkazujočih se moči, zmožnosti je tisto zadnje in odločilno v tem oziru. Zakaj orodje je sredstvo in je delovno gibalno nesamostojno glede na človekovo samostojno delovno gibanje. In sistem mašinerije je sredstvo in je avtomat iz ozira na to človekovo ročno orodje-sredstvo. Avtomatičnost se torej kot taka kaže v antropološkem oziru. Kot tako se proizvodno sredstvo za moderno gledanje razvija in dovrši iz nesamogibnega do samogibnega, avtomatičnega delovnega sredstva. **Sredstvenost** je torej strukturno izvirnejša, prvotnejša od avtomatičnosti (zato ima sredstvenost tudi večjo tehtnost). To kaže drugi stavek iz prej navedenega velikega odlomka, ki pravi: »Sprejeto v proizvodni proces kapitala pa preide delovno sredstvo različne preobrazbe, katerih zadnja je **stroj** ali bolje avtomatični sistem mašinerije...«. In dalje v teku istega premisleka: »Ne kot pri instrumentu (ročnem orodju — I. U.), ki ga delavec s svojo lastno spretnostjo in dejavnostjo oživlja kot organ (tj. spet orodje — I. U.), in je rokovanje z njim zato odvisno od delavčeve virtuoznosti«. Skratka vodilni in določujoči ozir za določitev **bistva** razvite moderne tehnike, ozir, ki nepogrešljivo spada v strukturni sklop moderne proizvodnje kot dela (in s tem obenem v strukturni sklop moderne epohe), je kot delovno **sredstvo** kaže se **človekovo** »ročno« orodje. Samo iz tega ozira se epohalno-moderno prikazano **bistvo** razvite moderne tehnike kaže v **sredstvenosti** in **avtomatičnosti**. Samo iz takega ozira na človekovo delovno rabo orodja (= izkazujoče se bistvene sile) kot delovnega sredstva se tudi razvita moderna proizvodnja kaže še vedno kot delo, tj. iz ozira na človekovo izkazovanje lastnih bistvenih moči.

Vprašanje je, ali se moderna tehnika, katere **bistvo** se iz takega ozira kaže v **avtomatičnosti** in **sredstvenosti**, zares kaže tudi v tistem, kar sama na sebi je, brez takega ozira. Še dandanes se govori o avtomatih, avtomatičnih tovarnah, avtomatičnih energetskih centralah itd., itd. in se pri tem pozabi vprašati, ali bi se ti **avtomati** zares sami gibalni in torej zares bili to, kot kar se v opisanem oziru prikazujejo — namreč avtomati —, če bi se človek popolnoma od njih odvrnil in jih prepustil samim sebi, naj se sami gibljejo. Že tak pravzaprav cenen pomislek nakazuje, da vodilni ozir določanja bistva moderne tehnike, namreč ozir na »ročno«, gibalno nesamostojno, orodje, ne dopušča moderni tehniki, da bi se pokazala kot to, kar sama na sebi je. Ta ozir jo prikriva v tistem, kar sama na sebi in brez tega ozira je. Cenenost omenjenega pomisleka je mogoče odpraviti le s tem, da ga **principialno** na novo **izvedemo**, kar zahteva spremembo celotnega načina modernega mišljenja in s tem spremembo človeškega odnosa do sodobne proizvodnje in moderne tehnike v celoti.

Treba je principialno na novo odgovoriti na vprašanje, kaj je **stroj**, katerega zadnja, najpomembnejša, najustreznejša oblika da je **avtomatičnost**, kakor pravi Marx, če postaja očitno, da prikazovanje stroja in sploh moderne tehnike v luči avtomatičnosti in sredstvenosti obenem prikriva to, kaj stroj sam na sebi je in kaj je moderna tehnika sama. S tem vprašanjem je postavljena kot vprašljiva tudi sama sredstvenost stroja in sredstvenost moderne tehnike v celoti (vključno moderna empirična znanost). Epohalno-moderni **vodilni ozir** na »ročno«, gibalno nesamostojna orodja kot delovna **sredstva** pri določanju bistva moderne tehnike, ki se v tem oziru kaže kot gibalno samostojno



(= avtomatično) delovno sredstvo, ni več primeren bistvu moderne tehnike, ker prikriva to, kaj je stroj, kaj je moderna tehnika.

Pri tem pa moramo izrecno poudariti, da tu ne zanikamo niti avtomatičnosti niti sredstvenosti moderne tehnike oz. modernih proizvodnih sistemov. Trdimo le, da se avtomatičnost in sredstvenost le-teh **kot taka kaže** le iz čisto določenega ozira, ki obenem **prikriva** lastno bistvo sodobnih proizvodnih sistemov in da je ta ozir pri določanju bistva sodobnih proizvodnih sistemov neustrezen. Če torej gledamo znotraj moderne, se moderna tehnika prikazuje v svoji sredstvenosti in avtomatičnosti. Tega ni mogoče zavračati kot káko zgolj napako.

Taka neprimernost in prikrivanje, ki zavaja v bistveno **blodnjo**, se nakazuje tudi iz problema dvojnega prikazovanja odnosa modernega človeka do moderne tehnike v obzorju moderne. Na eni strani je avtomatični stroj delovni virtuoz, ki ima silo in spretnost za delavce, tako da delavci niso več neposredno zajeti v proizvodni proces in se ne obrabljajo v njem, temveč samo še nadzorujejo in upravljajo stroj ter ga varujejo pred motnjami. Sedaj se torej prikazuje »kombinirani skupni delavec ali družbeno delovno telo kot prevladujoči subjekt in mehanični avtomat kot objekt«, kakor pravi Marx, dodajajoč, da velja to »za vsakršno možno uporabo strojev na velikem«. Glede na to se kažejo sistemi avtomatične mašinerije in sploh moderna tehnika kot opredmetenje moderne empirične znanosti, kot razvito bogastvo družbenega človeka, s pomočjo katerega se človek osvobaja svoje omejenosti in prirodne meje ter postaja dejanski svobodni subjekt. Na drugi strani je avtomatični stroj »oživljena pošast«, ne zaradi tega, ker je fiksni kapital, ker nastopa tako kot kapital proti delavcu, temveč po svoji strukturni možnosti sami; oživljena pošast, ki si docela podreja delavce v svoja zgolj zavestna orodja ali svoje pritikline, ki docela določa vse njihovo gibanje in vso njihovo dejavnost, spreminjajoč jo v zgolj abstrakcijo dejavnosti, ki jih ponostavlja in bistveno siromaši itd. Sedaj se kot subjekt prikazuje ta kot oživljena mehanična pošast nastopajoči avtomatični stroj in delavci le njegov objekt, pritiklina.

Toda, če se stroj, mašinerija, sploh moderna tehnika kaže in je od Marxa samega prikazovana kot **avtomatična**, samogibna in ta samogibnost ni nekaj, kar je naredil kapital, ni v svoji možnosti odvisna od kapitala, saj »družbeni odnos kapitala ni najbolj ustrezni in zadnji družbeni proizvodni odnos« za uporabo mašinerije, kot pravi Marx, potem vlada med avtomatičnim (samogibnim) strojem oz. avtomatično moderno tehniko in samogibnim človekom-delavcem, ki se torej tudi hoče sam gibati, **nujno** in brez ozira na kapital odnos boja dveh subjektov, za vladanje in premoč. Ker pa avtomatični stroj oz. moderna tehnika v celoti nima odnosa do sebe kot pogoja subjektivnosti, izhaja — moderno gledano — celoten ta odnos med strojem in človekom le iz delovnega človeka samega. To pa pomeni, da se prikazani spor in boj odvija v modernem delovnem človeku samem, docela neodvisno od kapitala in na docela drugi ravni kot razredni boj.<sup>2</sup> Pri tem se tak odnos med avtomatičnim strojem oz. avtomatično moderno tehniko in delovnim človekom (**gledano v totaliteti**) v svojem dejanskem potekanju prav nič ne spremeni s spremembo delavčeve zavesti o tem, da je njegov lastni generalni intelekt tisti, s katerim sam preko avtomatičnega stroja kot opredmetenja tega generalnega intelekta sedaj določa sebi svoje gibanje in svojo dejavnost ter je tako šele svoboden itd. Ta zavest namreč ne spremeni dejstva, da je **sedaj** v svojem delovnem gibanju **faktično določen, podrejen** in pritiklina stroja oz. moderne tehnične proizvodnje in torej prav nikakršen subjekt. Marx v navedenem velikem odlomku pravi, da »znanost, ki sili nežive člene mašinerije, da po svoji konstrukciji smotno delujejo kot avtomat, ne obstaja v zavesti delavca, temveč deluje nanj skozi stroj kot tuja moč stroja samega«. Toda tudi, če bi ta znanost (generalni intelekt) obstajala v zavesti delavca, bi podrejenost delavca mašineriji pri posluževanju le-te ne bila niti najmanj spremenjena, še vedno bi bila njegova dejanska dejavnost

<sup>2</sup> Ker je mašinerija fiksni kapital, se spor in boj med mašinerijo in človekom-delavcem kaže Marxu kot nasprotuje kapital in dela, tj. razredni boj, s čimer se ta izvornejši spor in boj prikriva, odriva, izmika. Izmika se diafora človeka in subjekta.



tu v vsem določena od gibanja mašinerije in reducirana na zgolj abstrakcijo dejavnosti, kot pravi Marx. Taka zavest opravi pri tem prav tako malo, kakor tudi vedenje za fetiški značaj blaga le-tega ne odpravi. Nasprotno: s takim ovedenjem se spor in boj ponotranja in doseže v delovnem človeku samem svojo največjo intenziteto, ne da bi se v obzorju moderne človeku kazal kakršen koli način rešitve.

Ta **moderni** notranji spor v delovnem človeku (totalno gledano) je ne-izneseni, v svoji resnici ne-bivajoči, zato nedistancirani spor med človekom kot vedno končnim, faktičnim posameznikom in človekom kot totaliteto svojih generalnih zmožnosti ali moči, namreč najprej generalnega intelekta in prav tako generalnih delovnih zmožnosti. Ali na kratko rečeno: je prikriti, ne-izneseni, nedistancirani spor med človekom in subjektom; je **adiafora človeka in subjekta**. Moderni človek se razume in vzpostavlja kot **subjekt proizvodnje** in s tem moderne tehnike, tj. kot **gospodar svojega gospodarstva**, ki je obenem vladarstvo nad naravo in samim seboj kot »prirodnim«<sup>1</sup> bitjem. Sredstva tega subjekta, njegove subjektivnosti, sredstva tega gospodarstva so temu subjektu avtomatični strojni sistemi, avtomatična moderna tehnika. Da bi ta sredstva zares bila samo subjektu podrejena sredstva, njegov poslušni objekt, morajo — tako vidi Marx — **biti svojina združenih delavcev**. Zato Marx pravi, da »stroji ne bodo prenehali biti dejavniki družbene proizvodnje, ko bodo postali npr. svojina združenih delavcev«. Je svojina tu mišljena zgolj v pravnem smislu? Mi trdimo, da ne. O bistvenem pojmu svojine smo v naši študiji že govorili. **Svojina** pomeni **odnos** med človekom in nečem in ta odnos toliko kot **bit**. Toda Marx jemlje svojino nerazločno kot odnos in obenem tudi kot to v tem odnosu stoječe samo (to svoje), kar pomeni, da Marx svojino fetišizira. Stroji sami torej ne bodo svojina, temveč združeni delavci bodo vzpostavili do njih odnos kot do svojih, kar v okviru Marxove znanosti zgodovine kot smo videli, pomeni, da bodo združeni delavci bivali dvojno, namreč objektivno v opredmetenosti totalitete svojih moči v strojih oz. v moderni tehniki in subjektivno kot živo delo. To seveda obenem zahteva odpravo **dominacije** kapitala in s tem odpravo razcepljenosti družbe, ko združeni delavci nastopajo kot **subjekt** proizvodnje in avtomatičnih proizvodnih sredstev. Združeni delavci pa so združeni in so subjekt le po svojih generalnih močeh ali zmožnostih, tj. predvsem po generalnem intelektu in generalnih **delovnih** (proizvodnih) zmožnostih, ne pa po svojih od tradicije izvirajočih omejenostih (nacionalnosti, veri, ideologiji, itd., itd.). Toda kljub vsemu temu je strežba avtomatičnim sistemom mašinerije še vedno neogibna. Z njo pa je vsak teh združenih delavcev **sedaj** v svojem gibanju faktično določen od samogibne mašinerije, je nji podrejen in njegova dejavnost je reducirana na zgolj abstrakcijo dejavnosti, njegovo delo je **nečloveško**. Marx to seveda vidi, saj je očitno, da ta »težava«<sup>2</sup> ne leži zgolj na kapitalu, ampak je lastna avtomatični mašineriji sami, takorekoč strukturna močnost modernih proizvodnih sistemov (= »sredstva«<sup>3</sup>).

Rešitev tega problema išče Marx zato v smeri razlikovanja takimenovanega carstva nujnosti in carstva svobode na podlagi ločitve nujnega delovnega časa in prostega časa, večanja prostega časa in manjšanja nujnega delovnega časa z razvojem produktivnih sil in predvsem avtomatičnih proizvodnih sredstev. Nujni delovni čas se bo razen tega zelo zmanjšal že s tem, ko bo nujno delo enakomerno porazdeljeno na vse člane družbe, ker bodo brezdelni razredi odpravljeni. Marx pravi o tem:

»Ustvarjanje mnogo razpoložljivega časa zunaj nujnega delovnega časa za družbo sploh in za vsakega njenega člana (tj. prostor za razvoj polnih proizvodnih sil posameznika, zato tudi družbe) ... da bi se delovni čas za celotno družbo reducirail na padajoči minimum in tako sprostil čas vseh za njihov svobodni razvoj. (...) Ko si delavska množica sama prisvoji svoj višek dela — ... bo imelo po eni strani nujno delo svojo mero v potrebah družbenega individua, po drugi strani razvoj družbene proizvodne sile tako hitro narašča, da raste razpoložljivi čas vseh, čeprav je proizvodnja sedaj preračunana na bogastvo vseh. Zakaj dejansko bogastvo je razvita proizvodjalna sila vseh individuv. Mera bogastva potem nikakor ni več delovni čas, temveč razpoložljivi čas«<sup>4</sup>. (Gr. 595—6).

Toda, če je dejansko bogastvo razvita proizvodjalna sila vseh individuv, se to v **modernem** smislu godi le tako, da človek s svojim generalnim intelektom kot modernimi empiričnimi znanostmi in preko njihovega opredmetenja v moderni tehniki obvlada in gradi **totaliteto**



svojih moči in zmožnosti. Mar ni sedaj šele tak individuum kot moderna razvita proizvodjalna sila poenostranjen, enodimenzijski, samozasvojen in prisvojen, preračunljiva pritlikava načrtno preračunanih naprav **svojega** generalnega intelekta? Kolikor več razpoložljivega časa nad nujnim delovnim časom tak človek ima, toliko več ga — po Marxu samem — ob totalni re-kreaciji rabi za »svobodni razvoj« svoje proizvodjalne sile, ki je moderna empirična znanost (generalni intelekt) in moderna tehnika.<sup>3</sup>

Moderni človek moderne znanosti-tehnike je v vseh svojih neštetih dimenzijah, tj. močeh, zmožnosti itd. **enodimenzijski**: pogoji celotnega družbenega življenjskega procesa, ne le proizvodnja, pridejo pod kontrolo generalnega intelekta in so **preustvarjeni** ali **preoblikovani** njemu primerno. Generalni intelekt, s katerim je moderni človek bistveno zlit (v adiafori z njim), ki je dejanski kot moderna znanost-tehnika, vzpostavlja in pusti veljati samo še en sam odnos **do vsega in vsakega** kot **edino veljaven odnos**, namreč ravno znanstveno-tehnični odnos. Kaj ta odnos nosi, smo videli v prejšnjem poglavju (3.5.1). Od vsega drugega je moderni človek docela streznjen.

Kakor je namreč od Marxa kot generalni intelekt označena moderna empirična znanost generalna, tj. stvar **rodu**, na že prikazan način (glej prejšnje poglavje), tako so tudi stroj, avtomatični sistem mašinerije, sploh moderna tehnika in z njo moderna tehnična proizvodnja **generalni**, vsako mejo in omejenost človeka presegajoči tako po svoji konstrukciji in delovanju, kakor tudi po svoji dejanski rabi.

Problem, ki o njem sedaj govorimo, ne leži na kapitalu niti ni rešljiv z razlikovanjem nujnega delovnega časa in razpoložljivega časa ter s sproščanjem vse več razpoložljivega časa, zakaj v obeh časih se **dogaja** bistveno **isto**, oba sta izpolnjena z bistveno isto vsebino, namreč z izkazovanjem bistvenih moči ali proizvodnjo v najširšem epohalno-modernem smislu, tj. zadovoljevanje človekove prirodne potrebe do dela. Marx govori o tem v Kapitalu in pravi, da je

»... tisti del družbenega delovnega dneva, ki je potreben za materialno proizvodnjo, toliko krajši, in tisti del, ki se pridobi za svobodno duhovno in družbeno dejavnost posameznika, toliko večji, kolikor bolj je delo enakomerno razdeležno med vse za delo zmožne člane družbe in kolikor manj more ena plast družbe odrivati prirodno potrebo dela od sebe in jo valiti na drugo plast. Absolutna meja za krajšanje delovnega dneva je v tem smislu podana s tem, da je delo splošno.« (K. 593).

Ta absolutna meja razmejuje dva **vedno** sovisna si carstva, namreč carstvo nujnosti in carstvo svobode. Ta dva carstva ne stojita v odnosu kekega historičnega zaporedja, temveč sta **epohalno** sovisna in neločljivo sopripadna v isto.

Kaj je človekova »prirodna potreba dela?« Na to vprašanje odgovarja Marx že v svojih zgodnjih delih in o tem smo dovolj obširno govorili. Človek je tu po svojem **bistvu**, tj. po **svoji** **prirodi** skušen kot proizvodjalno-prisvajalna moč, ki je kot taka dejanska le v **izkazovanju**. »Prirodna potreba dela« je torej izkazovanje svoje človeškosti. Delovno, proizvodno izkazovanje te človeku bistvene proizvodjalno-prisvajalne moči v totaliteti je tu potrjevanje človeškosti in njen pogoj. Glede na takó skušeno človeškost je »absolutna meja za krajšanje delovnega dneva... podana s tem, da je delo splošno«. To pomeni dvoje: 1. delo je splošno, ko vsak član človeške skupnosti sorazmerno z drugimi in primerno svojim zmožnostim izkazuje svojo proizvodjalno moč ali zmožnost, zadovoljujoč tako svojo »prirodno potrebo dela«, tj. potrjujoč svojo človeškost; če delajo le nekateri, da drugi ne bi delali, je to nečloveško ne le zato, ker so sedaj prvi izkoriščani po drugih in tako razčlovečeni, temveč tudi zato, ker so tudi oni drugi (izkoriščevalci) sami po svojem ne-delu tj. neizkazovanju svojega človeškega bivanja, razčlovečeni — seveda na poseben način glede na prve; 2. delo je splošno obenem v tem smislu, da je pač ta človeškost sama **splošna** tj. **generalna**, pripadna vsem članom človeškega **rodu**.

Če sedaj v navedeni Marxovi misli gledamo na ono drugo stran, onstran absolutne meje nujnega in torej **potrebne** (tudi v smislu

<sup>3</sup> Mi lahko v tem vprašanju vidimo, da je človekova »prirodna potreba dela« v bistvu enaka kot pri drugih živalih, ki imajo tudi »prirodno potrebo dela«. Vendar je pri človeku ta potreba bistveno drugačna, saj je človekova »prirodna potreba dela« v bistvu potreba po izkazovanju svoje človeškosti, po potrjevanju svoje človeškosti in po izkazovanju svojega človeškega bivanja, razčlovečeni — seveda na poseben način glede na prve; 2. delo je splošno obenem v tem smislu, da je pač ta človeškost sama splošna tj. generalna, pripadna vsem članom človeškega rodu.



zadovoljevanja potrebe po delu) dela, tj. v carstvo »svobodne, duhovne in družbene dejavnosti posameznika« (torej vsakega in vseh v skupnosti), najdemo spet načelno natančno isto kot v carstvu nujnega potrebnega dela: izkazovanje bistvenih moči človeka, potrjevanje lastnega človeškega bistva, ki ima sedaj začetek **svobodne ustvarjalnosti**. Carstvo nujnega in potrebnega dela je izkazovanje bistvenih moči v proizvodnji; je **delo**, ki ga karakterizira nujnost in potrebnost. Carstvo svobodne ustvarjalnosti je prav tako izkazovanje bistvenih moči v proizvodnji; je **delo**, ki ima značaj potrebnosti in svobodnosti. Oboje je kontrolirano od generalnega intelekta in njemu primerno preustvarjeno. Oboje spada nerazločljivo skupaj. Oboje je nerazločljiva, čeprav v sebi razlikujoča se enotnost nujne in svobodne dejavnosti subjekta.

Kaj misli Marx o delu v tem smislu, lahko razberemo iz naslednjih stavkov:

»Delal boš v potu svojega obraza! je bilo prekletstvo, ki ga je dal Jehovah Adamu na pot. In kot prekletstvo jemlje delo Adam Smith. 'Mirovanje' se zdi kot primerno stanje, kot identično s 'svobodo' in 'srečo'. Da ima individuum v svojem normalnem stanju zdravja, moči, dejavnosti, spretnosti, ročnosti tudi potrebo po normalni porciji dela, in po odpravi mirovanja, se zdi, da je A. Smithu docela tuje. Vsekakor se prikazuje mera dela samega kot vnanje dana, po smotru, ki ga je treba doseči, in ovirah, ki jih je treba premagati za doseganje smotra z delom. Da pa je to premagovanje ovir na sebi udejstvovanje svobode — in da, dalje, vnanji smotri izgubijo videz zgolj vnanje prirodne nujnosti in da so postavljeni kot smotri, ki jih individuum sam šele postavlja — torej kot samoudejnavanje, samoopredmetenje subjekta, zato realna svoboda, katere delovanje je ravno delo, tega, A. Smith prav tako ne slutí.« (Gr. 505, v. 1—16).

V nadaljevanju Marx sicer dodaja, da je glede na vnanje prisiljeno delo, kamor prišteva tudi mezdno delo, tj. delo v procesu proizvodnje kapitala, mirovanje zares videti kot »sreča« in »svoboda«. Vendar kot vemo Marx to historično obliko prekletstva dela zvaža na kapital, ne pa na delo samo niti ne na samo možnost avtomatičnega sistema mašinerije kot sredstva dela. Opozorili pa smo že na to, da tehtnejši problem leži — ne na kapitalu, temveč — na strukturnih možnostih samih »avtomatičnih« sistemov mašinerije. S tem pa kapitalskega zaslužnjenja dela ne zanikamo, temveč trdimo le, da ima problem dvojnega prikazovanja moderne tehnike strukturno globlji izvir in ga ni mogoče zvesti na nasprotje kapitala in dela.

Za tok našega premisleka je sedaj pomembna navedena Marxova postavka, da je premagovanje ovir (nujnosti) z delom pri doseganju smotrov na sebi udejstvovanje svobode, samoudejstvovanje in samoopredmetenje ter da je vnanja prirodna nujnost smotrov dela zgolj videz, ker te smotre postavlja sebi subjekt sam in je v tem njegova realna svoboda, katere delovanje je ravno delo. Prav obravnavano takojmenovano nujno potrebno delo (ki nosi »carstvo nujnosti«) s tem izgubi ta videz tuje nujnosti in je s svobodno dejavnostjo subjekta kot tako že po njem samem postavljeno, je njegova lastna nujnost, tj. ravno realna svoboda. Delovanje te svobode je **delo**, proizvodnja. Ta je v svoji moderni razviti obliki znanstveno-tehnična. Nuja, ki ji je subjekt v tej proizvodnji podrejen, je torej njegova lastna nujnost, nujnost subjekta in ta nujnost je svoboda.

Človek je kot dejanski subjekt enotnost nujne in svobodne dejavnosti.<sup>4</sup> Človek!? Kateri človek je tu mišljen? Človek generalnega intelekta (moderne empirične znanosti) in generalne proizvodjalno-prisvajalne zmognosti ali dela; človek moderne znanosti-tehnike, bistveno enodimenzionalni epohalni-moderni človek. Kdo je faktično tak človek? Sodobno rečeno: nihče. Zakaj ono generalno je epohalno-moderna, torej zgodovinska **človeškost**, moderno epohalno-zgodovinsko **bistvo**, epohalna moderna **določenost** (lik, idea) človeka, ne pa kateri koli faktični človek sam. In ta neznatni »pred-epohalni« človek je že vnaprej osvojen in zasvojen po takem svojem bistvu, ker v svoji bistveni določenosti proizvodno že je **dejavnost**: totaliteta izkazujočih se moči, zmognosti. Človek je po svojem bistvu osvojen tako za ono nujno kakor za svobodno dejavnost, ne da bi mogel

<sup>4</sup> Ni težko v tej misli zagledati centralno temo dedukcije subjekta v filozofiji nemškega klasičnega idealizma, najprej sistematično izvedeno v Schellingovem »System des transzendentalen Idealismus«. Marxova kritika novoveške filozofije in predvsem njene dovršitve v sistemih nemškega klasičnega idealizma izhaja iz epohalne radikalizacije njenega principa, namreč svobodnega samokreativnega subjekta kot bistva človeka, ne pa iz zavrnitve tega principa.



brez ostanka poiti v taki dejavnosti. Vendar moderni človek biva zase v adiafori z obojim, v zlitosti s svojim epohalnim-modernim bistvom.

Dvojno prikazovanje moderne tehnike same v obzorju moderne ni rešljivo. Rešitev tega problema, ki očitno ni kaj zgolj teoretičnega, tudi ni kaka teorija, temveč je v spremembi človekovega odnosa do moderne proizvodnje in s tem do moderne tehnike; spremembi, ki je možna le, če sprejme človek poslanstvo drugačne človeškosti. Videti je, da **sodobna proizvodnja** nosi pečat takega poslanstva. Vendar kaj je sodobna proizvodnja? Je še vedno **delo** v strogem epohalno-modernem smislu? In kaj je sodobna tehnika, če je ne moremo več njenemu bistvu primerno prikazovati v luči sredstvenosti in avtomatičnosti?

Vsekakor proizvodnja ni nekaj od moderne tehnike ločenega, kar potem tehniko »uporabi«. **Moderna in sodobna proizvodnja je delujoča znanost-tehnika sama.** Če gledamo z Marxovega vidika, je moderna tehnika **dejanska** le v svoji rabi, torej kot delujoča v proizvodnji, ki je s tem moderna tehnična proizvodnja. Ni namreč isto, gledati na moderno tehniko kot nekakšno od proizvodnje ločeno »avtomatično« mašinerijo, ki jo proizvodnja ali delo »uporablja«, ali pa gledati jo v njenem dejanskem teku kot moderno tehnično proizvodnjo samo. Moderna tehnika je **dejanska** samo kot moderna **proizvodnja**. Proizvodnja se v obzorju moderne kaže kot **delo**, proizvodnja je delovni proces. Proizvodnja kot delo pa pri Marxu ni mišljena le kot kako sredstvo. Videli smo, da Marx izrecno kritizira jemanje dela zgolj kot vnanjega sredstva, saj je osnovni značaj dela v obzorju moderne **izkazovanje** in torej **potrjevanje človeškega bistva**, ne pa le sredstvo. To seveda, da **delo** samo ni sredstvo, temveč **izkazovanje bista**, ravno pomeni, da pa so delovna orodja, priprave, mašinerija, tehnika **sredstva** in samo sredstva. Vendar, če je proizvodnja ali delo delujoča znanost-tehnika sama, je prikazovanje le-te v luči sredstvenosti očitno spet problematično. Tako smo v epohalni blodnji. Vedno znova vstaja vprašanje: Kaj je moderna oziroma sodobna tehnika, če je postalo njeno prikazovanje v luči sredstvenosti in avtomatičnosti vprašljivo, če se nakazuje problematičnost njene instrumentalno-antropološke določenosti?

Toda dandanes se mnogim zdi tako vprašanje, namreč vprašanje »**kaj nekaj je**«, odveč, neplodno, nepotrebno, metafizično. Strukturna možnost takih ugovorov leži na ustroju generalnega intelekta (moderne empirične znanosti) in človekovi **zlitosti** z njim, na tej adiafori ali na taki kon-kretnosti modernega človeka. Takega ugovora ni mogoče zgolj zavrniti, ker ima krog svoje lastne veljave. Vendar zunaj tega kroga je postal brez teže.

Ivan Urbančič



# Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature

## KIČ IN ESTETSKO

### UVOD

Treba se je vprašati, ali za popolno osvetlitev kiča-pojava zadostuje zgolj analiza kič-odnosa? Analiza kič-odnosa je analiza subjektivega odnosa do predmeta, pri čemer je poudarek na subjektu. Takoj se postavi vprašanje: ali odnos do vsakega ali samo do nekaterih predmetov? Prva varianta je teoretično možna in povsem v nasprotju s pričakovanji tudi praktično utemeljena. Ker vsak odnos seveda še ni kič-odnos, je posledica prve variante delitev na subjekte, ki vzpostavljajo, in na tiste, ki ne vzpostavljajo kič-odnosa. Če pa odnos samo do nekaterih predmetov, je jasno, da je potrebno najti aparat za ločevanje raven iz bistva teh predmetov.

Predmet, ki seveda ni stvar in je vedno za-človeka, je vedno vpleten v odnos, kot je v odnos vedno vpleten tudi subjekt. Tako že v kič-odnosu prebija navidezno samó subjektivnost tudi predmetno bistvo. Torej že sam kič-odnos narekuje potrebo predmetne analize. Predmet mora imeti neke predmetno-objektivne lastnosti, ki ga določajo kot kič-predmet. Te lastnosti pa postanejo izhodišče za kič-pojav šele s specifičnim kič-odnosom do njih. Zaenkrat lahko torej rečemo, da je kič-pojav dialektična zveza kič-predmeta s kič-odnosom. Odkriti je torej treba, kako različne oblike obeh »sestavin« vplivajo na kič-pojav.

### KIČ-PREDMET

#### Max Bense in njegova ontološka estetika

Odkriti predmetno specifičnost kič-predmeta pomeni prvenstveno odkriti njegovo bit. Katera »plast« daje kič-predmetu kičavost? Kje vse najdemo take predmete (realnost?, umetnost?). Ali je to vedno ista bit, ali pa je v vsaki »vrsti« za to zadolžena specifična, samo za to vrsto značilna bit? Gre za ontologijo kiča.

Za izhodišče ontološke analize kiča mi bo služila Bensejeva estetika,<sup>1</sup> kot jo je razvijal od leta 1954 naprej. To pa predvsem zato, ker je ontološka in ker je kozmološka.

Heglov imperativ v njegovi Estetiki, najvišje interese duha privedi v zavest, dobiva v Bensejevi obdelavi kot izhodišče povsem nove dimenzije. Heglu je bila prav refleksija vzrok za »smrt« estetskega kot čutnega svetinja. Sklepal je, da v »našem« času estetska sodbba dobiva primat pred estetskim. Bense tega zadnjega ne zanika, (čeprav se v mnogo poglavjih distancira od heglvske tradicije) ampak to dejstvo celo obrne umetnosti v prid.

Estetika kot teorija (ontologija) umetnosti temelji na estetski sodbi in njenem polju refleksije. Predmet estetike ni umetniško delo, (to je predmet filozofije umetnosti) ampak »estetika iz predpostavljene umjetniške produkcije tek stvara predmete svojih izraževanja.«<sup>2</sup> Toda estetskim predmetom je potrebna realnost umetniških del. Realnost je že en modus biti, namreč biti fizikalnega sveta. Ni pa realnost modus biti estetskih predmetov, je samo njihov pogoj. Da bi našel modus biti estetskih predmetov, je Bense klasični kategorijalni aparat za ontološki opis — nujnost, realnost in možnost — ki je bil v veljavi od Aristotela do Hartmanna, in ki ga je s kategorijama somajnost in somožnost dopolnil Oskar Becker, dopolnil s kategorijo sorealnost.<sup>3</sup> Sorealnost je modus biti estetskih predmetov in s tem tudi modus biti umetniškega dela. Umetniško delo sicer mora biti realno obstoječe, toda kot umetnost se izkazuje edino skozi modus sorealnosti. Estetika je tako dejansko analiza biti, ontologija, saj je njen predmet ravno ta modalnost.



To, kar je v neki sliki, plastiki, pesmi dano, historični in socialni pogoji, psihološki in fiziološki procesi umetnika, fizika in kemija materiala — to so realije — tematika. Ustvarjanje pa se nanaša na prehod agregata realij v srealnost umetniškega dela.<sup>4</sup> V srealnosti je zaobseženo transcendiranje realnosti. Iz tega sledi, da tematika realnosti ni ne nujni ne zadostni pogoj za estetsko bit, da je realnost samo nujni ne pa tudi zadostni pogoj in da torej estetsko opažanje ne more biti opažanje realij, temveč modusa srealnosti, ontičnega polja biti.

Naslednja stopnja je zaris tega ontičnega polja kot polja znakovnosti. Same modalnosti se ne more opazati, ona se lahko konstatira. »Ono što se pri estetičkom opažanju na umjetniškom djelu opaža, to su znakovni bitka; jer svi su znakovni znakovni bitka.«<sup>5</sup> Srealnost je modalnost estetske biti in ta modalnost se javlja kot znak. Znak je torej tisti, ki nas ločuje od biti. Znak nas opozarja na prisotnost biti, nato pa nas s poljubnostjo kot plašč zavaruje pred srečanjem z njo. Ta poljubnost je opredeljena s tolmačenjem, kajti: Estetsko opažanje kot konstatacija znakovnosti »odkriva ovdje odmah napola otvoren, a napola prikriven postupak tumačenja.«<sup>6</sup> Smisel tega je, da sama konstatacija, zaznavanje znakovnosti, še ne razkriva srealnosti kot znaka biti, pač pa, da šele tolmačenje realno zasidranost znaka povede v njegovo estetsko bit — srealnost.

Prišli smo do dveh, za nas bistvenih kategorij pri analizi kiča: do znakovnosti kot ontičnega polja estetske biti, katere modalnost je srealnost, ter do tolmačenja (v konstataciji) kot tistega akta, ki v estetskem opažanju popelje znak iz realnosti v srealnost.

### Konsekvenca

Estetsko opažanje je po svojem odnosu do estetskega enako estetskemu ustvarjanju. Pri estetskem ustvarjanju gre ontično za prehod iz realnosti v srealnost, za prehod v antropološko. Realnost je v svoji ontičnosti neodvisna od subjektive prisotnosti, intencije; nasprotno pa se srealnost vzpostavi šele s človeško intencijo. Ta intencija je potrebna tako pri estetskem ustvarjanju kot pri estetskem opažanju. V obeh primerih je to ustvarjalnost. Z ustvarjalnostjo, kot tisto subjektivno dejavnostjo, ki realnosti pristavi predpono »so«, smo odkrili kategorijo, ki odkriva bistvo subjektivnega odnosa do estetskega. Šele ustvarjalnost, tolmačenje znakovnega določa subjektivni odnos do umetniškega dela kot estetski odnos. Šele tako se umetnost dojema kot umetnost.

### Izrabljenost — lažnost

Vsak znak poleg konstatacije predpostavlja predvsem tolmačenje. Šele s tolmačenjem postane znak znak. Iz tega bi izhajalo, da je vsako znakovno ustvarjanje že nujno umetniško ustvarjanje. A tudi vsakdanji jezik je znakovni sistem, pa zato še ni umetnost. Jezik kot znak je ontično postavljen v realnost in kolikor je postavljen v realnost, je njegovo tolmačenje enoznačno, srealnost, ki pa jo kljub temu vzpostavlja, je nujna srealnost. Taka srealnost pripada vsej realni sferi v kolikor se ta pojavlja kot znak in taki srealnosti pravimo funkcionalnost. Prava srealnost kot modus estetske biti pa je slučajna srealnost<sup>7</sup> — tolmačenje njene znakovnosti ni enoznačno. Vsakemu subjektu se kaže drugače.

Vendar pa se lahko zgodi, da je estetski znak izrabljen zaradi prepogoste uporabljenosti. Tak znak nosi s seboj (kot zgodovinski tovor) že tudi prav določeno tolmačenje. Znak tako sicer še ostaja znak, a istočasno s svojim tovorom že tudi izgublja svoje estetsko bistvo. Z dorečenostjo postaja kot estetski znak nedorečen (pomanjkljiv), znakovni sistem, katerega pretežni del del predstavljajo taki znaki, pa je predmetna osnova kič-pojava.

Tudi srealnost postaja s takim znakovnim sistemom lažna. Ni mogoče reči, da se srealnost ukinja v realnost, saj je ne moremo označiti za funkcionalnost. Srealnost ostaja ontološki modus znakovnega sistema, le da je to lažna srealnost — v istem trenutku ko vzpostavi svoj »so«, ga tudi že postavi na laž — lažna umetnost. Pravi znak v svoji »resničoljubnosti«<sup>8</sup> odkrito soočanja, da bit ostaja skrita za njim in z njim. Lažni znak pa nas prepričuje, da s svojo



enoznačnostjo bit razkriva. Toda, kot se bo izkazalo, enoznačnost tudi v funkcionalnosti ne razkrije biti enoznačno.

Ni čudno, da vsi, ki hočejo varati (skozi »umetnost«), izbirajo lažni znak, ki je zaradi svoje enoznačnosti najlažje sprejemljiv in ima torej največ možnosti, da bo ujel kar največ prevaranih. Kako to, da prevarani ne spregledajo prevare? Bistvo enoznačnosti takega znaka je vnaprej določeno tolmačenje, to pa pomeni, da ni izbire, oziroma da je rešitev tu še preden se vprašamo po njej. Tak znak ne zahteva spraševanja, ne zahteva in ne dopušča nikakega navora, seveda tudi ne takega, ki bi izhajal iz spraševanja po lažnivosti. Zato so lažni znakovni sistemi uporabni vedno, kadar je treba poskrbeti, da je pozornost publike čim manjša, da se jo uspava z lažjo (saj je vse jasno, razkrito) in je s tem paraliziran vsak možni napor, ki bi za to enoznačnostjo razkril manipulacijo. Rečemo lahko, da stopnja nasičenosti družbe z lažnimi znakovnimi sistemi odgovarja stopnji lažnivosti take družbe.

Takoj je treba preprečiti morebitno napačno razumevanje lažnosti v baumgartnovskem smislu. Njegova estetika, kot gnoseologija inferior, naznačuje odnos umetnosti do realnosti. Zato je v taki estetiki, kot pravilno zaključuje L. Giesz,<sup>8</sup> nesmiselna diferenciacija na resnično umetnost in lažniv kič. Toda ta pozicija je gnoseološka in se tiče resnice spoznavanja sveta in inferiornosti takega spoznavanja skozi umetnost. Ne govori pa o biti estetskega, manjka ji ontologija.

V našem primeru se lažnivost nanaša na odnos umetnosti do lastne biti, do modusa sorealnosti. Ta lažnivost seveda nima gnoseološke, pač pa ontološko dimenzijo in zato govori na drugem nivoju kot Baumgartnova gnoseologija inferior.

### Denotata in designata, sorealnost in realnost

Lažnost take umetnosti, sorealnosti, znakovnosti, se bo še lepše pokazala skozi klasifikacijo znakov kot designata in denotata. Gre za jasnejšo razmejitve realnih in sorealnih znakov. Rečeno je že, da so realni znaki enoznačni, da je sorealnost realnosti nujna sorealnost, da pa so sorealni znaki mnogoznačni, da je umetnost slučajna sorealnost. To razlikovanje temelji na modalni analizi, zdaj pa gre za to, da se klasifikacija izvrši na ontičnem polju obeh vrst znakov — semantično.

Primer iz realnosti je zapornikovo trkanje po steni iz sosednje celice. Glasovi, ki se slišijo, so nosilci znakov. Glasovi označujejo trkanje. Trkanje je designatum glasov. Znaki trkanja pa posredujejo sosednjega zapornika. Zapornik je denotatum.<sup>9</sup> Jasno je, da je v tem primeru nujna le faza designacije, medtem ko se o vzroku, zaporniku lahko motim. Znahe lahko oddaja tudi stroj. To je že omejena nezmožnost znaka realnosti, da bi bit razkril enoznačno, ki se lepo odčituje tudi v kvantni fiziki. Spektralna linija designira frekvenco, a ne denotira enoznačno atoma... Vsaka slika atoma je eo ipso lažna... Realni znaki imajo izrazit designatum, toda nimajo izrazitega denotatuma.<sup>10</sup>

Če shematiziramo Bensejeve izjave, dobimo:

Obstoječe je znak realnosti in realnost je znak biti. Osredotočimo se na prvo polovico. Glas (spekter) je znak trkanja (frekvence). Trkanje (frekvenca) je designatum glasu (spektra). Obstoječe je enoznačno (funkcionalno) obrnjeno proti realnosti. (Zaradi te enoznačnosti v praksi zamenjujemo eno z drugim in obstoječe, v resnici ontično polje realnosti, zamenjujemo z realnostjo, v resnici modusom biti). Obstoječe — tematika nujno kaže na realnost. Zato je sorealnost v realnosti nujna, znakovnost te nujne sorealnosti pa funkcionalna. Obstoječe je ontično polje realnosti.

Pri umetnosti pa gre modalno za prehod iz realnosti v sorealnost. To pomeni, da tematika — obstoječe preide v sorealnost. Sama tematika (ontično polje realnosti) je za umetnost nebitvena. Za umetnost je bistvena sorealnost, ki je ontično polje umetnosti. Zaradi prehoda v sorealnost pa se v znakovnem premesti dominacija designate v denotato. Ravno faza prehoda realnosti v sorealnost je designacija. Za sorealni znak je designacija že preteklost, njegova naloga je le še denotacija. Če prvo shemo, ki velja za realnost, priredimo za sorealnost dobimo: Prva polovica, tematika je znak sorealnosti, je za umetnost že mimo. Dejansko smo samo še pred soreal-



nostjo kot znakom biti, torej srealnostjo kot pravo znakovnostjo umetnosti. Srealnost se omejuje na denotacijo. Znak je v srealnosti tisto, kar je v realnosti obstoječe — tematika.

Iz dejstva, da je v srealnosti v ospredju denotacija, torej razkritje biti, bi sledilo, da umetnost tudi dejansko razkriva bit. Toda pri tem se pozablja, da je srealnost umetnosti slučajna srealnost, da je njeno ontično polje — znakovnost mnogoznačno. To je tisti že omenjeni plašč, ki nas »varuje pred bitjo«. Če nekoliko razširim: Realnost je enoznačna po eksistencialnosti, torej v odnosu do obstoječega, ne pa po ontičnosti, torej v odnosu do biti. Pri srealnosti pa je eksistencialnost, odnos do tematike nebitvena njena ontičnost, torej odnos do biti pa je mnogoznačen.

### 1. konsekvence: smrt gnoseološke estetike

Umetnost je v vsakem primeru denotacija. Tudi umetniška dela, ki so na videz omejena na tematiko, zgodbo, mimesis, predvsem denotirajo. Videz, da je tematika bistvo umetniškega dela, sprejemanje tega videza za resnico, je posledica bodisi lenobe človeškega duha, bodisi dogmatičnih predpostavk teoretikov umetnosti v preteklosti. Če bi bila tematika bistvo umetnosti, bi to pomenilo znakovno enoznačnost v odnosu do sveta in bi to potrjevalo gnoseološko bistvo umetnosti, saj bi se skozi umetnost svet enostavno označeval. To je lenemu duhu najlažja pot. In to je zabloda vsake gnoseološke estetike, ki je zaradi napačne predpostavke nato »pravilno« sklepa, da je umetnost v spoznavanju sveta inferiorna — gnoseologija inferior. Doslej so umetnost diskvalificirali vedno, kadar so jo karakterizirali z gnoseološkega stališča, kadar so jo ocenjevali s stališča realnosti in ne srealnosti, kadar so opazovali njeno eksistencialnost.

Hegel je prvi resnično izpostavil ta problem. Samo da ga je kot mnoge druge, obrnil na glavo. V resnici ne gre za smrt umetnosti, pač pa za smrt gnoseološkega pojmovanja umetnosti. Pravilno je ugotovil, da nad umetnostjo, čutnim, vse bolj prevladuje racionalnost. Zaradi predpostavke, da je umetnost ontično tematika, čutnost, je iz tega sklepal, da umetnost kot taka umira in da se morebiti rojeva nova umetnost. Nezavedajoč se tega, pa je s tem umoril izhodišče lastne predpostavke. V resnici je nakazal spremembo odnosa do umetnosti, odnosa, ki je doslej pojmoval umetnost po tistem, zaradi česar še ni bila umetnost. Umetnost v resnici že ves čas ni čutno svetenje ideje, (Pri Heglu je seveda ideja — duh ontično polje realnosti in ne dejanskosti) torej čutnega svetljenja dejanskosti, in da je torej sprememba, ki jo je zaznal na umetnosti v resnici sprememba odnosa do nje. V resnici je s smrtjo mišljena smrt gnoseološke estetike.

Tako je zdaj jasno, da umetnost nikoli ni bila gnoseološka, da je bil gnoseološki samo odnos do nje, ki pa se je izkazal estetskemu neprimeren. Dejansko obstaja le ontološka umetnost in tej umetnosti edino ustreza ontološka estetika.

### 2. konsekvence: kič, lažna gnoseološkost

Obstaja pa umetnost, znakovni sistemi, kjer preprosto povedano interpretacija znakovnosti zaradi izbrbljenosti znakov ni več mnogoznačna. To seveda še ne pomeni, da taka »umetnost« enoznačno denotira bit, pač pa sigurno enoznačno denotira omejenost nje same in njenega kreatorja. V resnici se pri recepciji takega znaka, sistema, ki je že svoj pomen, zgodi, da tista edina lovka, ki se sproži proti biti, doseže pri recipientu sladkobno zadovoljstvo preprostega posedovanja, takoj za tem pa (če se recipient zave) razočaranje nad tem, da se je »tisto« v resnici izmaknilo. Oboje pa predstavlja možni subjektivni odziv pri kič-odnosu. Tak potrošen znakovni sistem je kič-predmet.

Potrebno je še ontološko utemeljiti pojav izbrbljenega znakovnega sistema. Lažnost takega sistema izvira iz dejstva, da se ontološka dimenzija umetnosti na videz zvaža na gnoseološko. Znakovnost, ki je dejansko denotacija se izdaja za designacijo in se na videz vrača v realnost. Na videz zato, ker je v odnosu do realnosti to še vedno njena iluzija, ne pa prava realnost. Npr.: Pesem, ki uporablja zguljene znake, prežvečene metafore, fraze, zato še ni realni — funkcionalni jezik. Da ne pride do pomote, ko govorim o



izrabljenosti ne govorim o izrabljenosti tematike, čutnega, materiala, pač pa o tistem »so«. Tematika (besede) so nujno »izrabljene«, ker jih več ali manj uporabljamo že od prvih začetkov posameznega jezika. Tudi najbolj izrabljena, vulgarna, zbanalizirana tematika lahko ustvari najedinstvenejšo sorealnost, kot lahko najeksotičnejše, najizbranejše, najmanj uporabljene besede ustvarijo izrabljen znak (sistem) in s tem kič.

Zato se pri lažnem znakovnem sistemu zgodi:

- a) Tak sistem ni designacija, ker zaradi sorealnosti to ne more biti.
- b) da se izdaja za designatum, ustvarja iluzijo realnosti. Recipientu nudi navidežno realnost kot sublimat prave realnosti. Vanjo se subjekt najlažje vživi, ker je prvič »kot, da je to res« in drugič je taka iluzija enoznačna in zato ne terja nobenega navora. Tako vživljanje lahko nudi recipientu česar v realnosti ne more doživeti, ustvariti. To je zaprti krog iz katerega ni rešitve. Recipient se pasivno vživlja v lažno realnost zato, ker je tudi v realnosti pasiven. Prostor manipulacije je jasno začrtan.
- c) dejanski denotatum pa ustvarja sladkobne iluzije o razkritju biti.

### Glasba in sklep

Za literarno umetnost, slikarstvo, plastiko, ples, gledališče, film je razmeroma preprosto določiti realije, tematiko, iz katere oziroma s katero vsaka zvrst na sebi lasten način gradi sorealnost. Glasba (tu mislim na ustvarjanje in ne poustvarjanje) pa, kot da ima drugačno tematiko od naštetih umetnosti. Njena tematika so toni, ki pa ne designirajo ničesar drugega razen samih sebe. To bi pomenilo, da je glasba že od svojih začetkov na nivoju abstraktne, nepredmetne umetnosti. Toda to bi tudi pomenilo, da dejstvo abstraktne umetnosti, onemogočanje recipientu, da bi denotacijsko funkcijo zamenjal z designacijsko, (gola barva, kompozicija... v glavnem onemogoča designacijo dejanskosti, modus realnosti, ki jo omogoča figura) velja tudi za glasbo. Tak sklep pa spodbija sama praksa. Glasba na splošno ni niti približno tako nepopularna kot abstraktna umetnost.

Tisto, kar v glasbi nadomešča nebivanje tona v dejanskosti, je dur — mol tonaliteta, oziroma v neevropocentričnih deželah kakršna koli tradicionalno ustaljena tonaliteta — ter metrum (ne ritem!). S tradicijo sta obe tematski sestavini glasbe »tako prišli v uho«, da zamenjujeta funkcijo figuralične pri drugih umetnostih. Kot specifična funktoja<sup>11</sup> glasbe dobivata pomen realij, torej tistih elementov, ki so podlaga gnoseološkega dožemanja glasbe. V takem dožemanju dobita povsem neupravičeno pomen designiranega. S tem je tudi pojasnjen istočasni zlom metruma in tonalitete ter figuralične v modernizmih 20. stoletja.

Sklenemo lahko:

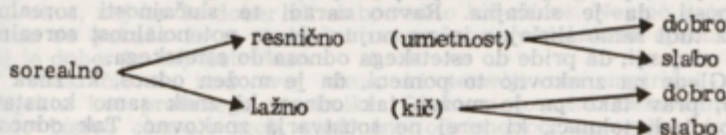
Kič-predmet se ne vzpostavlja na nivoju tematike, pač pa na nivoju sorealnega, znakovnega. To pomeni, da so vsebinske, fenomenalne analize že vnaprej zgrešene. Take so tipologije A. Moles, običajno pa se jih poslužujejo razni katalogi kiča, ki z obilico zbranega predmetnega materiala izpričujejo naivno enačenje eksistencialnega z esencialnim.<sup>12</sup> To pomeni, da abstraktnost vsaj na nivoju analize kič-predmeta ni nasproti figurativnosti, dur — mol načinu itd., v jeziku gnoseološke »estetike« mimetičnosti, prav nič manj podvržena tvorbi kič-predmetov. Izrabljeni znakovni sistemi se lahko tvorijo ne glede na abstraktnost.

### Digresija o lepem

Lepo v kategorialnem opisu sorealnega ne igra nobene vloge. (Pri tem Bense ni dosleden, oziroma se mu to vprašanje sploh ne postavi). Osnovna ontološka distinkcija je lažno in resnično, nanaša se na modalnost biti, na njeno znakovnost. Nikakor se te lažnosti in resničnosti ne sme pojmovati etično, saj ne označujeta odnosa do realnosti, kjer etično operira, ampak edino do lastnega modusa biti. Naslednji kategoriji, dobro — slabo, prav tako ne temeljita v etičnem, saj opredeljujeta odnos bodisi do resničnega — umetnost, bodisi do lažnega — kič. Povsem možno je, da je sicer izviren (neizrabljen) znakovni sistem slabo sestavljen (tehnične napake, nerodnost, to-



gost...) ali pa da je kič v svoji lažnosti tehnično in nasploh odličen. Za etično v ontičnem polju sorealnega ni prostora.



Umetnost in kič se da etično okarakterizirati edino kot posebni ideologiji v makro ali mikro sistemu neke družbe, o tem pa bo govora pri kič-odnosu.

Glede lepega in grdega pa lahko zaključimo, da nikakor nista bistvena konstituenta umetnosti. Umetnost in kič sta onkraj lepega in grdega. Lepota je predestetska kategorija. Taka pa sta samo v svoji predmetni biti. V umetnostnem oziroma kič-pojavu kot družbenem pojavu pa sta kič in umetnost še kako tostran dobrega in zla.

### Kič predmet v funkcionalnem

Zastavlja se še eno vprašanje: kako je s kič-predmetom v funkcionalnem, kot znakovnem polju realnega? V realnosti znak designira eno samo stvar in sicer funkcionalnost lastnega nosilca. Tak primer je običajen kuhinjski nož z rjavim, lesenim ročajem, funkcionalno prirejenim za roko in ostrim jeklenim rezilom. Funkcionalnost rezanja je enoznačna in je torej resnična funkcionalnost. Drug primer pa bi bil prav tak nož s poslikanim ročajem. Poleg osnovne designacije funkcije, ki jo še vedno opravlja tak nož, pa predmet vzpostavlja tudi polje sorealnosti, veeno ali lažne ali resnične. Gre torej za zmes funkcionalnosti in sorealnosti. Sorealnost pa v vsakem primeru izkazuje svojo denotacijsko funkcijo, naj bo ta mnogoznačna ali pa navidezno enoznačna. Tak predmet torej svoji ontično enoznačni sferi funkcionalnosti prišteva še polivalentno denotacijsko vrednost in s tem ustvarja iluzijo, da je tudi njegova funkcionalnost polivalentna, mnogoznačna. Taka funkcionalnost je lažna funkcionalnost in če tak predmet sploh kaj denotira, denotira svojega lastnika kot lastnika realnega kič-predmeta. Za kič predmet v realnosti je torej nujen tak neadekvaten spoj funkcionalnega in kakršnekoli sorealnosti. Seveda pa niso kič-predmeti kombinirane klešče, ki so nosilke več znakov, od katerih vsak designira svojo funkcionalnost. Kič-predmet je tisti znak, ki na izvorno funkcionalnost lepi sorealnost.

### KIČ-ODNOS IN KIČ-FENOMEN

#### O možnih povezavah

Za začetek razpravljanja o kič-odnosu je treba zapisati dve preprosti dejstvi.

1. Kot obstaja kič-predmet v realnem in sorealnem, obstaja tudi kič-odnos do realnega in sorealnega.
2. Potrebno je klasificirati možne odnose do obeh področij glede na ontično polje estetskega in funkcionalnega.

Za estetsko znakovnost je bistvena faza tolmačenja šele refleksija, subjektova racionalna dejavnost, so-ustvari estetsko. Konstatira se čutno, predestetsko, tolmači, soustvarja pa se šele z refleksijo. To je ta nujno antropološka dimenzija sorealnega. Vsak subjektov odnos, ki ostaja zgolj ob konstataciji, tematiki, čutnem, je estetskemu neadekvaten odnos. Vsak tak neustvarjaljen odnos je kič-odnos.

Eno bistvenih vprašanj, ki se v tem trenutku pojavlja, je, ali kič-predmet vedno povzroči tudi kič-odnos in ali na drugi strani estetski predmet nujno povzroči sebi adekvaten odnos?

Umetniški predmet »nosi« s seboj potencialno možnost, da v interakciji s subjektom, ustvari umetniški pojav. To njegovo potencialno možnost mu je »dal« ustvarjalec skozi ustvarjanje, menjavo modusa iz realnosti v sorealnost. Umetniško delo v trenutkih, ko ni predmet subjektove intencije eksistira zgolj v realnem, sorealnost pa obstaja zgolj potencialno, kot možnost, da jo subjekt-recipient dani realnosti soustvari. Možnost recepcije je tako po eni strani omejena



s potencialnostjo predmeta, se pravi s točno določenim stvarjenjem ustvarjalca, po drugi strani pa je odprta zaradi lastnosti estetske so-realnosti, da je slučajna. Ravno zaradi te slučajnosti so-realnosti je pa tudi samo slučajno in ne nujno, da se potencialnost so-realnosti tudi udejanji, da pride do estetskega odnosa do estetskega.

Glede na znakovno to pomeni, da je možen odnos, ki znak tolmači, prav tako pa je možen tak odnos, ki znak samo konstatira, ne pa tudi tolmači, ki torej ne soustvarja znakovno. Tak odnos do estetskega je kič-odnos. Ožje to pomeni, da recipient dojema predmet zgolj kot tematiko, kot znak za realnost. To hkrati pomeni, da se umetnost konstatira kot designata, gnoseološko. Seveda je tak odnos do estetskega delno onemogočen pri abstraktni umetnosti, kjer ni direktne povezave tematike z realnostjo, kjer je torej gnoseološka pozicija delno onemogočena, nikakor pa ni onemogočeno konstatiranje umetniškega predmeta kot designate.

Na drugi strani je seveda povsem mogoč ustvarjalen odnos do kič-predmeta in to tako, da se ta predmet spozna in tolmači kot izrabljena znakovnost.

### Jezik in strokovnjaštvo

Najprej je potrebno ugotoviti razliko med jezikom, ki ontično bazira v realnem, (funkcionalnim jezikom) in tistim, ki bazira v so-realnem (umetniškem jezikom). Medtem ko prvi gradi iz tradicije pozitivno, jo kot obstoječe dopolnjuje, umetniški jezik gradi iz obstoječega tako, da ga stalno destruiira. Funkcionalni jezik mora biti zaradi funkcionalnosti enoznačen. Ta enoznačnost (designacija) pa je zagotovljena ravno s tradicijo. Prav tradicija, zasidranost v obstoječem, pa so-realnemu znaku pripiše njegovo izrabljenost. Tradicija mu pripisuje neko apriorno resnico, rešitev, ki v recipientovih očeh dobiva vrednost realnosti (čeprav to ni) in v odnosu do te »realnosti« se znakovno enoznačno designira. Ta designacija iluzorno zamenjuje denotacijo in končni učinek, je videz, da znak enoznačno denotira bit. Posledica tega je, da je ustvarjanje estetskega vedno potovanje med Scilo in Karibdo. Potovanje med s tradicijo določenim meta-jezikom znakovnosti posamezne umetnosti in jezikom samega znakovnega, ki mora biti vsakič prelom z vsakim preteklim in obstoječim jezikom.<sup>13</sup> Nujna je brezkompromisna plovba vmes, kar pomeni, da v znakovnem sistemu govorita oba hkrati in da je razumevanje in tolmačenje njune sinteze kot ideala nujni pogoj za adekvatno dojetje estetskega. To zadnje pa pomeni nujnost strokovnjaštva (poznavanje meta-jezika znakovnosti) tako pri ustvarjalcu kot pri soustvarjalcu. Če je strokovnjaštvo pri ustvarjalcu predpostavljeno celo v zdravi pameti, pa strokovnjaštvo soustvarjalca, se pravi publike, nikakor ni tista lastnost, ki bi se jo (posebno v naši družbi) pozdravljalo, kajti strokovnjaštvo je samo lepši izraz za elitizem — vsaj v umetnosti.

Dejanskost strokovnjaštva se najlepše opazi na fenomenu abstraktni umetnosti, kjer se strokovnjaštvo praktično izkazuje kot pogoj za dojetje. To pa seveda ne pomeni, da bi bila abstraktna umetnost ontološko drugačna od t.i. tradicionalne umetnosti. Dejansko to pomeni, da so tudi tradicionalno umetnost adekvatno estetskemu dojemali le strokovnjaki. Tako strokovnjaštvo se seveda ne vzpostavlja s formalno izobrazbo, čeprav ta lahko vpliva nanj, pač pa s praktičnim stikom z meta-jezikom posamezne znakovnosti. Zato pa strokovnjaštvo ni še nikak garant, da se bo umetniški predmet, njegova konkretna znakovnost tudi tolmačila in se tako vzpostavila v so-realnosti. Tudi strokovnjak ima lahko neustvarjalen odnos do posameznega estetskega predmeta, tudi strokovnjak lahko vzpostavi kič-odnos, čeprav za razliko od nestrokovnjaka ni na to že vnaprej »obsojen«.

### Kritika okusa, družbene posledice

Okus je tipično predestetska kategorija, ki pa se na široko uporablja tudi pri analizah, katalogih in kritikah kiča.<sup>14</sup> Estetsko se vzpostavi z racionalno nadgradnjo čutnosti, okus pa ostaja ravno brez te nadgradnje, izpušča zadnjo, za estetsko bistveno fazo. Estetika lahko torej o okusu razpravlja, toda ta ne more biti njena operativna



kategorija. Na polju dobrega in slabega okusa ni upa zmage nad kičem, zato se vanj zatekajo taki, ki jim do zmage ni. Dejansko je goli okus, naj bo že dober ali slab, vedno kič-odnos. Nemoč kategorije okusa se pokaže že v praktični nezmožnosti objektivne specifikacije kaj je dober in kaj slab okus.

Vsak človek ima svoj okus, ki temelji na empirični praksi subjekta kot profanega zasebnika. Okus se formira nezavedno (saj je to bistvo okusa), zgolj naključno odvisno od samega subjekta, a toliko bolj odvisno od danih socialno-ekonomskih okoliščin. Tako pri subjektu kot profanem bitju. Zgodi pa se, da tak subjekt dobi funkcijo člana komisije za šund. V tem trenutku se subjekt zave, da je izvrševalec neke sile, ki ga je postavila kot svojo funkcijo. Subjekt postane generično bitje, ki ga določa njegova družbena funkcija. In njegova funkcija je razsojanje kaj bo in kaj ne bo oproščeno davka na promet (pustimo za zdaj ob strani vprašanje ali je to razsojanje o kiču ali ne). Kot profano bitje bi tak subjekt »razsojal« seveda s pomočjo okusa, toda kot generično bitje se zaveda, da za razsojanje potrebuje neko merilo in to merilo svojega delodajalca. Ker takega merila, teorije ne dobi, si mora sam ustvariti »teorijo«, ki bo imela videz teorije njegovega delodajalca (v tem primeru družbe) in bo vsaj na zunaj upravičila njegovo funkcijo. Ta teorija kot njegova lastna kreacija je seveda po eni strani določena ravno z njegovim okusom, po drugi strani pa z njegovo predstavo, kaj bi lahko bila delodajalčeva teorija. Ta teorija je zopet zmes njegovega okusa, deloma pa teorijo zapolnjuje njegova funkcija, ščitenje delodajalca pred nečim.

To stanje določata dve posledici.

1. V tem njegovem izvršilnem orodju, teoriji, je jasno vidna praznina (teoretično neosmišljeno), medcarinska cona, ki je spretno izkoriščena tako, da ideološkost socialno politične določenosti vdira v ta brezcarinski prostor, seveda brez naslova, kar tako za vse in seveda tudi za našega razsojevalca, ki iz te brezcarinske cone črpa zase primerne ideologeme. Funkcija ideologemov pa je ravno branjenje odpošilja. Pred čem se brani, se bo razjasnilo v drugi točki. Mamljivost teh pošilk se skriva v tem, da to niso nikake teorije (še najmanj kiča) ampak so le spretno nastavljeni pasanti, ki ustvarjajo videz, da paketi niso bili vsiljeni, da jih je subjekt svobodno uporabil. Tako se prvotno lepo zamišljena funkcija branjenja družbe spremeni v funkcijo branjenja neznanega odpošiljatelja. Ta plasirana »teorija« je seveda subjektivni izbor nujno danega, historično določenega materiala.

2. Ker temelji njegova »teorija« zgolj na okusu, saj je zmes njegovih nezavednih empiričnih predpostavk ter ugibanj kaj naj bi bila teorija delodajalca, subjekt dejansko ne more ločevati kič-predmetov od ostalih. Pri tem je povsem vseeno kaj bi moral ta subjekt presojati, torej je vseeno ali z nalepko »ni oproščeno davka na promet« etikira nek predmet kot kič ali ne. Kajti v resnici je ravno njegov odnos do presojanega kič-odnos. Lep primer je zgodovina pesmi »Jugoslavija«, ki je bila ob svojem nastanku pred šestimi leti obsojena na obdavičenje, danes pa jo prepevajo na ves glas tudi tisti, ki so jo tedaj obdavičili. Ne glede na to, ali je omenjena pesem že tudi na predmetni ravni kič-predmet, je bil in je odnos komisije do nje kič-odnos. Tu se jasno zarisuje vdor ideološkega, dejanskega »uporabnost« omenjene brezcarinske cone, ki je v resnici edina racionalna podlaga odločitve razsojevalca. Toda kaj ko je odpošiljatelj neznan.

Znane pa so posledice dejavnosti odpošiljatelja. Ker član komisije »razsoja« po okusu, torej neracionalno, je torej brez najmanjših ovir zmanipuliran s pošiljko, ki se mu ponuja v medcarinski coni. Ravno njegov kič-odnos do predmetov nudi možnost odpošiljatelju paketa, da je dejansko on tisti, ki razsoja o tem pred čemer je treba zavarovati družbo. Ta pa seveda razsoja po tem, če je tisto nevarno njemu.

To pa je dejstvo, ki smo mu v svetu priča že od prvih zametkov razredne družbe. Vsaka vladajoča struktura se je borila za ohranitev oblasti predvsem s tem, da je izkoriščala in seveda podpirala kič-odnos povsod, kjer ji je to lahko koristilo. Uradno seveda ni podpirala kič-odnosa pač pa dober okus svojih podložnikov.



## Kič-odnos v realnem

V realnem obstajata dve možnosti vzpostavitve kič-odnosa. Prva temelji v tem, da tudi v realnosti obstajajo situacije, ki ontično temelje v znakovnem, zato se v njih realnost dopolnjuje s specifično sorealnostjo — funkcionalna znakovnost, signal pa je nadgrajen v estetski znak. Ena takih situacij je erotika in izraz »umetnost ljubezni« je povsem na mestu. Toda vsaka redukcija teh situacij na goli phisis, na zgolj signal, pomeni ontično degradacijo v kič-pojav. Vedno kadar erotika izgubi značaj igre, duhovno dimenzijo, se iz znakovnega sistema spremeni v goli signal telesnosti, v kič-odnos.

Kič odnos pa se lahko vzpostavi tudi do ontično funkcionalnega. To se zgodi vedno, kadar se predmet »uporablja« glede na funkcijo, ki ni njegova realna funkcija. To je na primer lovska puška v sobi človeka, ki ni še nikoli streljal. Funkcija puške v tem primeru ni streljanje pač pa označevanje družbenega položaja lastnika, njegovega dobrega okusa, ali česar koli drugega. Tu se zelo ilustrativno povezuje lažna znakovnost na predmetnem nivoju in pa hkrati kič-odnos kot sprevržen odnos do znakovnega — funkcije.

## Funkcionalizem in avantgardnost

Funkcionalizem nasplošno ni nikako nasprotje kiču. Tako nasprotje je bil le v svoji avantgardni pojavnosti, v času Bauhauza in prej, ko je bil kot tak nesprejemljiv za množice. Toda tako je z vsako avantgardo. Namreč, kolikor je avantgarda omejena samo na ozek krog, elito, to pomeni, da je lahko v kič odnosu z njo samo tisti omejeni krog ljudi. Zaradi omejenih pripadnikov ta možni kič-odnos ni nikoli odnos mase. Šele ko se avantgarda skozi modo ali kako drugo popularizacijo prebije do mase in s tem običajno preneha biti avantgarda, šele tedaj njen »stil« daje možnost masovnega kič odnosa. Seveda je pot vsake avantgarde drugačna, različna je pot popularizacije, različen je čas »upiranja«, toda vsaka stvar je zato, da premine.

Pri popularizaciji se je v tem stoletju izkazala za uspešno predvsem moda. Moda je bila običajno prva stopnja, ki je vsaj delno ublažila radikalne težnje kake avantgarde. Moda je običajno razširila krog pristašev iz ozkosti umetniških ustvarjalcev in elitno — strokovnjaške inteligence na finančno oligarhijo, smetano družbe. Ta je potrebovala ekstravagantnost a seveda ne v tako nerazumljivi obliki, kot jim jo je ponujala izvirna avantgarda. Nadaljna stopnja je potem sprejem seveda že dodobra prirejenih in urejenih novosti v širših množicah.

Na podoben način je tudi buržoazija na svojih začetkih avantgarda. Toda v trenutku svoje politične dejavnosti, ko je imela za seboj že masovno podporo, se je njeno revolucionarno bistvo prelevilo v defenzivni položaj, v institucionalno obrambo lastne institucije, v obrombo obstoječega. Ravno boj proti obstoječemu kot značilnost avantgardnega obdobja, posebno v celi plejadi avantgard v 20. stoletju, je po eni strani praktična realizacija Marksove vizije prihodnosti, po drugi strani pa možni način borbe proti kiču. Toda tako pozitivno ocenjevanje obdobja avantgard nas ne sme zavesti v slepo hvalo. Elitnost vseh teh avantgard je onemogočala, da bi svoj pozitivni zgled prenesle v masovnost, torej splošno priznavanje njihove prakse. Kakor hitro so se njihove ideje popularizirale, so postale fosilni ostanki preteklosti. Izjema je edino avantgarda Oktobra v SZ od leta 1918 do 1924 s propadanjem tja v trideseta leta. To obdobje je kot kaže edino uspelo združiti avantgardnost z masovnostjo, toda »naravni« tok gibanja je bil na silo pretrgan, tako da lahko samo ugibamo o njenem nadaljevanju.<sup>15</sup>

In navsezadnje ni le avantgardnost tista, ki izpričuje boj proti obstoječemu. Tudi sama umetnost, produkcija znakovnega v sorealnem, nujno izpričuje boj proti temu, kar že je in je bilo, saj je to eden od njenih pogojev. Marxova trditev, da je umetnost ustvarjalnost par excellence in kot taka paradigmatično stanje prihodnosti, je torej povsem na mestu. Na drugi strani pa je danes prav kič-odnos tisti, ki je pravi pandan realnosti, ne nazadnje tudi s svojim principom odtujenosti. Splošna pasivnost današnjega človeka, ujetega v stehnicizirani svet, ki mu praktično ne dopušča več



skoraj nobene ustvarjalnosti v delu, se seveda kaže tudi v njegovem odnosu do umetnosti in do tistega, kar mu ta isti svet ponuja v »umetniških« oblikah, ki so že vnaprej preračunane na kar najmanjši ustvarjalni napor. Na drugi strani pa zahteva umetnost v svojih iskanjih vedno novih jezikov tudi vedno večje napore in tako se zdi, da še nekaj časa ne bo prave povezave med obema bregovoma.

## Film in reprodukcija

Najprej je treba onemogočiti morebitni nesporazum, ki pa marsikdaj povsem neupravičeno dobiva vrednost resnice, da je vsaka masovnost že tudi nujno kič. Iz vsega do sedaj povedanega je jasno, da sama masovnost nima nobene neposredne zveze s kič-pojavom, čeprav na drugi strani drži, da večino današnjih masovnih umetnosti (medijev) opredeljuje ravno kič-odnos. Takó napačno je film kot masovno umetnost opredeljeval tudi Walter Benjamin v svojem eseju »Umetniško delo v času svoje tehnične reprodukcije«. <sup>16</sup> Res je, da Benjamin v tem eseju ne govori o kiču, je pa tudi res, da film kot tehnično reprodukcijo diskreditira. Ali sta film kot reprodukcija in reprodukcija sploh, kot pogoj masovnosti res manjvredna ali celo kič-predmeta?

Načeloma nobena tehnična reprodukcija na estetskem predmetu ne naredi nobene spremembe. Pri knjigi je to splošno priznано, zatakne pa se že pri sliki. Toda tudi na tehnično dovršeni reprodukciji slike v samem sorealnem, znakovnem ni nobene spremembe glede na original. Gre samo za spremembo nosilca, materialnosti. Toda če ima subjekt do take reprodukcije odnos kot do lepega dodatka k pohištvu, oziroma kadar tak predmet ne deluje več v sorealnem pač pa v realno funkcionalnem, tedaj se vzpostavi kič-odnos in kič-pojav. Toda krivda tu ni na strani objekta, pač pa na strani subjekta. Prav tak odnos bi subjekt lahko vzpostavil z originalno sliko. Ker so v praksi ravno reprodukcije slik (zaradi cene) najlaže uporabljive za zadovoljitve kakršnihkoli potreb razen estetskih, tudi v resnici ravno one največkrat nastopajo v kičpojavi tehničnih reprodukcij. Zato zdrava pamet povsem napačno tako reprodukcijo pojmuje kot kič, čeprav je krivda samo na njeni strani.

Film pa prvič sploh ni taka, ampak povsem specifična reprodukcija. Glede tega sta povsem enaki grafika in fotografija. Film je reprodukcija samo toliko, kolikor pojmujeemo kot original igralčevo realnost eksistiranje pred kamero, kot kopijo pa svetlobni zapis v filmski kameri. Nikakor pa se ne more reči, da je filmski trak, zavrt v kinodvorani, reprodukcija tistega, ki se je vrtil v filmski kameri, kajti tudi njuna materialnost je ontično povsem na istem nivoju. Film kot specifična sorealna znakovnost je ontično povsem neodvisen od svoje fizično realne predpostavke.

Kolikor film izkazuje pravo znakovnost, sorealnost, je to estetski predmet tudi ne glede na tematiko. Tu pa se pojavlja zanka, v katero se je film tudi ujel in ki ga je pripeljala na slab glas. Zaradi svoje tehnične zmožnosti reprodukcije realnosti, saj lahko hkrati producira tematike vseh umetniških vrst, se film napačno dojema kot reprodukcijo realnosti. V tem film prekaša najbolj mimetična obdobja, vrste in zvrsti umetnosti. In v svoji zgodovini je film na žalost tudi do kraja izrabil to svojo »prednost«, saj so naravnost smešno redki inštitucionalni filmi, ki ne bi igrali ravno na karto podobnosti z realnostjo. To seveda ne pomeni, da ti filmi niso utemeljeni v sorealnem, ker to v glavnem so, pač pa to praktično pomeni, da so naučili publiko gledati in »presojati« jih ravno po tej mimetičnosti, za estetsko bit povsem nebitveni sestavini. In vsako sprejemanje filma kot zgolj tematiko realnosti je kič-odnos. Danes, ko je odnos do filma zabredel že resnično porazno nizko in film še vedno vztraja pri svoji maniri, bi bil potreben neznanski napor, totalna demistifikacija te lažne filmske realnosti, da bi nekoč tudi »klasične« filme gledali kot estetski predmet. Ta napor pa danes ponuja edino neinštitucionalni film, ki pa v današnjih tržnih pogojih nima nobene možnosti za prodor na širše tržišče in vzgojo širše publike.



## Vrednotenje

Za konec bi človek pričakoval ovrednotenje kiča. Z estetske plati, z njegove ontološke pozicije nasproti umetnosti je bil vrednoten že od vsega začetka kot lažna umetnost. S tem, da ta lažnost deluje le v polju estetskega, lažno sorealnega, pa še vedno ostaja odprto vprašanje realne, se pravi etične vrednosti kiča. Konkretan odgovor tako kot v estetskem tudi v etičnem ni mogoč brez konkretne analize pojava in okoliščin. Nikakor ne velja, da je kič-pojav že kot tak etično negativen, kot na primer ni veljalo, da predmet, ki izpričuje svojo predmetnost kot kič-predmet, tudi v vseh primerih vzpostavlja kič-odnos in pojav.

Ne da bi se kaj obširneje spuščal v etično vrednotenje lahko rečem, da je kič negativen pojav v vseh primerih, ko je izkoriščen kot sredstvo za doseg kakršnihkoli estetskemu ali funkcionalnemu tujih ciljev. Kakršnihkoli zato, ker tako izkoriščanje vedno temelji na nezavednem kot bistveni značilnosti kič-odnosa. To nezavedno pa je udobna pot za vse, ki skušajo prikriti nekaj, kar bi se skozi zavedno razkrilo. V toliko je kič ideologija in kič-predmet njen agitator. Ne trdim, da je tako izkoriščanje kiča edini pogoj za njegovo etično diskvalifikacijo, trdim samo, da ima ravno ta dimenzija danes svetovne razsežnosti, da je simptom svetovnega družbenega stanja, da je ideološka osnova ekonomsko političnih strujanj.

Andrej Drpal

1 Max Bense: Estetika, Rijeka 1978 (Aesthetica, Baden — Baden 1965) predvsem njen prvi del.

2 *ibid.*, str. 19

3 *ibid.*, str. 22

4 *ibid.*, str. 32

5 *ibid.*, str. 37

6 *ibid.*, str. 38

7 *ibid.*, str. 25

8 Ludwig Giesz: Fenomenologija kiča, Beogradski izdavačko-grafički zavod 1979, str. 11

9 M. Bense, str. 48

10 *ibid.*, str. 19

11 »Svakim estetičkim procesom dominiraju funktori, koji rađaju znakove. Oni troše i mijenjanju realnost dajući joj moduse večeg intenziteta.« M. Bense, str. 53.

12 Lep primer je »Vodnik po razstavi kiča«, ki jo je leta 1971 pripravil Slovenski etnografski muzej. Kič — vodnik po razstavi, Ljubljana 1971.

13 Tudi to je vzrok za dejstvo, da se umetniškega jezika kot sorealnosti ne da formalizirati. Vsak nov znak postavlja na laž vse prejšnje. To je razlika od funkcionalnega jezika. Naslednji tak vzrok je slučajnost sorealnosti.

14 Kič — vodnik po razstavi, predvsem 5. in 6. stran.

15 O tem več v: Vera Horvat Pintarič: Od kiča do vječnosti, Zagreb 1979, od strani 15 do 45.

16 Walter Benjamim: Eseji, Nolit — Beograd 1974

LITERATURA: Poleg že omenjene v opombah še:

Abraham Moles: Kič, Gradina 1973 (Pariz 1971, München 1971)



**LEPORELLO\*\***

Kot predstavlja Don Juan nasploh silo, tako je to vidno tudi v njegovem odnosu do Leporella. Ta se čuti pritegnjen k njemu, od njega zasvojen, vanj se utopi in postane zgolj orodje volje svojega gospodarja. Prav ta temna, neprosojna simpatija napravi Leporella za glasbeno osebo, in povsem na mestu se nam zdi, da se ne more iztrgati/odtegniti Don Juanu.

(Soeren Kierkegaard, Entweder-Oder)

## I

Kaj bo z nekdanjim famulom Wagnerjem v prihodnje, ko je Faust odšel od tod v visoki starosti in kot mogočen gospod in ga je odrešilo, pogodbi s hudičem navkljub, večno-žensko, tega si ni težko zamišljati. Ze zdavnaj je na akademski lestvici stopil na mesto svojega mojstra, /na mesto/ mračnega sinu mračnega častivredneža. Tudi Wagner je spoznal mračnost življenja in mišljenja. Razvidno je to pri njegovem početju stvarjanja lutke-človečka /Gliedermaennleins/, čeprav je pri tem nekoliko sodeloval tudi hudič. Tudi profesor Wagner ima faustovske poteze. Goethe je med svojo potjo od pra-Fausta k prvemu, nato k drugemu delu tragedije moral kot dramatik doumeti, da lahko s famulom zastavi več kot le študentsko šalo o mnogovednežih, ki jim je življenje tuje. Ni si privlekel Faust brez razloga prav tega famula in si ga izbral za družbo. Wagner je še enkrat Faust; sčasoma, pozno sicer, je še sam okužen s faustovsko boleznijo »samopomagaštva« /Selbsthelfertums/; med velikonočnim sprehodom se mu je še ježilo zaradi nje. Tudi njemu je slednjič pri-raslo nekaj kot druga faustovska duša. Tako mu uspe, brez mojstrove genialnosti, in tudi v povsem spremenjenih časih, da se ohrani naslednikom kot tip. Temu je že tako, kot je bilo razloženo, ko smo ga hoteli označiti: »Famul Wagner je zasnoval po uspešni kreaciji homuncula brave new world. Pozitivistična tehnologija, sociologija in psihologija so dorasle vsakemu Prometeju ali Faustu, s tem da skrbe, da se ne more reproducirati noben Faust.«

Z Leporellom je tako ob Don Giovanniju kot s famulom Wagnerjem ob doktorju Faustusu. Leporella smemo razumeti kot figuro prekoračitelja meja. Natančno je to analiziral Kierkegaard. Tudi Don Giovanni si ni izbral kateregakoli učenega in potrpežljivega partnerja med neštevilnimi možnimi domestiki, temveč prav tega: Leporella.<sup>1</sup>

Ime Leporello lahko izvajamo, kakor opozarja Wolfgang Hilde-sheimer<sup>2</sup>, iz italijanske besede, ki označuje zajca. Lahko da je pove-zano tudi z lepore, torej z »vedro šalo«. Ime si je izmislil bržda da Ponte. Pri Tirsu de Molini imamo Catalinóna, Molièrovega Don Juana je spremljal Sganarelle. Obstranci /AuBenseiter/ in njihovi hlapci /Knechte/.

Izprva je nastopal famul Wagner ponižno, plah in boječ je ostal še celo pri magičnem eksperimentu. Kljub temu je prišel s tem na-činom /bivanja/ do sijaja in ugleda.

Tudi Leporello je boječ. Njegove žlobudrave osminke sprem-ljajo Don Giovannijevo bojevanje z donno Anno; govorni tempo se celo stopnjuje, v andante, medtem ko komtur izkrvavi. Tudi v 15. sceni drugega dejanja, ko je vstopil Kamniti gost, poizkuša Lepo-rello, ki je zlezal pod mizo, komentirati zase osamljeni in počasni pogovor med mrtvim in razuzdancem. Pred Leporellovimi očmi se demonstrira, da obstajata tostranstvo in onostranstvo, torej tudi ne-bo in pekel. Kljub temu poizkuša, da bi zase obvladal položaj z iz-kušnjami iz tostranstva, družbene konvencije. Don Giovanni naj bi razložil svojemu gostu: nima časa, oprostite (tempo non ha, scusa-te!) /Ojoj, ojoj, nima veliko časa!/. Tukaj le še malo spominja na našobljenega domestnika in prežalca pred vrati palače, ki mu je za-dosti in hoče sam igrati gospoda. Kabinetnež dr. Wagner se je spre-menil in se vendarle, na svoj poseben način usposobil za faustovsko



nasledstvo. Leporello se na začetku predstavi kot hkrati boječ in drzen. Zasanja sebe v vlogo Don Giovannija: seveda z omejenim jamstvom. Ko je peklenski zbor privršel tudi do Leporellovih ušes in je peklenski ogenj mučil Don Giovannija še pri živem telesu, je prenehalo tudi služabnikovo žlobudranje: v počasnih četrtskih notah je kot komentator spremljal krike bolečin v d-mollu kaznovanega razuzdanca. Pretres učinkuje na Leporella tudi še pozneje. V allegro assai zaključnega sekteta poje pazljive četrтинke v tričetrtskem taktu, da bi prihitelim maščevalcem sporočil, kaj se je zgodilo. V žlobudranje zaide samo še enkrat, ko sporoči: sedaj bo odhiti v najbližjo oštarijo, da se tam z novim in boljšim gospodom (padron miglior: najboljši) /Jaz pa pojdem v oštarijo/ /boljšo službaco iskat./ dogovori za posel. Torej vendarle sam ne bo igral gospoda, temveč bo še naprej zgolj služabnik. Ves vrl se, v natančno istem tempu in z enakimi razpotegnjenimi notami farizejstva, pridruži obsodbi, ki mora po poti v pekel pridati še moralno ogorčenje.

Ob vseh pričkanjih med gospodom in služabnikom, ob Leporelovih tako rekoč ritualnih odpovedih, ki jih takoj, ko se mu ponudi nekaj denarja in enkrat celo gospodova dobra beseda, umakne, je obstajalo nekaj skupnega vsemu disensu navkljub. Leporello je stal, kljub vsem zagotavljanjem o nasprotnem, skupaj z Giovannijem zoper ves ostali svet. Šele z nastopom Kamnitega gosta so se poti ločile. Leporello je zastavil zvezo z Giovannijem le za tostranstvo. Tako bi želel služabnik obdržati gospodarja v tostranstvu. Ko izvrši Giovanni že kdaj s svojim »No« ločitev od krščanskega sveta spokore in kesanja, ga poizkuša Leporello boječe in goreče vendarle prepričati za »Si«. Don Giovanni z omejenim jamstvom.

## II

Liki služabnikov so pri Mozartu boječi. To velja tudi za Pedrillo v »Begu iz seraja«, ki se v trenutku nevarnosti opogumlja tako, da si prigovarja: »Samo boječa buča ima srce v hlačah.« Pri Leporellu se drznost in kljubovalnost sunkoma prevračata v boječnost in jekavost. Papageno, slednjič, se boji vsakogar in vsega: kraljice Noči, treh dam, zlega Mavra, kače, Sarastro in njegovih svečenikov, pa tudi navadnih junaštev princa Tamina. Zaupljiv in brez strahu se izkaže le pri Paminu. In nato seveda pri ženički Papageni, po kateri hrepeni.

Takšno zaznamovanje plebejskega sveta v Mozartovem glasbenem gledališču je pripadalo konvenciji vseh dvornih dramaturgij. V Shakespearovih komedijah kot pri Calderónu sta se svet gospode in svet služabnikov — tudi stilistično in jezikovno — znašla strogo ločena med seboj. Šele pri Molièru dobe služabniki izrazitejši in pozitivnejši izraz, ker si lahko meščanski francoski komedijant in dramatik pod varstvom kraljeve vsemogočnosti dovoli, da razkrinka vso prevzetno avtoriteto fevdalne gospode in jezuitov s polnim porogom. Sganarelle postane zlohoten in na videz omejen besednik /Sprecher/ uma zoper zlaganega razuzdanca in hinavca Don Juana. Šele kraljeva zapoved razkrije resnično pobožnjakarskega zahrbtnega Tartuffa.

Vendar Mozartovih plebejcev ne moremo zadovoljivo razložiti zgolj s še zmeraj učinkovito konvencijo, ki je ni omajal niti meščansko-dvorni kompromis prosvetljenega cesarja Jožefa. Nekaj preostane. *Kmet Masetto* v »Don Giovanniju« ni niti boječ niti servilen. To postane jasno, če primerjamo Leporella in Masetta. Mozart, ki si je natančno predstavljal vsakokratni topos tonaliteta in njihovo čustveno vrednost, je predstavil njuno kljubujočo vzkipelost s F-durom. Leporello z zadržanim tonom govora in v jasnem F-duru v introdukciji prvega dejanja »Don Giovannija« oznani, da hoče zdaj sam igrati gospoda. Natančneje povedano v italijanskem jeziku: plemeniteža. »Voglio far il gentiluomo, e non voglio più servir.« /V slovenskem prevodu le: Ne, tako ne bo držalo./ /nočem biti več lakaj./ /ne, ne, ne, nikdar več lakaj./ Ko si je to še nekajkrat zatrdil, ostane še nekolikant, ob tem pa zmeraj hitrejši, na F. A navzdol do njega pri dre ropot, zdi se, da se najavlja boj, virtualni plemenitež zbeži urno v mrak. Vse skupaj je bilo le nekoliko gneva.

Kmet in ženin Masetto je v tem drugačen dečko. Tudi njegova arija (št. 6 allegro di molto, alla breve) je v F-duru. Jasni in krepki



akordi, ki naznanjajo Masettov le iztežka obvladani gnev: »Ho capito, signor, sí...« /Saj razumem, da, gospod! / Gnev in posmeh. On ve, koliko velja Giovannijevo viteštvo. Sodeč po besedah mora storiti, kot da o njem ne dvomi: »Cavalier voi siete già, dubitar non posso offè.« /Kavalir ste velik, vem, /kdo bi dvomil še o tem! / V njegovem glasu je F-dur prešel neopazno v d-moll, ki je tako usoden za Don Giovannija.

### III

V tej drami giocoso določa Leporellovo vedenje samo konstelacija glede na Don Giovannija in na Masetta. To lahko preseneča, kajti zgolj naključje uvede v igro v sedmem prizoru in v šestosminskem taktu živahno svatovsko družbo. Očitno sta Giovanni in Leporello morala narediti nekaj ovinkov, da bi se izmaknila ihtavi Elviri in se brez ponovnih preprirov vrnila v dvorec. Dogodivščina z mlado kmetico in nevesto Zerlino, ki jo gospod in služabnik tako drago plačata, nikakor ni bila vračunana: kot na primer Giovannijev hitri ljubezenski akt s spletično donne Elvire.

Kar vzburja Giovannija ob pogledu na ljubko deklico, je znova možnost, da igra vsiljivca in da lahko zmoti mir med ljudmi, ki si med seboj zaupajo. Don Juanova pot je dosledna: od motenja miru v življenju do motenja/nadlegovanja mrtvih. Nenaden adagio s spremljavo pihal, s čimer »La Statua« pretrga gneven spopad in zlobudranje med Giovannijem in Leporellom, se začne prav v trenutku, ko Giovanni prevaranemu služabniku sladostrastno poroča o dogodivščini z njegovo nekdanjo ljubeznijo in na Leporellovo ogorčeno vprašanje: ampak če bi bila sama služabnikova gospa, ki bi jo Giovanni mogel objeti, ker bi mislila, da je njen mož, zna odgovoriti zgolj s smehom: »Meglio ancora« /Toliko bolje! / Na, toliko bolje!

Smo tik pred izbruhom katastrofe: pogovor se dogaja že na pokopališču. Hkrati se s takšnim razuzdančevim poročilom znova najdemo sredi ekspozicije »Don Giovannija«. Takrat prevara donne Anne: načrtovana in izpeljana, da bi se motilo mir med zaročence, ma Anno in Ottaviem in da bi se (tako rekoč kot Ottavio) posedovalo strogo vzgojeno dekle iz visokega plemstva. Tokrat — le v poročilu, ne prikazana na sceni — prevara deklice, ki jo Leporello še zmeraj ljubi, čeprav jo je zapustil. Tako rekoč Giovannijeva prevara neke Elvire iz sfere služabnikov.

Samo, Zerlina ni nikakor ljubica iz sfere služabnikov in Masetto ni razuzdanec niti plemiške niti služabniške baže, temveč ponosen španski kmet in mož. On tudi ni sam, kot je Leporello, mladenič iz ljudstva, ki se je vzdignil v plemiškega domestika. Masetto ima med kmeti prijatelje. Z njimi nastopi med akcijo maščevanja, da bi nekam zapodil finega gospoda, »indegno cavaliere« /Brezčastna baraba!/, kakor jasno sporoči domnevnemu Leporellu, ki je dejansko Giovanni. Temu lahko mirno verjamemo. Masettova globoka častnost je učinkovito postavljena proti plemiškemu cinizmu Giovannija in njegovega plebejskega posnemačca. Masetto imenuje zapeljivca ničvrednega plemeniteža. Giovanni (kot Leporello) ga vzpodbuja, naj nadaljuje s sramotenjem, s tem ko sebe (kot Leporella) imenuje nepridiprava. Zakaj bi Giovanni ne imenoval sebe »briccone«? To je moralno ovrednotenje, ki razuzdanca ne moti. /V slovenskem prevodu libreta teh delov pogovora ni v tej obliki./

Vendar Masetto ne povzame besede nepridiprav, temveč ima pripravljeno drugo, boljšo oznako: »Quell' uom senza onore.« /Don Juan (kot Leporello): Res je malopridneža! Masetto: Brezčastne barabe! / Ničvreden in brez časti. Tak se pokaže plemiški libertin kmečkemu fantu. Tudi Leporello je po mnenju nekega Masetta, neke Zerline ničvreden in brez časti. Za dunajsko uprizoritev »Don Giovannija« Mozart teksta in partiture praške praižvedbe ni razširil le z arija ma Ottavia in Elvire, temveč tudi z recitativom in duetom Zerline in Leporella /slovenski prevod libreta tega ne vsebuje/. Tukaj ni več nežna nevesta, vaška deklica, ki jo je mogoče zapeljati s plemiškim sijajem. Zdaj je Zerlina gneva polna maščevalka omadeževane časti: najsi je bil Giovanni ali Leporello. Duet v C-duru (št. 21a) nikakor ni šaljiv, temveč zlohoten v maščevalnih sekvencah, ki jih Zerlina odlajna tako rekoč skoraj nezavedno; pokaže pa tudi Leporella, uklenjenega, privlekli so ga noter za lase in mu groze z nožem, v



resnično smrtnem strahu. Še v svoji ariji v G-duru (št. 20) je lahko upal, da bo razcepil združene nasprotnike in jo tako popihal. Kar mu je tudi uspelo. Tokrat pa ima opraviti samo z mlado kmetico. Zdaj gre za življenje in smrt.

Obstaja očarljiv tekst *Theodorja W. Adorna* o Zerlini.<sup>3</sup> Ker se zdi, da ima Adorno oči le za »... bujne plave čope... vedre modre oči... ljubeck zavihan nasek...«, mora podcenjevati Masetta. Nič več Španije ali, če upoštevamo jezik, Italije. Nekakšna pastelna slika: inspiracija zanjo je predvsem gracioso Zerlinine arije v C-duru (št. 18). »Na sliki Zerline,« tako pojasnjuje Adorno, »obstaneta ritma rokokoja in revolucije. Ni več pastirica in še ni citoyenne. Pripada zgodovinskemu trenutku med obojim, in na njej vzide za hip humanost, ki je ne bi krnila fevdalna muja in bi bila zavarovana pred meščansko barbarskostjo.«

Gotovo tudi Zerlina, kot celotno Mozartovo gledališče po »Begu iz seraja«, pripada družbenemu trenutku viharništva. Adornova primerjava, ko pridruži Zerlino tako rekoč Frideriki Brion, torej Goethejevemu viharništvu, pa ni točna: zavračata jo da Pontejev zaris značajev in tudi glasba, ki jo dodeli Mozart Zerlini, predvsem v velikih ansamblih maščevalcev, in še posebej v tem zveženem duetu z Leporellom, ki v ničemer več ne spominja na delni konsens v prvem duetu z Giovannijem.

Zenska-citoyenne? Ah, ne, vendarle kmetica, ki ve, kam sodi. Prav v budoarju tako zapeljivega dvorca ne podleže zapeljevanju. Ko ve Zerlina zagotovo, da je nabriti domestik Leporello uklehnjen, odhiti, da seznani o tem Masetta. Kar načrtuje zanj /Leporella/, komajda še spominja na kakšno pastirsko sceno. Poskrbljeno je tudi za to, da je ujetnik nadzorovan. Nastopi kmet; tudi ta se ne da omehčati. Še odgovarja ne. Slednjič se verolomnemu plebejcu posreči raztrgati vrv in uiti skozi okno. V recitativu, ki pripravlja beg, kliče preplašeni imitator svojega gospoda boga tatov *Hermesa*: »E tu Mercurio, protettor de' ladri proteggi un galantuom...« /In ti, Merkur, zaščitnik tatov, ščitiš poštenjaka.../. Tudi Leporella, kakor Don Giovannija, ne prizadene, če velja za nepridiprava. Oprijel se je njegove strani: proti Masettovemu svetu in s tem tudi proti svetu svojega izvora. In kaj je s to zamenjavo dobil? Blodno upanje, kot dokazuje priklincevanje Merkurja, da je postal vsaj »galantuomo«. Tudi deluje tako. Medtem ko si daje Giovanni, kot skrunitelj miru, opraviti z Zerlino, si daje Leporello enako opraviti s kmečkim dekletom. Solidarnost z Masettom? Z najhujšimi sovražniki, ker jih je izdal kot renegat? Še naprej se moramo držati Don Giovannija. Začetni F-dur, v katerem se Leporello namerja, da odpove službo, in Masettov F-dur, ki v »signorju« ni prepoznal le zapeljivca, temveč tudi družbenega sovražnika, ki ga hoče ubiti, ne da bi ga skrbele posledice, se razkrijeta kot skrajnje nasprotni poziciji. Z Masettom je tonaliteta usklajena, pri Leporellu je lažnjiva.

#### IV

Tudi služabnik *Figaro*, nekdanji faktotum velikega sveta Seville, napove boj gosposkemu svetu v F-duru. Soočenje Figara in Leporella je nujno za razumevanje relacij med svetom gospode in svetom služabnikov v Mozartovem gledališču.

Ne da se ju zajeti s preprosto formulo. Najprej je tu razlika med spevoigrami /Singspiel/, torej »Begom« in »Čarobno piščaljo«, in italijanskimi pravimi »operami«. Tudi tukaj moramo razlikovati med Mozartovim tesnim dramaturškim sodelovanjem z Lorenzom da Pontejem, kompozicijo »Idomenea« po konvencionalnem libretu gospoda abbata Verasca, dvornega kaplana v Salzburgu in spoprijateljenga z Leopoldom Mozartom, in slednjič delom »Clemenza di Tito«, tem poznim delom; niso bile neupravičene besede o libretu tega dela, iz neke šestdeset let stare knjige tekstov izpod Metastasievega peresa (avtor je bil že sam devet let mrtev): v celoti je bil »relikt« že ob svojem nastanku.<sup>4</sup>

Tudi znotraj zvrsti, nemške spevoigre in italijanske opere, se razhajajo od dela do dela drugače gosposke scene z obrisu sveta služabnikov. *Beg iz seraja* se še najbolj približa misli meščanskega razsvetljenstva o enakosti. Ni zgolj Bassa Selim, ta predhodnik Sastro, tu še brez glasu, ta, ki sme igrati tako rekoč vloga plemenite



ga divjaka, prav gotovo vlogo tavrskega kralja Thoasa iz Goethejeve »Ifigenije«. Očitno je bila to Mozartova volja, ki je v pisnih očetu izčrпно poročal o svojem sodelovanju pri nastanku libreta »Bega«.

Gospodarica Constanze in z njo ujeta služabnica Plavolaska sta si sicer zoperstavljeni v glasbenem izrazu: Plavolaski ni treba peti »mučeniške« arije /tako imenovane zaradi vsebine/; samo da razlike v glasbeni in dramaturški označitvi ne ustrezajo ostrini stanovskega razlikovanja. Celó v razmerju med Belmontom in Pedrillom so mnogo bolj izdelane razlike v resnóbnosti in moškosti, kot pa tiste, ki bi naj bile domnevno tipične za vedenje gospodarjev in služabnikov. Da je Mozart odpravil socialne razlike celo med glasovnimi značaji, tako da sta vpleteni samo dve sopranistki in dva tenorja: skupno soočeni z bufoneskim basom Osmína, vse to ima le na videz opraviti zgolj z zvočnimi predstavami. Za tem je moči prepoznati enakost. Gre za dramaturgijo razsvetljenstva v glasbenem gledališču.

Očitna je vzporednost z Lessingom. Med »Minno von Bernhelm« iz 1767 in »Begom« iz 1782 je petnajst let. Ujemanj v jezikovnem in socialnem ravnanju med gospodično von Bernhelm in spletično Franzisko, celo — vključno z vojaško skupnostjo — med majorjem von Tellheimom, njegovim častniškim dečkom in njegovim stražmojstrom in med pari gospodarjev in služabnikov pri Mozartu ni mogoče spregledati.

Povrh je Mozart, s tem ko predstavi Constanze kot Angležinjo, izrecno poudaril element demokratske človeške zblízanosti, da bi podčrtal kontrast z absolutnim gospostvom Basse in eksotičnim suženjskim svetom.

Kar je poudaril Georg Lukács v eni poznih in lepih analiz »Minne von Bernhelm«, velja tudi za finale »Bega iz seraja«: »To je razsvetljenska pravljica o nujni končni zmagi uma, ki je postal ljubeč.« V skladu s tem dodaja Lukács: »Ta svetovni nazor /Weltanschauung/ povezuje Lessinga z Mozartom. Njuna sopripadnost je globoka in splošna.«

Ali smemo govoriti o Mozartovi nadaljnji izpolnitvi te družbeno-glasbene dramaturgije? Kopicíjo se nasprotni primeri. Mozartovo poslednje delo za glasbeno gledališče, znova nemška spevoigra, skratka, »Čarobna piščal«, dozdevno dokazuje nasprotno. Tamino in Papageno imata različne stilne ravni: v načinu mišljenja in izražanja, jezikovno in glasbeno. Papageno ni sprejet v gosposko (in moško) skupnost posvečenih in je zato blaženo vesel. Sicer sme tudi Pamina pripadati dotedanji moški zvezi; samo to ustreza njenemu položaju kot tudi prikazanemu ravnanju. Naj zato »Čarobno piščal« razumemo kot preklic načela egalitete v »Begu«? Prej bi bilo za premisliti, da je imel Mozart pred očmi vsakokratno »pričakovanje« občinstva. »Beg« je bil napisan za cesarsko-dvorno gledališče. Schikaneder pa je bil družbeno malo cenjen človek iz predmestja.

Nič manj se med seboj ne ujemajo družbene relacije v tistih treh operah, ki jih je Mozart ustvaril skupaj z da Pontejem. Susanna in grofica: še najbolj nas spominjata na oblike občevarja med Minno in Franzisko, Constanze in Plavolasko. Sicer pa je sedanja grofica Almoviva, nekdanja varovanka dr. Bartola, gotovo meščanskega rodu.

Če upoštevamo celotno področje gospostva in podložništva pri Mozartu, nam fenotip *Leporello* postane prepoznaven, ko ga postavimo v nasprotje tako z Masettom kot z vseuporabnim Figarom. Figaro je osamljen; Leporello govori stalno o svojem gospodu in z njim, celo če je sam. Figarovi monologi v prvem in četrtem dejanju so pravi glasbeni pogovori s samim seboj; ampak Leporello, ta je in ostane človek dialoga in komunikacije.

Ime Figaro je izvedeno iz *picaro*: iz prototipa neke zvrsti, namreč španskega, nato italijanskega pikaresknega romana. Beaumarchais je pametno prestavil iz Francije v daljno Španijo igre svojih komedij o brivcu, ki je bil zvodnik za celotno mesto Sevillo, o njegovem vzponu v službi pri svoji nekdanji stranki, grofu Almovivi, o okoliščinah pri poroki s spletično Susanne, slednjič o »Mère coupable«, ki je postavljena v tragičen ton in je izšla 1792, že med revolucijo. Slednjič je vendar avtor in poslovnež leta 1770, pet let pred »Seviljskim brivcem«, izgubil meščanske pravice časti v svoji do-



movini Franciji. Torej nosi le zvrstno ime, ta ženin Figaro. Šele v recitativu petega prizora tretjega dejanja opere prejme — naknadno /nachtraeglich/ — svoje pravo ime *Raffaello*. Nič pa ni sicer z »nascità illustre«, s katerim se zna najdenček, ki je bil najprej zgubljen, nato pa so ga ukradli brigantje, tako trapasto slaviti v svojem poročnem procesu: je le nezakonski sin doktorja Bartola in oskrbnice Marcelline. Potem ko se ostareli par poroči in sina legitimira, pride Figaro do meščanske identitete. Kot poslovnež za grofovskega gospoda in tekmeča.

Kako bo šlo naprej po »noroglavem« poročnem dnevu? Ostalo je Figarovo globoko nezaupanje do vseh in do vsakogar. Bil je najdenček, ki bi naj vsem pomagal in ki mu nihče ni pomagal. Zaupa je zgolj Susanni: vendar se je zmeraj za iskanjem zvestobe in varnosti skrivala globoka osamljenost. Prismojeni nesporazumi — in Figaro se počuti znova sam, nezavarovan, meni nihče ne pomaga.

Nekaj taktov iz glasbe četrtega dejanja — natančno 13 jih je — izda trpljenje na videz tako vedrega naslovnega junaka nesmrtni komedije. Seveda je signor abbate da Ponte, kot je naveden na lističu dunajske prazvedbe na 1. maj 1786, izbral zvrstno oznako »dramma giocoso«: povsem tako kot za »Don Giovannija« jeseni 1787. Domiselni brivec iz Seville je skriven *melanholik*. Kratek monolog, ki se nato sunkoma sprevrne v akcijo in radost za intrige in pokaže nenadoma znova /kot obnovljeno/ sliko možnega človeškega prijateljstva dvomesečnemu soprogu, je nenavaden predvsem zaradi razhajanja teksta in glasbe. To ni več refleksija, ki se obrača k poslušalcu, ker išče priključitev, kot pri recitativu in ariji št. 26, kjer Figaro verjame, da je odkril Susannino prevaro, in svojo arijo prezentira poslušalcem kot predhodnico »Cosi fan tutte«. Tako ravna očitno vse ženske. Già ognuno lo sa. Toda svet ve za to. Moderato v Es-duru.

Tudi kratki monolog trinajstih taktov v 13. prizoru dejanja, torej že v finalu, je intoniran v Es-duru. Za Lorenza da Ponteja trpljenje naslovnega junaka ni nič zaresnega. Pusti ga, da vedro navaja grško mitologijo. »Lepa Venera bo zdajle bržda /počivala novemu Marsu v naročju./ /takrat ujamem na Vulkanov način /nežno z nitjo parček.« Italijanski izvirnik je elegantnejši in manj prijeten. Tudi se Figaro imenuje »nuovo Vulcan del secolo /temu stoletju novi Vulkanu/, torej času primerno prevarani bog, sprog in rogonosec.

Glasba govori drugače. Predpisan je *largetto*, ki v 13. taktu hitro preide v *allegro di molto*. Trenutek osamljenosti. Znova rogovji, ki naj nakažejo rogovje na čelu. Samo da besede pravzaprav niso bile uglasbene. Tukaj zveni čista melanholija. Sprog Konstanze Weber je komponiral mimo in prek teksta. Razodel je tukaj — morda le tukaj —, kako je zase razumel Figarov značaj. Figaro ni gospodar in ne podložnik; tudi puntar ne, kavatini št. 3 navkljub. Sekretar in pomagač grofa Almavive nima zaveznikov, kot kmet Masetto. Sam stoji tako sredi plemiškega kot meščanskega sveta. Grofova intriga računa s tem, da bo vrtnar Antonio zadosti zvest gospodi, tako da ne bo hotel dati svoje nečakinje Susanne temu najdenčku in zvodniku. Za grofa je Figaro ostal podložnik. Njuno združbo misli ravno tako malo resno kot odpoved pravici prve noči. Figaro je za vse zgolj objekt. Kot subjekt je ostal sam. *Largetto* muzicira resnico.

Leporello ni nikakršnen melanholik, in tudi osamljen ni. Je idealna komplementarna figura k prav temu gospodarju: Don Giovanniju. Mozartova pot od Figara k Leporellu se prikazuje kot regresija. Da ni, pokaže primerjava pomagačev v donhuanizmu, ko primerjamo Leporella z njegovimi najvažnejšimi predhodniki v gledališki zgodovini: Catalinónom pri Tirsu de Molini in s Sagnarellom pri Molièru.

## V

Pri Tirsu de Molini je figura domestika postavljena v izročilo romanskega rituala komedije. Ker je Don Juan Tenorio prezentiran kot hraber mož visokega plemstva, ki se pregreši predvsem z motenjem miru mrtvih, mnogo manj kot erotoman, mora služabnik Catalinón ostati zgolj nosilec vloge. Pri Molièru sta gospodar in slu-



žabnik postavljena nasproti v umetelni antitetiki: samo nikakor ne, kot bi se lahko dozdevalo, s Sganarellovim moralno pozitivnim plebejstvom, ki bi bilo podučno zoperstavljeno fevdalnemu libertinizmu Don Juana. Molièrov Sganarelle je ravno tako priložnost za smeh kot plemeniti in zlagani seigneur. Don Juan je zel, svobodomiseln zaradi ošabnosti, hinavec, ki hkrati zadosti vsem konvencijam in jih prelomi. Priprava blasfemične pojedine z umorjenim je celebri-rana po vseh pravilih kurtoazije, z obiskom in vrnjenim obiskom.

Temu nasproti zastopa Sganarelle pozitivne nauke krščanstva; svojemu gospodarju daje kar najbolj podučne očitke: in prav s tem napravlja Don Juanovo svobodomiselnost šele zanimivo. Iz ogorče-no sodelujočega libertinovega podložnika govori priučeno in v glavo vbito pravilo vere in nrvnosti: vendar v neubežno komični omeje-nosti. Zaradi česar je bila cerkvena oblast, predvsem jezuitje, že pred uprizoritvijo Molierovega »Don Juan ou le festin de Pierre« leta 1665 mnogo bolj razjarjena nad Sganarellovim podučnim blebeta-njem kot nad ateizmi plemenitega zlikovca. Molièrov odgovor je iz-šel štiri leta kasneje. Znova se je obravnavalo Don-Juanovo-temo vsakodnevne kot tudi libertinske hinavskosti/svetohlinstva. Svetohli-nec je stal znova v središču, in prispeval za naprej ime za fenotip: Tartuffe.

Leporello pri da Pontaju in Mozartu ni noben hinavec, razen v nekaj trenutkih, ko bi rad neposredno kopiral Don Giovannija. »Reg-istrska« arija št. 4 /imenovana tako zaradi Leporellovega našteva-nja Don Juanovih žensk/, umetelno zgrajena kot obrnjen običajen glasbeni potek, meri na nasprotje hinavstva. Še kjer bi naj šlo za pretvarjanje čustev, valovi nekoliko respekta pred partnerjem. Za-to pa si Leporello ne dela posebnih skrbi v primeru donne Elvire, meščanske žene iz Burgosa. Od žaljivega nagovora »Madamina« do posmehljivega opozorila na Elvirine lastne izkušnje z Giovannijevo ljubezensko umetnostjo (Voi sâpate quel che fa /Vi že veste, kaj de-la/) vlada trezno poročanje. Nekdanji nemški prevod italijanskega teksta je zato poskušal registratorja Leporella predstaviti nekoliko bolj srčnega, ko domnevno svetuje Elviri: »Drum Madonna, laßt ihn laufen, er ist Eurer Huld nicht wert... /Zato, madona, pustite ga uteči, ni vreden Vaše milosti.../« /slovenski prevod libreta: Kar pu-stite, naj gre, saj ne zasluži, da nad njim se jezite!/. Samo Leporello tega ne pravi in Mozart tudi ni komponiral nič takega. Običajna paradna arija se je ponavadi začejala počasi, prešla nato v allegro. Leporellovo poročilo v D-duru se nasprotno začne z urnimi, nav-zgor se poganjajočimi godali v allegro, vodi — z urnim žlobudra-njem in okušajoč vso slast zlohotnosti; upočasnjeno in skoraj slo-vesno — proti A-duru, kjer se arija na videz izteče. Štirikraten kre-pak A-dur in A. Dodatno še fermata.

Samo da se zadeva nenadoma nadaljuje. Od allegra k andante con moto. Nenadna menjava takta v tričetrtinskega. *Zdaj najavi hla-pec resnico svojega gospodarja.* V trudu, da bi kolikor mogoče raz-vrednotil Molièra v korist Mozarta, je Kierkegaard zavrgel dolgo poročilo o Don Juanovih dejanjih in ljubezenskih umetnijah, ki ga najdemo tudi pri Molièru, češ da je nekomično in inkongruentno. »Molière... poizkuša doseči, da bi mi zaslutili Don Juanovo moč, vendar uspeha ni, le glasba lahko združi oboje, ker hkrati opisuje Don Juanovo ravnanje in nas pripravi do tega, da slišimo silnost zapeljevanja, medtem ko nam hkrati razvijejo še spisek.«<sup>6</sup>

Glasba »registrske« arije ne stori nič takega. Leporello je zgolj registriral. Ni nikakor notranje udeležen, kaj šele, da bi bil erotizi-ran kot voyeur. Skoraj lajnajoče vodi svoje poročilo do konca. Ob koncu groba glasbena kvanta. Iz plana se vzdigne, ritmično strum-no, peti D-dur akord, ko se naj nakaže, »kako on to stori.« Ritmična pot od A k D k Fis k A k D pove vse natančno. Tako stori to on. Nič več ne preostane, kar bi se moralo povedati. Dva suha vzklika orkestra skleneta demonstracijo.

V svoji knjigi o »Le Don Juan de Mozart« je francoski navduše-nec za Mozarta René Dumesnil pokazal na to, da najdemo »register« te donjuanske vrste že pri Ariostu, in da poroča o tem tudi La Fon-taine.<sup>7</sup> Na drugi strani je živel, kot že nakazano pri poročilu o »Don Juans Hoellenfahrt /Don Juanova pot v pekel; esej v isti knjigi/, mlad španski burlador, ki je vodil pedantno knjigo o svojih zmagah.



Samo da ni isto, če opravi statistiko zapeljivec ali kdo drug. Da ureja služabnik katalog po Don Giovannijevem naročilu, o tem ni dvoma. Oba govorita o tem, tudi potrebuje Leporello podatke svojega gospoda; sicer ne more delovati.

## VI

Je tudi ta služabnik svojega gospoda erotoman: če v zelo zapletenem primeru Don Giovannija, ki mu psihologi niso neupravičeno naprtili motenega razmerja do spolnosti, o tem sploh lahko govorimo? Leporello je bržda tudi na tem področju prizadeven imitator. Tudi on ima ljubice, ki jih kmalu zapusti. Na dvoru poizkuša ravnanje z neko drugo kmečko deklico tako, kot počne Giovanni z Zerlino. Samo da je vse to iz druge roke: kot Leporellovi očitki vesti, kot njegov gnev na padroneja, kot njegova zvestoba. Francoski raziskovalec *Paul Scudo* je v vrlem 19. stoletju naredil plebejca in kmečkega katolika za moralista in zatrdil, da ob komturjevi smrti bruhne iz Giovannijevega pomočnika »krik vesti kot krik ogrožene družbe in univerzalne morale.«<sup>8</sup>

Le da vsaka izvedba da Pontejevega in Mozartovega »Don Giovannija« ve nekaj drugega.

Kaj bo z Leporellom po poti v pekel njegovega gospoda in po njegovi godrnjavi odločitvi, da bo v najbližji oštariji iskal novega gospoda? Včasih so si slikali, kako preživeli plebejec, ki pa se je nalezl donjuanizma, poizkuša na svojo pest z neprijetno omejenimi sredstvi nadaljevati početja nekdanjega gospoda na svoj način. Očitno je, da Leporello imitira in kopira Don Juana. Prav zato so očitki njegove vesti in izbruhu gneva neprepričljivi. Klicanje *Merkurja* ostane izdajalsko. Wolfgang Hildesheimer je to natančno poimenoval: »kot se sploh Leporello sam nikdar ne definira natančno, temveč se vzpostavlja z izkušnjami — te pa so nujno večinoma pasivne narave.«<sup>9</sup> *Gospodar je resnica svojega hlapca*. Tako da je, kot pripominja Hildesheimer, očitna izjemna Leporellova lojalnost v finalu, ko skuša pregovoriti gospodarja h kesanju, pri čemer »mu je privoščeno dopuščen slednjič d-moll«.

V »Vorlesungen ueber die Aesthetik« je Hegel definiral *commedie dell' arte* skupaj z opero in baletom kot »gledališko umetnost, ki je od poezije bolj neodvisna /kot drama/; v skrajnem nasprotju s tistim, kar je nameraval kasneje razviti heglavec Kierkegaard ob Mozartovih stadijih »neposredno erotičnega«. V temelju bi Hegel prisodil operi le področje pravljičnega, nikakor pa ne časti tragedije ali komedije. Odklanjanje je navzoče, kadar govori Hegel o operi s pogledom na takratni operni pomp v delih kakšnega Spontinija ali tudi zgodnjega Rossinija, kakršnega je imel možnost spoznati v dvorni operni hiši: »Te vrste čutnemu pompu, ki je seveda zmeraj že znamenje, da se je začel propad prave umetnosti, ustreza kot najbolj primerna vsebina še zlasti iz razumne povezanosti iztrgano čudežno, fantastično, pravljično, kar je s pravo mero ponazoril in še najbolj umetniško izpeljal Mozart v »Čarobni piščal.«<sup>10</sup>

Tezo so kasneje še pogosto ponovili: skoraj hkrati okoli leta 1920 Feruccio Busoni v »Neuer Aesthetik der Tonkunst« in Ernst Bloch v »Geist der Utopie«. Če bi bilo temu tako, potem bi opera dospela do izpolnitve samo kot fantazmagorija: primerljiva v tem, kot je menil Hegel, s šeherezadinimi pravljičami. Samo da ostajata tako Don Giovanni kot Leporello kljub vsemu, ob vsej fantastiki, v vsakem trenutku tudi *figuri prekoračenja meja*. Povsem tako kot doktor Faust in njegov famul Wagner.

Kdor se preda magiji, kot Faust, bo zmeraj našel adepte, ki bodo hoteli nadaljevati in v skromni meri doseči razvpitega samopomagača. Celó boječi Wagner se na koncu spusti, kot naslednik izginulega gospodarja, ki se ga ne more otresti, v srhljivo ne-varno. Tudi Don Juan hote in z intencijo prekorači meje: kot zaveden obstanec. Kdor mu pri tem asistira, kot Leporello, je prav tako prekoračil meje in se ne more več umiriti. Zato ostane tudi v tem primeru, tako pri Anni in Ottaviu kot tudi pri Leporellu, finale z na videz tako vedrim prestom v D-duru, vsemu soglasju likov navkljub, laž in samoprevara. Preživeli Leporello je uklet po tem gospodarju, ki ga ne bo mogel nikdar nadomestiti. d-moll, povejmo s Hildesheimerjevimi besedami, mu je sicer v Giovannijevi smrtni uri »privošč-



čeno dopuščen: vendar v obliki sodbe. Z njo bo moral živeti naprej. Tudi pravični svetovi velikih stvaritev kakšnega glasbenega gledališča govore resnico.

Odlomki slovenskega prevoda libreta /v poševnih oklepajih/ so prevzeti iz gledališkega lista SNG-Opere v Ljubljani, št. 5/1950-51. Libreto je prevedel Smiljan Samec. (Z znakom// so ločeni verz.)

Pri prevodu navedb iz italijanskega izvirnika libreta je sodelovala Barbara Volčič.

Solstvo

SATURNALIA

\* 27. oktobra 1980 je žirija za podelitev nagrade mesta Koeln sprejela odločitev, da prejme to nagrado za leto 1980 Hans Mayer. Nagrada je namenjena negovanju in vzpodbujanju leposlovnega ustvarjanja in jo je svet mesta Koeln ustanovil 20. marca 1980, ko je prejel v trajno izposojajo pisateljski in osebni arhiv Heinricha Boella.

Hans Mayer je prejel nagrado za leposlovje za svoje knjige, kot so »Georg Buchner und seine Zeit«, »Die Außenseiter« ali študija o Thomasu Mannu, ki je izšla jeseni 1980.

(Po Die Zeit, št. 51/1980)

\*\* Iz pojasnila na koncu knjige »Doktor Faust und Don Juan« (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1979. Bibliothek Suhrkamp; 599): Doktor Faustus in Don Juan Teno-rio sta bila obstranca, in sta to ostala.... Med pripravo /knjige o obstrancih/ pa sem moral razločiti eksistencialne obstrance od namernih /eksistencialni so: ženske, homoseksualci in Judje/. Don Juan in Faust.... sta hote obstranca. Svoje delovanje sta hotela. Pot v peklo sta uvrstila v svoje hotenje.

Delovanje namernega obstranca je »elitistično«, če naj uporabim moden izraz. Ob gospodujočem prekoračitelju norm in meja pa stoji njegov družabnik in vazal: Sancho Pansa, Horatio, Pylades, famul Wagner, Sganarelle ali Leporello. Mefisto se spremeni v hlapca doktorja Fausta.

V tej točki se je avtorjevo zanimanje za obstrance dotaknilo njegovega prizadevanja, da bi preveril Diderotove in Heglove teze o dialektični vzajemnosti med gospodstvom in podložništvom na meščanski literaturi Evrope od 18. stoletja dalje.

S tem je razložena nenavadna kompozicija te knjige. Poglavji o Faustovi in Don Juanovi poti v peklo sta nastali še z ozirom na knjigo »Außenseiter«. študiji o famulu Wagnerju in Don Giovannijevem služabniku pa pregibljeta temeljno temo s tem, ko jo povezujeta z ono drugo o podložništvu. Nakazano je, z vso previdnostjo in omejitvijo na dve svetovno znani umetnostni figuri, da bi si bilo mogoče zamisliti tudi neko plebejsko obstranstvo.\*\*\*

\*\*\* Iz knjige Ulrich SCHREIBER, Schallplatten — Klassik/Auslese. Ein kritischer Führer fuer den Sammler smo izpisali priporočene izvedbe Mozartovega »Don Giovannija« (KV 527):

— Fritz Bush, Turnabout TV 4117/19-H (zgodovinski posnetek)

— Richard Bonyng, Decca-GB SET 412/15

— Josef Krips, Decca 6. 35 112;

GUIDE AKAÏ du disque classique (La vérité (enfin) sur les bons disques et les autres) édition 1978-79 vsebuje zadnjo navedeno izvedbo in še:

— Carlo Maria Giulini, EMI HMV 181-00504/07;

dostopna in poceni je izvedba:

— Karl Boehm, DGG 2720 087.

<sup>1</sup> Soeren Kierkegaard: Entweder — Oder, deutsch von Heinrich Fauteck, Koeln 1960, str. 137.

<sup>2</sup> Wolfgang Hildesheimer: Mozart, Frankfurt 1977, str. 250.

<sup>3</sup> Theodor W. Adorno: Huldigung an Zerlina, V: Moments musicaux. Datirano 1952/3. Natisnjeno v edition suhrkamp 54. Frankfurt 1964.

<sup>4</sup> Hildesheimer, n. n. m., str. 312.

<sup>5</sup> Georg Lukács: Minna von Barnhelm, V. Georg Lukács. Werke. Zvezek 7, 1964, str. 34.

<sup>6</sup> Entweder — Oder, n. n. m., str. 135.

<sup>7</sup> René Dumesnil: Le Don Juan de Mozart, Paris 1955, str. 53-57.

<sup>8</sup> Paul Scudo: Le Don Juan de Mozart, V. Critique et Littérature musicales. I ère série, Paris 1856.

<sup>9</sup> Hildesheimer, n. n. m., str. 230.

<sup>10</sup> Hegel: Werke in 20 Baenden, zvezek 15. Frankfurt 1970, str. 517/18.

prevedel I. K., januar-februar 1981









## Šolstvo

## SATURNALIA $\Phi$

Enkrat na leto je filozofska fakulteta podobna vsaki normalni filozofski fakulteti, temu pravijo tamkajšnji naprezalci (studentes, gl. Robert Susič, »Studere«, Problemi 196 — 1980) kulturni dan, slehernemu morebitnemu mislecju na tem kraju v slast prepuščajoč dvoumje, ali zadevo menijo deontološko ali zgolj taksinomično. Vprašanje je toliko pikantnejše, ker se hkrati, ko se fakulteta preobleče v sebe samo, nosilci njene kulture preslečejo v svoje nasprotje, očitno po zapovedi materialistične teorije (ibidem), da bodi zrcalo pred zrcaljenim in se v njem pokaži tisto, kar pred njim ni mogoče.

Če bi identiteta malo strože vladala na odlični filozofski napravi, bi ta bržkone že sama bila svoje heglovsko drugo, in bi ne bilo tako pereče tisto, čemur bi nemara upravičeno rekli **snobizem** sodobne aristokracije duha.

Besedo **snobizem**, ki žalostno zgineva iz sodobnega besednjaka, velja tu nekoliko preudariti: Glonarjev Poučni slovar in Verbinčev Slovar tujk se strinjata, da izraz pomeni puhoglavca, praznoglavca, ki je povrh gizdal in domišljavec, skratka omejenca; Verbinc vpečuje v duhu sodobnosti intelektualnega snoba — »kdor misli, da je boljši od drugih«. Geslo ustrezno označuje čas, ko so intelektualce iztrebili — ne pove pa nič o naši tukajšnji rabi vokabla, ki se zateka k etimologiji, in ta je izbrana, da mora ugajati slehernemu snobu. Verbinc navaja dve negotovi etimologiji, obe zunaaj ortografije meščanske idiomatike — prva je narečna, v angleščini naj bi beseda pomenila **krpača**, čevljarja; druga je **latinska**, s. nob. = sine nobilitate, kratica, »ki so jo stavljali v 18. stoletju v katalogih angleških univerz ob imenih študentov iz meščanskih vrst« — obrazlaga je kakor napisana na hrbet filozofičnim saturnalcem. (Podmena tega »sine nobilitate« je seveda, da modrost ni ista, če jo vlivamo v aristokratsko ali buržujsko glavo — teza, ki jo je zgodovina presenetljivo potrdila: namreč v smislu, da je aristokratu, ki je po Marxovi opombi privesek svojega penisa, glava bolj ali manj nepotrebna, kar so udejanili prav s. nob. meščančki, ki so glave izenačili tako, da so nepotrebne postrigli. Ipso facto se vsiljuje sklep: da aristokracija duha ni aristokracija plave krvi, ampak bolj ali manj s. nob.)

Etimologija je potemtakem nad meščansko nacionalno ortodoksijo ali pod njo, hkrati na obeh straneh — in doslej je tudi »snob« pomenil prav tako dvoživko: pokondireno tikvo ali porokodelčenega meščana. Četudi je seveda v zadevi protislovje: snobovstvo snoba je potemtakem v no man's land antagonističnih razredov — in kaj natančneje označuje »mesto in vlogo« intelektualca v naši moderni? S. nob. je tudi »sans état«, nevarni hybris modernih totalitarizmov, in zdaj lahko uvidimo, zakaj je zveza »intelektualni snob« možna šele, ko so pokopali zadnjega razumnika »sans état« (denimo s Prešernom: »stanú se svojega spomni, trpi brez mórú«; nekoliko patetično za današnji okus, a vendar — pesniški stan ni nikakršen stan). (Sodobne države



so našle priročno bližnjico: iz »intelektualca sans état« so naredile »état brez intelektualca«.)

Prvi pomen (pokondirena tilkva) za našo rabo ni uporaben — morebitni tisti, ki modrujejo o razmerju med hrepenenjem in koprenenjem v opusu druge mladostne dobe kakega kranjskega umotvorca, ne pridejo v poštev, denimo, preprosto zato, ker problematika nekako ne zbujata intelektualnega videza. Oni drugi (porokodelčni meščani), ki jih ni več, so sicer naredili svojo zgodovino in si v prepasničku skopali izhod iz zgodovine z zidarsko lopatico; mi pa bomo vzeli plemenit karikaturalen **inverzen** zgled, ki kakor apendiks visi ob versaškem blišču nedoseženega zgleda popolnih držav.

Marija-Antoaneta si je v Versaju omislila arkadijsko vas, aristokracija telesa se je tisti čas, preden je zapela giljotina, rada preoblačila v pastirce in pastirice; aristokracija duha naših dni si je za svojo umetnost izbrala idiotizem industrijskega raja.

Perversna simetrija — tam telo, tu duh; tam oblast, tu njen problematični privesek — noče konca svoji sprevrženosti. Če je omenjena dama pred revolucionarnim vrenjem delovnih množic, ki so zahtevale kruha, z afektirano naivnostjo vpraševala »Čemu ne jedó potic?«, mladezen bistrega duha pred ropotanjem oblasti sprašuje »Čemu ne berejo Hegla?«

Ob tem bi nemara žugaje vzdignil prst kak levičar sivih las iz 68 (iz 64, iz 71 — priložnosti, da lasje posivijo, ni manjkalo) — mi pa si rečemo, da je, kakor pač je, in bomo iz tega skušali kar največ izbiti.

Tu se namreč sprevrženo vzporedje ustavi, in segli bomo k razlagam iz poučnih vademekumov za snobe prve kategorije: zdaj nam pride prav krpač in omejenec, prvi zato, ker je **bricoleur** in torej samonikel materialist (ibidem), drugi zato, ker namiguje na locus standi sodobnih saturnalij, zakaj le duh, ki je brezmejen, si sam lahko postavlja svoje meje.

Nasprotje Arkadije so današnja industrijska predmestja, nasprotje nekdanjemu dekadentnemu vladajočemu razredu so današnji zorni aristokrati duha. Čemu se potemtakem preoblačijo v troglodite produktivizma?

Nemara bomo tako še razvilí koncept snobizma kot najvišjega vzpona duha v času njegovega razdejjanja?

V dupeljnikke se preoblačijo, ker jim nič drugega ne preostane. Odgovor je preprost, in razočara. Vseeno ga lahko premislimo.

Elita razsvetljenega uma omahuje pred tem novim snobizmom, ker ji je **infantilen**. Vsekakor je nenavadno, če je povprečna starost ideologov mladinskega revolta (? termin kliče po rezervi!) okroglih trideset. Hiazme večkrat srečamo na straneh revolucionarne teorije kakor v prozi dejanskih dogodkov, a nemara bi vendarle tvegali domnevo: če se aristokracija duha danes preoblači v mladostniški anarhični revolt, bo mogoče brezperspektivna armada mladosti le ujela kakšno duhovno iskro?

Gregor Tomc si je (v Punk-Problemih) drznil na dan z mislijo, s katero so se poklicni sociologi zasebno že dolgo poigravali, a si je zavoljo divje neutemeljivosti niso upali vreči v javnost: da je »mladina« danes zatirana manjšina. Nujen, četudi nemara ne zadosten argument za tezo bi bilo »usmerjeno izobraževanje«. Zaenkrat nam je lahko dovolj, da je trditev mogoče zagovarjati.

Rudi Štrukelj je v Naših razgledih<sup>2</sup> izrazil domnevo, da se v mrzlem Pontu intelektualci srečujejo z mladostniškimi obstradanci. Tezo je mogoče utemeljiti z istim argumentom kakor prejšnjo, pa še z nekaterimi zadosti očitnimi.

Spet smo torej v izjemnem položaju, ko so se nosilci teoretske napredne tradicije znašli v istem položaju kot duha razlaščene obrobne družbene množice. Poprejšnjo hlastično katahrezo lahko zatorej podložimo že s prvim dejstvenim argumentom: dvoumno stanje, ki je zajelo krizni industrijski svet z imenom »punk«, ima pri nas to lastnost, da je neprimerljivo duhovno superiorno manifestacijam te vrste drugod. Posebnost pristne ljudske kulture pri nas je v tem, da je hkrati **vzvišena in ljudska**: razodeva najvišje stvari in razodeva jih vsem.

Umetnost je tako prišla do svojega evropskega telosa v svojem nasprotju: v samonikli ustvarjalnosti ljudskih množic zunaj aparatov televizijske, šolske, radijske in druge pogrošne sorte in proti njim.



Zato lahko mirne duše zavržemo začetno komparacijo a contrario: aristokracijo telesa je morala zgodovina nujno povoziti, glede aristokracije duha ne moremo biti prepričani, če ne bo zmagala.

Začetni korak bo nemara storila, ko za samo-prepoznanje ne bo več potrebovala hrupnega nabijanja obredne glasbe.

Vulgus adest Scythicum braccataque turba Getarum. (Tristia, IV, 6)

Liza Habič

<sup>1</sup> Pričujoči stavki še niso bili štirinajst dni v tiskarni, ko je v Italiji izbruhnil škandal s prostopidarsko ložo P-2. Spet ena izmed izjav materialistične teorije, ki se je nepričakovano hitro udejanila (cf. »O enotnosti teorije in prakse«, Problemi 208).

<sup>2</sup> Sestavek tovarišice Lize je bil napisan v dobri veri, da bo glosa tovariša Rudija o punk-številki Problemov izšla, kar pa se do današnjega dne še ni zgodilo. (Op. ur.)

## Prevod

Radoman Kordić

## NASILJE VSAKDANJOSTI

Lani je v Beogradu izšla zadnja knjiga Radomana Kordića *Nasilje svakidašnjice*, ki se zelo uspešno loteva analize nezavedne ideološke fantazmatike, s katero je prežet naš vsakdan. Delo, ki po ustaljeni delitvi znanstvenih disciplin sega na področja psihologije, sociologije, etnologije in semiotike, se opira predvsem na izsledke sodobnih psihoanalitičnih teorij. Posebno ugodje prinaša branje goste tiskanih odstavkov, ki analizirajo primere črnogorskih navad, govornih obrazcev itn. — tukaj smo kot nekak Vorlust, ki naj spodbudi branje celotne knjige, izbrali štiri takšne odlomke, z željo, da bo kaj podobnega nekoč napisano tudi o Slovencih.

Moč besed je od nekdaj znana. Beseda lahko oplodi ali ubije. Kako bo uporabljena ta njena falična moč, je odvisno od človeka, od tega, v kolikšni meri je postal dejanski posestnik tvornega falosa. Razmerje med faličnostjo besede in faličnostjo človeka nakazuje ustroj bivanja. Uporaba jezika izhaja potemtakem iz dogajanja življenja, zaznamuje premeščanja središča življenja ali premeščanja življenja iz središča. Razreševanje skrivnostnih pobud govora zato najbolj prepričljivo razkriva, do kolikšne mere je imenovanje odprta rana na bitju.

Kot doslej bom tudi zdaj uporabil zgled iz življenja Črnogorcev, preprosto zato, da bi soočil teoretska razmišljanja s surovim življenjem, ki mi je blizu, ki je tudi moje življenje.

Govorniškega daru Črnogorcev ni treba posebej poudarjati. Opozoriti pa velja, da se ta dar sprevrže v pravo grmenje besed, ko Črnogorec govori o zgodovini. Kajpada nikakor ne mislim zanikati dejstvenosti te zgodovine. Kar bi hotel raziskati, je razmerje imenovanja in istovetnosti. V tem smislu pa črnogorsko strahospoštovanje zgodovine morda ni najboljši primer. Zgodovino se namreč na različne načine zlorablja. Nič nenavadnega ni, če se v skladu z nekimi določenimi cilji celotno zgodovino nekega naroda zvede na zgodovino nekega gibanja. Črnogorci niso tako izključni. Zgodovina je za njih splošno prizorišče, na katerem se najbolj jasno blešči njihovo orožje. Govor o zgodovini podpira in ohranja ta blišč. Zdi se, da je to njegov osnovni smoter. Črnogorec hoče zgodovino kot zrcalo, kot materinsko lice, v katerem prepozna in potrjuje svojo istovetnost. V zgodovini in s pomočjo zgodovine razdvaja jaz in ne-jaz. Toda



nenehno govorjenje o zgodovini izpričuje, da ta istovetnost ni utrjena. Namesto da bi govor o zgodovini utrdil istovetnost, stalno odpira narcisistično rano; pravzaprav jo odpira prav s tem, ko si prizadeva, da bi jo zaprl. Črnogorec s svojim govorjenjem o zgodovini zahteva pravico do osebnega podviga, ki vnaprej pripada bratstvu. Črni gori. Identificira se s svojim dejanjem kot z dejanjem drugega-sebe. Razdvojen je na sebe brez samosebnosti in na sebe bratstveniškega pogumneža z bratstveniško samosebnostjo. Prek govora skuša doseči svojo enotnost zunaj sebe, v zgodovini. To je že njegova tretja oseba brez istovetnosti, tista, ki jo najlaže opazimo v vsakdanjosti.

Psihoanalizi to zadošča za prepoznanje spodletelega poskusa ustvaritve novega trikotnika. Gotovo so bile prav zgodovinske okoliščine tiste, ki so Črnogorcem preprečile razrešitev idealizacije očeta oziroma — povedano v jeziku psihoanalize — najugodnejšo razrešitev Oidipovega kompleksa. Črnogorcu ni uspelo, da bi svoj narcisizem preslikal (projiciral) v očeta ali, kot bi temu rekli v psihoanalizi, v očetov penis; Črnogorec ni prišel prek stopnje zveze z očetom, ni postal oče. To potrjuje tudi pogosto reklo Črnogorcev **nema više takvih ljudi**, kar pomeni, da Črnogorci v času, ko se izreka ta trditev, niso vredni niti nohta bivših Črnogorcev. Seveda pa tudi za »takve ljude« ni več bilo »takvih ljudi«. Tudi psihoanaliza ne trdi nič drugega. Ker ni več »takvih ljudi«, mora Črnogorec investirati v svoj Jaz, ki je brez opore v samosebnosti. Težko bi našli bolj zgledne pogoje za nastop kompleksa boga, ki ga spremljajo še narcisistično samorazkazovanje, radovednost, težnja, da bi zavzeli ugleden položaj v družbi, itn. Kar se na ta način predoča, je v bistvu manko, magični penis. Manko se prikriva s popolnim nasprotjem.

Govorjenje o zgodovini naj drugemu pokaže prav magično ustvarjenj penis, ki bi moral biti nesporen, tako kot je nesporna tudi črnogorska zgodovina. Bolj prepričljivega načina ni bilo mogoče najti. Z druge strani skuša najti Črnogorec v zgodovini in v govoru o nji enotno samosebnost. Problem zgodovine zato vselej rešuje kot problem svoje istovetnosti. Je zgolj tam, kjer so prizori zgodovinsko čisti, kjer lahko jasno prepoznamo sledove njegovih dejanj. Lažni falos dokazuje svojo vsemoč tako, da ga vidimo, da nenehno kaže svojo moč.

Zgodovina ni in ne more biti zvesto zrcalo. Manjka ji nasmeš na licu matere. Črnogorcu zato ne uspe, da bi našel svojo istovetnost v zrcalu velikih epoh. V zrcalu zgodovine, v tem fantazmatskem licu matere, tudi ne more videti nič drugega kot svoje lastno obličje, spremenjeno v fantazmo, v obličje zgodovine — svoje (magične) tvorbe. Nobeno med njimi ne kaže znamenj posebnosti. Poteze nečesa svojstvenega je imela zgolj smrt. Njeno znamenje je, tako se zdi, edino znamenje posebnosti, edino nepopačeno napotilo, ki ga je Črnogorec odnesel od lica matere, edino znamenje, ki ga ni naložila zgolj zgodovina in ki ga je udejanjil v najčistejšem zgodovinskem prizoru. Jezik je to zaznamoval na cel kup načinov. V plemenu Kuči so na primer edinca klicali **jedina suza**.

Raziskovanje nezavednih motivov črnogorskega življenja bi zahtevalo posebno študijo, pregled najrazličnejšega gradiva. Analiza, ki bi hotela biti vsaj malo resna, tako na primer ne bi mogla iti mimo vloge matere in njenega razmerja do otrok. Iz vse te mreže pomenov bom tukaj omenil zgolj paradoksen položaj matere, žene, v Črni Gori. Žena, ki je brez pravic in zvedena na psihološki obstanek, daje potomstvu, Črnogorcem, **zgodovinsko istovetnost**. Črnogorec se namreč skuša poročiti z žensko iz ugledne hiše, iz hiše, ki je zadolžila zgodovino, računajoč, da bo tako svojim potomcem na široko odprl vrata zgodovinske slave. Biološki moment je pri tem čisto orodje. Mati je raztelesena, je zgolj predstava matere. Črnogorec se ženi z zgodovino, ki ji preostaja zgolj to, da rojeva zgodovino. Celoten potek dozorevanja in prihajanja do istovetnosti je pomešan. Magično ustvarjanje je prepustilo nagonom zgolj fantazmatsko zadovoljitev. Čeprav to neposredno ne zadeva problema, s katerim se tukaj ukvarjam, pa moram pripomniti, da so nagoni pogosto našli izhod. O tem v zadosti meri pričajo velike ustvarjalne moči nemajhnega števila ljudi iz Črne Gore). Zgodovina je nadzirala tudi fantazmatsko zadovoljitev. Celo sadizem je moral služiti zgodovinski istovetnosti. Zaradi nje je Črnogorec **grabil** glave, pazite, ni jih sekal, marveč **grabil**. Grabi se v množici enakih, istovetnih, kjer zgolj posedovanje dodaja znamenja posebnosti. Vendar pa je ta posebnost tukaj najpopolnejša



občost. Tudi posamezno dejanje je znak zgodovine. Če mu zgodovina ni vnaprej vtisnila svoj zaščitni znak, je celo brez vrednosti. Nasilje absolutnega znaka je pomembno obeležje lažnega penisa. Izza govora o zgodovini in izza same zgodovinske istovetnosti lahko prepoznamo okamenelo željo samosebnosti. Potlačena svojstvenost se lahko izkaže zgolj v samosebnosti zgodovine. Predanost Črnogorcev zgodovini je predanost tej neudejanjeni istovetnosti.

\*

Z analizo nekega tipičnega in izpraznjenega rekla bom skušal dokazati, koliko in kako mimo ideologije vsakdanjosti vztrajajo razni pomeni, kako polnijo prazen govor in koliko so dejavni v nasilju vsakdanjosti. V opravičilo za to, da hranimo nepotrebne stvari, pri nas pravimo **zlu ne trebalo** — obrazec, ki je pogost in v sami svoji bistринi moten. Pojasnjuje se ga z obrazci, ki sami niso kaj prida jasnejši: **ne jede hleba, može zatrebati**. Iz pojasnila lahko zaslutimo nekakšno skrivnostnost in tudi zavračanje tega (celo strah pred tem), da bi si predočili izviren, neznan pomen. Splošno sta znana strah in skrivnostnost, ki ju prinaša, na katera spominja ta obrazec, strah in skrivnostnost, ki ju ideologija vsakdanjosti ni mogla potlačiti, čeprav si je to figuro prisvojila in ji našla mesto v svojem sklopu.

Kaj se pravzaprav označuje s tem obrazcem v trajanju, v vladajočem znanju vsakdanjosti? Takoj je treba pripomniti, da ta obrazec nastopa v dveh oblikah: **u zlu ne trebalo** in **zlu ne trebalo**. Prva oblika je bolj neposredna in izraža praktične razloge hranjenja neke stvari ali vršenja nekega opravila. Ti razlogi sicer še niso vidni in ne izpolnjujejo pomena rekla. V povsem jasno, zakaj se trenutna nekoristnost dane stvari ali dejanja povezuje z zlom, zato lahko predpostavimo, da se reklo sklicuje na neko skustvo, ki ni dospelo do zavesti. Glede na to, kako in v katerih okoliščinah se izgovarja to reklo, se zdi, da ga uporabljajo kot neke vrste zagovor, čarodejno besedo, katere prvobitni pomen je zgubljen. Lahko bi domnevali, da varuje neko določeno stvar ali opravilo pred urokom. Jezik je znano sredstvo obrambe pred uroki in zlimi pogledi. Posamezne jezikovne figure imajo moč amuletov.<sup>2</sup> Verjetno pride prav zato do nesorazmerja med nekoristnostjo stvari in izraznostjo obrazca.

S to domnevo pa smo le deloma razjasnili pomen obrazca; pravzaprav smo pojasnili zgolj del pomena njegove prve oblike, ki je verjetno kasnejša. Ta oblika tudi bolj ustreza ideologiji in jezikovni ravni trajanja. To, kar smo doslej povedali, pa se prav v ničemer ne more ustrezno nanašati na drugo obliko obrazca, ki je vsakdanjost ni mogla sploščiti in si prilagoditi njen pomen. V središču te oblike rekla je nekakšna umišljena pravica zla, ki je, tako se zdi, nepodkupljiva. Človek ji ne more ničesar odkloniti. To povsem enoznačno izhaja iz rekla. Dvoznačno pa je utelešenje zla, saj so težave vsakdanjega življenja le težko bile edini vzrok tega, da je zlo privzelo takšno obliko. Potemtakem lahko upravičeno domnevamo, da je ta figura popačena oblika, preostanek, neke stare formule, in da je v njej ohranjen spomin na stari pomen. Ključ tega pomena je kajpada v besedi zlo.

V našem jeziku ni veliko sinonimov za zlo. V to malo skupino spada turcizem **belaj** (**ne da mu belaj; ne da mu zlo**, a tudi **ne da mu đavo**), ki je sicer eden izmed številnih nazivov za vraga (v srbsčini se uporablja okoli trideset nazivov za vraga, kar je zanimivo in vsekakor ne naključno dejstvo). **Belaj** je ublažen izraz za zlo.<sup>3</sup> Takoj nam pade v oči, da je zlo ublaženo z besedo, katere pomen je zgled zla — zamena, ki je vsaj izživajoča — in ki poleg tega zaznamuje tabu. Vraga se ne sme kar tako omenjati. Ljudstvo mu zato pravi **nepomenik**. Od tod verjetno tudi ta — za naš jezik nenavadna — množica izrazov za vraga. Ti obrati gotovo niso brez razloga, čeprav iz njih še ne bi mogli sklepati, da je beseda zlo eno izmed skrivnih imen vraga, navzlic temu, da nastopa v nekaterih njegovih sinonimih: **zloduh**, **zloča**. Vse to so kasnejše spojitve, na katere sta vplivala krščanstvo in njegova predstava o vragu. Toda iste zamene nastopajo tudi v starih slovanskih besedah. **Bes** je na primer praslovansko božanstvo, demon. V dobi krščanstva je postal sinonim za vraga. V našem času in v našem jeziku s to besedo označujemo divjo jeto, a tudi zlo. Prvotni pomen je skoraj pozabljen. To pravilnost zamen izpričuje



sovražnik, ki ubija, zél. Dvojnost pomena se je pri nas zgubila. Ohranjena je v poljščini, kjer **wrog** pomeni zlo in vraga.

Zdaj ni več nikakršnega dvoma, da pomeni obrazec **zlu ne trebalo** tudi sama beseda **vrag**, ki je izpeljanka iz praslovanskega **vor'g**, isto kot **đavolu ne trebalo**. Nekoliko se je razjasnil tudi notranji smisel tega rekla. Vraga se je težko rešiti. Toda vse težave in dvoumnosti še zdaleč niso rešene. Med našo izpeljavo nismo natančneje opredelili predstave vraga. Očitno je namreč, da omenjeni pomen presega krščansko predstavo vraga kot simbola zla. Vrag ni to tudi v naši folklori. Sveti Sava, srbski kulturni junak, na primer v neki zgodbi tekmuje z njim, četudi vrag beži pred križem. Poleg tega v naši folklori vrag ni vedno črn, ni obvezno nepreklicni simbol zla.<sup>4</sup> Razmerje do njega je skrajno raznosmerno. Krščanstvo vsega tega ne dopušča, tako da je vse to vztrajalo sredi in poleg Kristusove vere. Takšno žilavost je lahko izpričal zgolj poganski demon ali celo zgolj bog, ki ga je bilo treba zaradi te njegove upornosti pokristjaniti. V prid takšnemu sklepu govorijo tudi etnološka raziskovanja verovanj in religije Srbov.

Srbi so — tako kot Slovani nasploh — prinašali vragu žrtve. Včasih se ga celo izenačuje s predniki, ki so jim Srbi žrtvovali na primer sestavine jedil in pijač. Žrtve se pravzaprav ponuja podzemskim demonom oziroma prvotnemu bogu podzemlja, Crnobogu. Vrag je Crnobogov namestnik.

Na Crnoboga se nanaša tudi obrazec **zlu ne trebalo**, kar je gotovo nepričakovano. Kako je to mogoče, zakaj se jezik spominja boga, ki je še komaj kje omenjen?

Da je bil Crnobog med glavnimi srbskimi božanstvi, to ni odločilno. Visoko mesto v svetu bogov mu ni prav nič pomagalo pri tem, da je bil skoraj povsem pozabljen oziroma da se je spomin nanj ohranil v neopredeljenih jezikovnih obrazcih. Danes je težko ugotoviti, kaj je bilo tisto, zaradi česar je jezik namenil Crnobogu takšno usodo. Lahko pa razvijemo nekaj domnev. Tu bom omenil eno, toda zgolj kot domnevo, ki izhaja iz iskanja smisla neke figure. Rekel sem že, da so Srbi žrtvovali sestavine jedil in pijač prednikom in da so bile te žrtve verjetno namenjene Crnobogu. Upravičeno lahko sklepamo, da so morale biti v času, ko je vladal Crnobog, te žrtve zelo pomembne, kar pomeni, da je govor o človeških žrtvah, o žrtvovanju prvorojencev. Iz rekla **zlu ne trebalo** lahko poleg tega sklepamo, da je Crnobog poleg rednih žrtev zahteval tudi občasne žrtve, ko se mu jih je zahotelo (ko so tako določili žreci), in da je bil lahko žrtvovan kdorkoli. To tezo do neke mere potrjuje dejstvo, da se še današnji Srbi bojijo pokopališč.<sup>5</sup> Strah pred pokopališči, pred Crnobogovim kraljestvom, je sicer lahko tudi preobraženi primitivni strah pred mrtveci. Folklor omenja tudi boga starega rablja, kar bi se prav tako lahko nanašalo na Crnoboga, itn. Končno bi lahko to domnevo povezali tudi s spornim kultom zla pri Srbih.<sup>6</sup> Toda za naš pretes pravzaprav ni pomembno, ali se obrazec **zlu ne trebalo** neposredno nanaša na kult zla ali pa na Crnoboga v kakšni drugačni vlogi. Bistveno je, da ta obrazec razbija jezikovno ideološko nasilje, vsakdanjost, in da je tudi sam že vrsta nasilja oziroma da izpričuje osnovno protislovje govora, ki se hoče s pripovedovanjem izničiti kot govor.

Poistovetenje zemlje in matere je že od nekdaj znano. Prav tako ni sporna psihološka vrednost te enačbe. Zato bom skušal pretresti razmerje med ustrojem osebnosti in med njenim poistovetenjem matere in prostora. Poudaril sem že, da je od načina razrešitve Oidipovega kompleksa odvisno, kakšno podobo matere bo osebnost vnesla v svojo predstavo prostora. Tukaj moram dodati, da Oidip deduje neko določeno obliko izenačevanja materinega telesa in prostora. Lahko bi celo rekli, da je prvo zapažanje prostora zapažanje materinega telesa oziroma da se prostor spočenja v materinem telesu. Stopnja tega poistovetenja torej ni enkrat za vselej določena. Ob tej enotnosti zlahka obstoje tudi želje, katerih cilji niso nujno neposredno vezani na prostor ali mater. Želja lahko celo sproži in oživi prvobitno poistovetenje prostora in materinega telesa. Središče vseh teh sprememb je seveda v nezavednem. Ker pa nezavedno prihaja do besede prek besed ali med besedami, lahko potek in pobude tega poistovetenja, njegovo mesto



v ustroju psihičnosti, razumem zgolj tako, da razumem in dešifriram govor nezavednega. S tem ciljem bom tukaj analiziral fantazmo o črnogorskem poreklu Srbov oziroma srbskih intelektualcev (saj sem jo slišal od njih, čeprav je verjetno zrasla v glavi celega ljudstva). Ko klepeta o svojem poreklu, torej v trenutkih, ko se delo zavesti meša s sanjarjenjem, ko se postopoma zabrisujejo obris dejanskosti in ko želja osvobaja družinski roman, srbski intelektualci izjavljajo: tudi moji izvirajo iz Črne gore. Včasih doda tudi pleme ali kraj, od koder so pred davnimi časi prišli njegovi predniki. Pogosto je to zares resnica. V balkanskem vrtincu so bile selitve nekaj običajnega, Črnogorci pa še danes prihajajo v Srbijo in tukaj tudi ostajajo. Toda navzlic temu je prav malo verjetno, da so ti priseljenci zapustili toliko potomcev, kar pomeni, da je ta začetek rodopisnega stebila v bistvu fantazmatske narave. Celó v primerih, ko lahko dokažemo točnost izjave o črnogorskem poreklu, ima ta izjava fantazmatske poteze; subjekt jo izjavlja kot odlomek iz družinskega romana ali zgolj v določenih situacijah. V drugačnih okoliščinah ta isti potomec ne bo priznal svojih črnogorskih korenin. Poleg tega se zdi, da se ta fantazma izmenjuje s fantazmo o črnogorski izdaji, o kateri pa tukaj ne bom govoril.

Ni se lahko dokopati do pobud fantazme o črnogorskem poreklu. Gotovo je, da te pobude niso v vseh primerih iste. Še težje je dojeti smisel in sporočilo te fantazme. Odnosi med Srbi in Črnogorci so namreč skrajno nasprotnosmerni. Črnogorska dejanskost ni mogla biti zgled, na katerega bi se obesilo nezavedno Srbov. Na enim ne drugim ne manjka zgodovine. Od kod potemtakem potreba, da se išče zametek zunaj Srbije, in zakaj prav v Črni Gori? Tudi drugi so se dolga stoletja priseljevali v Srbijo. Od kod sploh ta potreba po ugotavljanju porekla?

Del odgovora na drugo vprašanje je sam po sebi jasn. Ugotavljanje in ohranjanje istovetnosti zahtevata, da odkrijemo čas in kraj zametka. Toda Srb s fantazmo o črnogorskem poreklu pošilja k neki bivši istovetnosti in, tako se zdi, k nekemu idealu, ki ne obstoji več niti v Srbiji niti v Črni Gori. Vendar pa se želja, ki giblje fantazmo, ne ozira na dejanskost, ali pa takoj postavi na mesto dejanskosti domišljjsko ikono. Zato nam gibala te fantazme ni treba iskati v črnogorski dejanskosti. Raje se bomo lotili tega, za kakšno željo gre. Po teoriji se želja razlikuje od človeka do človeka. V nekem primeru lahko ta fantazma izraža nezadovoljstvo z dejansko materjo, v nekem drugem je odlomek iz družinskega romana itn. Toda razširjenost fantazme najavlja tudi neko enotno jedro, skupno željo, ki ni v protislovju s posameznimi dodatki. Ti dodatki nasprotno nastopajo kot izrastki na skupnem deblu, kar pomeni, da je jedro fantazme ohranjeno v vseh posebnih željah. S tem seveda še ni pojasnjeno, zakaj nahaja Srb svoje korenine prav v Črni Gori. Res je v Srbiji in še posebej v Vojvodini zelo razširjen romantični mit o Črnogorcu. V nekaterih primerih so lahko odločala tudi ta drugostopenjska poistovetenja. Nezavedno se je oprijelo najbližje in najbolj sorodne slike. Toda tudi če za trenutek sprejmemo ta odgovor, čeprav je nepopoln, moram pojasniti še to, zakaj išče Srb svoje poreklo zunaj Srbije, zakaj noče Srbije poistovetiti z materjo? S fantazmo je zanikana prav ta vez. In, končno, kaj odklanja Srb v Srbiji? V Črni Gori naleti na isto. Srb namreč ne more izpeljati svojega porekla iz Črne Gore, ne da bi hkrati — prav tako kot svojo klico — priznal tudi poreklo Črnogorcev. V eni izmed prejšnjih analiz sem omenil črnogorsko fantazmo o kosovskem poreklu. Srb v Črni Gori najde tisto, kar je pustil doma in česar pravzaprav noče priznati za svoje. Pred kosovsko senco, pred večnostjo Kosova beži v fantazmo o črnogorskem poreklu — tako se vsaj zdi. Zakaj se potem mazohistično zgrudi v prepad, ki ga je sam prekril s tančico? Prav gotovo mu je bilo znano, kako Črnogorci gledajo na Kosovo, simboličnost Kosova (poraz na Kosovu je postal v domišljiji zgled poraza. Kosovo se omenja celo v najbolj nedolžnih prepirih, v otroških objestnih pretepih). Ko se je odločil za ta ovinkasto pot, je prav gotovo moral (nezavedno) imeti tudi nekak račun. Prej sem opozoril tudi na to, da so Črnogorci ustvarjali svojo zgodovino kot zgodovino maščevanja za Kosovo. Tudi nezavedno jih sprejema kot maščevalce. Zato pomeni izjava **moji potiču iz Črne Gore** približno isto kot **i moji su nosili crni flor za Kosovom**. Lahko bi rekli, da mora fantazma o črnogorskem poreklu



(o poreklu iz maščevalcev) nadoknadiš občutek poraza v dejanskem življenju. Za domišljijo je namreč Črnogorec nepremagljiv bojevnik. Poistovetenju z njim uspe, da nas prikrajša za surovo stvarnost. Želja je fantazmatsko zadovoljena. Toda s to isto fantazmo smo zavrnili tudi odgovornost za padec, zavrnili smo dolžnost do stvarnosti. Črnogorci niso maščevali Kosova.

Celotno to tolmačenje nedvomno spominja na zgradbo, ki je morda spretno sestavljena, ki pa jo je šele treba utemeljiti. Zato velja najti nekaj, kar bi jo podprlo. To fantazmatsko oporo bom poiskal v etničnem nezavednem. Ljudstvo je — kot eno izmed pojasnil kosovskega poraza — omenjalo Lazarjevo opredelitev za nebeško kraljestvo. Z drugimi besedami, na Kosovu kraljestvo ne le ni bilo izgubljeno, marveč je bilo celo pridobljeno. Prav zares ni boljšega načina, kako spremeniti dejanski poraz v zmago in se tako rešiti občutka krivde, odgovornosti. Ta po obsegu in po zamisli veličastna fantazma je zgled nezavedne zadovoljitve želje. To, kar ni uspelo bojevnikom, je realizirala domišljija. Fantazma o črnogorskem poreklu je zgolj nedolžna različica fantazme o Lazarjevi nebeški opredelitvi. Kar pa ne pomeni, da sta v istem razmerju tudi pomena teh dveh fantazem. Toda za našo tukajšnjo analizo je bistveno, da občutek poraza in krivde preprečuje Srbom, da bi našli v Srbiji prvobitno enotnost z materinim telesom. Obe fantazmi razkrivata tudi vero v prevlado nad apokaliptično dejanskostjo. Tukajšnjo zmaga je začasna. Pravi zmagovalec je Lazar.

Pojasniti bi morali še tole: kaj odklanja Srb v Srbiji, nato pa še razmerje med ustrojem njegove psihičnosti in med njegovo predstavo prostora, kar pa zahteva analizo, ki bi bila obsežnejša in temeljitejša od te, ki se je lahko tukaj lotim. Zato se moram zadovoljiti z najsplošnejšimi trditvami, da bi tako ostal v mejah cilja tega primera. Iz fantazme o Lazarjevi opredelitvi očitno izhaja, da pomeni odklanjanje realnega prostora, njegove enotnosti z materinim telesom, isto kot zanikanje negotovosti, celo ontološke negotovosti. Fantazma o črnogorskem poreklu ne priznava prvobitnega poistovetnja Srbije in (pra)materinega telesa, kar pomeni, da se z njo najprej izraža ontološka negotovost. To gibanje psihičnosti v smeri, ki je nasprotna smeri zgodovinskega toka, bistveno določa predstavo prostora. Gibanje psihičnosti in gibanje v psihičnosti seveda nikoli nista enosmerna; zato je tudi pomen fantazme usklajen s prerazdelitvami psihičnosti: smisel in pomen fantazme odslikavata prerazporeditvi v psihičnosti. Toda fantazma nikakor ne izraža zgolj trenutne potrebe. Tako kot sanje se lahko ponavlja, tako kot sanje lahko izraža povsem nasprotno željo. Ali pa lahko fantazma na neki način postane tudi zavestna in preide v duhovno dediščino, kot se je zgodilo z Lazarjevo opredelitvijo. S fantazmo lahko prav tako spodbujamo neko (pogosto nezavedno) idejo. Črnogorsko poreklo podpira zamisel kozmopolitske Srbije oziroma idejo Srbije, ki jo ustvarjajo in tvorijo prav ti (zdaj bivši) potomci. S tem razvejevanjem nikakor ni pretrgana vez fantazem s prerazporeditvami v psihičnosti. Te fantazme nasprotno zdaj delujejo tudi kot sestavni del realnosti.

Kako nezavedno, ki je z vseh strani utesnjeno, prodira v sistem vsakdanjosti, kako je v njem sploh lahko dejavno? Iz življenja je skrbno pregnano ali pa je, še pogostejše, nenehno pod nadzorom. Vsakdanjost se na vse mogoče načine brani pred pokoro, ki bi mu jo lahko naložilo nezavedno. Črnogorci nadzirajo celo sanje: »Črnogorci si za zaščito pred slabimi sanjami in pred krči med spanjem položijo pod vzglavje odprto rezilo.«<sup>7</sup> Že prej sem omenil prepoved: »Ne valja se gače pod glavu u spavanju stavljati, jer se mnogo sanja.« Tem določilom bom dodal še predpis, ki sem se ga naučil v otroštvu in ki ga še danes včasih uporabim (čeprav bi mi moral biti smisel tega obrazca jasen. Vendar pa sem opazil, da ga vselej izgovarjam s polnim zaupanjem v njegovo moč). Če — tik preden zaspim — pomislim na kaj strašnega, na kaj, kar bi me lahko vznemirilo med spancem, če domišljija prične delovati preveč izzivajoče in nevarno, mi ni treba drugega kot reči **u snu se ne snilo**, pa bom dobro in mirno spal.

Cilj vseh teh predpisov je, da zadržijo osebo v uzakonjenem sistemu razmerij, in sicer tako, da preprečijo manifestiranje neza-



vednih želj. Z obrazcem **u snu se ne snilo** so potlačene želje, vse želje, ki so v protislovju z utrjeno ureditvijo. Dober in miren spanec pomeni torej, da se dobro počutimo v ustaljeni ureditvi, da se dobro počutimo kot načeta ali razcepljena osebnost. Prerazporejanje v psihičnosti, vzpostavljanje subjekta sta prekinjena, zaustavljena, kar bi lahko imelo resne posledice za celotnost osebnosti, če obrazec ne bi hkrati zagotavljal neke določene zaščite pred smrtjo (obrazec **u snu se ne snilo** je izraz tesnobe pred smrtjo). Na prvi pogled ni s to zaščito nič. Zdi se, da je učinek obrazca povsem nasproten. Če se osebnost s sanjami veže na življenje, pa se s preprečevanjem sanj veže na nagon smrti. Toda z obrazcem niso prepovedane vse sanje. Uporablja se ga, kadar je treba zamotiti sanje, ki ogrožajo doseženo ravnotežje osebnosti (travmatične sanje). Obrazec potemtakem nekatere sanje celo spodbuja — s tem, da jih ne omogoča. Ne prikraja nas za sanje, ki najbolj izpolnjujejo svojo vlogo, za tiste sanje, o katerih oseba nič ne ve. Skustvo sanj je dovoljeno; zatrtja je zavest o tem skustvu. Osebnost skuša (skoz skustvo sanj) realizirati svojo samosebnost, ne da bi pri tem tvegala in ogrozila skladnost, ki jo je dosegel Jaz. Opredelitev za življenje je posredno tako prirejena, da ne vznemirja vladajočega sistema kulture.

Izbiri vrste (prepovedanih in dopuščenih) sanj še jasneje kažeta druga dva omenjena predpisa. Res ni v nobenem predpisu izrecno povedano, katerih sanj se bojijo Črnogorci, niti ni povedano, zakaj se bojijo sanj. Toda že sam strah pove dovolj, še posebej če drži, da sta ustroj osebnosti in ustroj sanj tesno povezana. Gotovo je, da se Črnogorci na ta način branijo pred nečim, kar je v njih samih. Iz faličnega simbolizma prepovedi bi lahko domnevali, da ti predpisi zadevajo spolne želje. Ni pa še jasno, kaj Črnogorci zavračajo v spolnosti in zakaj to počenjajo. Nedvomno je le to, da se zaradi nečesa bojijo spolnih želj, saj imajo zgolj tako prepovedi kak smisel.

Že najbolj površen vpogled v spolnost Črnogorcev potrjuje vse domneve, ki sem jih pravkar navedel. Poudaril sem, da je spolnost v Črni Gori strogo nadzirana. V to splošno predstavo spada tudi navada, da se mladoporočenca takoj po poroki vzdržita splone zadovoljitve (tako imenovane **Tovijine noči**). Prvo noč ali prvih nekaj noči mladoporočenec ne spi s svojo ženo (ta navada je v tej ali oni obliki znana po vsem svetu). Z nevesto spi možev brat. Dogajalo se je, da nevesta zaradi sramu več tednov ni hotela leči z mladoporočencem. Včasih jo je morala mati pregovarjati, naj pristane na zakonske dolžnosti.<sup>8</sup> Vuk pravi, da zato, ker v črnogorskih hišah ni zasebnih prostorov. Gotovo so stanovanjske težave lahko prispevale k odlaganju prve poročne noči. Toda nič manj gotovo ni, da so bila številna ljudstva v prav tako težavnem položaju, pa jih to ni prav nič motilo; svoje spolne želje so svobodno zadovoljevali. Pomanjkanje zasebnih prostorov mladega Hercegovca ni pripravilo do tega, da bi po poroki v cerkvi pobegnili k ovcam v planino. In da bi mu nevesta šele po dveh ali treh mesecih »prinesla tja hrano in se spoznala z njim«.<sup>9</sup> Poleg sramu je za vzdržnost Črnogorcev značilna še neka podrobnost: tašča določa dan, ko se bo njen sin sestal s svojo ženo. Tega večera tašča leže v posteljo z nevesto; ko nevesta zaspi, vstane, zbude sina in ga pošlje k nji.<sup>10</sup>

Antropologija nam nudí veliko bolj ali manj prepričljivih razlag odlaganja zakonskega razmerja. Navedel bom zgolj mnenje, da tako zamotimo zle duhove, ki ne smejo zvedeti prave ure zakonskega dejanja, ker bi lahko škodili mladoporočencema.<sup>10</sup> To mnenje omenjam zato, ker predpostavlja nevarnost, ki jo prinaša spolno dejanje mladoporočencema. Za kakšno nevarnost gre, tega antropologija ne pojasni; brez pomoči psihoanalize tega verjetno tudi ne more pojasniti. Psihoanaliza nam namreč omogoči, da strah pred zlimi demoni dojamemo kot strah pred katastrofijskim pomenom spolnega dejanja. Svoje prispevata tudi strah pred spolnimi organi (posebno ženskimi) ter enotnost smrti in spolnega dejanja. Končno pa prva poročna noč, s katero se pri Črnogorcih najpogosteje pričinja spolno skustvo nasploh, obnavlja in spodbuja krvoskrunske (oidipovske) želje. Črnogorska navada, da tašča določi dan, ko se bosta mladoporočenca združila, da uspava nevesto v noči prvega spolnega skustva (jo pripravi) in, končno, da mladoporočenec odide v spalnico šele, ko ga je blagoslovila mati in ko ji je on poljubil roko, ta navada spremeni celotno spolno dejanje v simbolično izpolnitev krvoskrunske želje in



hkrati v pretrganje te prvobitne povezanosti. Tašča se vleže z nevesto in si jo na ta način prisvoji, se z njo poistoveti. Zelo pomembno je, da nevesta zaspi, zaspi v materinem krilu, v materinem trebuhu, da se spusti na samo dno prvobitnega skustva in se povsem poistoveti z novo materjo. Šele tedaj, potem ko je pustila sebe v sinovi zakonski postelji, tašča vstane in zbudi sina. Tudi on je zaspal, tudi on je spet zlezel v materin trebuh. Blagoslov zato tukaj zaznamuje najprej izpolnitev in ukinitve prve, oidipske, ljubezni. Toda vez je pretrgana prav tem, da ni pretrgana. Mladoporočenca ne čaka zgolj nadomestek, marveč (simbolična) mati v njegovi zakonski postelji, čaka ga prvobitna spolna zadovoljitev. S tem obredom je hkrati pomirjena vzbunjena oidipska želja, odstranjen je strah pred spolnim dejanjem in — uzakonjena je krvoskrunska ljubezen.

Poudarjen občutek sramu pri črnogorskih ženinih bi lahko — glede na nekatere njegove lastnosti — povezovali s krvoskrunskimi potezami prvega zakonskega skustva. Trepet pred prepovedano ljubeznijo vdre na dan kot zelo močan občutek sramu. V tem smislu lahko sram — kot je bilo že zdavnaj rečeno — primerjamo z žalovanjem. Mladoporočenci morajo spet najti v sebi potlačene želje in jih (kot mrtve objekte) vzpostaviti v sebi. Preveč poudarjen občutek sramu izpričuje tudi preveč poudarjeno spolno radovednost, ki je sprevrnjena v sram in tako onemogočena.

Čeprav smo se z analizo dokopali šele do nekaterih pomenov, pa je zdaj že povsem jasno, da Črnogorci niso brez razlogov tlačili spolnih želja in spreminjali strah pred temi željami v pravila obnašanja. Strah pred krvoskrunsko ljubeznijo jih je prisilil, da so si uredili spanje in sanje. Predpisi o nožu pod vzglavjem in o hlačah pod glavo pa merijo še na nekatere pomene spolnosti. Tako na primer ni mogoče spregledati, da odprto rezilo pod vzglavjem nadomešča penis, da Črnogorec tako poudarja svojo falično moč, v katero navzlic vsemu ne verjame. Nož med drugim prepričuje njega samega in ostale, da pravzaprav ni kastriran. Toda moja naloga bi bila podati popolno podobo spolnosti pri Črnogorcih. Zato sem nakazal zgolj tiste pomene, ki kažejo, kako utesnjeno nezavedno vdira v sistem vsakdanjosti, kako ga razdeja. Gorečnost nezavednih želj kaže tudi skrben popis vsega, kar je dovoljeno in kar je prepovedano. Predpis spodbuja nezavedno prav s tem, da ga tlači. Rezilo pod vzglavjem delno zaustavlja vdor nezavednega; toda nezavedno, ki je zablokirano na eni strani, se prikaže na drugi strani, na vrhu rezila. Od tod izhaja, da predpis (vsakdanjost) ne more doseči tega, da ne bi deloval zoper sebe.

1 Stevan Dučić, *Život i običaji plemena Kuća*, SKA, Beograd 1931.  
2 Tihomir Đorđević: *Zle oči u verovanju Južnih Slovena*, SKA, Beograd 1938.  
3 Petar Skok: *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskog jezika I, JAZU, Zagreb 1971.*  
4 Veselin Čajkanović: *Mit i religija u Srba*, SKZ, Beograd 1973.  
5 Sima Trojanović: *Vatra u običajima i životu srpskog naroda*, SKA, Beograd 1930.  
6 Veselin Čajkanović, op. cit.  
7 Tatomir Vukanović, *Sredstvo protiv rdava sna*, Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu, knj. X, Beograd 1935.  
8 Vuk Vršević, *Razni članci*, Narodna knjižara D. Pretnera, Dubrovnik 1891.  
9 Naš narodni život, knj. X, Geca Kon, Beograd 1934.  
10 Ibid.

Prevedeno iz: Radoman Kordić, *Nasilje svakidašnjice, Slovo ljubve*, Beograd 1980, str. 24—26, 34—36, 86—89 in 153—155. Prevedla S. Žižek in R. Močnik.



# PRIKROJENA IDILA NI ZASTRLA ZABELEŽENEGA NAKLJUČJA

Današnje in sodobno poznavanje glasbenih del Franza Schuberta\* je rezultat zanimivega poteka posredovanj različnih pojmovanj izvajalcev in razlagalcev. Opis tega poteka hkrati zaznamuje nekatere oblike Schubertovega življenja. Kako se je potemtakem spreminjala Schubertova podoba?

Njegovi sodobniki so videli v njem umetnika, ki ga je narava obdarila z velikimi darovi. Vendar so njegovi prijatelji ob njegovi zgodnji smrti dodali, da je obetal še več; vsaj Grillparzerjev napis na obeležju nam tako govori. S čimer so mislili na izpopolnitev glede popolnejšega formalnega oblikovanja in s tem pridobitev izkušenj za ustvarjanje večjih glasbenih umetnin.

Ohranjena pisma in druga privatna sporočila kažejo, da so le redki sprejeli, doumeli njegova instrumentalna dela, kolikor so sploh bila že takrat izvedena. Sodba se dolgo ni spremenila. Šele z zanesljivimi kritičnimi izdajami Schubertovih del se je pokazalo, da je bila sodba sodobnikov, da je Schubert komponist po naravi, vendar brez zadostnega obrtnega znanja, napačna.

Očitek, da je Schubert formalno razpuščen, pa je že leto dni po skladateljevi smrti, torej leta 1829, občutil kot prednost — skladatelj Robert Schumann, ko ga je privlačila himnična dolžina simfonije v C-duru, menjavanje občutij, nežna glasbena duša, ki veje iz tonskega gradiva. In Schumann je Schuberta primerjal z Jeanom Paulom, ki je komponiral obsežne romane brez konca, v katerih je oblikoval junake, ki vsrkavajo vase vso prelest barv ob sončnem vzhodu, kar jih povzdigne in razneži, in ki so otožni, ko opazujejo isto razkošje barv v jesenskem gozdu ali ko zrejo v zvezdnato nebo v poletni noči; in takšna občutja se sunkovito menjavajo.

Vendar! kar je bilo za Schumanna privlačno, je bilo za njegove sodobnike v 19. stoletju zgolj pomanjkljivo znanje. Trditev, ki jo ovrže že pregled avtografov. Analize rokopisov kažejo, da so note napisane zelo natančno in običajno so najskrbneje napisana prav najtežja mesta. Ohranjeni avtografi tako ne potrjujejo klišejske sodbe o skladatelju po naravi, sodbe, ki v podobni obliki pogosto velja tudi za Mozarta.

Leta 1851 je založnik not K. A. Spina odprl na Dunaju Schubertov salon. Ob tej priložnosti je dunajski časnik »Ostdeutsche Post« zapisal, da si je zgodovina enotna v tem, da Schubert, če izvzamemo njegove klasične pesmi, ni dosegel ničesar na področju dramske, oratorijske ali komorne glasbe; da tega niti ni mogel, ker je bil komponist po naravi. Navedba je zanimiva, ker je v njej zaznaven premik v razumevanju Schuberta. Recepcija ga je iz mojstra-miniaturista, spremenila v klasičnega ustvarjalca pesmi. Takrat očitno ni bodlo v oči, da je nekdo hkrati klasičen ustvarjalec in umetnik po naravi.

Očitek, ki je nasproten Schumannovi pohvali, je ob koncu 19. stoletja objavil skladatelj Antonin Dvořák, ko je Schubertu v sestavku, ki mu ga je posvetil, očital, da postavlja prepogosto znake za ponovitve in so zato njegova velika dela predolga in neprimerna za pogostejša koncertna izvajanja.

Vrsta Schubertovih osebnih lastnosti in marsikatera značilnost njegovih del — oboje je omogočilo takšne sodbe. Zakaj?

Franz Schubert ni bil človek, ki bi s svojo zunanostjo ustrežal podobi genija, kakršno je hotel v ustvarjalcih videti njegov čas. Prav tako ni bil virtuoz, ki bi veliko nastopal; niti ni bil učitelj nadarjenim poustvarjalnim umetnikom, da bi ustvaril šolo svoje lastne izvajalske prakse. Pianist Alfred Brendel pa je v eseju o Schubertovih sonatah za klavir dodal še nekaj drugačnih razlogov, zakaj je Schubertovo instrumentalno ustvarjanje ostalo v senci drugih ustvarjalcev v 19. stoletju.



V obdobju njegovega oblikovanja sta nanj zelo vplivala Joseph Haydn in Wolfgang Amadeus Mozart, kot so pokazale primerjave godalnih kvartetov. Medtem ko je bil Ludwig van Beethoven, s katerim so Schuberta primerjali že sodobniki, in to počno še zmeraj nekateri muzikologi, zgolj vzpodbuda, ki jo je Schubert sicer zelo spoštoval, vendar je ob njej predvsem našel zaupanje vase, ko je pisal svoje zrele sonate za klavir in zrele godalne kvartete. Med takšna »zrela« komorna instrumentalna dela uvrščamo skladbe, ki so nastale po letu 1822 pa do smrti leta 1928. Kot je Schubert v teh skladbah presegel klasična pravila sonate; tako so posamezni elementi sonatne oblike: glavna in stranska tema, prehodi, zaključki, razvrstitev tonskega gradiva znotraj posameznih stavkov, ki v nekaterih sonatah sploh niso napisani, ker so enostavno — kljub navidezni klasični gradnji oblike — odveč, dobili novo vlogo, tako harmonsko kot ritmično in melodično.

S temi drznimi koraki v načinu komponiranja pa ni naletel na kakšen pomembnejši odmev, ker je bilo njegovemu času tuje ohranjanje klasičnih oblik. Čas je bil naklonjen nenavadnim oblikam in zato ni zaznal neobičajnosti gradnje klasičnih oblik. Schubertova usoda je v tem zelo podobna usodi glasbenega ustvarjanja Carla Gesualda da Venose.

Kljub navideznim zadržkom in neobičajnostim, ki niso bile v koraku s časom, pa se je Schubertova slava nezadržno širila. In širila se je po dveh poteh. Ena je nadaljevanje tistega razumevanja, ki brez težav združuje oznaki, da je Schubert klasičen ustvarjalec pesemskih oblik in umetnik po naravi. Gre za tisto širjenje Schubertove slave, ki so ga opravljala nemška moška pevska združenja. Ta so po letu 1848 postajala vedno bolj nazadnjaška, slednjič celo povsem nacionalistično in nacistično usmerjena. Temu primerno so izmalili Schubertovo podobo v ohranjevalca nemškega duha, ki v svojih pesmih opozarja na duh, naj bo previden in naj se krepí za boj proti sovražnikom.

Tej poti širjenja slave pa je nasprotna tista, ki mu je utrla stalno mesto v naši glasbeni zgodovini. Začela se je s kritično celostno izdajo njegovih notnih del, ki jo je vodil Johannes Brahms in je izhajala v letih od 1884 do 1897. Njen vpliv je bil kmalu opazen. Utrdil pa se je še, ko so leta 1897 na Dunaju pripravili razstavo o Schubertu. Predstavljeno je bilo nadvse bogato gradivo, čeprav se je avtentično mešalo s tistim iz poznejših obdobj. Za nas je pomemben naslednji zapis v katalogu razstave: komponista, ki smo ga dolgo imenovali mojstru pesmi, moramo sedaj, ko poznamo bogastvo njegovega ustvarjanja, imenovati kot tretjega v zvezi z Mozartom in Beethovnom.

Prišli smo do točke, ko je recepcija uvrstila Schuberta v okvir dunajske klasične ustvarjalnosti. Vendar to mesto ni bilo ne povsem umestno niti prepričljivo. Že kmalu po tem, ko je bila zapisana trditve o njegovi klasičnosti, so se zgodile spremembe v razumevanju Schuberta — spremembe, v okviru katerih se globlje tudi že navedena interpretacija Alfreda Brendla.

Tretjo podobo je oblikovalo in podelilo Schubertu dvoje oseb na predvečer nacističnega vzpona v Nemčiji. Ob stoletnici smrti, 1928, je Theodor W. Adorno objavil v reviji »Die Musik« filozofsko razmišljanje, v katerem se je uprli idilični podobi Schuberta, ki da v svojih delih lirčno opeva domovino. Zapisal je, da »je Schubertov jezik dialekt, a takšen dialekt, ki se nikjer ne konča. Kompozicijam je dana konkretnost domovine, vendar to ni ta domovina, ki je tukaj in zdaj prisotna, temveč tista v spominu. Nikjer ni Schubert bolj oddaljen zemlji kot tam, kjer jo v delih navaja.« To je bil prvi polkus, da bi se preseglo takó stališče o naravni nadarjenosti kot o klasičnosti, torej obe stališči, ki sta se izoblikovali v devetnajstem stoletju.

Drugi sestavek je leta 1928 napisal skladatelj Ernst Křenek. Ta je svoj spis zastavil bolj glasbeno analitično in ga objavil v reviji »Anbruch«. V njem je med drugim zapisano, da »obvlada Schubert vso skalo možnosti barvnega komponiranja, da obvlada najrazličnejše možnosti harmoničnega oblikovanja«, s čimer je Křenek poudaril Schubertovo bližino impresionističnemu glasbenemu izrazu. Opazno pa ni le napredno harmonično oblikovanje, ob njem je Křenek navedel še izrazito nov način oblikovanja časa: »vzporednica novi tehniki harmonije je nepravilna gradnja period, ... ki je nikjer ne nadomesti z mehaničnim dodajanjem ali izpuščanjem taktov, temveč jo nadomesti s posebnimi melodičnimi in ritmičnimi variantami.«



Toda čas, v katerem sta izšla sestavka, je že bil odet v ogrinjalo prihodnje vojne, in avtorji, ki jih je nacizem ali izgnal ali prisilil k molku, so s svojimi spisi naleteli na pomembnejši odmev šele precej kasneje. Postopoma se je izkazalo, da Schubertovo oblikovno znanje ni bilo tako pomanjkljivo, saj so mnogi kasnejši skladatelji prevzemali njegove skladateljske prijeme.

Ko sta članka po II. svetovni vojni doživela pravo recepcijo, je imela največji vpliv Adornova misel, da se v Schubertovi glasbi skriva, kot le še v redko kateri veliki glasbi, ki je tako blizu nevarnosti, da bi bila sentimentalna, utopično upanje na glasbo, ki bi bila osvobodjena vseh vezi, in s tem pričakovanje, da je človek spremenljiv tudi v tem svetu.

Ko Schubert glasbeno oblikuje brezupnost, to ni melomeščanska sentimentalnost, je na začetku analize Schubertovih del zapisal skladatelj Dieter Schnebel leta 1969. Rezultat svojih analiz je takole označil: »glasbeno strukturiranje časa v teh delih ni več k cilju stremeča progresivnost klasičnega oblikovnega poteka. Mnogo bolj je to kroženje okrog jedra, ki ga izpraznjuje s harmonskim in zvenskobarvnim spreminjanjem in ponavljanjem določenih fraz.« Postopek, ki ga je s svojo drobno intervaliko znova privzel šele György Ligeti.

Mnoge muzikologe je zapeljalo to, da so Schuberta primerjali z Beethovnom, in pri tem so svoje primerjave sklenili z ugotovitvijo, da je Schubert posnemal velikega mojstra, vendar se mu z njim ni uspelo izenačiti. Toda takšno sodbo postavijo tisti, ki vidijo v razvoju glasbe edino linijo — npr. v razvoju godalnega kvarteta — Beethoven — Brahms — Schönberg in jim je zato tuje Schubertovo delo, ki je zgrajeno po drugačnih načelih. katerih?

Pianist Alfred Brendel je v eseju o Schubertovih sonatah za klavir leta 1975 zapisal: »Schubert in Gustav Mahler ne postavljata zoper kaos vase zaprtega reda. V njunih delih ni nikakršne zvite ali graciozne razumnosti; na mnogih mestih bi lahko njuna dela tekla tudi povsem drugače. Ne počutimo se gospodarji situacije, temveč njene žrtve. Za mnoge med nami ustreza to izkušnjam v svetu, v katerem se zdi, da so možnosti za rešitev katastrofalno naraslih težav brezupno majhne.«

Schubert je za sodobno zavest torej skladatelj, ki je glasbeno oblikoval določene, danes vsakomur opazne bivanjske situacije, s čimer je zelo sodoben in prav nič trivialen ali klasičen skladatelj. Temveč je skladatelj, ki se noče podrediti normam, avtoriteti.

\* Otto Erich Deutsch je izdal (v sodelovanju z D. R. Wakelingom), Schubert: Thematic Catalogue of All His Works in Chronological Order, London 1951 Okrajšava: D.

#### Izvedbe:

sonate za klavir:

št. 19 c-moll D. 958 (Svjatoslav Richter, Ariola); št. 20 A-dur D. 959 (Artur Schnabel, Electrola-Francijska, historičen posnetek-1939; Rudolf Serkin, CBS); št. 21 B-dur D. 960 (Svjatoslav Richter, Ariola). Vse tri so nastale l. 1828.

godalni kvarteti:

št. 13 a-moll D. 804 (Quartetto Italiano, Concert Hall); št. 14 d-moll D. 810 (Busch Quartett, Electrola, historičen posnetek-1936; Julliard-Quartett, RCA-ZDA; Amadeus-Quartett, DGG); oba sta nastala 1824, drugi ima tudi naslov »Der Tod und das Mädchen«; št. 15 G-dur D. 887 (Amadeus-Quartett, DGG), nastal 1826.

#### Literatura:

1. Ulrich SCHREIBER, Schallplatten Jahrbuch 1. Klassik-Auslese. Franz Schubert na str. 204—211. Karlsruhe: G. Braun Verlag, 1973.
2. Ulrich SCHREIBER, Kunst als spätzeitliche Selbstobjektivation des Menschen. Carlo Gesualdo und das Problem anachronistischer Spätwerke. Hifi Stereophonie 14 (1975) 5, str. 470—457.
3. Alfred BRENDEL, Schuberts Klaviersonaten 1822 — 1828. HifiStereophonie 14 (1975) 7, str. 684—694.
4. MUZIČKA enciklopedija 3 (Or — 2). Schubert na str. 306—310. Zagreb: Jug. leksikografski zavod, 1977.
5. Kurt BLAUKOPF, Welcher Schubert ist gemeint? Legendenbildung und Wirklichkeit. HifiStereophonie 17 (1978) 4, tr. 406—409.
6. Ulrich SCHREIBER, Triviale Künstler und Normverweigerer. Zur literarischen Wirkungsgeschichte Franz Schuberts. HifiStereophonie 17 (1978), str. 413—412.
7. Wulf KONOLD, Schuberts Streichquartette. HifiStereophonie 17 (1978) 4, str. 414—424.

pripravil I. K.; april 1981



## ALLENOV PARADOKS

Tukaj ne gre za kakršnokoli filmsko kritiko in tudi ne za film, ki ga bomo obravnavali; še manj gre za poskus rešitve aporije zanimive teme filma **Mannhattan** Woodya Allena je namreč film, ki zariše polje določene problematike, in sicer predvsem kot polje nerešljivega problema, ali drugače: film artikulira nekaj nelagodnega. Govorimo o nelagodnosti, ki je šele posredno dana v različnih eksistencialijah, in ki je v osnovi »racionalnega problema« oz. natančneje: v vsakem poskusu artikulacije problema.

Problem(atika), za katero nas Allenov film zainteresira, se kot določitev polja najpregledneje odpre v vseskozi reševanem — in doslej nerešenem — vprašanju »intelektualca v družbi«. Allenov film bomo skušali razumeti kot donesek k razumevanju »nerešljivosti« te teme. Evidentno je ta začetna raven, ki smo jo vpeljali zaradi vstopa v zastavljeno problematiko, profilirana kot nekakšna sociološka problematika. Kakor se nam še izkaže, pa vidimo, da je baš kot sociološka problematika vprašanje o »intelektualcu v družbi« vedno znova falsificirano, kar praktično pomeni, da je vselej »premalo« rešeno. Kljub tako plodnim intervencijam, kakršni sta bili npr. Fichtejeva in Gramscijeva, je to vprašanje vedno novo. Poskusi rešitev v polju vsakršne teorije razredov, vključno z marksističnimi, se ne odrežejo iz aporijske strukture samega problema. Problematika »intelektualca v družbi« se namreč vedno izmakne kriterijem določitve, v katerih se artikularajo diskurzi razrešitev te problematike. Seveda nam ta izhodiščna zastavitev zarisuje mnogo širši kompleks vprašanj, kakor ga nameravamo zares obdelati. Niti mi, niti Woody Allen ne dajemo rešitve, marveč le skušamo nakazati mehanizem, ki reproducira nerešljivost vprašanja v verjetno vsakem razreševanju.

Woody Allen izdela namreč svojo inscenacijo problema vzdolž osi, ki se naivnemu filmskemu kritiku zdi določljiva v terminih, ki so pač znan instrumentarij ideologiziranega diskurza: namreč v terminih, ki film opredelijo predvsem kot avtobiografijo, pri čemer se te odločitve oprimejo kot »tistega konkretnega« v filmu, s čimer se tak diskurz reši vsakršnega problema, ne pa tudi nelagodnosti. Potrebno je videti, da avtobiografski moment tega filma ni razrešitev nerazrešenega problema, ki ga film izvaja s točke subjekta. Avtobiografija je namreč v kontekstu Allenove zastavitve samo zaris polja, kajti film ni o intelektualcu v katerikoli družbi, ampak o intelektualcu v masovni kulturi. Nadalje je potrebno pristaviti, da gre za problem, ki ni ločen od splošne problematike intelektualca v družbi, še manj pa je v odnosu do te splošne problematike nevtralen. Nastop problematike intelektualca v okviru masovne kulture je določujoč za vso splošno problematiko, je pravzaprav sama ta splošna problematika, ki se ne more iztrgati sami svoji specifičnosti. Razvidno je tudi, da na ravni sociološkega ravno izstopi kot nerešljiva, in tudi, da na tej ravni niti ne gre iskati rešljivosti. Če je namreč problematika intelektualca v družbi formirana kot izenačitev ravni splošnega in specifičnega v problematiki intelektualca v masovni kulturi, je torej sama forma vprašanja modus njegove nerazrešljivosti. Allenov film je artikulacija v polju te bazične asimetrije celotne problematike, v okviru katere je razjasnjen mehanizem nerešljivosti. Allenov film je namreč po drugi strani več kot samo avtobiografski, ker je refleksija pozicije intelektualca v družbi s stališča samega intelektualca, ki torej ne vidi samega sebe kot »družbeno kategorijo«, ki je v igri vseh drugih družbenih kategorij, ki torej ne vidijo sebe izven samega sebe, ampak v sebi zre svojo zunanost. Film je namreč struktuiran kakor znani Epimenidesov paradoks (»Jaz lažem«). Seveda ne gre za samo »vsebino« (tj. laž) tega paradoksa, marveč za formo samo-



nanašanja, ki pomeni tudi v dramaturškem pogledu napetost filma. Lahko bi se torej zdelo, da gre samo za formalno finto, ki bi bila dokaj enostavno izrekljiva tako, kot da gre za film intelektualca o intelektualcu, ki uprizarja problematiko intelektualca v družbi. Toda tako ni in v sami formalni strukturi finta ne bi bila razvidna kot finta. Šele z vstopom specifične ravni — torej intelektualca v masovni kulturi — se izdela samonanašajočnost, finta in tudi konec koncev komediografski učinek kot funkcija upodobitve psihologije frustriranega subjekta. Na ravni intelektualca v masovni kulturi se namreč izkaže, da je intelektualec vključen v proizvodnjo,<sup>1</sup> da je namreč v procesu menjavanja svoje delovne moči za mezdo (avtorski honorar ipd.). Allenov donesek ni v tem, da pokaže samo na to, ampak da v območju funkcije samega produkta reducira intelektualsko proizvodnjo na njen skupni imenovalac. Le-tega namreč film dobesedno uprizarja kot svojo površino, za katero se prav nič ne skriva. Film je namreč o intelektualcu, ki dela zgodbo o intelektualcu, ki dela zgodbo o intelektualcu itn. Samo samonanašanje je torej »končni« produkt, ki plačuje intelektualcu njegov obstoj, ki je predmet njegovega dela, ki se upredmeti kot pisanje, kot slika, kot film itn. V filmu je ta poanta jasno nakazana v prikazu bivše junakove žene, ki piše o spodletelem zakonu z junakom, v pisanju »romanizacij« dram, s čimer se ukvarja Diane Keaton, itn. Na koncu te verige je njen začetek: intelektualec obstaja zaradi zgodb, ki jih piše, filma itn. o samem sebi, njegovo obstajanje, ki ga sistem masovne kulture integrira v ekonomski sistem, je pogojeno s svojo produkcijo tako, da je produkt vedno pred producentom. Sam film Mannhatan je torej narejen prej kot njegov avtor oz. film je dokaz, da avtorja niti ni, ampak je šele proizvod svojega lastnega filma. V tem je očitno nekaj nevzdržnega, tisto nelagodno, o čemer smo govorili na začetku, pa je implikacija »nepotrebnosti« inteligence, kajti jasno je, da z nikakršno ekonomsko kombinacijo ni mogoče utemeljiti ekonomske upravičenosti obstoja nečesa, kar obstaja samo tako, da uprizarja svoj obstoj in na ta način tudi obstaja.<sup>2</sup>

Tako smo prispeli v polje, v katerem se trudi družboslovec. Ta namreč proizvaja teorije o družbi in v teh teorijah različno uvršča v svojo shematiko tudi inteligenco. Stvari se lahko zdijo enostavne samo če prezremo, da je avtor teorije, ki je kamorkoli že uvrstila tudi inteligenco, lahko proizvedel svojo teorijo le tako, da je obstajal, obstajal pa je lahko samo tako, da je proizvedel svojo teorijo. Od tod torej rezultat, ki mu nujno uhaaja vsaj en element: sam subjekt teoretske izjave, ki ne more izreči, da je družba sestavljena iz same sebe in tistega, ki jo izreče, definira in pri tem ne more definirati mesta svojega definiranja, ne da bi se delal, kot da samega sebe postavlja kot svoj lastni predmet, ki z njim samim »nima nobene zveze«.

Vse to se ne zdi tako neumno, če se s povedanim umestimo v problematiko razredov. Znani so mnogi poskusi uvrščanja inteligence v razredno shemo, v kateri inteligenca nastopa kot n.p.r. tanki vmesni sloj med vladajočim in srednjimi razredi, ali še pogostejše kot poseben segment srednjih slojev, ali glede na svojo funkcijo kot hlapec vladajočega razreda itn. V vsakem primeru je avtor vsake od možnih razrednih teorij inteligence sam intelektualec. Zato ni nič čudnega, če se mu izmika sama njegova lastna pozicija v teoriji razredne družbe, katere tip je potemtakem nujno formuliran tako: družba je sestavljena iz vladajočega razreda, razreda proizvajalcev in srednjih razredov, vmes pa je še razred, ki pripada bodisi vladajočemu razredu, bodisi srednjim razredom, tako da **ne pripada nobenemu od teh razredov**. Toda prav z mesta tega razreda, ki je razred tako, da ni razred, se hrani obstoj teorije razredov. S stališča Woodya Allena je potemtakem jasno, da ni mogoče govoriti o razredih drugače kot tako, da v razredih ne govorimo, torej raje govorimo o samih sebi in tako omogočimo razredom, da določijo našo lastno pozicijo. Na ravni filma je torej poseženo na področje tiste druge razlike, ki omogoča »govor o«, torej spolne razlike kot polja proizvodnje želje, v okviru katere subjekt naleti na samega sebe in se torej razrešuje v narcisizem kot proizvodni obrazec, katerega pa je že navrgla masovna kultura, ki razvidno določa funkcijo intelektualca z njegovo udeležbo v produkciji umetniškega, teorijskega in obenem seveda ideološkega »bлага«,



torej v produkciji, ki je predvsem samo v polju simbolnega, ki proizvaja točko samonanašanja.

S tem donesek Woodya Allena še ni opredeljen v vseh svojih bistvenih razsežnostih, saj bi se vsa problematika lahko še razširila, če bi upoštevali še dejstvo, da gre v filmu za intelektualca, ki je tudi žid.

Danko Štrajn

1 Naj pripomnimo, da na to opozarja v svojih »Smereh« tudi Edvard Kardelj, ki ugotavlja, da v moderni družbi inteligenca izgublja svoje privilegije, da je torej vključena v proizvodni proces in tako izenačevana z vsemi delavci v produkciji. Vendar pa je potrebno pripomniti, da se šele s tem »problem intelektualca v družbi« zakomplicira, kajti če nič drugega, ima veliko posledic za teorijo prav vprašanje produktov inteligence.

2 Seveda govorimo o t. im. humanistični inteligenci. Problematika t. im. tehnične inteligence tukajšnji ni povsem enaka, ker se zdi, da je njena proizvodnja »materialnejša«, vendar pa pritegnitev tega aspekta opozarja na materialnost proizvodnje tudi humanistične inteligence, s čimer je možna relacija obeh »materialnosti«, katerih razlika je očitno v stopnji posrednosti učinkovanja v materialni proizvodnji.

## Agittrop

## ONTOGENEZA IN FILOGENEZA

Precej razširjen nesporazum oz. očitek »strukturalizmu« se glasi nekako takole: »strukturalizem« absolutizira strukturo kot substancionalno sistemsko danost, ki subjektu a priori uhaja, ki je subjekt ne more prevladati, praktično spreminjati, marveč ona vnaprej določa polje subjektovega delovanja; skratka, »strukturalizem« naj bi spregledal subjektivno posredovanost »strukture«, razsežnost subjektivnega spreminjanja strukturnih danosti, itn. Temu je treba — izhajajoč iz pravilno dojete 'prednosti sinhronije pred diahronijo' — zoperstaviti dejstvo, da temeljna misel »strukturalizma« (kolikor gre za teorijo označevalca) še zdaleč ni v tem, da »subjekt ne bi mogel spreminjati strukture«, da mu »struktura vselej uhaja«, itn.; prav nasprotno bi lahko rekli, da lahko subjekt »še preveč« spremeni strukturo, in da je ravno ta »presežek« njegovega lastnega dejanja tisti, ki mu uhaja. Pojasnimo to z dovolj elementarnim primerom: Vzemimo dejstvo zgodovinsko posredovane pomenske teže besed, tj. dejstvo, da besede niso poljubni »žeton«, ki jim po arbitrarnem »dogovoru« določamo pomen, marveč nosijo v sebi zgodovinsko substanco pomena, zglašeno zgodovinsko izkustvo. Na najbolj enostavni ravni se ta zgodovinska opredeljenost kajpada kaže v tem, da pomena besed ne moremo poljubno spreminjati: tudi če se »dogovorimo«, naj beseda X pomeni »zgolj tointo«, bo v nji še vedno odmevalo iz »uradne« definicije izrinjeno zgodovinsko skustvo. Toda to še ni dovolj — če ostanemo zgolj pri tem, se še vedno lahko zdi, kot da je pomen abstraktna danost, ki se preprosto drži posameznih besed ne glede na njihovo razmerje do sistema ostalih besed. Upoštevati je treba dejstvo, da je pomen posamezne besede vselej učinek »križišč razlik«, učinek diferencialne mreže razmerij, v katera je vpeta ta beseda, in da se torej, če spremenimo pomen neke določene besede, nikoli ne spremeni zgolj pomen te besede, marveč hkrati — bolj ali manj — tudi pomen tistih besed, s katerimi je ta beseda »posredovana« prek paradigmatske mreže relacij. Subjekt torej lahko »svobodno« spremeni pomen določene besede, jo »začne drugače uporabljati«, toda — ker je jezik diferencialen sistem, ker »so ga zgolj razlike« — bo s tem nujno sprožil še vrsto drugih sprememb, katerih celote pa a priori ne bo obvladal. (Pri tem je jasno, da dotlejšnji pomen, četudi »uradno« izključen iz nove definicije, novega »pravila upo-



rabe, še naprej odmeva v besedi; toda v samem njegovem jedru ga opredeli — in s tem spremeni — dejstvo, da je vselej že »posredovan« z novim pomenom, tj., pomen mu daje (tudi) dejstvo, da deluje kot (implicitna) negacija novega pomena).

Tako dojeta 'prednost sinhronije pred diahronijo' nam omogoči razčistiti vprašanje razmerja med ontogenezo in filogenezo oziroma vprašanje njune enotnosti. Tu so odločilnega pomena naslednja — če naj za trenutek privzamemo znano abotno dikcijo — izvirna stališča klasikov marksizma:

»Anatomija človeka je ključ za anatomijo opice. Nasprotno pa lahko pri podrejenih živalskih vrstah zasnovi za nekaj višjega razumemo le, če to višje že spoznamo. Buržoazna ekonomija daje tako ključ za antično itd. « (MEID IV., str. 39)

»Zdi se, kakor da se vse to gibanje vrti v začaranem krogu, iz katerega pride mo le, če si mislimo, da je pred kapitalistično akumulacijo obstajala »prvobitna« akumulacija, torej akumulacija, ki ni posledica kapitalističnega produkcijskega načina, temveč njegovo izhodišče. /Ta prvotna akumulacija igra v politični ekonomiji približno isto vlogo kakor izvirni greh v teologiji ... Početek prvotne akumulacije nam razlagajo kot prigodbo v preteklosti. ... Legenda o teološkem izvirnem grehu nam nedvomno PRIPOVEDUJE (podčrt. S. Z.), zakaj je človek obsojen na to, da uživa svoj kruh v potu svojega obraza. « (Kapital I., slov. prev., str. 804)

Enotnost ontogeneze in filogeneze je — vsaj v obliki, v kateri je navzoča v običajni teoretski zavesti — globoko zaznamovana z evolucionizmom oz. historizmom; šlo naj bi za to, da mora posameznik v svojem razvoju (ontogeneza) v zgoščenih obliki, osvobodjeni vnanjih naključnosti, ponoviti zgodovino celotnega svojega rodu (filogeneza). Tu ima kajpada filogeneza v osnovi prednost pred ontogenezo: posameznik je tisti, ki zgoščeno **ponavlja** zgodovino rodu. Kajpada ni naključno, da najdemo enega najbolj razdeljenih primerov tovrstne enotnosti ontogeneze in filogeneze prav v zadnjih Habermasovih delih, v katerih razvija svojo »logiko normativnih strukture«: tri glavne stopnje v razvoju normativne zavesti pri individuu naj bi grosso modo ustrezale trem velikim stopnjam zgodovinskega razvoja družbenih institucij.

Naša temeljna misel ob tem je kajpada, da tovrstno pojmovanje enotnosti ontogeneze in filogeneze direktno nasprotuje navedeni Marxovi misli o anatomiji človeka kot ključu za anatomijo opice, saj mora v zadnji liniji postaviti, da je »anatomija opice« (tj. razvojni proces, ki je pripeljal do človeka) »ključ za anatomijo človeka«. Evolucionistični razmerje med ontogenezo in filogenezo je torej treba **obrniti**: če je »anatomija človeka« ključ za anatomijo opice, potem ima ontogeneza prednost pred filogenezo, je — kakorkoli to zveni paradoksnost — filogeneza tista, ki »ponavlja« ontogenezo. Kajpada je ob tem bistvenega pomena, da že na začetku izpostavimo tisto, kar **manjka** evolucionistični dvojici »filogeneze« (razvoja rodu) in »ontogeneze« (posameznikovega razvoja do zrelosti): manjka ji prav pojem »strukture« v pomenu 'sinhrone' dialektične totalnosti, artikularnega sklopa, v katerega vrašča in katerega s svojo dejavnostjo reproducira oziroma subvertira individuum. Ta »struktura« je v nekem bistvenem pomenu krožna: sistem, ki hkrati s svojo reprodukcijo reproducira, »postavlja« svoje lastne predpostavke. Prednost ontogeneze pred filogenezo se nam tako konkretizira v prednost 'sinhrone' dialektične totalnosti pred gibanjem njene zgodovinske geneze. Gre za metodološko načelo, ki ga Marx vzorno prakticira v **Kapitalu**: analize kapitalističnega produkcijskega procesa ne začne z njegovo zgodovinsko genezo, marveč najprej razvije dialektični sistem osnovnih kategorij kapitalističnega sveta v njih 'sinhroni' artikularnosti, tj., najprej razvije logiko krožnega reproduciranja že vzpostavljenega sistema, šele nato — v 24. poglavju — zastavi vprašanje zgodovinske geneze, historičnih predpostavk nastopa kapitalistikih razmerij; tu pa se — kot pripominja sam Marx — neha strogi **dialektični** prikaz in namesto njega nastopi **historični** prikaz. Na nekem mestu v Očrtih Marx explicitno opozori na ta razmik med dialektičnim prikazom sistema in historičnim prikazom njegove geneze: ko je kapitalistični svet enkrat konstituiran kot konkretna zgodovinska totalnost, nam za razumevanje njegove krožne reprodukcije ni treba upoštevati historičnih okoliščin njegovega nastopa — te okoliščine so »ukinjene«, »povzete v rezultatu«, krožni reprodukciji sistema, ki sam postavlja svoje predpostavke.



Od tod, iz te ključne distinkcije med dialektičnim in historičnim prikazom, pa lahko pojasnimo, v čem je **ideološki** značaj evolucionističnega pojmovanja enotnosti filogeneze in ontogeneze: Videli smo, da pojmovnemu polju evolucionistično dojete dvojice filogeneza/ontogeneza manjka ključni pojem 'sinhrone' konkretne zgodovinske totalnosti, še ostreje povedano: da je izrāv tega pojma konstitutiven za evolucionistično pojmovno polje. Evolucionistične »filogeneza« pa ni nič drugega kot mitično »upovedenje«, vzvratna projekcija v historično razsežnost, kategorialnega ustroja 'sinhrone' zgodovinske totalnosti: notranja logična artikulacija kategorij konkretne zgodovinske totalnosti je v »filogenezi« podana v mistificirani obliki, v obliki »pripovedi«, kot da gre za zaporedje realnih zgodovinskih dogodkov. »Filogeneza« skuša prebiti »začarani krog« tako, da skonstruira **pripovedi** o »izviru«, »poreklu«, »začetku« itn. — njena ideološka prevara je natančno homologna prevari buržoaznega mita o prvotni akumulaciji. Takšna »(filo-)geneza« je kajpada vselej (prikrito ali ne) **teleološko** obarvana, saj je »geneza« vselej že podana s stališča rezultata. Drugače povedano: »filogeneza« postopa v temelju abstraktno-fetišizirajoče, ravna, kot da imajo elementi že v preteklosti pomen, ki ga dobijo šele iz sedanje 'sinhrone' zgodovinske totalnosti; tako ji kajpada ni težko iz teh elementov genetično »razviti« sedanjo konstelacijo.<sup>1</sup>

Kajpada nam na primer raziskava historičnih pogojev nastopa kapitalizma, raziskava dejanskosti, ki se skriva za buržoaznim mitom »prvotne akumulacije«, razkrije še kako grozljivo »zgodbo«, pripoved o nasilju razlaščanja itn. — vendar je treba vztrajati pri že razviti **razliki** med dialektičnim prikazom kategorialnega ustroja 'sinhrone' zgodovinske totalnosti in historično »pripovedjo« pogojev njegovega nastanka. Te zgodovinske »pripovedi« (pretresljivih historiografskih podatkov zadnjih poglavij **Kapitala I.**) nikakor ne moremo zvesti na okvir »filogeneze«, vzporedne »ontogeneze«; ta »pripoved« potemtakem tudi nikakor nima statusa navajanja zunanje-empiričnih dejstev, empiričnega bogastva partikularnosti, v razmerju do katerih bi dialektični prikaz postal njih »notranje« logično jedro: pri razmerju dialektičnega prikaza do historične »pripovedi« NE gre za razmerje notranjega logičnega bistva do njegove empirične, z naključji obremenjene »realizacije«. Takšno razmerje, pri katerem ima historična »pripoved« zgolj status zunanje-empirične, z naključji obremenjene »realizacije« logičnega oz. pojmovnega bistva, ki ga razvije dialektični prikaz, je nasprotno značilno natančno za heglvsko idealistično »mistifikacijo«: Marxova kritika Hegla je — na ravni **Kapitala** — med drugim natančno v tem, da Hegel idealistično »absolutizira« dialektični prikaz (»samorazvoj pojma«), da se ne zave njegove meje, točke, na kateri mora sam dialektični prikaz preiti v historično »pripoved«. Konkretno: če bi **Kapital** pisal Hegel, potem bi poglavje o »tako imenovani prvotni akumulaciji« odpadlo oziroma bi imelo zunanje-deskriptivni, ne pa strogo imanentno-teoretični status.

In prav zaradi te »idealistične mistifikacije« ostane heglvsko zapopeden zgodovine še vedno zgolj časovno razprostrtje 'sinhronega' logičnega sistema kategorij.

Toliko razglašena »enotnost logičnega in historičnega« kot temeljno vodilo dialektičnega pristopa potemtakem v strogi historično-materialistični konceptualizaciji nikakor ne pomeni njunega preprostega prekrivanja, tj. tega, da je logično zaporedje »prečiščenoe«, »naključnosti osvobojeno« historično zaporedje, marveč gre za enotnost **v razliki**, skozi razliko, za to, da mora sam »logični« dialektični prikaz notranje artikuliranosti neke zgodovinske epohe »imanentno« preiti v historičnega. Logično da »ključ« za historično, tj. 'sinhrone' analiza da »ključ« za historični oris geneze, vendar pa to ne ukine njune realne razlike.

Josip Pajk

<sup>1</sup> Celo sam Marx ob koncu Uvoda v Očrte, ko skuša odgovoriti na vprašanje, kako sta grška umetnost in ep še v umetniški užitek in ... v nekem smislu veljata kot pravilo in nedosegljiv vzor, zapade orisani ideološki mistifikaciji »enotnosti filogeneze in ontogeneze«:

»Mož ne more postati spet otrok ali pa postane otročji. Toda ali ga ne vešeli otrokova naivnost in ali si ne more sam na višji stopnji spet prizadevati, da bi reproducirāl njeno resnico, ali ne živi v otroški naravi v vsaki dobi njen lastni značaj v svoji naravni resničnosti? Zakaj bi ne moglo družbeno detinstvo



človeštva, kjer je najlepše razvito, ohraniti večni čar kot stopnja, ki se ne bo nikoli več vrnila? So nevzgojeni otroci, pa tudi premodri za svoja leta. Mnogi izmed starih narodov spadajo v to kategorijo. Grki so bili normalni otroci.» (MEID IV., str. 46)

Marx tu že sam 'reče več kot pa misli, da je rekel', ko trdi, da »živi v otroški naravi v vsaki dobi njen lastni značaj v svoji naravni resničnosti, kar kajpada pomeni, da je otroškost vselej že posredovana z »odraslo zrelostjo«, da je sleherni pomen otroštva že vzvratna projekcija. Grki se lahko prikažejo kot »družbeno detinstvo človeštva« zgolj s stališča že razvite zrelosti, njihova »naravna resničnost« ni bila nikoli neposredno dana, je vselej že učinek nostalgичnega pogleda nazaj. Skratka, tudi tu moramo predpostaviti 'prednost sinhronije pred diahronijo'. Poenostavljeno povedano: pri otrocih v 'dobesednem' pomenu (na ontogenetski ravni) imamo kajpada vselej praviti z njih razliko do staršev, do odraslih, otroštvo je od vsega začetka konstituirano kot intersubjektivno razmerje do »odraslih«; trditi, da so bili Grki že sami v sebi (in ne šele v naknadni perspektivi) »detinstvo človeštva«, je zato mogoče le v strogo teleološki perspektivi, v kateri — kot pravi sam Marx kritično nekaj strani prej — »zadnja oblika glede na pretekle kot na stopnje k sami sebi«. (Mimogrede povedano, v teh Marxovih stavkih bi lahko našli celo kal zastrtega antisemitizma: kajti znano je, kdo v tej ideološki fantazmatiki, kjer Grki posebej »normalne« otroke, igra vlogo »nenormalnega«, »hudobnega« otroka par excellence: Jud.)

## POMEN FALOSA II.

Povzemimo rezultat prejšnjega zapisar falos je označevalec, ki je hkrati »vsi pomeni«, ki potencialno prinaša univerzalnost pomena, in ki to svojo potencialno univerzalnost plača tako, da je v svoji aktualizaciji, determinaciji, partikularizaciji, »brez pomena«, odsotnost pomena — je potencialno »vsi pomeni« in zato dejansko »noben določen pomen«, označevalec-brez-označence; je samo to pulziranje med potencialno univerzalnostjo pomena in njegovo aktualizirano odsotnostjo, med »vse« in »nič«. Ali, če naj uporabimo najbolj rudimentarno lacanovsko algebro:  $S_2$  je označevalna baterija, dana »struktura« označevalcev-z-označenci; če naj bo ta struktura »vsa«, če hočemo zajeti »vse« označevalce, ki spadajo vanjo, moramo nujno pristeti »vsaj En« presežni označevalec,  $S_1$ , vsaj en element, ki ni »normalni« označevalec-z-označencem, marveč je hkrati »vsi pomeni« in »odsotnost pomena«, tj. označevalec-brez-označence — to, čemur pravi Lévi-Strauss »mana«. Ta paradoksní označevalec je — to je eno izmed možnih tolmačenj Lacanove formule »označevalec zastopa subjekt za drugi označevalec« — tisti, ki zastopa subjekt za vse ostale »normalne« označevalce. Tako v neki označevalni verigi element, ki »zastopa« subjekt, ki drži njegovo mesto, ni element največje pomenske polnosti, element, ki je najbolj »nabit« s pomenom, marveč nasprotno element, ki ničesar ne doprinese k »pozitivnemu«, »denotativnemu«, »objektivnemu« pomenu te verige, pa se prav zato v njem zgosti vsa »pozitivni« pomen presegajoča pomenska teža, vsa tista neeksplicirana »konotacija«, ki uhaaja dobesedno-izrečenemu. Vzemimo Lacanov zgled (ki na srečo velja tudi za slovenščino): tako imenovani ekspletivni (»izpopolnilni«) **ne**: »Bojim se, da **ne** boš padeš« — da dodatni »ne« ne pridonese nobenega dodatnega »pozitivnega« pomena, tj., stavek »Bojim se, da ne boš padeš« pomeni (na pozitivno-denotativni ravni) natančno isto kot stavek »Bojim se, da boš padeš«, pri čemer je druga različica celo natančnejša, tj. »ne« v prvi različici je odveč, saj je tisto, česar se bojim, to, da »boš padeš«. Hkrati pa se v tem presežnem, glede na neposredni pomen »nepotrebni« **ne**-ju zgosti vse »implicitno rečeno, četudi neizrečeno«, vse tisto, zaradi česar izjava ni zgolj odslukava objektnega reda dejstev, potencialnost »vseh mogočih pomenov«, s čimer je natančno ta **ne** točka subjektivacije ... Ali, vzemimo še zgled iz — kot se temu reče — naše, domače prakse: jugoslovansko himno oziroma njeno slovensko besedilo. Kje se vanj vpiše subjekt? Na prvi pogled smo to kajpada tisti »mi«, na katere se naslavlja himna, »mi, Slovani«, ki jäh himna interpelira s »Hej, Slovani!« — vendar je ta »mi« zgolj instanca ideološke identifikacije, ideološkega »prepoznanja« kolektivnega subjekta (interpelacijo je tu dojeti v Althusserjevem pomenu: tako kot miličnik zakliče postopajočemu »Hej, ti!« in se le-ta s tem, ko se ozre, ko se prepozna v pozivu, konstituira kot subjekt — »podložnik« — oblasti, se tudi »mi« konstituira kot »Slovenie«, s tem da se odzovemo pozivu Drugega »Hej, Slovani!«). Resnično mesto subjektivacije je iskati drugje — to so bržkone prav tiste znamenitosti »steke« v verzih »prazne vaše proti nam so steke«: nihče pravzaprav natančno



ne ve, kaj pomenijo (stekati se? steklina? ...), prav zato pa se lahko vanje investira »vse mogoče«, od dekadentnih nihilistov do ruskih tankov.

Od tod, iz nujnosti dodatnega, paradoksnega elementa  $S_1$ , ki se vselej pridoda k  $S_2$ , lahko vsaj nakažemo, kaj hoče reči Lacan, ko pravi, da je Marx odkril simptom. Simptom je — grobo, v prvem približku — mesto, kjer se v neko dano polje vpiše moment, ki je temu polju heterogen, ki pa je nujen, če naj se to polje sklene, če naj bo »celo«. Zadevo bi lahko formulirali tudi v tradicionalnih terminih »dialektike kvalitete in kvantitete«: Imamo neko kvaliteto, neko splošno lastnost, potezo; čim hočemo pod njo, z njo, skoz njo poenotiti zajeti »vse« njene primere, se nam nujno prišteje zraven »vsaj En« primer oziroma element, ki ji uhaaja, ki spodbija samo kvaliteto, iz katere smo izhajali. Označevalci-s-pomenom nikoli ne bodo »vsi«: čim bomo zajeli »vse«, bomo nujno prišli zraven paradoksen »označevalec-brez-označence«. To pa je — če naj tako rečemo — Marxova logika »socialnega simptoma«, logika njegove kritike Hegla: čim hočemo zajeti obstoječe kot umsko totalnost, moramo pristeti zraven element, ki znotraj same te totalnosti deluje kot simptom, ki izpričuje njeno »laž«, »laž« njenega občega principa — proletariat, ki je »ne-um samega uma«. Ta »iracionalni« element obstoječe racionalne totalnosti je mesto, kjer privre njena potlačena »resnica«. Isti sklop lahko specificiramo ob blagovni ekonomiji: Ko blagovna proizvodnja še ni razvita do univerzalnosti, so lastniki produkcijskih sredstev pretežno še sami individualni producenti in imamo praviloma — idealno vzeto — opraviti z menjavo brez eksploatacije. Ko pa se blagovna proizvodnja **univerzalizira**, se **nujno** razvijejo kapitalaska razmerja, tj. nujno nastopi razred, ki ni sam lastnik proizvodnih sredstev, marveč mora za svojo reprodukcijo prodajati svojo delovno silo — pride do eksploatacije, skrite pod formo ekvivalentne menjave. (In **utopija** malomeščanskega socializma je prav univerzalizirana družba menjalnih razmerij, kjer pa bi bili lastniki produkcijskih sredstev še vedno sami producenti in zato ne bi prišlo do eksploatacije.)

Od kod nujnost tega dodatnega paradoksnega elementa? Ta element je, kot smo že rekli,  $S_1$ , ki zastopa subjekt (v lacanovski algebri  $\$$ , prečrtani  $S$ ) za vse ostale označevalce,  $S_2$ . To zastopanje pa ni neposredno, marveč nekako »refleksivno«:  $S_1$  ne zastopa subjekt »neposredno«, marveč **zastopa samo nemožnost subjektove označevalne reprezentacije** — ta nemožnost pa »je« ravno subjekt, skoz to nemožnost se konstituira subjekt. Skušajmo nekoliko razjasniti to formulo, ki neposredno vzeto nedvomno zveni dovolj »spekulativno«:  $\$$ , matem subjekta, lahko beremo tudi kot »ni označevalca«, kot prečrtani označevalec (signifiant). Grobo rečeno: subjekt nima »lastnega« označevalca, označevalca, ki ga ne bi že reprezentiral popačeno, potvorjeno, »vsaka beseda ga že izda«, razmik med  $\$$  in  $S$  je ireduktibilen; v verigi »normalnih« označevalcev-z-označencem,  $S_2$ , vselej **manjka** »pravi« označevalec, beseda, ki bi nepopačeno zajela vse pomensko bogastvo subjektivnosti... Toda ta manko (»pravega«) označevalca je že označevalec manka: če ni možen subjektov »lasten« označevalec, pa je možen označevalec, ki zastopa samo nemožnost nepopačene reprezentacije, sam manko označevalca, »beseda, ki v samem polju besed drži mesto tistega, česar se ne da ubesediti«. Seveda »vsi« označevalci (popačeno, premeščeno) zastopajo subjekt, toda pri tem ima izjemno mesto tisti označevalec, ki zastopa samo nemožnost njegovega zastopanja — zakaj? zato ker subjekt ni polna, nedosegljiva »substancia«, marveč »je« zgolj ta nemožnost, »je« zgolj  $\$$ , izginevajoči moment, ki je »čista avtonegacija«, drugo od samega sebe, čista razlika, ki nikoli ne doseže istovetnosti-s-sabo. Če bi bil subjekt neka označevalni mreži transcendentna »substancia«, »stvar na sebi«, ki bi vedno presegala svojo označevalno reprezentacijo, potem bi imeli opraviti s »plosko«, nerefleksivno strukturo znakov; ker pa je subjekt že sam v sebi  $\$$ , izginevajoče gibanje avtonegacije, čista razlika, ne pa neka pozitivna bitnost, ga lahko paradokсно »ustrezno« zastopa zgolj nek označevalni element, ki zaznamuje samo nemožnost »ustreznega« zastopanja — nekoliko poenostavljeno: ob slehernem »normalnem« označevalcu-z-označencem skusimo, da z njim nismo zajeli subjekt, da je subjekt »vedno drugje«; toda subjekt ni neka pozitivna bitnost, ki bi vztrajala v svoji istovetnosti »nekje drugje«, na nekem nedosegljivem mestu, marveč je **sama ta drugost**, »drugo od samega sebe«:



zato v verigi drži njegovo mesto paradoksní označevalec, ki zaznamuje samo vselejšnjo »drugost« subjekta glede na označevalec.

Ta »refleksivni« značaj  $S_1$ , »faličnega« označevalca, tj. dejstvo, da ta označevalec ne zastopa subjekt »neposredno«, marveč zastopa samo nemožnost njegovega zastopanja, natančno ta »refleksivnost« je tisto, kar se zgubi v **fetišizmu**. Da bi to pojasnili, povzemimo osnovno pozicijo logike označevalca: čim hočemo zajeti »vse« primere neke občosti, »vse« elemente neke množice itn., moramo prišteti »vsaj En« element, vsaj eno partikularnost, ki je tej občosti »notranja«, ki je »njen« primer, hkrati pa že deluje kot njena negacija, ji je že heterogena — Marxov (v 1. nadaljevanju pričujočega zapiska evociran) primer iz **Razrednih bojev v Franciji**: čim hočemo naštetí »vse« vrste rodu »rojalizma«, moramo poleg »normalnih« vrst (legitimisti, orleanisti itn.) omeniti še **republikanstvo kot paradoksnó vrsto rojalizma**: republikanstvo je vrsta, ki znotraj rodu rojalizma drži mesto rojalizma »nasploh« — »rojalisti nasploh« smo lahko zgolj tako, da smo republikanci —, je mesto, kjer se rojalizem reflektira, kjer naleti nase med samimi svojimi vrstami. S fetišizmom pa se utaja **kastrativna** razsežnost tega faličnega elementa: njegova **heterogenost** občosti, ki jo inkarnira — dejstvo, da lahko nek označevalec zaznamuje potencialno univerzalnost pomena le tako, da deluje kot označevalec **brez-označenja**; da smo lahko »rojalisti nasploh« le tako, da smo **republikanci**. Drugače povedano, fetiš je  $S_1$ , ki s svojim izjemnim položajem neposredno inkarnira svojo Občost, Partikularnost, ki je neposredno stopljena s svojo Univerzalnostjo. Klasičen zgled je tu kajpada stalinska Partija, ki nastopa kot neposredno utelešenje Občosti Množice oziroma delavskega Razreda: razmerje med Partijo in Množico ni dialektičirano, ni dialektično posredovano, marveč je med njima nekaj »kratek stik«, tako da, če pride na primer — kot danes na Poljskem — do konflikta med Partijo in »navadnim«, »ostalim« delavskim razredom, to ne pomeni, da se je Partija »odtujila« delavskemu razredu, marveč so se nasprotno »nekateri elementi delavskega razreda« odtujili svoji lastni občosti (»resničnim interesom delavskega razreda«), ki jo kajpada neposredno uteleša prav Partija. Prav ta fetiški položaj Partije pojasni, zakaj stalinist ne čuti nobenega protislovja med tem, da mora biti Partija stopljena z Množicami, v službi Množic itn., ter med tem, da je Partija v položaju Izjeme, ki ima v sebi vso oblast, ki je do kraja avtoritarna — saj je edina inkarnacija »resnične« Množice, njene Občosti, prav Partija, in je zato morebiten pritisk Partije na empirično množico pritisk Občosti Množice na njeno lastno empirično partikularnost.

Toda tu nas bo — za sklep — zanimal nek drug moment: kako ta fetiški ustroj Partije pogoji, da stalinska ideologija deluje v osnovi drugače kot klasična liberalno-meščanska ideologija — razlika, ki se v grobem prekriva z razliko med nevrotičnim in psihotičnim diskurzom. Kaj je nevrotični diskurz? Diskurz, ki se organizira okoli simptoma, okoli točke, ki izdaja njegovo potlačeno resnico, okoli paradoksnega Partikularnega, ki subvertira Univerzalnost, katere vrsta, katere »primer« je. Vladajoča ideologija skuša te simptomatske točke pač na različne načine nevtralizirati — tako da jih dojame kot nekaj naključnega, obrobnege, pogojenega z zunanjimi vzroki itn. (klasičen primer: ekonomska kriza kot z zunanjimi okoliščinami — dvig cene nafte ipd. — pogojena prekinitev »normalnega« teka); kritika ideologije pa nasprotno pokaže, da so te simptomatske točke nujna »resnica«, nujen nasledek razvoja same »notranje« univerzalne zakonitosti sistema. Stalinska ideologija pa — vsaj praviloma — postopa v osnovi drugače: nič ne taji, maskira itn., marveč se enostavno dela, kot da partikularno, ki ga navajamo kot simptom, sploh ne spodbija univerzalnosti. Primer: če bi kdo očital nekemu desnemu političnemu režimu, da je avtoritaran ipd., bi liberalna meščanska ideologija na različne načine skušala nevtralizirati ta neugoden nasledek lastne logike: spodbiti bi skušala same pozitivne podatke (»ni res, da je tako avtoritaran, saj so bile volitve...«), izgovarjala bi se, da gre za izjemne ukrepe, pogojene z zunanjimi okoliščinami (na primer s »komunistično subverzijo« ipd.)... Kaj pa stalinski diskurz? Tu se avtoritarnost ne zanika, tisto, kar kritiki z muko dokazuje, se enostavno že **vnapij prizna**, vendar se da temu povsem drug pomen — vzemimo za zgled tole mesto iz Stalinovih **Vprašanj leninizma**:



»Ko govorijo o težavah pri odkupu žita, komunisti po navadi sprevračajo odgovornost na kmete, trdijo, da so za vse krivi kmetje. Toda to je popolnoma napačno in brezpogojno nepravilno. Kmetje niso tu nič krivi. Če govorimo o odgovornosti in krivdi, potem moramo reči, da odgovornost pade popolnoma in v celoti na komuniste, in da smo tukaj za vse krivi samo mi, komunisti. /Na svetu ni in nikoli ni bilo tako močne in avtoritarne oblasti, kot je to naša, sovjetska oblast. Na svetu ni in nikoli ni bilo tako močne in avtoritarne partije, kot je to naša, komunistična partija. Nihče nas ne ovira in nas tudi ne more ovirati, da ne bi vodili kolhozov tako, kot to zahtevajo interesi kolhozov, interesi države. In če nam vselej ne uspeva, da bi vodili kolhoze tako, kot to zahteva leninizem, če pogosto delamo celo vrsto grobih, neopravičljivih napak, na primer po liniji odkupa žita, potem smo za to krivi mi in samo mi.« (Stalin Pitanja lenjinizma, Kultura, Zagreb 1946, O radu na selu, str. 391)

Skrajno avtoritaran značaj Partije je torej naravnost poudarjen, direktno je rečeno, da ima vso oblast v rokah Partija, da zato »navadni ljudje« sploh niso nič krivi, saj niso za nič odgovorni! Toda prav ta skrajno avtoritarna, nedeljiva, izključna oblast Partije se neposredno tolmači kot resnično demokratična oblast, kot oblast, ki realizira prave interese Množic. Ali, vzemimo še zgled vojaške intervencije v tujini: meščanska ideološka legitimacija odgovarja na očitek »vmešavanja v notranje zadeve tuje države« tako, da skuša zmanjšati njegov obseg in pomen (»gre le za nekaj vojaških svetovalcev«) ipd. Kaj pa »realni socializem«? Njegovo logiko najjasneje razodene take izjave Karmala za **Spiegel**: »Res se sovjetske čete borijo sredi Kabula, toda to ni niti v najmanjši meri vmešavanje v notranje zadeve tuje države.« Skratka, bolj »semiotično« rečeno, stalinski diskurz premakne spor na raven **koda**: mi ga lovimo na ravni dejstev, on pa že vnaprej tako priredi kod, da ga dejstva ne morejo zadeti. Od tod neka določena »naivnost« nekaterih »disidentskih« kritik: stalinist že vnaprej tako priredi polje, da kritika uderi v prazno. Če naj parafraziramo znano šalo, ki jo navaja Lacan: Stalinist svečano zatrdi: »Moja zaročenka nikoli ne zamudi zmenek...«, disident mu z muko dokaže, da je zaročenka zadnjič zamudila, stalinist pa mirno nadaljuje: »... saj s trenutkom, ko zamudi, ni več moja zaročenka.«

Zdenka Veselič-Žerjav

## HOMOLOGIJA IN NJENA DIALEKTIČNA KONKRETIZACIJA

Pred nekaj leti je bila moda razvijanje homologij med kritiko politične ekonomije in »kritiko označevalne ekonomije«; njen glavni eksponent je bil Jean-Joseph Goux. Ponavadi se je izhajalo iz tega, da je **blago** »čutno-nadčutna reč«, da nastopa kot neka neposredno-čutna reč, ki pa je hkrati prikazovanje nečesa, kar nima nobene neposredne zveze z njeno telesnostjo: vrednosti. K temu se je dodalo: isto je z **znakom**, ki nastopa kot prikazovanje nečesa, kar ni neposredno povezano z njegovo telesnostjo, materialnostjo, tj., kot utelešenje pomena. Nato se je šlo še korak dalje: k homologiji **denar : falos** (falični označevalec); tako kot je denar neposredno utelešenje vrednostne občutitve in to plača s tem, da sam nima nobene uporabne vrednosti, tj., da je paradokсно blago, ki je potencialno vsa blaga, a sam ne zadovoljuje nobene potrebe, tako je tudi falični označevalec označevalec, ki je potencialno vsi pomeni, občutitve pomena, pa to plača s tem, da je hkrati označevalec-**brez**-označenca. Lahko bi izpeljali celo to, kako je falični označevalec korelat kapitala. Kaj je namreč kapital? Denar-blago, ki se na trgu menja za neko blago, ki ni blago med drugimi blagi, marveč izjemno blago, blago, katerega »uporabna vrednost« je v proizvodjanju same vrednosti, tj. za delovno silo. Z nastopom kapitala se torej »običajna« situacija blagovne menjave, kjer producenti menjajo svoje proizvode, tako rekoč »reflektira vase«: sama zmožnost produciranja nastopi kot blago in se menja za neko drugo blago. Isto pa je s faličnim označencem, ki ni »običajen« označevalec med drugimi označevalci, marveč nekak »refleksivni« označevalec, ki drži mesto samega subjekta v označevalni verigi, ki je potemtakem nekak »ekvivalent« subjekta v Drugem-označevalcu (glede tega prim. **Pomen falosa** tovarišice Zdenke v tej številki).

— — — Tovrstne homologije so nedvomno zelo privlačne, imajo določeno »pojasnilno vrednost«, z njimi se proizvede »učinek smisla«,



toda težava je v tem, da moramo, če gremo po tej poti, prej ali slej proglasiti sam smisel, smisel kot taka, za fetišistični učinek. Reče se namreč: mistifikacija blagovne forme je v tem, da nam neka čutna reč nastopa kot utelešenje nečesa nadčutnega, da se nanjo prilepi nek mističen pomen, ki nima nobene neposredne zveze z njeno telesnostjo ipd. — toda to, da neka čutna stvar postane nosilec nečesa »nadčutnega«, nečesa, kar nima nobene zveze z njeno neposredno telesnostjo, ta osnovni »preskok« je natančno **sam znak kot enotnost označevalca in označenca** (znak za razliko od »signala« /dim-ogelj/, ki ohrani kontinuiranost označevalca in označenca, tj., neka fetišistična »mistifikacija« je potemtakem konstitutivno-nujni pogoj nastopa »smisla«, govorice. S tem pa se seveda znajdemo — če hočemo do kraja vztrajati pri homologiji — pred neko »neugodno« alternativo: ali moramo zatrditi neukinljivost fetišizma, ali pa zahtevati prevlado, ukinitve »učinka smisla«, torej strogo vzeto izstop iz medija govorice...

Razvijanje homologij s tem ni a priori razvrednoteno; treba ga je le drugače zastaviti: homologijo (primerjalno iskanje vzporednih ustrojov) je treba vzeti kot »predstopnjo« dialektične konkretizacije, ki razvije »posredovanost« tega, kar je sprva postavljeno v razmerje nvanje homologije tipa »kakor tu tudi tam...« (»kakor blago je tudi znak...«). Vzemimo dovolj znan zgled: Marx v 1. poglavju **Kapitala I.** pokaže, kako lahko posamično blago izrazi svojo vrednost zgolj z nanašanjem na neko drugo blago, pri čemer je to drugo blago v svoji neposredni telesnosti pojavna forma vrednosti nasploh; temu je priključena opomba z naslednjo homologijo:

»Na nek 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 kot v zrcalu samo v drugem človeku. Šele z nanašanjem na človeka Pavla kot sebi enakega se človek Peter nanaša na samega sebe kot človeka. S tem pa mu tudi Pavel s kostmi in kožo, v svoji pavlovski telesnosti, velja za pojavno formo genusa človek.« (opomba 18a)

To homologijo Marx v nadaljevanju še dopolni: Drugo blago je ekvivalent prvega, izraža-uteleša vrednost prvega, zgolj kolikor se prvo blago nanaša nanj — ekvivalentstvo drugega blaga je »refleksijska določitev« prvega blaga. Zdi pa se, da drugemu blagu pripada ekvivalentska forma ne glede na to nanašanje, kot njegova stvarna lastnost, tj., da se prvo blago nanaša nanj, **ker je drugo blago že na sebi ekvivalent, ne pa, da je drugo blago ekvivalent, ker se prvo blago nanaša nanj.** Tem izvajanjem je spet priključena opomba s primerjavo:

»Take refleksijske določitve so sploh reč zase. Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj.« (opomba 21)

Tu bi postopali povsem neustrezno, če bi vzeli logiko razvoja vrednostne forme kot osnovo, ključ, ki — glede na to, da blagovna forma opredeljuje totalnost družb, v katerih vlada blagovna proizvodnja — pojasnjuje, da se tudi ostala področja artikulirajo na homogen način, tipa »v družbah, kjer vlada blagovna proizvodnja, je pač tudi s človekom kakor z blagom«. Kajpada niso nič boljše druge tovrstne rešitve, ki ostanejo na ravni homologije različnih vzporednih področij, na primer, da se konstruira nekakšno »splošno logiko« fetišistične sprevrnjenosti kot tisto abstraktno-skupno, kar se nato homologno realizira v sferi blag kot blagovni fetišizem (denar, ki kot izjema totalizira celoto blag), v sferi govorice kot jezikovni fetišizem (falični označevalec, ki kot izjema totalizira celoto označevalcev), v sferi intersubjektivnosti kot fetišizem osebnosti (gospodar, ki kot izjema totalizira neko skupnost subjektov), ipd. — Takšna »homologna« pojasnjevanja tipa »denar je bog med blagi«, »bog je denar med subjekti« itn. ostanejo abstraktna, ker predpostavijo različnost sfer, med katerimi vpostavijo homologno razmerje: same te različnosti ne pojasnijo, marveč jo vzamejo kot neposredno dejstvo soobstoja.

Kako torej razviti navedeno Marxovo homologijo do ravni konkretno-dialektičnega posredovanja? Že sam Marx daje tu rešitev: to rešitev je iskati v tistih njegovih izvajanjih — prav tako v **Kapitalu I.** —, kjer je govor o tem, da je v družbah, kjer blagovna proizvodnja še ni univerzalizirana, še ne igra ključne, celoto-opredeljujoče vloge, se pravi v predkapitalističnih družbah, eksploatacija še »prosojna«; tj. da so »produksijski organizmi« teh družb v osnovi »razvidni«: pri-  
svajanje presežne vrednosti je neposredno dano v obliki desetine,



tlake, izkoriščanja sužnjev itn. Na tej ravni ni nobene bistvene mistifikacija, razmerja so — za razliko od kapitalističnega produkcijskega načina — »razvidna«, zato tudi niso dani pogoji nastopa politične ekonomije kot znanosti: šele z univerzalizacijo blagovne proizvodnje postanejo produkcijska razmerja v osnovi netransparentna, je eksploatacija mistificirana v formi ekvivalentne svobodne menjave, kjer vsak partner »prejme plačilo za svoj delež« (delavec mezdo za svoje delo, kapitalist profit za vložen kapital...). Druga plat tega pa je, da je treba v predkapitalističnih družbah eksploatacijo omogočiti oziroma upravičiti z zunaj-ekonomskimi sredstvi: z neposredno prisilo ali z ideološkim pritiskom, tj., z ideološko legitimacijo neposredno-razvidnega prisvajanja presežne vrednosti — v grobem gre za to, čemur pravi Marx »neposredna gospodstvena in hlapčevska razmerja«. Sama ta razmerja se morajo zato fetišizirati, postanejo »neprosojna«, tu je »z ljudmi kakor z blagi«, v gospodarja se investira neka mistična aura, zdi se, da smo mu podložni, ker je gospodar, in ne obratno, itn.

V kapitalizmu pa lahko prav zato, ker je fetišizem lociran v sfero blagovne proizvodnje, ožje: v sfero razmerij med blagi, torej: »razmerij med rečmi«, neposredna razmerja med ljudmi zadobijo (ideološko) podobo transparentnosti, enakosti, pragmatične utilitarnosti ipd., tj., iz njih je izgnana sleherna »mistična aura«. Ta prelom med **avtoritarno-patriarhalno** podobo človeka, ki afirmira »neposredna gospodstvena in hlapčevska razmerja«, in med **razsvetljsko-utilitaristično** podobo predpostavlja — kot je vedel že Hegel (prim. pogl. v duhu **Fenomenologije duha**) —, da se fetišizirajo »razmerja med rečmi«, tj., da je človekova svoboda, prosojnost neposrednih družbenih razmerij ipd. (družbeno nujni) videz, katerega »resnico« (dejanska razmerja gospodstva med ljudmi) izdaja fetišizacija »razmerij med rečmi«. (Ta miselní tok je naznačil že Etienne Balibar v svojem prispevku k **Lire le Capital**, vendar se mu je kasneje odpovedal s tem, da je podvrgel kritiki samo Marxovo teorijo fetišizma kot ideološko; prim. **K vprašanju o »teoriji fetišizma«, Problemi-Razprave 173—175**).

Od tod bi lahko konkretizirali tudi Millerjevo misel, da je kapitalistični diskurz diskurz histerika: prelom s fevdalno ideologijo je premik iz diskurza gospodarja (kot medija »neposrednih gospodarstvenih in hlapčevskih razmerij«) k diskurzu histerika, tj., dejavnik kapitalističnega diskurza je — v skladu s formulo diskurza histerika — \$, formalno »svoboden« subjekt, katerega resnica vdira skoz fetišizacijo »razmerij med rečmi«.

— Tako se torej tisto, kar je najprej bilo abstraktna homologija (»s človekom je kakor z blagom...«), konkretizira v zgodovinski prelom med fevdalnimi gospodstvenimi razmerji in meščansko vladavino blagovnih razmerij. Ne gre za to, da je »v družbi, kjer vladajo blagovna razmerja, s človekom kakor z blagom«, v tej družbi so nasprotno razmerja med ljudmi neposredno vzeto de-fetišizirana, transparentna, toda njihova ključna razmerja se prikazujejo kot »razmerja med rečmi« in tu izdajo resnico ideološkega videza prosojnosti neposrednih intersubjektivnih razmerij.

Podobno miselno pot je kajpada treba ubrati tudi ob »logiki označevalca«: Ključno vlogo analize označevalnih mehanizmov za zapopadanje današnjih razmerij razrednega boja je treba konkretizirati oziroma posredovati s premikom v samem »predmetu«, v zgodovinski dejanskosti. Tu lahko kajpada damo le splošen namig: Z razvojem tako imenovanih »totalitarnih« vladavin XX. stoletja (fašizma, stalinizma — pri čemer smo kajpada daleč od tega, da bi jih enačili: prim. »kratki kurze« o stalinizmu v tej številki **Problemov**) je žarišče »neprosojnosti« znova premeščeno. Sam Marx je že zapisal neke v **Očrtih...**, da moramo, če »prezgodaj« vzamemo rečem oblast nad ljudmi (tj., če so ukinjena blagovna razmerja, ne da bi pri tem subjekt zgodovinskega procesa postal razredno osveščeni proletariat), pač znova dati ljudem oblast nad ljudmi, tj. znova moramo tako ali drugače vpeljati neposredna gospodstvena in hlapčevska razmerja. Pravi problem tu ni toliko fašizem kot »stalinizem«: fašizem deluje kot neposredna in odkrita reafirmacija gospodstvenih razmerij, avtoritete, hierarhije itn., tj., neposredno »fetišizira« intersubjektivna razmerja (»hipnotična moč« vodje itn.), da bi tako — potem ko je popustila klasična liberalno-meščanska legitimacija kapitalskih razmerij — ohranila »razredni mir« in s tem omogočila nadaljnjo reprodukcijo kapitalskih razmerij. Pri »stalinizmu« pa se zadeva bolj zaplete: razmerja gospodstva v njem



niso »prosojna« na način direktne ideološke legitimacije hierarhije, »stalinizem« se ideološko legitimira kot oblast delovnih množic, najširše demokracije itn., in tega ne smemo enostavno vzeti kot »zgolj-masko«, tj. kot da ima vladajoča birokracija do te ideološke legitimacije povsem enostaven zunanje-instrumentalen odnos; vendar pa gospodstvo navzlic temu je že v »razmerjih med ljudmi«, tj., odpadejo meščanske »formalne svoboščine«, gospodstvo se ne afirmira šele prek ovinka »razmerij med stvarmi«. V »stalinizmu« se intersubjektivno razmerje dejanskega gospodstva birokracije nad delavskim razredom neposredno legitimira in afirmira kot oblast samega delavskega razreda. To je omogočeno s fetišizacijo organizacije vladajoče birokracije (stalinske Partije): Partija, ki vlada nad delavskim razredom, nastopa kot neposredno utelešenje njegove Občosti, tj., predstavlja nasproti »empiričnemu« delavskemu razredu njegovo lastno občost (glede te konstelacije prim. v tej številki **Problemov** že omenjeni »kratki kurz« o stalinizmu ter sklepni del prav tako že omenjenega zapisa tovarišice Zdenke o **pomenu falosa**). Takšna paradokсна artikulacija, v kateri se intersubjektivno razmerje gospodstva legitimira in afirmira s samo formo demokracije, enakosti, odsotnosti gospodstva, itn., tj., v kateri so — če naj uporabimo že zližan domislek — sicer vsi enaki, toda nekateri bolj enaki kot drugi, takšna artikulacija pač zahteva za svojo pojasnitev in za praktičen spoprijem z njo, da se lotimo tudi analize libidinalnih-označevalnih mehanizmov »logike oblasti«.

Slavoj Žižek

## STALIŠČE MATERIALISTIČNE TEORIJE V RELIGIOZNIH ZADEVAH

Področje, s katerim se ukvarja materialistična teorija, je kajpada materializem, vendar ji to ne preprečuje, da ne bi tudi po vprašanju religioznih zadev zavzela povsem opredeljeno stališče. Praksa je pokazala, da je za zaris tega stališča najprimernejši postopek, ki je bil klasično uporabljen v »O dialektičnem in historičnem materializmu«, postopek postopnega razločevanja, zato bomo tudi mi šli po tej poti in se skušali dokopati do stališča materialistične teorije skozi štiri opozicije.

Najprej velja zoperstaviti teizem, tj. pravo religiozno stališče, deizmu kot stališču, ki je pravzaprav že zakrinkan ateizem. Deizem namreč taji božjo imanenco svetu, večnost njegovega stvariteljskega akta, in omejuje božjo vlogo na nekakšen »prvi sunek«, ki sproži svetovni mehanizem, potem pa naj bi se svet gibal kar nekako sam po sebi, brez boga. V nasprotju s tem je stališče materialistične teorije v religioznih zadevah odločno teistično: stvaritev ni enkrat, pretekel božji akt, marveč je vselej trajajoča božja dejavnost, bog vsak trenutek s svojo dejavnostjo ohranja vesolje »pri življenju«, če bi njegov napor le za trenutek popustil, bi svet razpadel. Stališče materialistične teorije je tu blizu tistemu starih Aztekov (kot ga razvije Nigel Davies v svojem znanem delu, ki je pred kratkim izšlo tudi v slovenščini): ne le da bog vsak trenutek s svojo dejavnostjo vzdržuje življenjski krogotok vesolja, marveč je ta njegova dejavnost tudi odvisna od človekovega žrtvovanja — če človek ne daje žrtev, potem jutri ne bo vzšlo sonce, tj. narava ni samopotekajoči mehanizem, marveč ta mehanizem zahteva za sam svoj »normalni« krogotok nenehno žrtvovanje. Ta vselejšnja obsesionalna napetost, strah, da bo sam kozmos razpadel, če človek ne opravi žrtvovanja, ki ga je dolžen, to je najbolj temeljno stališče materialistične teorije v religioznih zadevah, tako rekoč »nulta točka« tega stališča.

Naslednja stopnja je — znotraj samega teizma — nasprotje med pogansko in krščansko religijo. Tu je stališče materialistične teorije odločno krščansko; prelom, ki zanj tu gre, bi lahko najlepše razvil ob vprašanju razmerja boga do božjega preroka na zemlji. Seveda že poganske religije poznajo preroke, božje navdihnjence itn., vendar gre ob tem še vedno za (pris)podobe, »simbole« boga, tj., med njimi in 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«, (metaforičen) pomen, da oznanja boga, da sko-



zenj govori bog; prerok je še vedno človek, ki ima pač privilegirano razmerje do boga, ki ga je bog obdaril s posebnim pomenom. 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, samonazcepa samega očeta; Kristus kot »božja beseda« ni preprosto »beseda, ki izraža boga«, marveč je sam bog kot beseda. Razlika med Kristusom in bogom-očetom je razlika v samem bogu: Kristus je točka, ko »izraz« (simbol) boga postane bog sam kot »izraz« (simbol), ko se »drugobit« boga sprevrne v samega boga kot (svojo lastno) drugobit, s čimer pade razlika med znakom in označenim v samo označeno (in ga kajpada od znotraj razcepi).

Znotraj samega krščanstva imamo nato opraviti z osnovno ločnico med **katolicizmom** in **protestantizmom**; tu je stališče materialistične teorije — navzlic Kierkegaardu kot enemu velikih materialistov označevalca — katoliško. To ločnico bi lahko najlepše ponazorili z različnim odgovorom obeh smeri na vprašanje, kako brezverca pripeljati do vere. Protestantški odgovor se giblje pretežno na ravni »notranje« vere: pusti zunanje obrede, mrtvo črko, poglobi se vase, v svoji notranjosti boš našel pristi osebni stik z bogom, se ti bo razodela njegova milost, to je bolj važno kot vsa zunanja »pobožnost«! Katoliški odgovor pa je temu nasproten, glasil bi se: četudi ne verjameš, ne zapri se vase, ne skušaj stvari takoj razumeti, marveč se pokorji najprej zgolj »navzven«, opravljaj religiozne obrede, hodi v cerkev, moli, premikaj ustnice, vera bo prišla kasneje »sama od sebe«! Odveč je pripomniti, da ta drugi odgovor — če ga izpeljemo do kraja — neposredno napoveduje althusserjansko tematiko vselejšnjega materialnega obstoja ideologije v določenih praksah, ritualih in institucijah: ideologija ni zgolj »oblika zavesti«, ki je moment družbene prakse, marveč je že sama v sebi, kot ideologija, zavezana materialnosti ritualov, institucij itn.

Znotraj samega katolicizma pa se zadeve prav paradokсно zapletejo; naslednja — zadnja — ločnica je namreč, katera pot vodi k odrešenju, **dobra dela** ali **božja predestinacija**. Običajno katoliško stališče je: odrešitev je odvisna od samega človeka, od njegovih dobrih del, vendar je materialistična teorija odločno proti temu, in sicer zaradi dveh razlogov: (1) nikakor ni mogoče pristati na takšno omejitve boga, da bi mu vzeli iz rok odločitve o človekovi odrešitvi ali o njegovem pogubljenju, (2) celotno izkustvo človeštva izpričuje absurdnost trditve, da dobra dela vodijo k odrešitvi. Najznamenitejši zagovorniki predestinacije znotraj katolicizma so kajpada port-royalski janzeisti, tj. ne naključno tisti, ki so jih obtoževali, da so najbližji protestantizmu, da gre tako rekoč za »protestantizem znotraj katolicizma«; nemara je bila prav zato polemika med Port-Royalom in protestanti tako silovita. Vendar pa ostrina te polemike nikakor ne pomeni, da se z njo zgolj zakriva velika bližina, marveč je razlika med Port-Royalom in protestanti (v našem primeru kalvinisti) prav ob predestinaciji ključna, četudi gre na prvi pogled za abstraktno-teološki spor:

»Tako kalvinisti kot janzeisti so bili pristaši predestinacije, razlikovali pa so se glede trenutka, ko naj bi bog odločil o izvoljenosti enih in pogubljenosti drugih. Calvin misli, da je ta odločitev sprejeta pred stvarjenjem sveta, od vekomaj, torej pred človekovim padcem. Je supralapsarna. Jansenius pa misli, da je ta odločitev nastopila po padcu in da zadeva grešnike. Je infralapsarna. Zato je padec za janzeiste izredno pomeben. Greh, ki se je pojavil v svetu, je spremenil božji načrt. Od tod izhaja tisti temen oblak, ki s svojo otožnostjo obkroža janzeistično misel. Za kalvinista pa padec ni spremenil večne božje odločitve. Celo s svojim uporom človek ni oškodoval božje namere. Od tod izhaja gotovost glede nesprejemljivosti božjih načrtov, gotovost, ki je vir moči in absolutnega zaupanja. Bog se ne spreminja.« (Jean Cadier, Calvin, PUF, Paris 1967, str. 57—58)

Tako smo prišli do končnega stališča materialistične teorije po vprašanju religioznih zadev: bog, ki mu spodleti, ki se ob svoji najvišji kreaturi »ušteje«, pri čemer ta padec kreature kajpada predpostavlja neki »manko«, ki mora biti na delu že v samem bogu.

Dobrivoje Živković-Žika



Jacques Lacan:  
štirje temeljni  
koncepti psihoanalize

Misel in čas,  
Cankarjeva založba, Ljubljana 1980

Kot je nekje pripomnil Jacques-Alain Miller, izdajatelj Lacanovih **Seminarjev**, zavzema **Seminar XI** o štirih temeljnih konceptih psihoanalize, ki je lani izšel v slovenščini, ključno mesto v celoti seminarjev (zato ni naključno, da je izšel kot prvi v francoščini); najavlja namreč odločilni prelom med drugo in tretjo »fazo« Lacanove teorije, premik iz »sistematizacije simbolnega« k »srečanju realnega« (Miller): iz razdelave mehanizmov označevalca se težišče premakne na tisto »jedro realnega«, ki konstitutivno izpade iz Simbolnega, ki ga v Simbolnem lahko prezentificira zgolj ne-smiseln zapis, katerega izvrsten primer so na primer števila. (Prim. poskus izpostavitve logike treh »faz« Lacanove teorije v **O idealu, enem in objektu**, Problemi-Razprave 201–202, predvs. str. 27–31.) V pričujočem zapisu bomo skušali zaslediti ta prelom ob nekem na prvi pogled povsem »obrobnem« dejstvu, ki sploh ne zadeva »vsebine« — dejstvu »stila«; izhajamo iz naslednje Lacanove sintagme: »**Prav to pa hočem reči in rečem — saj to, kar hočem reči, tudi rečem — s tem, da...**« (slov. prev., str. 289).

Prvo, kar nas ob tej sintagmi preseneti, je njeno nasprotje do tako imenovane »pozitivne vsebine« Lacanove teorije: kot da ni temeljna »vsebinska« postavka Lacanove teorije prav to, da je med tem, kar subjekt »hoče reči« (njegovo pomensko intenco), in med tem, kar »reče«, nezvedljiva zev, tj., da označevalec v svoji »avtonomiji« tako rekoč a priori, konstitutivno subvertira, spodmakne, premesti subjektovo pomensko intenco, tako da subjekt vselej reče nekaj več ali nekaj manj, nekaj drugega kot to, kar je »hotel reči«; kot da ni uje-manje med pomensko intenco in dejansko izrečenim, med tem, kar hočemo reči, in tem, kar dejansko rečemo, natančno iluzija tako imenovanega »diskurza gospodarja«, iluzija subjekta, ki misli, da je obvladal govorico, naredil iz nje poslušno sredstvo oz. orodje svoje intence... Od tod pa se že odpre pot znane kritike Lacana, ki je v modi zadnja leta (pri Derridaju, S. Webu itn.): osnovni »represivni« trik Lacanove strategije naj bi bil v tem, da Lacan s samo svojo pozicijo izjavljanja zastopa tisto, kar spodbija s svojo teorijsko izjavo. Na ravni izjave ugotavlja nezvedljivi razkorak med hoteti-reči in reči, toda kot da to ne velja zanj samega, za njegovo pozicijo izjavljanja, saj on sam to »hoče reči in reče — saj to, kar hoče reči, tudi reče«.

Tovrstne Lacanove izjave naj bi torej imele »simptomsko« vrednost: v njih naj bi vdrla ne samo izjavno raven sicer zakrita resnica Lacanove pozicije izjavljanja, resnica, ki je v tem, da on, ki na ravni izjave pridiga iluzoričnost pozicije gospodarja, sam že govori iz te pozicije. Gre za paradoks, analogen tistemu »Ukazujem ti, da boš svoboden!«, kjer smo vselej že ujet v **double-bind** situacije: če ravnam svobodno, se prav s tem pokorim ukazu...

To linijo kritike Lacana bi lahko še nadaljevali: V tem paradoksu, protislovju med vsebino Lacanovih teorijskih izjav in njegovo lastno pozicijo izjavljanja, naj bi se ne nakazovala le splošna slabost njegove teorije, ki ni zmožna izvršiti »samorefleksije«, tj., ni zmožna tematizirati mesta, od koder sama govori, marveč naj bi prav ta »pomankljivost« imela sama na sebi »pozitivno« funkcijo, tj., omogočila naj bi Lacanovemu diskurzu, da deluje kot diskurz gospodarja; ta sklop sta — kot že rečeno — lepo razvila Derrida in za njim Weber: Lacan ugotavlja, da se vsak diskurz organizira okoli manka, okoli spodrsaljaja (francoski »manque« ima hkrati konotacijo »spodrsaljaja« — »acte manqué« pomeni »spodrsaljaj« in ne dejanje, ki je »manjkalo«), okoli neke luknje, zgube itn., **toda** (kot pravi koncizno Derrida) »sam manko nikoli ne manjka«, zguba na ravni izjave je vselej ugotovljena, lokalizirana-markirana in s tem obvladana skoz samo dejanje njenega teorijskega izjavljanja, tj., grobo povedano, vse temelji na spodrsaljaju razen same pozicije, od koder ugotavljamo, da »vse temelji na spodrsaljaju« — **tej** poziciji nikoli ne »spodrsne«; sleherno »srečanje«



(»pozitivne« Stvari same) je vselej zgrešeno, zamujeno, spodletelo, **razen** »srečanja« samega manka, samega spodrsaljaja, itn. Tako so zguba, manko, spodrsaljaj na ravni izjave vselej korelativni z neko gotovostjo, z gotovostjo same pozicije izjavljanja, od koder to ugotavljamo, in po tem je Lacan navzlic vsemu dedič Descartesovega cogita...

Te kritike se velja lotiti tako, da najprej formuliramo samo teoretsko polje, ki ga predpostavlja, od koder se izreka, konceptualno aparaturu, s katero se izreka; tu pa nas čaka prvo presenečenje: najustreznejše lahko to kritiko formuliramo prav v terminih **same Lacanove teorije**: razlika izjavne ravni in procesa izjavljanja, iluzija pozicije »gospodarja« itn. Zato nas tudi ne sme presenetiti, če se natančno na tej ravni giblje običajna kritika Lacana s strani lacanovskih »revizionistov«, kritika, ki je v zadnjih letih v modi v Franciji: Lacana se izgrava s samim Lacanom, kritizira se ga v terminih njegovega lastnega konceptualnega aparata, očita se mu, da deluje kot »subjekt-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve«, ki kot tak drži svoje adepte v nerazrešenem transferju itn. — Naša teza je ob tem naslednja: tovrstna kritika ni preprosto »neupravičena«, »napačna« itn., marveč je njena nezadostnost v tem, da izhaja iz oblike Lacanove teorije, kakršna se je razvila v njegovi »drugi fazi«, in od tod zgreši osnovno razsežnost njegove »tretje faze«, tj., da pomeni kritiko »tretje faze« v imenu pozicij »druge faze«.

Vse to so kajpada zgolj formalne, prazne ugotovitve; skušajmo jih zato vsaj malo specificirati: Teoretska podlaga orisane kritike je razcep med ravni **izjave** in procesom **izjavljanja**, ireduktibilna razsredičenost drugega glede na prvega, pri čemer je proces izjavljanja tisti, ki je — heglovski rečeno — »resnica« izjave, ki nenehno spodbija, premešča domet izjave. Ta »heglovski rečeno« tu ni naključen, saj bi postopek spodbijanja izjave z razsredičenim izjavljanjem res lahko vzeli kot analogen postopku »izkustva zavesti« v **Fenomenologiji duha**: zavest nekaj »hoče reči«, je intendirana k nekemu objektu, sam proces izjavljanja pa ji to pomensko intenco vselej že premesti, objekt se izkaže za nekaj drugega kot pa je sama zavest sprva mislila. Ključno pri tem je, da je — če naj ponovimo — »resnica« **na strani izjavljanja**, tj., da se dvojica izjava/izjavljanja bolj ali manj prekriva z dvojico znak/označevalec, Imaginarno/Simbolno itn.

Z Lacanovo »tretjo fazo«, z obratom k tako imenovani »logiki realnega«, pa se ta konstelacija **v temelju spremeni**: tu nastopi sama »izjava« v svoji dobesednosti, v dobesednosti realnega »zapisa«, kot tisto »nemogoče«, neznosno, »traumatično« dejstvo, okoli katerega se organizira simbolna mreža procesa izjavljanja; drugače povedano, z obratom k »logiki realnega« raven izjave ni več omejena zgolj na imaginarni moment znaka (pokornega sredstva prenosa smisla itn.), marveč izstopi še druga plat izjave, moment brez-smiselnega zapisa, ki mu bogastvo označevalnega procesa izjavljanja lahko priskrbi mnogoglasje »stodvajsetih različnih načinov branja« (Lacan), ki pa navzlic temu vztraja kot traumatično jedro realnega.

S tem smo kajpada trčili ob tisto, kar v lacanovski teoriji zadnjega desetletja nastopa kot »matem«, »prezifikacija realnega v simbolnem« (J. A. Miller); »reafirmacija« ravni izjave nastopi namreč prav v imenu pod znamenjem problematike matema: če je jezik (langue) drugo ime za proces izjavljanja v njegovem mnogoglasju, ireduktibilnem na jezik kot sistem, tj., če je jezik vsa tista pluralna, ne-totalizabilna mreža jezikovnih iger, ki naddoloci vsakokratni pomen izjave, pa je matem sama ta izjava, vzeta v brezsmiselnosti svojega zapisa, tisto »realno« jedro, ki ga kot večše obletava »stodvajset smislov«. Če je potemtakem »jezik« na strani izjavljanja, pa je matem na strani izjave.

Ta premik bi lahko naznačili tudi z razliko med **ordinary-language-philosophy** in formalno logiko: če se je pred njim še zdelo, da je treba lacanovsko teorijo označevalca navezovati predvsem na **ordinary-language-philosophy**, ki tematizira pragmatično razsežnost govornice, ki se osredini na situacijo izjavljanja, na govorno dejanje itn., pri čemer deluje formalna logika kot čisti primer iluzije »metagovornice«, izključitve subjekta, omejitve na »plosko« raven izjave itn., pa z omenjenim premikom znova stopi v ospredje formalna logika kot veda o formalnih zakonitostih izjavnega zapisa, ki mu šele naknadna interpretacija »da smisel«, tj., kot »logika realnega«. Čisti zgled zapisa kot realnega (če dojamemo realno kot tisto, kar se »vselej vrača na



isto mesto« (Lacan), je kajpada logična **formula**: formula je v sebi ne-smiseln zapis, ki ga lahko naknadno interpretiramo na »stodvajset« načinov, vendar pa ostaja v ne-smiselnosti svojega zapisa tisto, kar je vselej isto, kar se »vselej vrača na isto mesto«. Interpretacija je glede na formulo vselej naknadna: sami formuli ni lastna razsežnost interpretacije, marveč razsežnost konstrukcije (razmerje **simbolno: realno** je potemtakem homologno razmerju **interpretacija: konstrukcija**: interpretacija deluje na ravni označevalne mreže »posredovanj«, konstrukcija na ravni realnega zapisa). Drug lep primer te realne razsežnosti zapisa bi bilo dejstvo, da v semitskih jezikih pišemo zgolj soglasnike, tako da lahko besede izgovarjamo na različne načine, da ni ene same »pravilne« izreke, pač glede na to, s katerimi samoglasniki obkrožimo soglasnike: zapis je v vseh teh različnih izrekah tisto, kar »se vselej vrača na isto mesto«.

Vzemimo vulgarno dejstvo, da pač neka izjava v različnih kontekstih zadobi različno pomensko razsežnost. Hermenevtika iz tega brž potegne sklep, da ni odločilna »črka«, marveč pomenski horizont, polje razumevanja, v katerem vsakokrat deluje ta izjava, saj »črka« vselej ostane ista, medtem ko se njen pomen spremeni. Odgovor teorije označevalca je kajpada, da »črka« — izjava v svoji dobesednosti — res ostane ista, da pa se spremeni diferencialna-označevalna mreža njenih »posredovanj«: »ista« izjava ni več »križišče istih razlik«, kar proizvede različni pomen; izza neposredne danosti izjave je treba torej prodreti k procesu izjavljanja, ki razpre označevalno »posredovanost« izjave. Logika realnega pa tematizira natančno samo ne-smiselnost izjavnega zapisa, ki »ostane vselej isti« skoz svojo vpetost v različne procese izjavljanja: »stvar sama« ji postane prav tisto, kar je prej delovalo zgolj kot »strdina«-rezultat, izza katerega je treba prodreti k procesu izjavljanja, ki podeli izjavi njeno pomensko razsežnost. Tako se kajpada spremeni celotna diskurzivna »ekonomija«: logični zapis se na primer v običajni perspektivi gleda kot pripomoček, sredstvo, ki zadobi pomen — v obeh glavnih pomenih te besede: »pomen« in »uporabnost« — skoz različne interpretacije, tj., ki služi kot tehnično orodje za dojetje zunajlogične stvarine; iz nakazanega premika pa dobi samo to bogastvo interpretacij pomen nečesa v osnovi naknadnega, postane serija v zadnji instanci vselej neuspešnih »osmišljanj« ne-smiselnosti zapisa.

Premik, ki ga vse to pomeni za samo strategijo teorijskega diskurza, je ključen: V tradicionalni perspektivi označevalne analize — tu se vsaj deloma prekrivata Lacan iz »druge faze« in Derrida — se izhaja iz tega, kar je nek teoretik »hotel reči«, iz »enoznačnega«, »pravega« smisla njegovih izjav, nato pa se tematizira vse tisto, kar so v perspektivi tega »temeljnega pomena« zgolj metafore, stilske figure, digresije itn., in se pokaže, kako vse to, kar naj bi bilo zgolj stilsko itn. orodje, pripomoček za ustrezno izražanje »temeljnega pomena«, vselej že premesti sam ta temeljni, »pravi« pomen, naredi, da avtor reče več ali manj, pač »nekaj drugega« od tega, kar je »hotel reči«. Iz vsega tega slogovnega »obrobja« teoretskega teksta (stilskih figur, digresij itn.) se skuša razbrati točke, ki imajo simptomsko vrednost, tj. točke, v katerih vdira neka skrita resnica, ki jo potlači domnevni »pravi«, »temeljni« pomen. Zadeva se seveda pri Derridaju nekoliko neugodno zaplete, ko imamo opraviti s takšno teorijo, ki »hoče reči« prav to, da slogovno obrobje vselej premesti, subvertira pomensko intenco; Derrida se tu reši z begom v slabo neskončnost, z izjavami tipa »ni teorije, ki bi bila popolnoma nemetafizična, proces razločevanja metafizike od nemetafizike je neskončen« itn.

Pri Lacanu, z njegovo »tretjo fazo«, pa se perspektiva povsem sprevrne: vse slogovno obrobje, digresije itn. ni več preprosto zgolj medij, v katerem se nakazuje »resnica« dobesedno-izrečenega, marveč deluje nasprotno kot beg, umik pred grozljivostjo, neznosnostjo, pred ne-simbolizabilno, ne-pomenljivo »trauma« dobesedno-izrečenega. Nekolikanj patetično povedano: »sporočilo« psihoanalize je v svoji »dobesednosti« tako grozljivo brez-smiselno, da ga preprosto ni mogoče vzdržati v tej »dobesednosti«, da ga lahko dobesedno-izjavimo, le če hkrati na ravni slogovnega »obrobja« na dobesedno-izjavljeno naložimo vrsto umikov, distancij itn. Če torej Lacan zapiše »prav to pa hočem reči in rečem — saj to, kar hočem reči, tudi rečem —«, tedaj tega ne smemo več tolmačiti kot pokazatelja dejstva, da Lacan sam že govori iz pozicije gospodarja itn., marveč gre tu pač pre-



prosto za ironično fingiranje, za slogovno figuro, ki naj nam — govorčim subjektom oziroma, kot piše Lacan zadnja leta, »govorilom (les parlêtres)«, brezupno razcepljenim in razsrediščenim — omogoči prenesti neko neznosno dejstvo: prav dejstvo, da vselej rečemo nekaj drugega kot pa to, kar hočemo reči! »Resnica« — če naj še uporabimo to oznako, ki pa na tem mestu ni več umestna — »resnica« je zdaj na strani »izjave«, na strani »dobesedno-izrečenega«, in pozicija, ki jo zavzame subjekt izjavljanja, je tista, ki že deluje kot beg pred traumatično, neznosno, »nemogoče« razsežnostjo izjave.

Derrida neke pripominja, da so najbolj subverzivni teksti tisti, ki so na ravni neposredno-izrečenega kar se da »tradicionalni«, »metafizični«, pa to »metafizičnost« neposredno-izrečenega čimbolj subvertirajo s svojim slogovnim »obrobjem«, v svojem procesu izjavljanja — skratka, teksti, pri katerih je kar največja napetost med »metafizičnostjo« izjave in subverzivnim značajem izjavljanja (klasičen primer bi tu kajpada bile Lautréamontove **Poezije**, ki na ravni neposredno-izrečenega vsebujejo zgolj moralično-patriotično-vzgojne fraze). Lahko bi rekli, da Lacan — vsaj v svoji »tretji fazi« — to perspektivo obrne: tisto, kar je pri njem ironično fingirano, spodbito s tekstom itn., ni neposredno-izrečeno, marveč sama pozicija izjavljanja subjekta, in prav ta distanca edina omogoči, da na ravni izjave »proizvedemo kaj realnega«.

Slavoj Žižek

E. V. Iljenkov, Dijalektika apstraktnog i konkretnog u Marxovom »Kapitalu«  
Komunist Beograd 1975

Hotimir Burger, Znanost povijesti  
Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb 1978

Razlog, da ti dve knjigi recenziramo skupaj, je iskati v tem, kar jima je — navzlic očitni različnosti oziroma prav skoz to različnost — skupno: da gre za dve različici »podgraditve« kritike politične ekonomije z nekim splošnim, v zadnji liniji formalnim, »globljim« filozofskim okvirom; le-ta naj bi (metodološko ali vsebinsko) »utemeljile« kritiko politične ekonomije, ki se tako sprevrne v »uporabo« oziroma »specifikacijo« nekega splošnega postopka ali vsebine na svojem »posebnem« področju. Pri tem kajpada ne gre za nekakšno »miselno napako«, marveč za potezo, pogojeno s samo družbeno dejanskostjo, katere praktično-ideološki moment je vselej teorija.

Iljenkov najbrž pomeni skrajni domet, skrajno možnost »diamata«: Po eni strani smo že daleč od običajnih stalinskih abstraktno-formalnih »splošnih zakonitosti«, saj Iljenkov lepo razvije heglovski razmerje med parom obče-posebno in abstraktno-konkretno, tj. prebije empiristično enačenje abstraktnega z občim in konkretnega s posebnim ter pokaže, da je obče že v sebi konkretno, ker (kolikor) je živa celota, totalnost, ki daje konkrecijo posebnemu, posebno pa je abstraktno, ker je — vzeto zase — iztrgano iz celote, ki mu šele da pomen, in kot tako mrtev moment; poleg tega Iljenkov lepo eksplicira ključni pojem **konkretno-občega**: med posebnimi momenti neke občosti je vselej en, ki neposredno »uteleša« to občost, ki je primerek par excellence svojega rodu, in s katerim je treba — po Iljenkovu — začeti dialektično izpeljavo: tisti ključni pojav, »celična forma«, iz katerega lahko z razvojem imanentne logike njegovih notranjih protislovij razvijemo totalnost.

Do tod vse v redu. Težave se pričnejo, ko Iljenkov dojame tak dialektičen pristop kot **splošen metodološki pristop** napredovanja od abstraktnega h konkretnemu, splošen pristop, ki velja za vse znanosti, tako družbene kot prirodne. (Sam daje — kajpada poleg kritike politične ekonomije, ki mora pričeti z blagom — še primer biologije, ki mora pričeti s celično obliko življenja.) Dialektika s tem še vedno ostane — tako kot v »diamatu« — univerzalna metoda, »uporabna na vsem«, zgubljena je njena konkretna zgodovinska substanca. Drugače povedano: kot da pravkar orisano načelo »konkretno-občega« ne velja **tudi in predvsem za sam dialektični pristop**, katerega občost mora biti prav tako vselej zavezana neki zgodovinski konkretizirani »posebno-



sti», nekemu na prvi pogled »posebnemu področju«, ki pa v resnici že »daje ton« celoti. Kritika politične ekonomije namreč ni zgolj »primer« splošnega dialektičnega pristopa, marveč je njen »predmet«, dejanskost kapitalnega sveta, tisto »rodno mesto dialektike«, kjer se »že sama dejanskost neposredno obnaša na način spekulativnega dialektičnega procesa« in ki zato zahteva za svojo miselno reprodukcijo postopek dialektičnega razvoja pojmov. Družba, kjer »je že sama dejanskost heglovska«, v kateri je posebno le moment samorazvoja občega itn., je torej družba razvite blagovne proizvodnje, družba, v kateri vladajo kapitalistična razmerja. Zato je dialektika pri Marxu imanentno-kritična metoda: kritika politične ekonomije je znanost, v katero je položena praktična intenca, ki govori »iz« praktične intence ukinitve takšnega stanja, ki ga miselno povzema dialektični samorazvoj občega.

Ta »revolucionarni moment« dialektike se pri Iljenkovu — z univerzalizacijo dialektike v »splošen metodološki pristop« — povsem zgubi; najlepše to pokaže nek njegov edinstven lapsus, edinstven primer evidentno napačnega tolmačenja Marxa. Iljenkov namreč navaja znano Marxovo izjavo iz **Vrednostne forme** (dodatka k 1. pogl. **Kapitala I.** v 1. izdaji):

»To sprevračanje, s katerim čutno-konkretno velja le za pojavno formo abstraktno-občega, ne pa abstraktno-obče narobe za lastnost konkretnega, je značilnost vrednostnega izraza. Hkrati pa otežuje njegovo razumevanje. Če pravim: Rimsko pravo in nemško pravo, to sta dve pravi, je to samoumevno. Če pa rečem: Pravo, ta abstraktum, se udejanja v rimskem pravu in v nemškem pravu, teh konkretnih pravih, postane zveza mistična.«

Toda tolmači jo takole (str. 255—256): »samoumevno« stališče, da sta rimsko pravo in nemško pravo dve pravi, naj bi bilo zdravorazumsko-pred-dialektično stališče, izraz tiste »metafizične zdravega razuma«, o kateri oziroma proti kateri večkrat govorita Marx in Engels. Drugo stališče — da se pravo nasploh udejanja v rimskem in nemškem pravu — pa naj bi bilo pravo znanstveno-dialektično stališče, ki je pač »mistično« za metafizični zdrav razum. Nesporazum je več kot očiten: drugo stališče — heglovsko stališče spekulativnega samorazvoja občega pojma — je za Marxa prav miselni izraz dejanskosti, v kateri vlada blagovni fetišizem (v kateri je uporabna vrednota zgolj moment prikazovanja obče vrednosti, v kateri nastopi — ko je razvita do kraja — kapital kot obči subjekt celotnega procesa svoje reprodukcije); kot tako je ustrezen miselni izraz stanja, ki ga je treba revolucionirati, ne pa model »splošne« dialektične metode...

— Druga knjiga je — vsaj za nas — veliko bolj zanimiva, saj izredno lepo izpričuje splošno stanje jugoslovanske misli. Na prvi pogled nima nič skupnega z »diamatom«, ki »aplicira« splošno dialektično metodo na posebna področja; v osnovi je namreč zavezana tako imenovanemu »praksizmu«, humanistično-antropološkemu marksizmu, ki je kar se le da zoperstavljen stalinističnemu objektivizmu. Toda na neki ravni se vseeno sreča z njim: tudi v »praksizmu« je konkretni družbeni analizi, kot jo predstavlja kritika politične ekonomije, nadrejen nek — ne več objektivistično-ontološki (»obča dialektika«), marveč transcendentalno-subjektivni — splošni okvir, okvir »praksisa«, prakse kot transcendentalne samodejavnosti, ki konstituira predmetnost. Ta raven »praksisa« naj bi bila — to je klasični topos »praksizma« — pri Marxu do kraja razvita zgolj v »**Pariških rokopisih**«, **Nemška ideologija** naj bi jo predstavila že v empiristično-reducirani verziji, **Kapital** pa naj bi vseboval poteze objektivne-pozitivne znanosti. Skratka, ključ za celega Marxa, ključ, s katerim se je treba lotiti branja (tudi) kritike politične ekonomije, naj bi bili »**Pariški rokopisi**«.

Burgerjeva knjiga pa je nekaj izjemnega zato, ker skuša to klasično »praksistično« teorijo navezati na razvoj kritike politične ekonomije v zadnjih dveh desetletjih, na vse tiste raznolike tokove od Reichelta prek Backhauusa do Hauga itn., ki — tako ali drugače — afirmirajo kritiko politične ekonomije kot jedro marksističnega pristopa. Kako to naredi? Tako, da dojame kritiko politične ekonomije kot realizacijo splošne filozofske znanosti zgodovine, razvite v **Nemški ideologiji** in predvsem v »**Pariških rokopisih**«, realizacijo ne v pomenu nadaljnega razvoja, s katerim bi ta znanost šele zadobila svojo »zrelo« obliko, marveč realizacijo kot uporabo na »posebnem« področju »čiste« ekonomije — navedimo nekaj najznačilnejših mest:

»Zato je kritika politične ekonomije jedna negativna realizacija znanosti povijesti ili znanosti čovjeka. Po svome određenju i po svrsi



koju ima poviješću samom postavljenu, znanost povijesti je okvir, temelj i horizont kritike političke ekonomije. (str. 136) »Radna teorija vrijednosti samo je na području »čiste« ekonomije primijenjena, specifičirana Marxova koncepcija povijesti.« (str. 137) »Svojom tezom da je **rad supstancija** vrijednosti ta teorija je samo posebna izvedba, oprijemljenje Marxove koncepcije povijesti u sferi političke ekonomije.« (str. 177)

Tu je simptomatično dejstvo, da je — ob vseh razlikah do stalinskega »diamata« — na ključnem mestu uporabljena tipična stalinska sintagma: »uporaba na (posebnem) področju«. Skratka, spet smo pri nekem zgodovinski konkretni izviru, le da je tokrat ta okvir »prakse zgodovine« kot filozofske, transcendentalno-konstitutivne kategorije, nadrejene sferi »ontičnega«, okvir, ki ga kritika politične ekonomije aplicira na posebno področje »odtujenja«, blagovne proizvodnje (zato gre za njegovo »negativno« realizacijo...).

Venčeslav Telič

John Locke, Dve rasprave o vladi I/II

Velika edicija Ideja, Mladost, Beograd 1978

Ursula LeGuin, leva roka tame

Kentaur, IZ Jugoslavije, Beograd 1978

Prelom med predmeščansko patriarhalno in med meščansko razsvetljensko podobo človeka, ki ga omogoči premestitev fetišizma iz neposredno-medosebne sfere v sfero »razmerij med stvarmi«, s čimer zadobijo neposredna razmerja med ljudmi ideološki videz »prosojnosti« (o tem prim. zapis tovariša Slavojja **Homologija in njena dialektična konkretizacija v teh Asinaria**), — ta prelom lahko lepo izpričamo skozi različno artikulacijo vloge družine.

Med prvimi, ki so dosledno formulirali meščansko stališče suverenosti in naravne svobode ljudi, je bil John Locke. Srbohrvaško izdajo Lockovih **Dveh razprav o vladi** je pohvaliti zato, ker ji je dodan prevod kompletnega dela Roberta Filmera **Patriarcha**; Filmer je namreč tisti teoretik absolutne, nedotakljive kraljeve oblasti, ki se nanj naslavlja in ga spodbija Locke (pri tem je treba dodati, da je Filmer tako rekoč že vnaprej zgubil bitko, saj dokazuje božansko poreklo itn. kraljeve oblasti z njeno **prirodnostjo**, tj. prizna kot vrhovno legitimacijsko instanco prirodnost, s čimer se že globlje znotraj meščanskega horizonta). S tem, da lahko soočimo Locka s Filmerom, so Lockove postavke umeščene v svoj ideološki kontekst in zgubijo neposredno »samoumevnost«.

Kaj torej vidimo ob Filmerovem delu? Kot nakazuje že njegov naslov — ne pozabimo, da gre za delo iz politične filozofije —, je celota zgrajena na vzporednici med kraljem — vrhovno politično oblastjo — in družinskim očetom; Filmer skuša to vzporednico utemeljiti celo z neposrednim dokazovanjem (skozi sklicevanje na biblijo itn.), da se je instanca kralja tudi zgodovinsko razvila iz instance družinskega očeta. Navedimo zgolj naslove nekaj poglavij: V. Kralji so ali očetje svojega ljudstva ali nasledniki takšnih očetov ali uzurpatorji pravic takšnih očetov, VII. O ujemanju očetovske in kraljevske oblasti, XIII. Aristotel se ujema s Svetim pismom, ker izpeljuje kraljevsko oblast iz očetovstva. Ljudstvo je torej velika družina, kralj pa njegov oče. S tem je kajpada utemeljeno razmerje neposrednega gospodstva in hlapčevstva, ki se nato prenaša navzdol po družbeni lestvici: fevdalni gospod, oče družine...

Prelom, ki ga na tem mestu izvrši meščansko-razsvetljenski liberalizem, pa je natančno v tem, da se pretrga ta kontinuiranost od vladarja do družinskega poglavarja, ta enotnost patriarhalne ureditve celotne družbe. Drugače povedano, družina se »privatizira«, ni več »strukturni model« celotne družbe (model, ki nikakor ni zgolj ideološko dejstvo, saj pripominja že Marx v **Nemški ideologiji**, da je prva oblika delitve dela samorasla delitev dela v družini). Patriarhalno razmerje se omeji na otok zasebnosti, ki se odpira na eni strani v sfero abstraktnega človeka — elementa občanske družbe — in na drugi strani v sfero



abstraktnega državljana — elementa političnega življenja; tako »človeke« (*bourgeois*) kot »državljan« (*citoyen*) sta svobodna, avtonomna, »zrela« subjekta, ki stopata v enakopravna razmerja z drugimi subjekti. Zadnji nosilec politične oblasti je lahko zgolj suverenost »ljudstva« kot skupka takšnih avtonomnih, svobodnih subjektov; le-ti nato nekatere svoje pravice prenašajo na izvoljene predstavnike.

Ta prelom pa ne zahteva le, da se družina omeji na sfero zasebnosti, marveč tudi, da se nanovo premisli njena vloga. Tu je ključni avtor Rousseau: Rousseau ni naključno na eni strani teoretik suverenosti ljudstva, človekovih in državljanskih pravic itn., skratka, teoretik takšne družbene ureditve, ki ne temelji več na patriarhalnem načelu, na drugi strani pa razglašeni teoretik sentimentalne ljubezni. Rousseau je izvršil to, kar je Alain Grosrichard imenoval »reinvencija para«: na mesto patriarhalne družine, ki se v stopnjah razrašča skoz vsa družbo, stopi vase zaprt, »intimen« harmoničen zakonski par, skladna celota realiziranega spolnega razmerja, s čimer je omogočeno, da se vse, kar je zunaj te skladne celote, »deseksualizira«, tj., da človek zunaj »intimnosti« para kot realiziranega spolnega razmerja nastopi kot abstraktno-brezspolni državljan (moralna oseba, ki dela za splošno dobro) ali zasebni »občan« (berthamovski utilitarist-egoist).

Na tem mestu bi bilo kajpada treba pokazati, kako se že pri Locku skoz družino reproducira dejanska hierarhija (saj razen družinskega očeta ostali člani družine pač (še) niso »zreli« svobodni subjekti in jih zato upravičeno obravnavamo patriarhalno), in — predvsem — kako natančno nanos na družinski model upravičuje, da z »nižjimi sloji« navzlic načelni enakosti ravnamo patriarhalno, saj so — tako kot otroci — »nezreli«, nezmožni umskega razmisleka, prostega zaslepljenosti s čutnimi interesi: individual »nižjih slojev« so nam enaki načeloma, tj., kolikor so »zreli« svobodni subjekti, ker pa **dejansko** to skoraj nikoli niso ... (o vsem tem prim. tekst Grosricharda **Otrok in služabnik v Problemih-Razpravah** 201–202). Toda mi bomo raje ubrali drugo pot in navezali doslednejšo problematiko na neko sodobno znanstveno-fantastično delo, na roman **Leva roka teme** Ursule LeGuin. Ta roman namreč na svojski način uprizori nakazano osnovno meščansko fantazmo »zasebnega«, samozadostnega realiziranega spolnega razmerja, ki deseksualizira artikulacijo širše družbene celote. Potnik iz zemlje — predstavnik razvite vesoljske interplanetarne civilizacije — se znajde na planetu Zima z nalogo, doseči, da bi se tudi humanoidni prebivalci tega planeta priključili univerzalni interplanetarni civilizaciji. Na tem planetu živijo »ljudje«, ki so na poseben način dvospolni: njihovo življenje je razporejeno po posebnem biološkem ritmu, 5/6 časa živijo normalno, »deseksualizirano« vsakdanje življenje, 1/6 pa so v stanju parjenja, »kemer«. V tem času si vsakdo najde partnerja in glede na njune konkretne medsebojne odnose prevzame moško ali žensko vlogo (spolni organi so plastični in se prilagodijo izbiri). Ista oseba je torej lahko v zaporednih »kemerjih« enkrat moški, drugič ženska, lahko je oče enih otrok in mati drugih. Obe osebi, združeni v »kemerju«, sta skladna celota realiziranega spolnega razmerja; zato je — kot je poudarjeno v romanu — spolnost tu strogo omejena na čas »kemerja«, preostali čas je je popolnoma rešen in prebivalcem tega planeta se zdi zemljan, ki »stalno po malem misli na tisto«, čigar življenje lahko kjerkoli in kadarkoli zadobi spolni »podton«, obseden perverznej.

Toda glavni dosežek romana je, da dvojno subvertira meščansko fantazmo realiziranega spolnega razmerja, ki naj garantira ne-patriarhalnost, enakost itn. »javnega« življenja: (1) ljudje so potencialno dvospolniki, tj., spolna razlika je v zadnji liniji ukinjena; (2) družba na Zimi ni progresivna, meščansko liberalna, marveč je stagnirajoča družba patriarhalnega gospodstva s kraljem, plemiči itn., družba, ki je v celoti organizirana okoli družinskih ognjišč, kot velika družina družin. Skratka: »resnica« skladnega »para«, ki naj realizira spolno razmerje, je ukinitev same spolne razlike, »resnica« družbe, ki naj jo deseksualizira realizacija spolnega razmerja v »zasebnosti« para, je prav patriarhalno gospodstvo.

Bogoljub Popovič



Osnovna poteza dialektike »sprevrnjenega sveta«, kot jo razvije Hegel ob koncu poglavja o razumu v **Fenomenologiji duha**, je — v grobem — tale: Imamo neko stanje in njegovo sprevrnitev; dialektični obrat nastopi, ko skušimo, da je drugo — sprevrnjeno — stanje zgolj refleksi sprevrnjenosti samega prvega, 'normalnega' stanja, tj., da je že sama 'normalna' podoba, ki jo sprevrne sprevrnjena podoba, v sebi nekako sprevrnjena. To bržkone zveni precej »abstraktno«; skušajmo zato zadevo pojasniti z dovolj znanim zgledom satire: Kaj dela satirik? Daje sprevrnjeno, »smešno popačeno« podobo »običajnega« sveta, s čimer kajpada hoče nakazati neko sprevrnjenost samega »normalnega« vsakdana, ki ga karikira s satiro. Swift v **Gulliverju** nesmiselno »sprevrča« normalna razmerja: ljudje so ali smešno veliki ali smešno majhni, Gulliver pride v deželo, kjer so civilizirani konji, ljudje pa živijo v hlevih, itn. — toda celo otrok (na katerega se je danes simptomatično omejilo bralstvo tega Swiftovega dela) čuti, da se za tem skriva še kako grenka obtožba našega »normalnega« sveta in razmerij v njem.

Prav dialektika »sprevrnjenega sveta« nam pomaga osvetliti neko nerazrešeno vprašanje znane raziskave o **avtoritarni osebnosti**, ki so jo nekaj let po 2. svetovni vojni izvedli v ZDA Adorno in nekateri njegovi sodelavci-analitik. Ta raziskava je potrdila »avtoritarni sindrom«: serijo karakternih potez, ki praviloma nastopajo skupaj in ki tvorijo psihološko strukturo avtoritarnega tipa. Ko so sestavili in empirično verificirali skalo teh potez, pa je nastopilo neugodno vprašanje: zakaj niso Adorno in sodelavci razdelali tudi **nasprotno** skale vrednostno »pozitivne«, antiavtoritarne osebnosti? To so jim — z očitnimi apologetskimi namerami — očitali nekateri meščanski kritiki: kajti če sestavimo skalo karakternih potez, nasprotnih potezom avtoritarne osebnosti, dobimo preprosto tip liberalno-meščanske »odprte« osebnosti. Stvar se kajpada razreši tako, da avtoritarna in liberalna osebnost nista abstraktno-zunanje nasprotje »negativnega« in »pozitivnega«, marveč je prva prav kot sprevrnitev druge njena potlačena »resnica«. Tako imenovana »avtoritarna osebnost« (tako kot sam fašistični »totalitarizem« v razmerju do liberalizma) ni katastrofa, ki od zunaj doleti, načne, okuži liberalno osebnost, marveč je konsekvence od notranjih protislovij same liberalne, »odprte« osebnosti.

In ne smemo se začuditi, če najdemo lep zgled uprizoritve te »totalitarne« resnice liberalizma prav v dveh znanstveno-fantastičnih delih. **Smrti trave** in **Smrti megalopolisa**; kot da ni namreč že znanstvena fantastika kot taka v samem svojem jedru zavezana dialektiki »sprevrnjenega sveta«: prestavi nas v nek tuj, »izmišljen« svet, ki pa prav s svojo »nenavadnostjo« (»sprevrnjenostjo«) omogoči, da iz potujitvene distance uzremo neko resnico našega »vsakdanjega« sveta, resnico, ki bi v neposredni »samoumevnosti« tega sveta šla mimo neopažena. **Smrt trave** in **Smrt megalopolisa** pripadata zvrsti tako imenovanih romanov »katastrofe« (katerih največji mojster je morda še vedno John Ballard s **Sušo, Vetrom od nikoder** in — seveda — predvsem s **Potopljenim svetom**): zaradi nekega katastrofičnega dogodka — epidemija, zaradi katere pomrejo vse rastline rodu trave (vse žitarice itn.) in ostaneta skoraj zgolj krompir in repa; dolgotrajni razpad električnega sistema v »megalopolisu« vzhodne obale ZDA — se družba radikalno spremeni, pade civilizirana »fasada«, pride do barbarskega »kaosa«, na razvalinah bivše družbe pa se postopoma oblikuje nova družba strogega patriarhalnega gospodstva, družba zgodnjega srednjeveškega tipa. Glavna tema obeh romanov je prav postopna preobrazba njihovih »glavnih junakov« — Eda Burnsa, Johna Constancea — v »gospodarja« svoje skupine; tako je Ed Burns na koncu **Smrti megalopolisa** že »Veliki Ed, Lord grofije Fairfield«, Johnu Constanceu se proti koncu **Smrti trave** odtujijo najboljši prijatelj in lastni otroci, in prav skoz to odtujitev naenkrat začuti, da ga jemljejo kot Gospodarja, da je hočeš-nočeš postavljen na to mesto... Ob tem je kajpada jasno, kako je dojeti dejstvo, da imamo opraviti s pripovedjo, z **zgodbo** o postopni preobrazbi sodobne družbe v družbo patriarhalnega gospodstva, preobrazbi, ki jo



sproži katastrofa: ta postopna preobrazba je zgolj projekcija-na-časovno-os, »upovedenje« tega, da je regresija v »barbarsko« gospostvo latentno navzoča že v sedanjih družbi.

Bogoljub Popovič

## K problematizaciji šolstva

**Osem meril za bolj uspešno usmerjanje  
želje šolarjev se ne ujemajo z mrežo šol**

Delo, 16. aprila

**Zakaj polemika že z razpisom?**

Delo, 21. aprila

Precej obrabljena protistalinistična šala priporoča, naj oblast, če se spre z ljudstvom, uporno ljudstvo zamenja; domislica je obrabljena, pač zato ker jo preveč ponavljajo, domnevamo pa lahko, da ne brez razloga. Tak razlog bi nemara lahko videli tudi v presenetljivem domisleku o »osmih merilih« za pripustitev učenca na šolo, ki si jo je izbral; ne morem se ubraniti vtisa, da je prav ta dovtip skrito idejno vodilo omenjenih »meril«.

Ni namreč korektno, če kdo izhaja iz podmene, da so ljudje neumni — ali da je ljudstvo sestavljeno iz umazanih špekulantov.

Vprašanje »usmerjanja« je videti še zlasti umetno napihnjeno, ker navajate, da se v Ljubljani **samo šestina** srednješolske mladine »ne ujema« s kopitom sedanjih vpisnih zamisli. Zato nikakor ni mogoče razumeti, čemu bi razvijali poseben dušebrižniški sistem manipulacije z mladino. Vaš zapis ustrezno ugotavlja, da je med »osmimi merili« kolikor toliko neproblematično edinole tisto, ki se zanaša na šolske ocene: pa še to »merilo« spreminja mladostno zorenje v nesmiselno dirko za šolskimi ocenami. Taka uspešnostna naravnost škodi prav pridobivanju izobrazbe, še bolj pa maličič osebno oblikovanje mladostnika. Če bi vpeljali take prijeme, se je bati, da bi šolo spremenili v orodje psihološkega pritiska na mladino in odrasle.

V poročilu iz Ljubljane omenjate, naj bi ti mehanizmi zajeli predvsem ženske: v tem mnenju sem pripravljen videti naključno ohlapnost, saj bi bilo le nekoliko pregnano, da bi opozarjal na nevarnost arhaične diskriminacije po spolu.

A »osmih meril« žal osnovna načela demokratične ureditve ne skrbijo kaj dosti. Že v vašem zapisu kritizirate »pokrajinsko načelo« — dodal bi le, da za moje uho zveni fevdalno.

Pravica, da bi šola poleg ocen o učencu izdajala tudi »mnenja«, bi lahko šolo spremenila v policijsko ustanovo, če ne bi prišlo do dveh bistvenih razlik: resničnosti takega mnenja praktično ni mogoče ugotoviti; v opisu meril tudi nisem zasledil možnosti za dokazni postopek, v katerem bi se učenec lahko branil pred morebitnim neustreznim mnenjem. Vaš zapis sicer nekoliko obrambno omenja, da so vsa mnenja »pozitivna«, a že to dokazuje neustreznost načela: če bi vsa mnenja vselej bila enako pozitivna, bi bila brez smisla — če pa bi le eno bilo neugodno, bi s tem vsakršno »izdajanje mnenj« postalo nedopustno.

Članek navaja, naj bi »osem meril« sprejela posebna izobraževalna skupnost pedagoškega šolstva: ker je skupnost »posebna«, pač ne more posegati v splošna načela demokratične socialistične družbe.

Teh načel tudi nikakršna časovna dirka ne sme ogroziti: z izgovorom, da zmanjkuje časa, pač ne bi smeli vsiljevati najbolj nemogočih domislek.

Vaš torkov komentar (21. aprila) kljub zdaj že kurtoaznemu izpadu proti odpravljeni gimnaziji kaže, kje je ključ: v pretogem



povezovanju izobrazbe z delovno zmožnostjo, te s poklicem — in v uveljavljanju poklicnega usposabljanja s pomočjo pretirano razdrobljenih »usmeritev«. Zato bi jaz neskladje med hotenji ljudi in sedanjim reformskim kopitom razlagal drugače: ne gre za »vrednotenje poklicev«, ampak za vrednotenje izobrazbe, ki po mojem mnenju veliko bolje »ustreza sedanjim družbenim potrebam« kakor trenutna reformska zamisel.

Rastko Močnik, Ljubljana

**Post scriptum.** Zgornji spis sem 21. aprila oddal na Delu, da bi ga objavili v sobotni rubriki Poštni predal. Do 9. maja tega niso storili in tri dni pozneje mi še niso vedeli povedati, kako so se odločili.

To ni prvič, da so ob šolskem vprašanju to rubriko zaprli za tega pisca. Isto se mu je zgodilo že leta 1979, ko njegovega prispevka niso objavili, o svoji odločitvi pa ga vsaj doslej niti obvestili še niso.

Tokrat ne gre za vsebino sedanje reformne zamisli; gre zgolj za nekatere nevarnosti, ki izvirajo iz koncepta, kakršnega trenutno uveljavljajo, in iz načina, kako ga uveljavljajo.

Ugotoviti moramo, da skuša osrednji slovenski list ob šolski reformi manipulirati z javnim mnenjem. Kaj naj si potem mislimo o reformni zamisli, o kateri nekateri očitno menijo, da ji morajo pomagati z manipulacijo slovenske javnosti?\*

Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno.

Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno.

Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno.

Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno.

Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno.

Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno.

Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno.

Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno.

Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno. Vprašanje, ali je treba reformirati šolstvo, je bilo že večkrat postavljeno.

\* Datum v oklepaju (v zadnjem odstavku spisa) smo dodali za objavo v Problemih.



Na križišču se pot razcepi v dvojce; zgolj ena izmed dveh poti, ki peljeta naprej, je prava. Popotnik naleti na tem mestu na dve osebi, za kateri ve, da je obema znano, katera pot je prava, da pa ena med njima vselej laže, druga pa vselej govori resnico. Kako naj zve, katera pot je prava, če sme postaviti zgolj eno vprašanje eni izmed oseb? Dve Sfingi tukaj odgovarjata, Oidip pa postavi vprašanje.

**Rešitev:** Z direktnim vprašanjem očitno nikamor ne pridemo. Treba se je torej poslužiti zvijače in postopati posredno: vprašati katerokoli izmed oseb, kako bi odgovorila druga oseba, če bi jo vprašali, katera pot je prava. Vsakdo, resnicoljubnež ali lažnivec, bo pokazal napačno pot in s tem **a contrario** pravo. Če namreč vprašamo resnicoljubneža, bo pokazal napačno pot, saj je to resnično pot, ki bi jo pokazal lažnivec, če bi ga vprašali, katera pot je prava; če pa vprašamo lažnivca, bo prav tako pokazal napačno pot, saj je pot, ki bi jo v resnici pokazal resnicoljubnež, pač prava pot.

Zdi se, da je ta rešitev vsaj na prvi pogled dovolj »lacanovska«, lep zgled postavke, da je resnica vselej intersubjektivna, da se do nje lahko dokopljemo zgolj z odskokom, z ovinkom prek drugega itn. Težava je le v tem, da mora popotnik-reševalec, če naj potrdi svojo bistroumnost, to plačati s tem, da naredi iz dveh oseb ploška bedaka, od katerih eden vselej govori resnico, drugi pa vselej laže, poleg tega pa vsak tudi ve o drugem, ali je resnicoljubnež ali pa lažnivec. Kaj pa če nimamo opraviti s tako prečiščeno situacijo, marveč z dvema osebama, ki sta lahko tudi obe lažnivca ali obe resnicoljubneža in ki druga o drugi ne veda, kaj sta? Ali — kar je pravzaprav isto — če imamo opraviti z eno samo osebo, o kateri ne vemo, ali laže ali pa govori resnico? Lahko tudi v tem primeru pridemo do rešitve z enim samim vprašanjem?

**Rešitev:** Pokažemo katerokoli izmed dveh poti in vprašamo: »Je propozicija **'ta pot je prava'** ekvivalentna propoziciji **'ti govoriš resnico'**?« (dve propoziciji sta ekvivalentni, če imata isto resničnostno vrednost, tj., če sta obe resnični ali neresnični). Če je odgovor pritrdilen, bo pot v vsakem primeru prava, če pa je nikalen, bo v vsakem primeru napačna. Obrazložitev:

1. Če je pot, ki smo jo pokazali, prava
  - a) in je vprašani resnicoljubnež, sta obe propoziciji ekvivalentni in je torej odgovor **da**;
  - b) in je vprašani lažnivec, propoziciji nista ekvivalentni (tj., trditev **'ta pot je prava'** je resnična, trditev **'ti govoriš resnico'** pa ni resnična); resničen odgovor bi torej bil **ne**, ker pa je vprašani lažnivec, bo spet odgovoril z **da**.
2. Če pot, ki smo jo pokazali, ni prava, bo pač po istem sklepanju odgovor v obeh primerih, tj., če smo vprašali resnicoljubneža ali lažnivca, **ne**.

Ta primer — ki smo ga pobrali pri J. A. Millerju (*Un voyage aux îles*, Ornicar? 19) — lahko blagohotni bralec, da bi mu bil dojemljivejši, kajpada tudi prilagodi naši družbeni praksi; na primer takole: Naše razvijanje samoupravnih razmerij se znajde pred pomembnim razpotjem — ena izmed poti, ki se odpirajo, je napredna, uveljavlja resnične samoupravne interese, druga pa je napačna, pomeni afirmacijo tehnobirokratskih sil. Samoupravljalcu ponujata svoj odgovor dva družboslovca, od katerih je eden »naš«, se zavzema za razvoj samoupravnih razmerij, drugi pa zastopa odtujene centre družbene moči; samoupravljalet kajpada — ker sta oba uradno »za« samoupravljanje — neposredno ne ve, katera rešitev je pravilna; kako naj z enim samim vprašanjem...



## RAZPRAVE 1971 - 1981

V precepu med vratolomno rastjo osnovnih stroškov in strmoglavi razvrednotenjem umskega dela, ki nam hromita denarne vire, izdajamo letos, v desetem letu izhajanja RAZPRAV, en sam njihov zvezek.

Pred desetimi leti je v treh snopičih na skupaj 360 straneh zbralo svoje prispevke desetero sodelavcev; danes RAZPRAVE združujejo več kakor petdeseterico sodelavcev, ki se gnetejo na približno istem obsegu ob bistveno redkejšem izhajanju.

Čeprav so bile delovne razmere, tudi kadar so bile najboljše, le slabe, so RAZPRAVE nezadržno širile področja artium liberalium.

Četudi so jih ves čas zalezovali iz raznih zakotij in jim strigli po življenju, so utrdile najširši prostor za produktivno soočanje teoretsko pomembnih doneskov.

Naj jih tudi kulturno-politična srenja nikoli ni hotela priznati za revijo, so se uveljavile na konici teoretske in publicistične proizvodnje.

Naj so se tudi v preteklosti objektivne možnosti skrčile v obratnem sorazmerju s krepitvijo produktivnih moči teorije, se RAZPRAVAM ni posrečilo le, da so obranile obseg in kakovost svoje produkcije, temveč so vsaj kakovost, včasih pa tudi obseg teoretskega dela strmo stopnjevale.

Ako se tudi sedanje odpiranje slovenskega kulturnega prostora dogaja zgolj na področju tradicionalne kulture, se pravi, bolj na obrobju, se vendarle tudi RAZPRAVAM v prihodnjem desetletju obetajo boljši časi: nove možnosti za tradicionalno publicistiko jih bodo razbremenile nekaterih drugotnih nalog, ki so bile bolj zadeva časti kakor stvar teoretske produkcije, in še bolj nezadržno bodo lahko uveljavljale svoje temeljno poslanstvo.

Četudi slovenske revije ta čas koketirajo s skupinskim načelom ali uveljavljajo celo grupno-ideološki ekskluzivizem, bodo RAZPRAVE še naprej zveste svojemu vodilu, da v najširšem teoretskem obzorju družijo vsa produktivna in pomembna prizadevanja.