RAZPRAVE

II 194245

Kritična teorija družbe
Max Horkheimer, Avtoriteta in družina
Theodor W. Adorno, K razmerju med psihologijo in sociologijo
Hans–Jurgen Krahl, Konstitucija in razredni boj
Rado Riha, O praktičnosti teorije Karla Korscha I.
Darko Štrajn, O nekaterih dilemah v zvezi z Lukacsem in Korschem ter z nastankom izhodišč kritične teorije
Slavoj Žižek, O dojetju psihoanalitične teorije in prakse v knjigi Jurgena Habermasa „Spoznanje in interes"

Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature
Guba posobe
Subjekt pred sliko II.

Prispevki k historičnemu materializmu
Dušan Bučar, Priloga k vprašanju politične ekonomije

Elementi za branje Ivana Cankarja
Uvodnik
Tine Hribar, Strašnejše od strahu
Taras Kermauner, Kajnovo znamenje

Filozofske razprave
Borut Pihler, Hermenevtično izkustvo in izkustvo zgodovinske prakse

Prevod
Louis Althusser, Zaključena zgodba, zgodba brez konca
Michel Tort, Ob freudovskem pojmu „zastopstva" (repräsentanz) II.
Mao Ce-Tungovo pismo ženi

Kritika
Nenad Miščević, Julia Kristeva: Semeiotike
Tine Hribar, Jacques Lacan: Encore
S. Žižek, Platon: Kratil
S. Žižek: Znak (označitelj)pismo

Poročila
Kongres v Milanu
Delo semiotične sekcije

Številka 163 – 168 jul. – dec. 1976, letnik XIV

PROBLEMI

Uredništvo PROBLEMOV–RAZPRAV: Mladen Dolar, Vojo Likar, Jure Mikuž, Rastko Močnik, Matjaž Potrč, Rado Riha, Braco Rotar, Slavoj Žižek. Odgovorni urednik: Rastko Močnik. Glavni urednik: Lev Kreft.

Ljubljana, Soteska 10. Tekoči račun 50101.678048982, z oznako: za Probleme. Letna naročnina 80 dinarjev, za tujino dvojno. Izdajatelj RK ZSMS. Natisnila tiskarna Kresija, Ljubljana, Adamič-Lundrovo nabrežje 2.

Revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije; po sklepu republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/74 z dne 14.3.1974 je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

Cena te številke 30 din.

S tem snopičem Problemi končujejo letnik 1976. Uredništvo se opravičuje za prekomeren obseg in zamudo; do tega je prišlo zaradi objektivnih razlogov (snopič je izšel po prvi številki za leto 1977, četudi so bili teksti predani tiskarni dva meseca pred teksti za prvo letošnjo številko).

KRITIČNA TEORIJA DRUŽBE

Max Horkheimer, Avtoriteta in družina

II. Avtoriteta

Bolj ko v golem zbiranju in pripovedovanju dogodkov namesto cilja ukvarjanja z zgodovino vidimo predhodna dela in bolj odločno ko se nasproti pozitivističnemu pojmovanju znanosti uveljavlja zahteva, da prikazovanja ne gledaš kot seštevek izoliranih dejstev, ki po bistvu ostane prepuščeno subjektivnim sposobnostim, okusu in „svetovnemu nazoru" historika, marveč da v njej vidiš aplikacijo zavestnega metodičnega dela, oprtega na teoretsko spoznanje, bolj jasno se prikazuje avtoriteta kot obvladujoča kategorija v historični pojmovni aparaturi. Dejansko je, kot pravi Hegel[17], „mnogo pomembnejša, kot smo pripravljeni misliti", in če je velika pozornost, ki jo to razmerje v tem trenutku nahaja, lahko pogojeno predvsem s posebnimi zgodovinskimi okoliščinami, predvsem s prehodom k tkim. avtoritarnim državnim formam v sedanji periodi, pa v tej zgodovinski situaciji stopa v ospredje realnost, odločilna za vso dosedanjo zgodovino. V vseh formah družbe, ki so se bile razvile iz nediferenciranega primitivnega občestva pradobe, vladajo bodisi, kot recimo v relativno zgodnjih in enostavnih stanjih, maloštevilne osebe, bodisi, kot v razvitejših družbenih formah, določene skupine ljudi nad ostalim prebivalstvom, to se pravi, vse te forme so označene z nadredítvijo in podredítvijo razredov. Vedno je večji del ljudi delal pod vodstvom in zapovedjo manjšega, in vedno se je ta odvisnost izražala v slabši materialni eksistenci. A že zgoraj[18] je bilo izpeljano, da ni le vsakokratna prisila ohranjevala teh redov, temveč da so se ljudje sami naučili, da so ji pritrjevali. Ob vseh temeljnih različnostih, po katerih se človeški tipi v različnih časovnih odsekih zgodovine med seboj ločijo, jim je vendar skupno, da so v vseh bistvenih potezah določeni z razmerjem gospostva, ki vsakokrat označuje družbo. Če so nazor, da je značaj mogoče obrazložiti iz popolnoma izoliranega individua, opustili že pred več ko sto leti in razumejo človeka kot vselej že udružbljeno bitje, se to hkrati pravi, da goni in strasti, značajske zasnove in načini reagiranja nosijo pečat vsakokratnega razmerja gospostva, v katerem se odigrava družbeni življenjski proces. Ne le v duhu, v predstavah, temeljnih pojmih in sodbah, temveč tudi v notranjosti posameznika, v njegovih nagnjenostih in željah se zrcali razredni red, v katerem poteka njihova zunanja usoda. Avtoriteta je zato centralna zgodovinska kategorija. Da igra v življenju skupin in individuov na različnih področjih in v vseh časih tako odločilno vlogo, temelji na dosedanji strukturi človeške družbe. V vsem razdobju, ki ga zajema zgodovinopisje, se je vršilo delo – izvzemši tiste mejne primere, ko so zvezane sužnje z bičem gnali na polja in v rudnike – v bolj ali manj prostovoljni pokorščini do ukazov in napotkov. Ker se je delovanje, ki je družbo vzdrževalo pri življenju in v katerega izvrševanju so se zato ljudje izoblikovali, godilo v podrejanju pod tujo instanco, so bila vsa razmerja in načini reagiranja v znamenju avtoritete. Njena splošna definicija bi nujno bila nadvse prazna kot vse pojmovne opredelitve, ki skušajo fiksirati posamezne momente družbenega živ-

ljenja na način, ki zaobsega vso zgodovino. Lahko je taka definicija bolj ali manj posrečena, tako dolgo bo ne le abstraktna, ampak napak in neresnična, dokler ne bo postavljena v razmerje do vseh drugih opredelitev družbe. Obči pojmi, ki tvorijo fundament družbene teorije, so lahko razumljeni v svojem pravem pomenu le v povezavi z drugimi občimi in posebnimi pojmi teorije, to se pravi, kot momenti določene teoretske strukture. Če se povrhu nenehoma spreminjajo odnosi vseh teh pojmov med seboj, prav tako kot odnosi vse logične tvorbe (Gebilde) do realnosti, potem je konkretna, to je resnična definicija take kategorije navsezadnje vedno izvedena teorija sama, kot učinkuje v enotnosti z določenimi praktično-historičnimi nalogami. Abstraktne definicije vsebujejo nasprotne elemente pomena, ki jih je predmet pridobil zaradi zgodovinskih sprememb, neposredovano drugega poleg drugega, kot recimo nehistorični, teoretsko nerazviti pojem religije zaobjema hkrati vednost in praznoverje. To velja tudi za avtoriteto. Če predhodno imamo za avtoritarne tiste notranje in zunanje načine delovanja, v katerih se ljudje podvržejo tuji instanci, pade takoj v oči protislovni značaj te kategorije. Avtoritarno delovanje je lahko v dejanskem in zavestnem interesu individuov in skupin. Mestnjanstvo antičnega mesta, ki se brani pred napadom tujih zavojevalcev, vsaka načrtno postopajoča skupnost deluje tolikanj avtoritarno, kolikor individui ne sprejemajo v vsakem trenutku spet lastnih sklepov, temveč se zanašajo na nadrejeno misel, ki je seveda lahko nastala z njihovim sodelovanjem. Skozi cela obdobja je bilo podrejanje v lastnem interesu obvladovanih kot podreditev otroka dobri vzgoji. Bilo je pogoj za razvoj človeških sposobnosti. A celo v časih, ko je bilo razmerje odvisnosti brez dvoma primerno stanju človeških sil in pripomočkov, je bilo v dosedanji zgodovini povezano z odpovedmi pri odvisnih, in v obdobjih stagnacije in nazadovanja ni pritrjevanje vladanih obstoječim razmerjem odvisnosti, nujno za obdržanje vsakokratne družbene forme, pomenilo le ovekovečanja njihove materialne, ampak tudi ovekovečanje njihove duhovne nezmožnosti in je postajalo spona za človeški razvoj sploh.

Avtoriteta kot pritrjevana odvisnost lahko torej pomeni tako napredne, interesom udeležencev ustrezne, za razvoj človeških sil ugodne razmere, kot tudi zapopadek umetno vzdrževanih, že zdavnaj uneresničenih družbenih razmer in predstav, ki so v nasprotju z dejanskimi interesi splošnosti. Tako slepa, suženjska vdanost, ki subjektivno izvira iz duševne lenobe in nesposobnosti za lastno odločitev in objektivno prispeva k nadaljnjemu trajanju utesnjujočih in nevrednih razmer, kot tudi zavestna delovna disciplina v cvetoči družbi temelji na avtoriteti. In vendar se oba načina razločujeta ko spanje in budnost, ko ujetništvo in svoboda. Ali faktično pritrjevanje obstoječemu razmerju odvisnosti, ki se ponavadi ne izraža le v principialnem pripoznavanju, marveč še mnogo bolj v podrejanju vsakdanjega življenja tja do najskrivnejšega čutenja, dejansko ustreza različnim razvitim človeškim silam v zadevni dobi in je zato objektivno primerno, ali ljudje, v tem ko instinktivno ali z vso zavestjo akceptirajo svojo odvisno eksistenco, goljufajo sebe za dosegljivo jim mero razvoja sil in sreče ali pa pomagajo, da se le-ta bliža zanje same ali za človeštvo, ali brezpogojno podrejanje političnemu voditelju ali stranki historično kaže naprej ali nazaj, na vse to lahko odgovori edino analiza vsakokratne zgodovinske situacije v njeni totaliteti. V tem pogledu ni splošno veljavne sodbe. Pripoznanje razmerij rangov, ki so značilna za absolutizem, kot npr. podreditev meščanstva kneževski birokraciji, je bilo v 16., 17. in deloma še v 18. stoletju, pač glede na položaj v različnih deželah, produktiven faktor družbenega razvoja; v 19. stoletju je to obnašanje postalo znak nazadnjaških skupin. Pač glede na to, ali je razmerje odvisnosti, ki je prepoznano, utemeljeno v objektivni vlogi vodilnega razreda ali pa je izgubilo svojo umno nujnost, se bodo tudi ustrezni mu človeški tipi v primerjavi z drugimi iz istega veka prikazovali zavestni, dejavni, produktivni, svobodni, daljnovidni, ali pa suženjski, notranje leni, zagrenjeni in nezvesti. A tudi

ta razporeditev ne sme biti uporabljena mehanično. Vloga razmerja avtoritete v svojem času in njegova posebna vsebina, dalje stopnja diferenciranosti individuov, ki jih zaobsega, vplivajo pri tem, kakšen duševni pomen ima pripoznavanje avtoritete. Pritrjevanje in zanikanje v zavesti razen tega še malo povesta o učinkovitosti razmerja v notranjem življenju individua. Posamezne kategorije rimskih sužnjev so lahko pritrjevale svojemu suženjstvu, ne da bi njihovo mišljenje postalo suženjsko. Pri množici njihovih gospodov v dobi cesarstva pa nasprotno pomeni zatekanje k sistemu vojaških tiranov in strahopetno prenašanje le-teh, če se izkažejo za slabe, že izraz svetovnozgodovinske impotence. Vsekakor tvori krepitev in slabitev avtoritet eno od tistih potez kulture, s katero sama postane element dinamike zgodovinskega dogajanja. Rahljanje razmerij odvisnosti, ki so zakoreninjena v zavestnem in nezavestnem življenju mase, spada k največjim nevarnostim za družbeno strukturo in ovaja, da je postala krhka. Zavestno veličanje obstoječega kaže na kritično periodo družbe in postane samo eden „glavnih virov njene ogroženosti".[19] Krčevita prizadevanja, da bi ga obnovili in utrdili, kot npr. križi v rimski areni in grmade inkvizicije, napovedujejo bodisi zrušenje nekega družbenega reda ali pa dobo stagnacije v človeškem razvoju.

Meščansko mišljenje se začne kot boj proti avtoriteti tradicije in ji zoperstavi um v vsakem individuu kot legitimni vir pravice in resnice. Konča se z oboževanjem gole avtoritete kot take, ki je prav tako prazna določene vsebine kot pojem uma, odkar so odstopile pravičnost, sreča in svoboda kot historična gesla. Če ne gledamo toliko na osebno namero Descartesovo kot na njegovo zgodovinsko učinkovanje, se kaže ta mislec, ki ga obravnavamo kot ustvarjalca prvega sistema meščanske filozofije, kot prvoborec proti principu avtoritete v mišljenju sploh. „Naslednji rodovi", piše Buckle [20]. sam nadvse zavesten in značilen historik meščanstva, o Descartesu," mu niso tako zelo zavezani za tisto, kar je zgradil, kot za tisto, kar je zrušil. Vse njegovo življenje je bil en sam velik in srečen pohod proti predsodkom in izročilom ljudi. Velik je bil kot ustvarjalec, toda daleč večji kot uničevalec. V tem je bil zvest naslednik Luthrov, in delom le-tega so bila njegova primerno dopolnilo. Dokončal je, kar je bil veliki nemški reformator pustil nedovršenega. Do starih filozofskih sistemov je imel natanko isti odnos kot Luther do sistemov religij, bil je veliki reformator in osvoboditelj evropskega mišljenja." S to osvoboditvijo je mišljen boj proti veri v avtoritete. V veliki meščanski filozofiji tja do začetka 19. stoletja se kljub vsem notranjim protislovjem ta odpoved avtoritetam vedno znova povrača. Napad angleškega in francoskega razsvetljenstva na teologijo v svojih najmogočnejših tendencah sploh ne gre proti sprejemanju bivanja božjega sploh. Voltairov deizem gotovo ni bil neiskren. Ni mogel zapopasti nezaslišanega, da naj bi ob pozemeljski nepravičnosti ostalo vse, kot je; dobrota njegovega srca jo je zagodla najostrejšemu razumu stoletja. Razsvetljenstvo ni pobijalo zatrjevanja Boga, marveč njegovo pripoznavanje na osnovi gole avtoritete, „Razodetje mora presojati um", beremo pri Locku, filozofskem učeitelju razsvetljencev. „Um mora biti naš najvišji sodnik in vodnik v vseh rečeh ... Vera ni dokaz za razodetje."[21] Navsezadnje naj človek uporablja svoje lastne duhove sposobnosti in naj ne bo odvisen od avtoritet.

V tem smislu se je tudi Kant zavzemal za razsvetljenstvo. „Sapere aude! Imej pogum, da se boš posluževal *lastnega* razuma!", je po njegovem geslo le-tega. „Lenoba in strahopetnost sta vzroka, zakaj tako velik del ljudi, potem ko ga je narava že zdavnaj oprostila tujega vodenja (naturaliter maiorennes), vendarle radi vse življenje ostanejo nedoletni; in zakaj je drugim tako lahko, da se postavijo za njihove varuhe."[22] Moralni zakon v Kantovem smislu ne izraža „nič drugega kot avtonomijo čistega praktičnega uma, tj. svobode ..."[23] Pri Fichteju se vsa vsebina njegove filozofije prikazuje, če ga vzamemo dobesedno, kot poziv k notranji neodvisnosti, k odpravi nazorov in načinov obnašanja, ki temelje zgolj na avtori-

teti. Kar velja za vse meščanske pisce, da je najbolj zaničevalna označitev človeka označitev za sužnja, drži pri Fichteju še prav posebej. Njegov poudarjeni ponos na notranjo svobodo, ki je bil pri njem celo še zvezan s silno, seveda utopistično voljo po spremembi sveta, ustreza zadržanju, posebno široko razširjenemu v Nemčiji, ki se je spoprijaznilo z zunanjim pritiskom, v tem ko si je domišljalo, da ima svobodo zaprto v svojih prsih, in je tem močneje podčrtavalo neodvisnost duhovne persone, čim bolj je dejanska bila podjarmljena. Ko je protislovje med znotraj in zunaj potem stopilo v zavest kot preveč moteče, je dalo možnost, spraviti ga tako, da si je, namesto da bi si nepriljudno dejanskost podvrglo volji, pripravilo lastno notranjost v soglasje z dejanskostjo. Če je svoboda v formalnem ujemanju vnanjega bivanja in lastne odločitve, se nima česa bati; gre le za to, da vsak pritrjuje historičnemu dogajanju in svojemu mestu v njem, kar potem po najnovejši filozofiji dejansko velja kot resnična svoboda: „Pritrjevanje tistemu, kar se tako in tako godi." [24]

V Fichtejevi zavesti se odklanjanje avtoritarnega mišljenja vendarle ni sprevrglo v pripoznavanje dane dejankosti. Um je pri njem po bistvu določen kot nasprotje z avtoriteto. Njegovo razglašanje, da se noče ukloniti, spominja sicer v primerjavi s Kantom in Francozi na golo proklamacijo, in njegovo nasprotje do obstoječega je že preveč principialno, da bi bilo docela nespravljivo. Tem jasneje stopa na plan – vsaj v njegovih zgodnjih spisih – ideal meščanskega mišljenja. „Kdor deluje glede na avtoriteto, ta deluje" po Fichteju „nujno brezvestno." To je „zelo pomemben stavek, ki ga je nadvse nujno treba postaviti v vsej njegovi strogosti."[25] Krog ljudi, katerim govori učenjak, se je po njegovem povzpel „do absolutne nevere v avtoriteto skupnostnega prepričanja svojega veka". „Odlikujoči značaj učenega občinstva je absolutna svoboda in samostojnost v mišljenju; princip njegove ureditve (Verfassung) je načelo, ne se podvreči absolutno nobeni avtoriteti, v vsem se opirati na lastno premišljanje in brez nadaljnjega odvračati od sebe vse, kar s tem ni potrjeno. Učenjak se razločuje od neučenjaka po naslednjem: tudi oni seveda verjame, da se je bil prepričal z lastnim premišljanjem in se tudi je: kdor pa vidi dlje kot on, odkrije, da je njegov sistem o državi in cerkvi rezultat najobičajnejšega mnenja njegovega veka ... Kot je učeno raziskovanje brez nadaljnjega svobodno, tako mora tudi pristop do njega biti vsakomur prost. Kdor notranje več ne more verjeti v avtoriteto, temu je proti vesti, da dalje verjame vanjo, in dolžnost vesti mu je, da se priključi učeni publiki ... Država in cerkev morata trpeti učenjake; mimo tega bi prisilili vest, in nihče bi ne mogel z dobro vestjo živeti v taki državi ali v taki cerkvi; zakaj za primer, če bi začel dvomiti o avtoriteti, bi pred seboj ne videl pomoči ... Obe morata trpeti učenjake, tj. morata trpeti vse, v čemer je njihovo bistvo: absolutno in neomejeno sporočanje misli. Vse, o čemer se je kdo po svojem mnenju prepričal, mora smeti biti predavano, pa naj se zdi še tako nevarno in grozno."[26] Fichte je razmerje med umom in avtoriteto vzel za merilo razvojne stopnje človeškega rodu. V „Osnovnih potezah sedanje dobe" razglaša za „smoter pozemeljskega življenja človeškega rodu: vsa svoja razmerja s svobodo urediti po umu".[27] V tem delu tudi spoznava, da je njegov lastni princip v meščanskem svetu, seveda v napačni podobi, vladajoč. Brezavtoritetnost meščanstva se mu prikazuje kot zapadanje mnenjem, ki so ravno v veljavi. V njegovi terminologiji dobi torej dvojen značaj. Nasprotje med umom in avtoriteto, v začetku ostro, se z željo, da bi le-to utemeljil z le-onim, bolj in bolj omiljuje. Začenja se čas romantike, in Fichtejevo lastno mišljenje daje prostor polarnostim, to je, nespravljenim protislovjem meščanskega duha, postaja bolj in bolj kontemplativno. Vendar je še 1813 tako določil „napredovanje zgodovine", „da vsenaprej razum dobiva teren proti veri, dokler prvi zadnje ni docela uničil in privzel njeno vsebino v žlahtnejšo obliko čistega uvida: da le-ona jemlje vse bolj le-temu zunanja dela in ga sili, da se umika v notranjost v določeni smeri in po pravilu ... Zgodo-

vinski vek razumemo, če lahko navedemo, kako daleč je bil določen z razumom, kako daleč z vero, in na kateri določeni točki sta obe načeli v medsebojnem spopadu ... Spopad je mogoče spraviti do konca le z razumom, ki je prišel docela na čisto, tj., ki je iz sebe izločil vso vero .. Ta razvoj pa je zgodovina, ki sestoji zato iz vere in razuma, boja obeh in zmage zadnjega nad prvo." [28]

Da se je boj proti odvisnosti od avtoritet v novejšem času lahko neposredno sprevrgel v apoteozo avtoritete kot take, je zasnovano že v njegovem izvoru. Osvoboditev od papeške moči in povratek k Besedi je v protestantizmu tako in tako bil izvršen v imenu avtoritete. Po kalvinizmu „je en velik greh človeka samovolja, in vse dobro, česar je človek sposoben, zaobsega ena beseda: pokorščina. Nimate izbire; delati morati tako in ne drugače: 'kar ni dolžnost, je greh' ... Za pripadnika tega življenjskega nazora razdejanje in poteptanje katerekoli človeške sposobnosti, katerekoli duhovne sile ali sprejemljivosti ni nobeno zlo ..." [29] Zahtevana samostojnost je bila tudi v posvetni literaturi po bistvu formulirana negativno: kot neodvisnost mišljenja in aktivnosti na splošno od tradicije, ki je bila postala spona. Nevzdržnost lastninskih in pravnih razmerij srednjega veka se je kazala v rastočem nesorazmerju med nezadostnimi dosežki fevdalnega načina produkcije in naraščajočimi potrebami ljudskih množic v mestu in na deželi in v zvezi s tem v nesposobnosti zraven spadajoče cerkvene in posvetne birokracije, ki je bila propadla zaradi zaostajanja svojih interesov za zahtevami stopnjujočega se družbenega življenja. Princip veljave zavoljo gole tradicije, ki je vladal v tem propadajočem svetu, to se pravi, veljave zavoljo izvora, navade in starosti, je vzpenjajoči se meščanski duh zanikal in nasproti temu razglasil za družbeno merilo individualni dosežek v teoretskem in praktičnem delu. Ker pa so bile predpostavke dosežka (Leistung) neenake, je bilo življenje pod tem principom kljub neskončnemu vzponu delovne produktivnosti trdo in je žulilo. Množična beda v absolutistični in liberalistični periodi, lakota spričo fantastično naraslega družbenega bogastva v surovinah in metodah produkcije kažeta, da je osvoboditev zares bila partikularna.

V filozofiji prihaja to do izraza v abstraktnosti kategorije individua, tem temeljnem pojmu mišljenja novejšega časa. Jasno je to postavljeno prvič pri Leibnizu: v sebi zaključen, od ostalega sveta ločen metafizičen centrum sil, od Boga sama nase postavljena, absolutno osamljena monada. Njena usoda je po Leibnizu zasnovana v njej sami, njena razvojna stopnja, njena sreča in nesreča prihajata od dinamike v lastni notranjščini. Sama zase je odgovorna; kaj je in kako se ji godi, odvisi od njene lastne volje in od božjega sklepa. S to ločitvijo individua od družbe in narave, ki je najtesneje povezana z drugimi filozofskimi dualitetami mišljenja in biti, bistva in pojava, telesa in duha, čutnosti in razuma, postane pojem svobodnega individua, ki ga meščansko mišljenje zoperstavlja srednjemu veku, zapopaden kot trdna metafizična bitnost. Individuum naj bo prepuščen samemu sebi. S tem da je bila preskočena njegova odvisnost od realnih eksistenčnih pogojev družbe, je bil že v absolutizmu, še celo pa potem, ko je ta bil zrušen, mišljen kot suveren. Ker je bil pri tem individuum vzet zgolj izolirano in kot dovršen v sebi, se je lahko zdelo, da mu nujna odprava starih avtoritet zadošča, ker da premore vse iz samega sebe. V dejanskosti je osvoboditev za večino prizadetih pomenila najprej, da so bili prepuščeni strahovitemu izkoriščevalnemu mehanizmu manufaktur. Individuum, postavljen sam nase, se je videl nasproti tuji moči (Gewalt) v katero se je moral vdati. Po teoriji naj bi ne pripoznaval kot zanj obvezne sodbe nobene človeške instance, ne da bi jo preskusil z umom; zato pa je stal zdaj v svetu sam in se je moral ukloniti, če ni hotel propasti. Razmere same so postale avtoritarne. Srednji vek je bil spravil pozemski red v odnos z božjim sklepom in ga tolikanj videl kot smiselnega. V novem času se prikazujejo vse razmere dejanskosti kot goli fakti, ki ne izpolnjujejo nobenega smisla, temveč jih je treba kar sprejeti. Da razredne razlike ne izvirajo od Boga, postane očitno; da izhajajo iz človeškega delovnega

procesa, še ni spoznano. Te razlike same in z njimi povezana razmerja sploh se prikazujejo kot nekaj tujega suverenemu individuu, metafizični substanci meščanskega mišljenja, kot na sebi bivajoča dejanskost in stopajo nasproti spoznavajočemu in delujočemu subjektu kot drug princip. Meščanska filozofija je dualistična po svojem bistvu, tudi tam, kjer nastopa panteistično. Če se trudi, da bi premostila ločitev med Jazom in svetom v mediju mišljenja in predstavila naravo in zgodovino kot izraz, utelešenje, simbol človeškega bistva ali duha, tedaj je prav v tem pripoznava realnosti kot principa, ki ima pravico tak, kot je, in ga moramo jemati ne morda kot odvisnega in spremenljivega, temveč kot pomenljivo bit, ki naj jo interpretiramo, beremo kot „šifriran spis".[30] Avtoritete so domnevno zrušene in se znova pojavljajo filozofsko v podobi metafizičnih pojmov. Filozofija je pri tem le refleks tistega, kar se je dogodilo družbeno. Mejá starih, od Boga sankcioniranih lastninskih razmerij so ljudje osvobojeni. Nova veljajo za naravo, za pojav stvari na sebi, o kateri ni diskusije, ki se izmika človeškemu vplivu. Ravno v tem filozofskem dejanstvu (Tatbestand), da individuum ni pojmovan v svoji sprepletenosti z družbo in naravo, marveč abstraktno in povzdignjen v čisto duhovno bitje, ki mora zdaj misliti in pripoznavati svet kot večen princip, pa čeprav kot izraz njegove lastne resnične biti, v tem se zrcali nepopolnost njegove svobode: nemoč posameznika v anarhični, od protislovij raztrgani, nečloveški dejanskosti.

Če se ponos, da ne daš veljati nobeni avtoriteti, razen če se more upravičiti pred umom, v imanentni analizi kategorij te zavesti izkaže za krhkega, se ta videznost da razviti na dva načina iz družbene realnosti, ki je za podlago. Enotno korenino ima v neprozornosti produkcijskega procesa meščanske družbe, v življenju obeh razredov pa zadobi drug pomen. Samostojni podjetnik velja v gospodarstvu svobodnega prometa za neodvisnega v svojih odločitvah. Katera blaga izdeluje, katero vrsto strojev hoče uporabiti, kako spravlja skupaj delavce in stroje, kakšno mesto si izbere za tovarno, vse to se kaže kot nasledek njegove svobodne odločitve, kot produkt njegove daljnovisnosti in ustvarjalnosti. Velika vloga, ki jo ponavadi v novi ekonomski in filozofski literaturi igrajo genij in voditeljske kvalitete, prihaja deloma od tega. „Prav posebej podrčrtavam ta veliki pomen genija in nujnost, da mu v svetu misli kot tudi v svetu dejanja damo prosto torišče,"[31] pravi John Stuart Mill in povezuje s tem splošno tožbo, da mu splošnost ne daje dovolj prostora. To navdušenje za genij, ki je poslej postalo naravnost razpoznavni znak povprečne zavesti, je lahko zato tako dobro pomagalo stopnjevati vpliv velikih voditeljev gospodarstva, ker so v zdajšnjem ekonomskem sistemu gospodarski načrti dejansko v veliki meri povezani z divinacijo, tj. s slutnjami. Za malega podjetnika so tudi danes razmere še take ko za ves razred v liberalistični periodi. Pri svojih dispozicijah lahko sicer pritegne prejšnje skušnje, njegova psihološka nadarjenost in poznavanje gospodarskega in političnega položaja mu lahko pač prideta na pomoč, toda odločitev o vrednosti njegovega produkta in s tem tudi njegove dejavnosti se sklene šele kasneje na tržišču in vsebuje kot rezultanta iz divergirajočih, nepregledno delujočih sil nujno neki iracionalen moment. Disponirajoči tovarniški direktor je prav tako odvisen od družbene potrebe kot katerikoli rokodelec srednjega veka; v tem nikakor ni svobodnejši, le da se to ne najavlja z željami preglednega in trdnega kroga strank ali kot zahteva zemljiškega gospoda po neki storitvi. Izraža se v tem, kako se prodaja blago, in v doseženem dobičku in razodeva svojo zahtevo po moči na koncu poslovnega leta v bilančnem saldu. V menjalni vrednosti produkta se uveljavlja tudi uporabna vrednost, kolikor je snovna kakovost blaga, ki gre v odjem, v določeni meri vnaprej začrtana na osnovi nujnih surovin, produkcijskega aparata, ki ga je treba obnoviti, in ljudi, ki jih je treba za strežbo temu aparatu; pri vrednosti blaga se torej izražajo ugotovljive materialne relacije. Toda ta povezava vrednosti in družbene potrebe je v sedanjem redu posredovana ne le s preračunlji-

vimi fizičnimi in političnimi elementi, temveč tudi s sumacijo neštevilnih dogodkov, ki jih ni moči kontrolirati.

Klasična perioda tega stanja je sicer minula z liberalizmom in individualna sposobnost dobrega slutenja tržnih razmer, kalkulacija in spekulacija, sta se v sedanjem veku, ki ga ne označuje več konkurenca brez števila samostojnih eksistenc, temveč boj monopolitisčnih orjaških koncernov, sprevrgli v obsežno mobilizacijo celih nacij za nasilne spopade. Vendar pa prenaša mali trgovec pri vsem tem svoje lastne težave v tem večji meri na voditelje potrustene industrije. Če že sam mora v razmerah, ki ga tlačijo, nenehoma lavirati, da ne bi propadel, potem morajo po njegovem mnenju le-oni biti dejansko geniji, da ostanejo nad vodo. Tudi če ti sami seveda zvedo, da so bile manj one spiritualne lastnosti njihovih očetov tisto, kar so morali v sebi dalje razvijati, kot nasprotno brezobzirna trdnost, ki jo terja moderno obvladovanje mas po gospodarski in politični oligarhiji, vsekakor se njim samim družbena dejanskost ne kaže nikakor jasna in pregledna. Na eni strani nastopajo prebivalstvo lastne dežele kot tudi skupine sovražnih sil kot nevarne prirodne sile, ki jih moraš zatreti ali spretno napeljati na svoje lastne cilje, na drugi strani pa mehanizmi svetovnega trga ne ustvarjajo nič manjše brezpomočnosti kot že omenjena konkurenca, in ideologija, po kateri je za dejavnost velikih gospodarstvenikov potreben genialni instinkt, od teh samih ni samo pospeševana, marveč vanjo tudi sami verjamejo. Tudi oni skusijo družbeno dejanskost kot na sebi bivajoč, tuj princip, in svoboda sestoji zanje v bistvu v tem, da se tej usodi prilagode z aktivnimi ali pasivnimi metodami, namesto da bi jo določali po enotnem načrtu. Družba se v zdajšnjem gospodarskem načinu prikazuje tako slepa ko nezavedna narava; zakaj ljudje ne uravnavajo procesa, s katerim v družbenem združenju pridobivajo svoje življenje, s skupnostnim pretehtavanjem in sklepi, temveč se produkcija in delitev vseh življenjskih dobrin dogaja v brez števila nekoordiniranih akcijah in spopadih skupin in posameznikov. Pod znamenjem totalitarnih držav je zaostritev zunanjih nasprotij le navidezno omilila notranja; ta so bila marveč zgolj z vsemi sredstvi prekrita in obvladujejo, iztisnjena iz zavesti, slejkoprej evropsko politiko miru in vojne, četudi znotraj ekonomskih problemov nastopi skrb za sistem kot tak nasproti gospodarskim motivom v najožjem pomenu in daje politiki začasno konsekventnejši in enotnejši videz. Zgodovina v meščanskem veku ni podobna zavestno vodenemu boju človeštva z naravo in stalnemu razvijanju vseh njegovih zasnov in sil, marveč brezsmiselni usodi, nasproti kateri se posameznik pač glede na svojo razredno situacijo lahko obnaša bolj ali manj spretno. V svobodi in navidezni genialnosti podjetnika, katerih sloves prispeva k temu, da se krepi njegova avtoriteta, tiči kot jedro prilagajanje na družbeno stanje, v katerem človeštvo ni vzelo svoje usode v roke, podvrženje slepemu dogajanju namesto njegovega umnega urejanja, odvisnost od iracionalnega stanja družbe, ki ga je treba izkoriščati, namesto da bi ga oblikovali v njegovi totalnosti, skratka, v tej svobodi tiči odpoved svobodi, sicer sprva nujna, a danes nazadnjaška, pripoznavanje slepe moči naključja, zdavnaj diskreditirana avtoriteta. Ta iz iracionalnosti ekonomskega procesa izvirajoča odvisnost podjetnika vsepovsod izstopa v nemoči nasproti krizam, ki se poglabljajo, in nebogljenosti tudi vodilnih krogov gospodarstva. V tem ko je zavest bankirjev, tovarnarjev in trgovcev, kot je našla izraz v karakterizirajoči literaturi zadnjih stoletij, odločila od sebe ponižnost, je hkrati skusila družbena dejstva kot nadrejeno slepo instanco in je dala svoje razmerje do soljudi v nasprotju s srednjim vekom posredovati z anonimno ekonomsko nujnostjo. Tako nahaja novo, mogočno avtoriteto. Pri odločitvi o usodi ljudi, o nastavitvi in odpustitvi delovnih množic, ruiniranju kmetov v celih okrožjih, sprožanju vojn itd. ni morda stopila na mesto samovolje svoboda, marveč slepi ekonomski mehanizem, anonimni bog, ki zasužnjuje ljudi in ki se nanj sklicujejo tisti, ki imajo, če že ne oblast nad njim, pa prednost od njega. Mogočniki so nehali delovati kot reprezentanti posvetne in

nebeške avtoritete in so zato postali funkcije lastne zakonitosti svojih premoženj. Namesto z zatrjevano intimnostjo so navidezno svobodni podjetniki motivirani z brezdušno ekonomsko dinamiko, in nimajo izbire, da bi se temu stanju stvari uprli, razen z odpovedjo svoji eksistenci. Karseleda popolna prilagoditev subjekta postvareli avtoriteti ekonomije je hkrati podoba uma v meščanski družbi.

Kot je navideznost filozofske odklonitve avtoritete utemeljena v položaju podjetnika v produkcijskem procesu, tako je tudi v življenju delavca. Da je ta zunanjo svobodo v smislu svobodne selitve in odločitve za določen poklic tudi formalno spoznal šele zelo pozno, in še tedaj v obliki, ki jo je skrajno omejevala revščina, je znano. Če so zemljiški gospodje v prvi polovici 16. st. ob prehodu na pašno gospodarstvo pregnali zakupnike „s silo in zvijačo" s polj in jih s tem osvobodili v negativnem pomenu, namreč oropali vseh sredstev za življenje, kot izhaja iz znamenitega opisa v *Utopiji*, pa to v zgodovini Evrope prav gotovo ni pomenilo možnosti, da si izbereš kraj in vsebino dela. Masovne usmrtitve potepuhov v tej dobi uvajajo dolgo zgodovino bede svobodnih delavcev. Ko so manufakture, ki v Italiji segajo nazaj tja v 13. stoletje, od konca 17. st. dalje poleg hišne industrije, tj. založniškega sistema, postopoma dobile pomen, so bile mesta grozote. Če so bile povečini povezane s sirotišnicami in norišnicami ter bolnicami, to nikakor ne pomeni, da je bila delavnica hkrati bolnica, temveč da je celo bolnica bila delavnica in da so ljudje bolj umirali od dela kot od drugih bolezni. Nauk, da je izolirani individuum sam tvorec svoje usode, ki je seveda šele v tridesetih letih 19. st. v liberalistični Angliji do konca razodel svojo družbeno vsebino, se je adekvatno izrazil že v prejšnjih stoletjih v neusmiljenosti, s katero so reveže tlačili v rudnike in manufakture. Antika in začetek srednjega veka sta bila okrutna, toda z naraščanjem potrebe po ljudeh v razširjočem se gospodarstvu svobodnega prometa se je prisila k ubijalskemu delu za mase racionalizirala v etično zahtevo. Temu primerno so nastopili ne le proti revnim, temveč proti vsem nemočnim sploh, otrokom, starcem in bolnikom. Edikt velikega volilnega kneza iz 1618 o ustanovitvi kaznilnic, predilnic in manufaktur, v katerih naj bi bili spravljeni pod streho tudi brezposelni in njihovi otroci, če treba prisilno, ni hotel služiti le uspevanju industrije platna, temveč tudi vzgoji delomrznežev k delu;[32] karakterizira prepričanje dobe. To je segalo tudi v 18. stoletje. „Friedrich Veliki", piše Kulischer, „ima zaposlovanje otrok za tako pomembno, da ponuja, ko se mudi v Hirschbergu v Šleziji, trgovcem pošiljko 1000 otrok v starosti 10–12 let, da bi jih uporabili za tkanje; odklonitev te ponudbe zbudi njegovo hudo nejevoljo."[33] Podjetniku, ki se je pritoževal nad kvaliteto delavcev, priseljenih s Holandskega in z Danskega, je prepustil sirote. 1748 nakažejo sirote iz potsdamske sirotišnice nekemu drugemu producentu. Francija, Anglija in Holandska so imele delo otrok od četrtega leta dalje v domači industriji in manufakturah na sploh za docela dopustno in kajpada tudi delo starcev in bolnikov. Redko najdemo dekret, ki varuje otroke pred rudnikom. Vselej traja delovni čas ne manj ko trinajst ur dnevno, pogosto pa dlje. O svobodni selitvi ni bilo govora; niti niso smeli delavci v založniškem sistemu delati za tuje založnike, niti niso smeli tisti v manufakturah zapustiti obrata brez gospodarjevega dovoljenja. Če so otroci, potlačeni s privolitvijo družine ali brez nje v razne delavnice, pobegnili, so jih s pomočjo oblasti spet ujeli. Stavke so strogo kaznovali in mezde namenoma in s podporo, celo z izrecnim navodilom vlad ohranjali nizke. Spinozov prijatelj in naročnik de Witt je zahteval oblastno znižanje mezd. Obstajalo je splošno prepričanje, da bo delavec zapadel grehu brezdelnosti, dokler bo imel novčič v žepu ali pa najmanjši kredit, to se pravi v resnici, da se ne bo hotel pod nobenim pogojem ukloniti moralskim delovnim razmeram. V reprezentativnem ekonomskem mišljenju 18. stoletja je bila za resno kritiko tega, da so delavce proti njihovi volji zadrževali v manufakturi, potrebna naprednost kakega Turgota, in za ugotovitev, da lahko delo iz nujnosti postane bič, je bilo potrebno vse Voltairovo

življenjsko izkustvo. „L'homme est ne pour l'action" piše v dvajsetih letih, „comme le feu tend en haut et la pierre en bas. N'être point occupe et n'exister pas est la même chose pour l'homme. Toute la différence consiste dans les occupations douces et tumultueuses, dangereuses et utiles." In petdeset let pozneje doda tem vrstam še eno: „Job a bien dit: L'homme est né pour le travail comme l'oiseau pour voler, mais l'oiseau en volant peut être pris au trébuchet."[34]

A ne gre tu za protislovje med eksistenco teh mas, ki se sicer niso imenovale tlačani, so pa bile najstrahotneje izkoriščane, in pa naukom o svobodi in dostojanstvu človeka, ki od časov Pica della Mirandola obvladuje filozofijo, marveč le za en moment v delovnem razmerju novejšega časa, namreč maskiranje avtoritete, kot se izkazuje delavcu. V delovnem sistemu, ki je v 19. stoletju v Evropi dokaj splošno prišel do oblasti in ima v mestih dolgo predzgodovino, je razmerje med podjetnikom in delavci utemeljeno s takoimenovano svobodno pogodbo. Tudi če so se ti strnili v sindikate in naložili svojim funkcionarjem ob delni odpovedi svoji svobodi gibanja, naj urejajo pogodbe, so bile te navsezadnje zvedenene na odločitev delavcev samih. „Ustanovitev razmerij med samostojnimi obrtniki in obrtnimi delavci je, izvzemši z državnim zakonom utemeljene omejitve, predmet svobodnega sporazuma", piše v *Obrtnem redu Nemškega rajha* (par. 105). Ta svoboda pa je imela še druge, pomembnejše meje kot državni zakon, meje, ki nikakor niso utemeljene na naravi ali na nizki razvojni stopnji človeških sil, temveč v svojevrstnosti vladajoče družbene oblike, in se vendar kažejo kot neodpravljiva, kot instanca, ki jo je treba kar tako respektirati. Če si obe stranki delovnega razmerja veljata za svobodni, je pri tem naskrivaj abstrahirano od tega, da prisila, vstopiti v razmerje, deluje različno. Delavec je reven in ima vso konkurenco svojega lastnega razreda v nacionalnem in internacionalnem merilu proti sebi. Za vsakim posameznikom neposredno stojita lakota in beda. Njegov pogodbeni partner pa nasprotno nima samo produkcijskih sredstev, pregleda, vpliva na državno oblast in vse možnosti propagande, temveč tudi kredit. Ta razloček med bogatim in revnim je družbeno pogojen, postavljen od ljudi in od njih vzdrževan, in vendar se prikazuje, ko da bi bil prirodnonujen, ko da ljudje na njem ne bi mogli ničesar spremeniti. Posamezni delavec je bolj primoran v sklenitev pogodbe kot njegov partner in v grobem že naleti na pogoje, ki se jim mora ukloniti. Teh si podjetnik nikakor ni samovoljno izmislil in jih diktiral. Ta bi celo lahko sindikalnim funkcionarjem, ki bi dosegli nekatere izboljšave, zelo kmalu pokazal meje: svojo konkurenčno sposobnost nasproti drugim podjetnikom doma in v tujini. V tem namigu, ki so se mu morale ukloniti tudi one organizacije, je prišla do izraza bistvena poteza vladajočega sistema, da delo po svoji vrsti in svoji vsebini ni določeno od zavestne volje družbe same, temveč od slepega součinkovanje razdrobljenih sil, ista bistvena poteza, ki sovpada tudi z nesvobodo podjetnika. Razloček je v tem, da ta nezavedna nujnost, ki seveda zajema tudi vse zavestno prizadevanje individuov in ljudstev, prav tako kot politični in kulturni aparat kot pomemben moment, pomeni za eno stran pogoj njenega gospostva, za drugo pa krutost usode. Podreditev danim ekonomskim razmerjem, ki jo izvrši delavec v svobodni pogodbi, je hkrati podreditev privatni volji podjetnika: v tem ko delavec pripozna avtoriteto gospodarskih dejstev, pripozna faktično pozicijo moči in avtoriteto podjetnika. Kolikor je veroval idealističnim naukom o svobodi in enakosti in absolutni suverenosti uma, kot so vladali v zadnjem stoletju, kolikor se je v danih razmerah sam čutil svobodnega, je bila njegova zavest dejansko ideološka; zakaj avtoritete niso bile strmoglavljene, skrile so se le za anonimno močjo ekonomske nujnosti, ali, kot radi rečejo, za jezikom dejstev.

Hotenje, da bi odvisnost ljudi v meščanski družbi, katere ideologija je zametovala iracionalno avtoriteto oseb in drugih moči tja do začetka najnovejše faze, utemelji-

li z navidez naravnimi okoliščinami in prikazali kot neizbežno, to je zavesten in nezaveden motiv dela družboslovne literature. Podreditev tuji volji se sicer ne podaja več iz enostavnega pripoznavanja tradicije, zato pa iz navideznih uvidov v večna dejanstva (Tatbestande). „Kolikor ima stvarna narava izvajalskega dela", piše v značilnem učbeniku nacionalne ekonomije,[35] „učinek, občuten kot neugoden ali dejansko neugoden, je to neogibno. Kot smo zgoraj poudarili, terja izvajalsko delo v vsakih okoliščinah osebno podreditev, podvrženje lastne volje vodstveni, vodilni volji, in prinaša s tem ločitev socialnih položajev, ki se ji nikoli ne bo moči izogniti. Kolikor je velik del izvajalskega dela zvezan z nevarnostni za življenje in zdravje, z večjimi izgubami v počutju in blagru kot na drugih delovnih področjih, gre – če predpostavimo nujnost del za preskrbo ljudi z dobrinami – za zlo, ki je neizogibno in ki ga vedno morajo nositi kakšni deli družbe. Nobena vrsta delovnega sistema jih ne more spraviti s sveta." Če imajo prikazi kot navedeni sicer delavcem prijazne poteze, pa ponavadi poudarjajo, da je „mnoge momente neugodnega oblikovanja delovnega razmerja (zunanje delovne pogoje, delavnico, delovni čas, mezdo)" vsekakor mogoče zboljšati. Povezavo vodilnih funkcij s prijetnim in izvajalskih s težkim življenjem in usodnostno razdelitev obeh eksistenčnih načinov med določene družbene skupine pa predpostavljajo kot nespremenljive. V resnici je s tem zgodovinsko razmerje povzdignjeno v nadzgodovinsko; zakaj ta razdelitev dela in deleža na dobrinah življenjske sreče je primerjena določeni razvojni stopnji človeških sil in pripomočkov in v teku zgodovine izgubi produktiven pomen. Meščanska ureditev dela, v kateri se podreditev ne utemeljuje več z rojstvom, temveč s svobodno pogodbo med privatnimi osebami, in kjer ne žene več neposredno podjetnik, temveč ekonomske razmere ukazovalno naganjajo k podreditvi, je imela dejansko nadvse produktiven in pospešilen pomen. Odvisnost od podjetnika in z njim zvezanih družbenih moči, ki je bila posredovana z uklonitvijo v navidez zgolj naravno nujnost, pokorščina do te osebe, ki je zaradi svojega premoženja bila določena za vodjo produkcije, je bila stvarno upravičena. To stanje je ustrezalo razločku med sposobnostmi nerazvitih množic in pa sposobnostmi omikane vrhnje plasti, kot tudi slabo racionalizirani tehniki vodenja obrata in dispozicije zaradi nezadostne mašinerije in pa prometnega aparata, ki ga je bilo treba še razviti. Da so se ljudje naučili usklanjati hierarhiji, je bil eden od pogojev za nezaslišan polet delovne produktivnosti, ki se je odtlej izvršil, in mimo tega za razvoj individualne samozavesti. Zato je bila ta maskirana in posredovana avtoriteta dolgo sicer neusmiljena, ampak zgodovinsko umna. Iracionalna podoba, v kateri se kaže, pa pomeni, da sploh ni bila utemeljena iz te historične situacije, torej iz razmerja med človeškimi sposobnostmi in pa funkcijami, ki jih je začrtoval produkcijski način, temveč z osamosvojeno anonimno nujnostjo. Ta kot da obstoji naprej tudi še potem, ko je vodenje produkcije od privatnih, med seboj konkurirajočih interesov in interesnih skupin, ki je bilo en pogoj kulturnega napredka, postalo že zdavnaj problematično.

Stališče do avtoritete v novejšem času se torej ne izkazuje za tako enostavno, kot se hoče kazati po jasnem in določnem načinu izražanja mnogih mislecev. Svoboda, zatrjevana v filozofiji, je ideologija, to se pravi, videz, nujen zaradi specifične oblike družbenega življenjskega procesa. Obe značilni družbeni skupini sta mu lahko zato zapadli, ker je vsakteri od njiju bila njena lastna nesvoboda zastrta enako kot oni drugi na določen, njenemu stališču v produkcijskem procesu ustrezen način. Nesvoboda tu pomeni neumno utemeljeno odvisnost od misli, odločitev, dejanj drugih ljudi, torej natanko tisto, kar so meščanski misleci zavrgli pri srednjem veku. Uklanjaš se okoliščinam, prilagajaš se dejanskosti. Pritrjevanje avtoritetnemu razmerju med razredi se tu ne godi v direktni obliki pripoznavanja podedovane pravice gornjega razreda, temveč tako, da ljudje dajo določenim ekonomskim danostim, npr. subjektivnim ocenam dobrin, cen, pravnih form,

lastninskih razmerij itn. veljati kot neposredna ali naravna dejstva in menijo, da jim sami ustrezajo, kadar se jim podrejajo.
Ta kompliciranа struktura avtoritete je doživela razcvet v liberalizmu. A tudi v obdobju totalitarne države je ključ za razumevanje človeških načinov reagiranja. Razmerja odvisnosti v gospodarstvu, ki so temeljna za družbeno življenje, so miselno lahko še tako izpeljana iz države; da le-tej množice prebivalstva absolutno pritrjujejo, je mogoče le, kolikor le-one zanje še niso resnično postale problem. Zato bi moral poskus, da bi avtoritetno strukturo sedanjosti identificirali z odnosi med vodjo in spremstvom in pritrjevanje tej hierarhiji enostransko naredili za temeljno, nujno spodleteti. Nasprotno je novo avtoritetno razmerje samo, ki je danes v ospredju mišljenja in čutenja, mogoče le, ker ono drugo, bolj vsakdanje in hkrati globlje, svoje moči še ni zgubilo, moči, ki je spet podprta od njega. Politično voditeljstvo je učinkovito, ker velike množice vede in nevede pripoznavajo za nujno ali je vsaj ne razumejo docela, in to stanje je s političnim razmerjem vzvratno utrjeno. Z zanikanjem faktičnega razmerja odvisnosti v industriji, če bi teoretsko spoznanje prodrlo za navidez nepogojeno ekonomsko nujnost, če bi se zrušila avtoriteta v meščanskem pomenu, bi tudi ta nova avtoriteta zgubila svojo najmočnejšo ideološko podlago. Brez razločka soditi o avtoritarnih vladavinah brez ozira na ekonomsko strukturo, ki jim je v osnovi, se torej pravi, odmišljati bistveno.
Da spadata podoba in obstajanje iracionalnih avtoritetnih razmerij v neprikriti obliki med faktorje, ki krepe globlje ekonomsko razmerje in so z njim v vzvratnem učinkovanju, izhaja že iz razširjenosti protestantizma. Vsa politična, religiozna in filozofska literatura nove dobe je prežeta s hvalnicami avtoriteti, pokorščini, požrtvovalnosti, izpolnjevanju trdih dolžnosti. Čeravno so ta svarjenja, ki z manjšanjem premoženja naslovnikov zadobivajo tem trši pomen, bolj ali manj umetelno in duhovito spravljena skupaj z gesli uma, svobode, sreče za kar največje število, pravičnosti za vse, pa se v tem vendarle razodeva temna stran vladajočega stanja. Od začetkov novega gospodarskega načina si bil prisiljen, da krepiš že tako in tako predirni jezik ekonomskih dejstev, ki so gnala k podreditvi produkcijskim razmerjem, ne le s politično, religiozno, moralno prisilo, temveč prav tako s spoštljivim, opojenim, mazohističnim srhom pred svetimi in nesvetimi osebami in močmi. Če je s tem filozofija po prvi svetovni vojni pomagala pripravljati zmago avtoritarnih form vladavine, se je lahko sklicevala na dolgo tradicijo. Max Scheler je kritiziral celo še meščanske mislece kot recimo Hobbesa, ker so hoteli „vsebnost in bistvo 'dobrega' in 'zlega' samega utemeljiti na normah in ukazih avtoritete."[36] On sam se varuje podpirati to „tkim. etiko avtoritete" in zato neposredno povzdiguje „nravno lastno vrednost avtoritete". Trdi sicer, da „v problemih teoretskega spoznanja ni nikake 'avtoritete' in se morebitnim faktičnim zahtevam le-te po pravici postavlja nasproti načelo 'svobode raziskovanja' ", vendar že misli, da je „nravne ocene vrednosti in nanje zgrajene zahteve" mogoče sprevideti le na osnovi prave avtoritete, „v tem ko se jih *najprej* brez sprevidenja praktično izpolnjuje na njihov goli ukaz".[37] Njegovo mišljenje spada v prehod liberalistične državne forme v totalitarno. Vsebina in struktura temeljnega razmerja avtoritete v značilni filozofiji obeh period nista narejeni za témo. In vendar to formira obličje epohe in bistvo človeških tipov, ki v njej prevladujejo. Sedanja družbena forma temelji enako kot prejšnje na zanjo značilnem razmerju odvisnosti. Tudi navidez avtonomni poklicni in privatni odnosi ljudi so opredeljeni z odvisnostjo, ki je utemeljena v produkcijskem načinu in se neposredno izraža v biti družbenih razredov. Individuum, ki se sam čuti svobodnega, toda pripoznava družbeno pogojena dejstva za nespremenljiva in sledi lastnim interesom na tleh dane dejanskosti, je njihov produkt. Preden je meščanstvo dobilo delež politične moči, sta bila v tem prepričanju v ospredju svoboda in zaupanje v lastni um, iz katerega naj bi bila konstruirana državnost in morala kot tudi matematične zamisli (Entwürfe). Pod

samim meščanskim gospostvom, v liberalizmu, se ta racionalistična poteza umakne z ozirom na empiristično. Vendar stojita oba elementa bolj ali manj naključno drug poleg drugega – spontanost uma in heteronomija, svoboda in slepa pokorščina, samostojnost in občutek nemoči, brezobzirnost in nekritično občudovanje, intransigenca v načelnem in brezpomočnost v realnosti, formalistična teorija in sumacija podatkov, naga duha – in to tako v javnem življenju cele epohe kot tudi v njenih ideoloških produktih. Kulturne institucije in panoge dejavnosti, cerkev, šola, književnost itd. reproducirajo ta protislovja v značaju človeka; njihova neprevladljivost v danih razmerah sledi iz dejstva, da posamezniki mislijo, da delujejo svobodno, medtem ko pa se osnovne poteze družbenega reda same izmikajo volji teh izoliranih eksistenc in ljudje zato zgolj pripoznavajo in ugotavljajo, kje bi mogli oblikovati, in jim manjka tiste svobode, ki jo vedno nujneje potrebujejo, namreč, da bi družbeni delovni proces sam in s tem človeške odnose uravnavali in krmilili umno, to se pravi, po enotnem načrtu v interesu splošnosti. Dober primerek tega liberalnega, kot nastopa še v relativno močnem meščanskem občestvu, kaže sliko svobode, odprtosti in dobre volje. Ve zase kot za nasprotje sužnja; toda njegov smisel za pravičnost in gotovost cilja v njegovi odločitvi ostaneta vedno zajeta v določenih mejah, postavljenih z ekonomskim mehanizmom, in ne prihajata do izraza v redu družbene totalitete. Te meje, ki jih priznava, se lahko zanj in za vsakogar drugega naslednji trenutek spremene tako, da bodo on sam in njegovi postali berači brez lastne krivde. Tudi še v njegovi svobodi, dobroti in prijateljstvu postajajo te pregrade občutne. Je manj svoj gospod, kot bi se sprva zdelo. Samozavest lastne neodvisnosti in ustrezno ji spoštovanje svobode in dostojanstva sočloveka sta kljub vsej iskrenosti abstraktna in naivna.

Tisto družbeno dejstvo, katerega pripoznavanje za dano po naravi najneposredneje sankcionira obstoječa razmerja odvisnosti, je lastninska razlika. Kdor je reven, mora trdo delati, da bi smel živeti, celo mora to delo sprejemati tem bolj za veliko dobroto in dajanje prednosti, čim bolj raste strukturalna rezervna armada industrije, in to tudi počne, kolikor spada v meščansko-avtoritarni tip. Prodaja njegove delovne sile „po lastni volji" pogojuje nenehno stopnjevanje moči vladajočih, razloček med zaslugo in premoženjem obeh razredov raste v fantastične izmere. Ker z naraščajočo iracionalnostjo sistema postajajo bolj in bolj neupoštevane tako in tako specialne in izolirane vrline, ki so prej še dajale nekatere šanse za uspeh in za silo utemeljevale *fable convenue* o pravičnem skladju med užitkom in dosežkom, prihaja čedalje očitneje na plan nesorazmerje med dobrim življenjem in lestvico človeških kvalitet. Medtem ko je v sliki pravične družbe delež vsakogar na tistem, kar si družba pridobi iz narave, utemeljen na umnih principih, je tu izročen naključju, in priznavanje tega naključja je identično z obožavanjem golega uspeha, tega Boga modernega sveta. Nikakor ni v smisleni povezavi z naporom, ki bi napor drugih presegel po sili, duhu, naprednosti; je golo dejstvo, da je to eden dosegel, da ima eden denar, moč, zveze, ki ga dvigajo nad druge, ki silijo druge v njegovo službo. Zavestno vladanje družbene pravičnosti se je umaknilo v sodno dvorano in se zdi tam, če odmislimo politični boj, zaposleno predvsem s tatovi in morilci. Slepa razsodba ekonomije, te mogočne družbene instance, ki obsoja velik del človeštva k brezmiselni bedi in stori, da se zaduše brezštevilne sposobnosti, se sprejema kot nedvomljiva in faktično priznana v človeških dejanjih. Ta splošna krivica, ki jo obdaja sij nujnosti in ki je moderna filozofirajoča religioznost niti več ne korigira s čisto resno mišljenim peklom in z dejanskimi nebesi blaženih, deluje seveda potem nazaj na ono učeno justico in razvrednoti celo njeno dobro voljo – ne le zato, ker je njene objekte navadno le-ona ekonomska instanca bila že obsodila, preden so zagrešili prestopek, temveč v mislih in čustvih sodnikov samih. Če je, kot smo izpeljavali prej, tičal v obdobju vzpona tega reda kljub vsemu v tej razdelitvi sreče in ugleda še um, pa ji danes manjka vsaka smiselna nujnost, saj je

niveliranje funkcije pri delu in preglednost aparata produkcije tako zelo napredovala in so v zvezi s tem narasle človeške sposobnosti kot tudi družbeno bogsstvo.

Nihče pa ni odgovoren, meje svobode so obenem meje vesti. Vsakdo mora skrbeti zase sam. *Sauve qui peut*, to načelo brezobzirne, anarhične mase iz oči v oči s propadom je v osnovi meščanske kulture v celoti. Če je svetovna zgodovina na splošno svetovno sodišče, so njene posebne razsodbe izbira staršev, položaj na trgu dela in v borznih tečajih. Rangiranje v tej družbi, ki se tako reproducira, ni sicer priznano izrecno za upravičeno, pač pa za nujno in s tem navsezadnje vendarle za upravičeno. To je avtoriteta brez duha in hkrati navidez racionalna. Naivna vera vanjo se izraža v predstavi o modrem Bogu, čigar pota so čudna in temna. Zrcali jo nauk o božji volji (predestinaciji), po kateri nobeden ne ve, ali in zakaj je bil izvoljen za večno življenje ali zavržen. Ta avtoriteta, zatrjena odvisnost pa ni vsebovana zgolj v religiji, temveč tudi v vseh umetniških ali vsakdanjih predstavah ljudi. Tudi čista stvarna avtoriteta, recimo zdravnikova vednost, je prizadeta od nje. Sreča, ki jo je imel, da se je izobrazil in dobil vpliv na osnovi vrste naključnih konstelacij, se kaže njemu samemu in njegovim pacientom kot rezultat večje nadarjenosti in višje človeške vrednosti, skratka kot naravna lastnost namesto kot družbeno pogojena, in ta zavest prihaja tem močneje do izraza, čim manj mu more pacient nuditi zaradi lastnega položaja, premoženja ali naposled vsaj interesantne bolezni. Bistvena poteza tega reda, da se delo vrši pod vodstvom avtoritet, ki to so zaradi posesti ali drugih srečnih naključij in se morejo čedalje manj sklicevati na kaj drugega mimo tega, da je pač tako, ta poteza daje barvo vsemu, kar se danes imenuje um, morala, čast in veličina. Tudi dejanska zasluga, vse presegajoče spoznanje in praktična sposobnost sta s tem prizadeta in zmaličena. Manj se kažeta kot dobrina skupnosti in bolj kot pravni naslov za moč in izkoriščanje; spoštovanju, ki sta ga deležna, je videti, da se enako vžiga tudi ob bančnem računu, katerega lastnike vnazaj še povišuje, vtem ko se ne ustavi niti pred „genijem" in oba ogrinja z istim bleskom.

Povezave tega splošnega stanja z idealistično filozofijo ni nihče videl jasneje kot Nietzsche. Hegel je, pravi[38], „v generacije, ki jih je bil prekvasil, vsadil tisto občudovanje „moči zgodovine", ki se praktično vsak trenutek sprevrže v golo občudovanje uspeha in vodi v malikovanje dejstvenega: in za to službo so si zdaj splošno uvežbali zelo mitološki in mimo tega prav lepo nemški obrat „den Tatsachen Rechnung tragen" („računati z dejstvi"). Kdor pa se je najprej naučil kriviti hrbet in upogibati glavo pred „močjo zgodovine", ta naposled kitajsko-mehanično prikimava svoj „da" vsaki moči, pa bodi to vlada, ali javno mnenje, ali številčna večina, in premika ude natanko po taktu, po katerem kakršnasibodi „moč" vleče za vrvico. Če ima vsak uspeh v sebi umno nujnost, če je vsak dogodek zmaga logičnega ali „ideje" – tedaj le naglo na kolena in preklečati vso lestvico „uspehov"! Kaj, da ni več nobenih vladajočih mitologij? Kaj, da religije izumirajo? Oglejte si le religijo historične moči, pazite na duhovne mitologije idej in na njihova odrsana kolena! Mar niso celo vse kreposti v spremstvu te nove vere? In ali ni nesebičnost, če se da historični človek izpihati v objektivno zrcalno steklo? Ni veličina duha, odpovedati se vsej oblasti na nebu in na zemlji, s tem da v vsaki oblasti moliš oblast na sebi? Ni pravičnost imeti vselej tehtnico v rokah in fino ogledovati, katera skledica se nagiba kot močnejša in težja? " Enostavno dejstvo, da v novejšem času daje človeku zanj vnanja okoliščina posesti razpolagati z drugimi, znižuje vse druge vrednostne sisteme, ki veljajo v javnem življenju in igrajo tu vlogo, v sekundarne. Socialne skupine, ki si morajo postlati v obstoječi dejanskosti in upajo, da bodo lahko v njej izboljšale svoj položaj, vzdržujejo vero v nujnost tega osnovnega razmerja, čeravno je že zdavnaj postalo spona. „Kakršnasibodi" avtoriteta mora biti, in s tem ne mislijo toliko resnične, ki sloni na privatni posesti, temveč državno, ki jih sili v podreditev le-tej in jim jemlje odločitev. Prizadevanje ohraniti to

prepričanje in ga, če le mogoče, razširiti na vse prebivalstvo, izpolnjuje vse sfere duhovnega življenja. Njegov rezultat, pritrjevanje dani družbeni hierarhiji in produkcijskemu načinu, na katerem sloni, kot tudi vsi s tem pritrjevanjem povezani nagonski vzgibi in forme zavesti spadajo zraven k tem duhovnim elementom, po katerih se kultura izkazuje za kit družbene stavbe z močnimi razpokami.

Velika psihična moč, ki je potrebna, da bi se odtegnili vladajočemu načinu mišljenja, ne sovpada niti z anarhistično brezavtoritetnostjo niti z omiko poznavalca, ki zna resnično izvedenost ločiti od šarlatanstva. Kolikor se izvedenska sodba omejuje na izoliran predmet, dela temu krivico, vtem ko ne naredi očitnega nasprotja med dejanskimi dosežki v umetnosti in znanosti ter vladajočih razmer. Načelno antiavtoritarno zadržanje anarhistov je, nasprotno, pretiravanje meščanskega samozavedanja o lastni svobodi, ki jo je udejanjiti zdaj in vsepovsod, če le hočemo; konsekvenca idealističnega nazora, da materialni pogoji ne igrajo vloge. Družbeni delovni proces pa potrebuje najrazličnejših znanj in odpoved ločitvi vodilnih in izvajalskih funkcij ni zgolj utopija, temveč bi pomenila padec nazaj v pradobo. Resnično protislovje z meščanskim pojmom avtoritete je v njegovi odločitvi od egoističnega interesa in izkoriščanja. To protislovje je zvezano z idejo danes mogoče višje družbene forme. Le če vodilne in izvajalske funkcije pri delu niso zvezane niti z dobrim in slabim življenjem niti razdeljene med trdne družbene razrede, zadobi kategorija avtoritete drug pomen.V individualistični družbi so tudi sposobnosti posest, iz katerega izbijajo kapital – in ponavadi tudi deloma izhajajo iz kapitala, to se pravi, iz dobre izobrazbe in spodbude z uspehom. Če pa enkrat dobrine, ki jih ljudje potrebujejo za življenje, ne bodo nastajale več v gospodarstvu navidez svobodnih producentov, od katerih se morajo eni zaradi svoje revščine vdinjati drugim in so ti prisiljeni fabricirati le za „plačila sposobni" del, namesto za človeške potrebe,temveč iz načrtno vodenega prizadevanja človeštva, tedaj bo svoboda abstraktnega individua, ki je dejansko bil vezan, postala solidarno delo konkretnih ljudi, katerih svoboda bo dejansko omejena le z naravno nujnostjo. V disciplini svojega dela se zares podrejajo avtoriteti, toda ta sama opravlja le njihove lastne načrte, povzdignjene v sklepe, ki kajpada nikakor niso rezultante divergirajočih razrednih interesov. Ti so nasprotno zgubili podlago in se razpletli v skupen trud. Zapoved od zunaj je le izraz lastnega interesa, ker je obenem izraz občega interesa. V disciplini in v pokorščini tistih, ki se bijejo za to stanje, se že zarisuje ideja druge avtoritete. Goli faktum brezpogojne podreditve ne daje torej nobenega kriterija za strukturo kakega razmerja avtoritete. Formalizem, da zoperstavljaš avtoriteto in um in se priznavaš k enemu ter zaničuješ drugo, anarhizem in avtoritarno državno prepričanje še oba pripadata isti kulturni epohi.

Prevedel Božidar Debenjak

III. Družina

Razmerje individuov do avtoritete, ki je predzaznamovano s posebno vrsto delovnega procesa v novejšem času, pogojuje trajno sočinkovanje družbenih institucij za ustvarjanje in utrjevanje njemu ustreznih karakternih tipov. To delovanje se ne izčrpa v zavestnih ukrepih cerkve, šole, športnih in političnih združenj, gledališča, tiska in tako naprej, temveč še bolj kot z akti, ki so namenoma usmerjeni na oblikovanje človeka, se ta funkcija izvaja s stalnim vplivom gospodujočih razmer samih, z oblikujočo močjo javnega in privatnega življenja, z zgledom oseb, ki imajo v usodi posameznika kako vlogo, skratka, na osnovi procesov, ki jih zavest ne kontrolira. Človeka obravnavam, pravi Helvetius[39] „kot učenca vseh // predmetov, ki ga obdajajo, vseh situacij, v katerega ga postavlja naključje, končno vseh dogodkov, ki se mu pripetijo". Če lakota in strah pred bedno eksistenco prisilita k delu posameznike, pa morajo celokupne gospodarske in kulturne oblasti le na vsaki

generaciji znova opraviti svoje delo, da bi jo usposobile za to delo v njegovih vsakokratnih oblikah. „Duh in spretnost sta pri ljudeh vedno samo produkt njihovih želja in njihovega posebnega položaja."[40] In celo želje so z družbeno situacijo in vsemi raznolikimi silami-tvorci, ki se srečajo v njej, oblikovane na določen način. Med razmerji, ki odločilno vplivajo na duševno oblikovanje največjega dela vseh individuov tako z zavednimi kot tudi z nezavednimi mehanizmi, ima družina odličen pomen. Dogodki v njej formirajo otroka od njegovih najrosnejših let naprej in imajo pri razvoju njegovih sposobnosti odločilno vlogo. Kakor se v mediju tega kroga zrcali dejanskost, tako otrok, ki dorašča v njem, izkusi njegov vpliv. Družina skrbi, kot ena najvažnejših vzgojnih agentur, za reprodukcijo človeških karakterjev, kot jih zahteva družbeno življenje, in jim po večini daje neizogibno potrebno sposobnost za specifično avtoritarno vedenje, od katerega je v glavnem odvisen obstanek meščanskega reda.

Kot zavestno dejavnost so poudarjali to funkcijo družine posebno v dobi reformacije in absolutizma. Navaditi individuum na to, da v onem trdem svetu razširjajoče se nove delovne discipline ne obupa, temveč je na svojem mestu, je zahtevalo, da mu je hladna brezobzirnost do sebe in drugih postala naravna. Nalogo družine, da vzgaja k avtoritarnemu vedenju v družbi, je krščanstvo seveda spoznalo davno prej. Saj že Avguštin uči, „da ima hišni mir neko zvezo z mirom skupnosti, t.j. da ima urejena sloga hišnih tovarišev v ukazovanju in uboganju neko zvezo z urejeno slogo občanov v ukazovanju in uboganju. Od tod sledi, da ima hišni oče iz zakona skupnosti vzeti predpise, po katerih naj vodi svojo hišo tako, da se bo prilagodila miru skupnosti."[41] Vendar je imelo to Avguštinovo priporočilo splošnejši smisel kot strogost, ki so jo pozneje naredili očetu za dolžnost. Avguštin je hotel, da bi kristjana načelno vzgojili v dobrega občana, skušal je utemeljiti harmonijo med državo in cerkvijo. Protestantizem je pripravljajočemu se družbenemu sistemu pomagal uvesti prepričanje, ki v njem delo, dobiček in moč razpolaganja s kapitalom kot samemu sebi namen stopijo na mesto življenja, osredotočenega okoli zemeljske ali tudi nebeške sreče. Človek naj se ne ukloni pred cerkvijo, kot se je dogajalo v katolicizmu, temveč naj se nauči nasploh (schlechthin) uklanjati se, ubogati in delati. Tudi pokorščina ne velja več v glavnem za sredstvo za dosego zveličanja niti ni trdno omejena s posvetnim in božjim redom, temveč pod absolutizmom v zmeraj večji meri postaja krepost, ki nosi svojo vrednost sama v sebi. Lastna volja otroka naj se zlomi in prvotna želja po svobodnem razvoju njegovih nagonov in sposobnosti naj se nadomesti z notranjo prisilo k brezpogojnemu izpolnjevanju dolžnosti. Podreditev pod kategorični imperativ dolžnosti je od začetka bil zavesten cilj meščanske družine. Če se je zdelo, da je dobrota humanistične vzgoje v renesansi, ki je z redkimi izjemami[42] tako ali tako koristila pretežno otrokom italijasnkih knezov, bila srečen začetek nove epohe, pa je v deželah, ki je nanje po odkritju morske poti v Vzhodno Indijo prešlo gospodarsko vodstvo, zlasti na Holanskem in v Angliji, otroštvo postajalo bolj in bolj resnobno in potrto.

V razvojni zgodovini družine od absolutistične do liberalistične periode v vzgoji k avtoriteti vedno močneje izstopa nov moment. Ne zahtevajo več neposredno pokorščine, temveč nasprotno uporabo uma. Kdor le trezno gleda na svet, bo uvidel, da se mora posameznik ukloniti in podrediti. Kdor hoče uspeti, da, sploh, kdo noče propasti, se mora naučiti ustreči drugim. Tudi ta vzgoja k prilagajanju realnosti, na kar v razvitejših fazah meščanske družbe meri vsaka dobra pedagoška volja, je pripravljena v protestantskem pojmovanju družine. Podana je v „najpristnejši osnovni misli luteranstva, ki ima od narave postavljeno telesno premoč za izraz od boga hotenega razmerja nadrejenosti in trden red za glavni smoter vsake socialne organizacije. Hišni oče je pravni zastopnik, nekontrolirani imetnik oblasti, gospodar, dušni pastir in duhovnik svoje družine."[43] To naravno dejstvo, fizična

moč očeta, se v protestantizmu prikazuje hkrati kot moralno razmerje, ki ga je treba respektirati. Ker je oče močnejši *de facto*, je močnejši tudi *de iure;* otrok naj to premoč ne samo jemlje v poštev, temveč naj jo hkrati spoštuje s tem ko jo upošteva. V tej družinski situaciji, ki je določilna za razvoj otroka, je v glavnem že anticipirana struktura avtoritete izven družine: gospodujoče različnosti eksistenčnih pogojev, ki jih individuum v svetu najde, mora enostavno sprejeti, pod njihovim pogojem mora iti svojo pot in jih ne sme izpodbijati. Spoznati dejstva pomeni, jih priznati. Od narave postavljene razlike so od boga hotene, in v meščanski družbi se tudi bogastvo in uboštvo prikazujeta kot od narave dani. S tem ko otrok v očetovi moči respektira nravno razmerje in se s tem nauči s srcem ljubiti to, kar s svojim razumom dožene kot eksistirajoče, doživi prvo izobrazbo za meščansko delovno razmerje.

Oče ima moralno pravico do podrejanja pod // svojo moč, ne ker se izkaže vrednega, temveč vrednega se izkaže, ker je močnejši. Ob začetku meščanskega reda je bila očetova hišna oblast brez dvoma neizogiben pogoj napredka. Individuumovo obvladanje samega sebe, smisel za delo in disciplino, sposobnost vztrajati pri določenih idejah, doslednost v praktičnem življenju, uporabo razuma, vztrajnost in veselje do konstruktivne dejavnosti je bilo mogoče v danih razmerah razviti edinole pod diktatom in vodstvom očeta, ki je sam na sebi izkusil šolo življenja. Ker pa se ta smotrnost ne spozna v njenih resničnih družbenih vzrokih, temveč se zastira z religioznimi ali metafizičnimi ideologijami in nujno ostane neprozorna, se lahko kot idealna prikazuje tudi še v času, ko mala družina v večini primerov, v primeri s pedagoškimi možnostmi družine, daje bedne pogoje za človeško vzgojo. To velja tudi za druge funkcije družine. V teku zgodovine je izvajala skrajno različne in številne funkcije. V primeri s časi, ko je bila prevladujoča produkcijska skupnost, ni samo marsikaterih popolnoma izgubila, ampak so tudi tiste, ki so jih ostale, bila prizadete od splošnih sprememb. Leta 1911 navaja Müller-Lyer gospodinjstvo, rojevanje, vzrejo in vzgojo otrok, urejevanje števila prebivalstva, plemenskega izbora, družabnost, oskrbo bolnih in starih, posest in dedovanje kapitala in siceršnje lastnine ter določitev izbire poklica. Sociološka literatura je polna ugotovitev o tem, da je družina tudi že za te socialne procese postala problematična forma, če seveda možnost prilagajanja praviloma velja in mora veljati za samoumevno, ker so njene bitne poteze nerazrešno prepletene z obstojem družbenega sistema. „Očitno se vedno močneje razširja občutek, da se družina kot socialna enota ali socialen proces lahko v precejšnji meri menja, da pa podlaga družinskega življenja, posebno njegovo // mesto v odigravajočem se razvojnem procesu, najbrž ne doživlja velikih sprememb ne po stopnji ne po razširjenosti."[45] V resnici predstavlja družina eno od družbenih form, ki kot elementi sedanje kulturne zgradbe zaradi zaostrujočih se protislovij in kriz vedno slabše izvajajo na sebi nujne funkcije, ne da bi jih seveda bilo mogoče spremeniti zunaj vsedružbene zveze. Vsak poskus, da bi iz tega mesta izboljševali celoto, vsaj v sedanjosti nujno ostane sektaški in utopističen in zgolj odvrača od nujnih historičnih nalog. Uspeh na bolj centralnih družbenih področjih kot vsaka splošna reakcija pa vpliva nazaj na življenje v družini; kajti le-to se pri relativni lastni zakonitosti in resistenčni sposobnosti le v vseh momentih izkaže za odvisno od dinamike celotne družbe. Grobo zatiranje v socialnem življenju pogojuje strogost vzgojne avtoritete, in omejitev oblasti in gospostva v javni biti se zrcali v znosnosti hišnega režima. Meščanskemu otroku pa se je v zadnjih stoletjih njegova družbeno pogojena odvisnost od očeta prikazovala kot rezultat religioznih ali naravnih dejanstev, in izkušnja, da moč staršev ni neposredna, mu je stopila praviloma pred oči le v skrajnem konfliktnem primeru: ko so očetu bile na voljo državne oblasti, da bi uklonil uporno voljo in zlomil otroško trmo.

V protestantskem pojmu boga prihaja postvaritev avtoritete neposredno do izraza. Ne morda, ker je bog moder in dobroten, mu ljudje dolgujejo spoštovanje in pokorščino. Tako pojmovana bi veljala avtoriteta kot razmerje, kjer se prvi drugemu umno podreja zaradi njegove stvarne premoči; vključevala bi tendenco po preseganju same sebe, s tem, ko bi pokorščina podložnika končno osvobodila njegovega podložništva. Temu nazoru pa nasprotuje gospodujoča družbena praksa, ki v njej nasprotno // sprejem odvisnosti privede do njenega neprenehnega poglabljanja. V zavesti sedanjosti se avtoriteta tudi sploh ne prikazuje kot razmerje, temveč kot nepresegljiva lastnost premočnega, kot kvalitativna diferenca. Ker meščanski miselni način vrednosti materialnih in duhovnih dobrin, s katerimi imajo ljudje vsak dan opraviti, ne priznava kot formo družbenih odnosov, temveč jih kot naravne lastnosti reči ali v nasprotju s tem kot čisto poljubne ocene odtegne racionalni analizi, razume tudi avtoriteto, kolikor je sploh anarhistično ne taji, kot fiksno kvaliteto. „O kralju", pravi Kierkegaard v neki načelni refleksiji o avtoriteti,[46] „vendar lahko domnevamo, da ima avtoriteto. Odkod pa tedaj, da se spotikajo celo nad tem, da je kralj duhovit, da je umetnik in tako dalje? Odtod bo pač, ker pri njem akcentuirajo v glavnem kraljevsko avtoriteto in v primeri z njo občutijo splošnejše določitve človeške diference kot neko izginjajoče, neko nebistveno, kot motečo naključnost. O vladnem kolegiju je mogoče domnevati, da ima avtoriteto v svojem določenem krogu. Odkod pa tedaj, da bi se spotikali nad tem, če bi tak kolegij bil v svojih dekretih na primer dejansko duhovit, domiseln, globokoumen? Ker čisto pravilno kvalitativno akcentuirajo 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 impieteta." Če Kierkegaard sicer izrecno opozarja, da je zemeljska avtoriteta vendar le neko „izginjajoče" in ga bo večnost odpravila, tedaj prihaja njegova predstava, njegov ideal o avtoriteti, tem jasneje do izraza v pojmovanju boga samem. „Če tisti, ki ima avtoriteto da to reče, reče nekemu človeku: idi!, in če tisti, ki avtoritete // nima, reče: idi!, tedaj sta izjava (idi!) in njena vsebina identični; z estetskega vidika je, če hočemo tako reči, enako dobro rečeno; toda avtoriteta naredi razliko. Če avtoriteta ni drugo (to heteron); če naj na neki način označuje zgolj potenciranje znotraj identitete, potem ni avtoritete ... Če Kristus reče 'je večno življenje'; in če kandidat teologije Petersen reče 'je večno življenje': tedaj pravita oba isto; v prvi izjavi ni vsebovane nič več dedukcije, razvoja, globokoumja, miselne obilice kot v drugi; obe izjavi sta z estetskega vidika enako dobri. In vendar je tu le večna, kvalitativna razlika! Kristus je kot bog-človek v posesti specifične kvalitete avtoritete, ki je ne more mediirati nobena večnost, kakor tudi Kristusa ne more postaviti na isto stopnjo z bistveno človeško enakostjo. Kristus je zato učil z avtoriteto. Vpraševati, ali je Kristus globokoumen, je blasfemija in poskus, ga zvijačno (bodi zavedno ali nezavedno) uničiti, kajti v vprašanju je vsebovan dvom v smeri na njegovo avtoriteto, in narejen je poskus, da bi ga z vtikljivo direktnostjo ocenili in cenzurirali, kot da je tu za izpraševanje in da je nevarnost, da bo preslišan, namesto da je tisti, ki mu je dana vsa oblast v nebesih in na Zemlji."[47] Prav ta postvareli pojem avtoritete se v sodobni avtoritarni državni teoriji aplicira na političnega poglavarja. Dejstvo, da je v protestantizmu ostal pridržan transcendenci, kar je religiozno seveda odločilno, pa vendar ne odpravi resnice, da kot religiozen kot tudi kot političen pojem izvira iz iste družbene prakse in da odprtost zanj kot temeljno kategorijo razumevanja sveta nujno ustvarjajo razmerja iste patriarhalne male družine.

Ne samo neposredovana enotnost naravne moči in častivrednosti deluje v meščanski družini kot vzgojen faktor glede na strukturo avtoritete, ki je značilna za to

družbo, temveč tudi še druga, na videz // prav tako naravna lastnost očeta. On je gospodar v hiši, ker zasluži denar ali ga vsaj poseduje. V državni teoriji je Oppenheimer opozoril na ekvivokacijo v besedi družina. Hotel je odvrniti zmoto, da je nastanek države iz družine identičen z mirno diferenciacijo. Antično in sodobno družino so zlorabno izenačevali, s čimer so zastrli okoliščino, da družina, iz katere je po Aristotelu izšla država, „predpostavlja razredno različnost v svoji najhujši podobi kot suženjstvo", „Popolna hiša" je bila sestavljena iz sužnjev in svobodnih, in tudi ti nasproti poglavarju nič niso bili manj kot svobodni.[48] Oppenheimer poudarja različnost pojmov, ne njihov identiteto. „Liberi" novejše družine sicer od očeta ne morejo več biti prodani, odrasli sin in njegovi otroci ne ostanejo podvrženi vrhovni oblasti starega očeta;[49] vendar pa okoliščina, da v normalni meščanski družini mož poseduje denar, to oblast v substancialni formi, in odloča o njegovi uporabi, naredi ženo, sinove in hčere tudi v novejšem času za „njegove", polaga njihovo življenje v glavnem v njegove roke, jih prisiljuje k podrejanju pod vodstvo in ukaz. Kakor v gospodarstvu zadnjih stoletij vedno manj neposredna sila prisiljuje ljudi k sprejetju delovnega razmerja, tako tudi v družini racionalna presoja, prostovoljna pokorščina stopa na mesto suženjstva in podložništva. Toda racionalnost je tudi tu racionalnost izoliranega in nemočnega individua, ki se mora ukloniti razmeram, pa naj bodo koruptne ali umne. Obup žena in otrok, ropanje njihove življenjske sreče, materialno in psihično izkoriščanje zaradi ekonomsko utemeljnega prevladujočega položaja očeta je v zadnjih stoletjih le v skrajno omejenih periodah, regijah in socialnih slojih manj težila na človeštvu kot v starem veku. Duhovni svet, ki v njega // dorašča otrok zaradi te odvisnosti, kot tudi fantazijo, ki z njo oživi dejanskega, njegove sanje in želje, njegove predstave in sodbe obvladuje misel na oblast ljudi nad ljudmi, na zgoraj in spodaj, na ukazovanje in uboganje. Ta shema je ena od oblik razuma te epohe, transcendentalna funkcija. Nujnost hierarhije, ki temelji na naravnih, naključnih, iracionalnih načelih, in razcepljenosti človeštva postane za otroka tako domača in samoumevna, da zna izkusiti tudi Zemljo in univerzum, celo onostranstvo samo pod tem aspektom: vsak novi vtis je že preformiran od njega. Ideologije o uspešnosti in zaslugi, harmoniji in pravičnosti imajo vrh tega prostor v tej sliki o svetu, ker protislovje zaradi postvarenja družbenih razlik ne stopi v zavest. Lastninska razmerja veljajo po strukturi za trdna in večna; kot predmeti družbene aktivnosti in prevrata se sploh ne pojavljajo, zato tudi ne morejo škodovati navidezni smotrnosti družbene strukture. Vendar pa ima avtoritarni karakter, ki ga razvije meščanski otrok, zaradi teh protislovij nasproti antičnemu glede na svoj posebni razredni položaj in svojo individualno usodo bolj ali manj preračunljivo, prizadevno, moralizirajočo, to pomeni racionalizirajočo potezo. Prilagajati se željam očeta, ker ima denar, je čisto neodvisno od vseh misli o njegovih človeških lastnostih edino umno. Te misli se tako ali tako izkažejo za brezplodne, vsaj v poznejših periodah tega reda.

Zaradi navidezne naravnosti očetovske oblasti, ki izhaja iz dvojne korenine njegove ekonomske pozicije in njegove juristično sekundirane fizične moči, je vzgoja v mali družini odlična šola za specifično avtoritarno vedenje v tej družbi. Tudi v 17. in 18. stoletju, ko ideje o svobodi in pravičnosti še niso bile relativirane na način, ki je bil občuten tudi za otroka, ali od staršev očitno obravnavane kot sekundarne, so se učili meščanski sinovi in hčere kljub vsemu // govorjenju o teh idealih, ki so jih privzeli v svojo notranjost, da je izpolnitev vseh želja dejansko odvisna od denarja in položaja. „Če so od mojega otroštva", vprašuje Helvetius, „povezali v mojem spominu predstavo o bogastvu s predstavo o sreči, kje bi bilo sredstvo, da bi ju v poznejših letih spet ločili? Kaj ne vedo, kaj zmore povezava določenih idej? Če se moram zaradi določene vladne oblike zelo bati velikih, bom respektiral velikost tudi še mehansko v tujem gospodu, ki ne more nič nad mano."[50] Poti, ki vodijo do oblasti, niso v meščanskem svetu predzaznamovane z uresničenjem

moralnih vrednostih sodb, temveč s spretnim prilagajanjem razmeram. To sin prav prepričljivo izkusi iz razmer v svoji družini. Naj kakorkoli že misli o očetu: če noče izzvati težkih odpovedi in konfliktov, se mora podrediti in si pridobiti njegovo zadovoljstvo. Nasproti njemu ima končno oče zmerom prav; predstavlja oblast in uspeh, in edina možnost za sina, da v svoji notranjosti ohrani harmonijo med ideali in ubogljivim ravnanjem, ki je do zaključka pubertete večkrat omajana, je opremitev očeta, to je močnega in premožnega, z vsemi kvalitetami, ki jih priznavajo za pozitivne. Ker pa je gospodarski in vzgojni učinek očeta za otroke v danih razmerah dejansko nepogrešljiv, ker se v njegovi vzgajajoči in upravljajoči funkciji, celo v njegovi strogosti tja do spremembe celotne družbe uveljavlja dejanska družbena potreba, čeprav na problematičen način, tudi v spoštovanju njegovih otrok ni mogoče ločiti racionalni element od iracionalnega, in otroštvo v mali družini postane navajanje na avtoriteto, ki na neprozoren način združuje izvajanje kvalificirane družbene funkcije z oblastjo nad ljudmi.

Zavestne vzgojne ukrepe, ki pospešujejo duh respekta // nasproti obstoječemu in sposobnost, da se prilagodiš, torej dopolnjuje sugestivno delovanje situacije v mali družini.[51] Če tam, kjer je družina še produkcijska skupnost, poglavar v svojem produktivnem družbenem učinku neposredno stopa pred oči, pa je njegova pozicije v družini, skrčeni na konsumpcijsko skupnost, bistveno posredovana z denarjem, prinešenim od njega, in je za njegove tem usodnejša. Zaradi te prostorsko-časovne ločitve poklicne in družinske eksistence lahko zdaj vsak meščanski oče, tudi če ima v socialnem življenju ubožen položaj in mora upogibati hrbet, doma nastopa kot gospodar in izvaja skrajno pomembno funkcijo, da otroke navadi skromnosti in pokorščine. Tako je možno, da ne samo iz velemeščanskih slojev, temveč tudi iz mnogih skupin delavcev in nameščencev vedno spet izhajajo generacije, ki strukture gospodarskega in družbenega sistema ne postavijo pod vprašaj, temveč jo priznajo za naravno in večno in dovolijo, da se celo še njihovo nezadovoljstvo in upor naredita za izvršilne sile gospodujočega reda.

Posamezne mehanizme, ki delujejo pri oblikovanju avtoritarnega karakterja v družini, je raziskovala zlasti sodobna globinska psihologija. Pokazala je, kako so na eni strani nesamostojnost, globoki občutek manjvrednosti večine ljudi, osredotočenje vsega duševnega življenja okoli pojmov reda in podrejanja, na drugi strani pa tudi kulturni dosežki ljudi, pogojeni z odnosi otroka do staršev ali njihovih zastopnikov in do bratov in sester. Pojmi o izrivanju (Verdrängung) in sublimiranju kot rezultatu konflikta z družbeno realnostjo so v veliki meri pospešili razumevanje teh procesov. Za izoblikovanje avtoritarnega karakterja je posebno odločilno, da se otroci pod pritiskom očeta naučijo, vsak neuspeh ne zvesti na njegove družbene vzroke, temveč se ustaviti pri individualnih in le-te hipostasirati ali religiozno kot krivdo ali //naturalistično kot manjkajočo nadarjenost. V družini izoblikovana slaba vest prestreže neskončno mnogo energij, ki bi se sicer lahko obrnile proti družbenim razmeram, ki soodločajo pri lastnem neuspehu. Rezultat očetovske vzgoje so ljudje, ki že vnaprej iščejo napako pri samem sebi. To je včasih bila produktivna lastnost, dokler je bila namreč usoda individuov in blaginja celote vsaj deloma odvisna od njihove zmožnosti. V sedanjosti preprečuje prisiljeni občutek krivde kot trajna požrtvovalnost kritiko dejanskosti, in princip pokaže bistveno svojo negativno stran tako dolgo, dokler v pravilni podobi ne postane splošen: kot zavest, živa v vsakem članu same sebe določujoče človeške družbe, da je vsa sreča rezultat skupnega dela. Danes pravladujoči tipi ljudi niso vzgojeni k temu, da bi rečem šli do dna, in jemljejo prikazovanje za bistvo. Da bi s teoretskim mišljenjem samostojno šli preko gole ugotovitve, to je preko sprejema snovi v konvencionalne pojme, tega ne zmorejo, tudi religiozne in siceršnje kategorije, ki se v njih upajo dvigniti, so že pripravljene; naučili so se, nekritično se jih posluževati. Krutost, po

Nietzscheju „zdravilo ranjenega ponosa",[25] teče v druge kanale kot v kanale dela in spoznave, kamor bi jo umna vzgoja seveda lahko usmerila.

Četudi življenje pod sedanjim produkcijskim načinom sploh, ko je učinek vsake odločitve odvisen od tisoč naključij in se svobodno odločanje spremeni v golo ugibanje med samimi neprozornimi možnostmi, že samo pošteno pokvari veselje do ravnanja, pa ta odpor proti lastnemu delovanju z voljo brez dvoma najučinkoviteje pripravlja vzgoja v mali družini. Pri članih zgornjega razreda je rezultat te šole avtoritete izstopil bolj kot objektivnost, odprtost do vseh, tudi do drug drugemu najbolj nasprotnih nazorov in // dogodkov v umetnosti in zgodovini, sanjarjenje o veličini na sebi, torej v empirizmu in relativizmu liberalne dobe. Pri malomeščanskih množicah, kjer se je pritisk na očeta reproduciral v pritisku na otroke, pa je imela za posledico neposredno stopnjevanje potez krutosti mazohističnega nagnjenja k žrtvovanju volje nasproti kakršnemukoli vodstvu, če je to le bilo ožigosano kot mogočno. Človeka novejšega časa si brez te dedne zasnove skoraj ni mogoče misliti. Comte, utemeljitelj moderne sociologije, ve iz lastne izkušnje. „Če je splošna žeja po gospostvu dandanes zaradi naše intelektualne anarhije še tako neizmerna, pa brez dvoma le ne bo nikogar, ki pri tajni in vestni osebni preizkušnji ne bi bil pogosto bolj ali manj globoko občutil, kako sladko je ubogati, če lahko udejanimo v naših dneh skoraj nemogočo srečo, da nas modri in vredni voditelji primerno osvobodijo hude odgovornosti splošnega vodstva našega delovanja; tak občutek so morda izkusili predvsem tisti, ki bi znali najbolje ukazovati."[53] McDougall govori o tem, da bi graja in neodobravanje lahko odpodili nagon samoohranjevanja in zbudili „nagon po podvrženju"; „iz tega izhajajoče stanje niha, odvisno od prevladovanja enega ali drugega učinka, od jeznega srda, pri katerem manjka negativna samozavest, preko sramu in sramežljivosti različnih odtenkov do stanja kesanja, ko negativna samozavest postane glavni element, ki pa ga lahko zaradi popolnosti podvrženja pod moč, ki nas graja, spremlja gotova sla, sla, ki jo povzroča zadovoljitev nagona po podvrženju."[54] Ukvarjanje z znanostjo je samo v mnogih primerih motivirano s potrebo po trdnem navodilu o cilju in poti, o smislu in namenu delovanja. „Menite, da iščete 'resnico'? ", // pravi nekje Nietzsche.[55] „Iščete voditelja in bi se radi pustili komandirati!" Nagon po podvrženju pa ni večna velikost, temveč v glavnem v meščanski mali družini ustvarjen pojav. Ali v vzgoji vlada prisila ali milina, pri tem ni odločilno; kajti otroški karakter se mnogo bolj oblikuje s strukturo družine same kot z zavestnimi nameni in metodami očeta. Spričo moči, ki mu je na razpolago, se prikazuje tudi njegova prijaznost – ne šele pri izmenjavi otroških izkušenj z izkušnjami drugih otrok, temveč že na osnovi situacije v lastni družini – manj kot primerno vedenje kakor kot zavezujoča velikodušnost. Če se subjektivno obnaša še tako racionalno, njegova družbena pozicija nasproti otroku povzroča, da mora vsak vzgojni ukrep, naj bo še tako umen, spominjati na med in krepelo. Tej alternativi se seveda nobena danes predstavljiva vzgoja ne bo mogla absolutno odpovedati; kajti razvoj vsakega človeka od naravnega bitja do člana družbe je bistveno skrajšana, čeprav spremenjena ponovitev stoletja dolgega civilizacijskega procesa, iz katerega se prisila ne da odmisliti. Toda razlika je, če je ta prisila slepa reprodukcija gospodujočih družbenih protislovij v razmerju oče-sin ali pa se odpre v razvoju vsakega individualnega bivanja kot v družbi premagan odnos.

Dokler se osnovna struktura družbenega življenja in na njem temelječa kultura sedanje svetovne epohe ne bosta spremenili, bo družina kot producentka določenih avtoritarnih karakternih tipov izvajala svoj nepogrešljivi učinek. Družina je pomemben moment zakonite zveze, ki obvladuje ta historični odsek. Vsa dosledna politična, moralna, religiozna gibanja, ki so imela za cilj krepitev in obnovitev te enote, so si bila na jasnem o fundamentalni funkciji družine kot stvarnice avtori-

tarnega mišljenja in so si naredila za dolžnost okrepitev družine z vsemi njenimi // predpostavkami, kot so prepoved izvenzakonskega spolnega občevanja, propaganda za ploditev otrok in vzrejo, omejitev žene na gospodinjstvo. Nadalje je tudi koncepcija socialne politike bistveno pogojena s spoznanjem o nepogrešljivosti družine. Morda najbolj izrecno je bil družbeni pomen pokorščine uveljavljen v patriarhalni družini Le Playa. Zadnji zvezki njegovega velikega dela o evropskih delavcih že na naslovni strani nakazujejo, da ta čisto nazaj obrnjeni sociolog in socialni politik daje vso odgovornost za družbena zla novejšega časa propadu očetovske avtoritete. Od njega raziskane socialne skupine so od vsega začetka razlikovane po tem, ali so zveste ali malo zveste „dekalogu in očetovski avtoriteti". Vere v enega samega boga in podvrženje pod očetovsko avtoriteto sta po njem „dva večna principa vsake družbe."[56] Duh pokorščine mu na določen način velja za „materialni element socialnega miru,"[57] in očetovsko avtoriteto kot izvor te pokorščine ima za tako temeljno, da se mu s tega vidika v določenih okoliščinah celo šolska izobrazba, učenje branja in pisanja otrok, zdi sumljivo. „V vseh neizobraženih družbah imajo družinski očetje čut za to nevarnost, in to jih priganja k temu, da zavračajo dobroto tega prvega pouka za mlado generacijo. Njegove plodnosti nikakor ne presojajo napak, toda bojijo se, da bodo pod vplivom te novosti zgubili spoštovanje in pokorščino svojih otrok . . . To sredstvo (šolska izobrazba) ni brez nevarnosti, če se ga v neizobraženih družbah preveč hitro uvede na račun očetovske avtoritete. Izrecno nevarno je, če prebivalstvu daje priložnost, da se nasproti tradicionalnim ustanovam človeštva navdaja s sovraštvom. Pri vseh narodih, kjer ta spodbuda, ki jo dajo duhu mlade generacije, sovpada z oslabitvijo // religiozne vere in očetovske avtoritete, se kaže motenje družbene ureditve."[58] Le Play je s svojega antiliberalističnega stališča zelo točno zajel povezanosti. Podobno velja o totalitarnih državah sedanjosti. Površni kritiki se nagibajo k temu, da precenjujejo vključitev očetov in sinov v nacionalne organizacije; taka tendenca seveda obstaja in ima skrajno nujne in globoke vzroke. Spričo razkroja družinskega življenja, ki se je za večji del zahodnega sveta od razvoja veleindustrije in naraščajoče brezposelnosti že zdavnaj začel in je zajel tudi široke sloje meščanstva, pa ta pomnožitev vzgojnih funkcij države, ki je po svoji zavesti popolnoma profamilialna, gotovo ne pomeni večje nevarnosti razdora. Če izvzamemo splošno utrditev družbenih razmer, ki ohranjujejo družino v funkciji in jih ta spet pospešuje, skušajo te države tudi neposredno regulirati tiste antifamilialne tendence in jih omejiti na tisto mero, ki je potrebna za ohranitev sistema v nacionalni in internacionalni igri sil.[59]

Prav tako kot drugi elementi sedanje kulturne povezanosti se družina nasproti njim kot do celote ne nahaja zgolj v pospešujočem, temveč tudi v antagonističnem razmerju. Če se je celo v razcvetu meščanskega reda družbeno življenje obnavljalo le ob največjih odpovedovanjih za večino ljudi, tedaj je bila družina mesto, kjer se je bol izgovorila prosto in je ranjeni interes individuov našel zavetje odpora. Postvaritev človeka v // gospodarstvu v golo funkcijo ekonomske velikosti, premoženja, ali tehnično potrebnega fizičnega ali umskega dela se sicer nadaljuje tudi v družini, kolikor oče postane tisti, ki zasluži denar, žena spolni objekt ali hišna podložnica in otroci bodisi dediči premoženja ali žive zavarovalnice, ki se od njih pozneje pričakujejo nazaj vsi napori z obrestmi. V nasprotju z javnim življenjem pa je človek v družini, kjer odnosi niso posredovani preko trga in si posamezniki ne stojijo nasproti kot konkurenti, vedno tudi imel možnost, da ne deluje samo kot funkcija, temveč kot človek. Medtem ko ima v meščanskem življenju skupnostni interes, tudi če kot pri naravnih katastrofah, vojnah ali zatretju revolucij ni posredovan s pogodbo, bistveno negativen značaj in se udejstvuje v obrambi pred nevarnostmi, ima v spolni ljubezni in predvsem v materini skrbi pozitivno podobo.Razvoj in sreča drugega sta v tej enoti hotena. S tem nastane nasprotje

med njo in sovražno dejanskostjo, in družina toliko ne vodi k meščanski avtoriteti, temveč k slutnji nekega boljšega človeškega stanja. V hrepenenju mnogih odraslih po raju svojega otroštva, v načinu, kot zna mati govoriti o svojem sinu, tudi če je prišel v konflikt s svetom, v varujoči ljubezni žene do svojega moža so žive predstave in sile, ki seveda niso vezane na obstoj sedanje družine, jim v tej formi grozi celo zakrnitev, vendar imajo v sistemu meščanskega življenjskega reda redko kako drugo mesto kot ravno družino.

Hegel je to nasprotje med družino in skupnostjo spoznal in prikazal. Zanj je bilo „najvišje nravno in zato najvišje tragično" nasprotje.[60] Človeškemu, „razodetemu", to pomeni v družbi in državi veljavnemu zakonu, po katerem ljudje kot „izolirajoči se sistemi"[61] konkurirajo med seboj, // stoji po njem nasproti „večni zakon", pod katerim so si individualitete zaradi samih sebe dragocene. „Pridobitev in ohranitev moči in bogastva gre deloma samo na potrebo in pripada poželenju; deloma postane v svoji višji določitvi neko le posredno. Ta določitev ne pade na družino samo, temveč meri na resnično obče, na skupnost; je nasprotno negativna glede družine, in je v tem, da posameznika izpostavi iz nje, da podjarmi njegovo naravnost in posameznost, in da ga vzgoji h kreposti, k življenju in za obče. Družini lastni pozitivni namen je posameznik kot tak."[62] Ker Hegel poabsolutira meščansko družbo, seveda ne zna dejansko razviti v tem nasprotju zasnovane dialektike, čeprav si kot največji realist filozofije prenagljene sprave ne pridobi z olepšujočim prebarvanjem dejanskosti. Čeprav poveže spoznanje, da je človek dejanski le kot podružbljeno bitje, s hipostaziranjem sedanje družbe, pa je vendarle govoril o usodi individua v njej kot o „dolgi vrsti njegovega raztresenega bivanja" in o „nemiru naključnega življenja,"[63] medtem ko je v družini zaobsežen „celotni posameznik". Ker pa Hegel ne zna misliti udejanjenja resnično enotne in umne družbe, kjer „posameznik kot tak", kakor ga gojijo in razumejo v družini, pride do svoje pravice, mu mora ta konkretni posameznik, človek kot celota, že v družini sami veljati le za „nedejansko senco brez stržena",[64] in „delovanje ... ki zaobsega vso eksistenco krvnega sorodnika in ga ... ima kot obče, čutne, tj. posamezne dejanskosti razrešeno bitje za svoj predmet in vsebino, ne zadeva več živega, temveč mrtvega."[65] Če dejansko družba in država njegovega časa, ki ne spoštujeta samosvojosti individuov, temveč sta nasproti njej absolutno ravnodušni, // utelešujeta pravičnost, potem se skrčitev posameznikov v gole reprezentante neke ekonomske funkcije filozofsko poveličuje in ovekoveči. Individuum, kakor faktično živi in trpi, to je „posebnost narave, ki postane smoter in vsebina", ne velja le v svoji sedanji omejenosti, temveč kar kot „nekaj nemočnega in nedejanskega,"[66] in zadovoljevanje posebnih, naravnih, to je dejansko eksistirajočih ljudi tvori namesto cilja politike čisto spiritualno nalogo absolutnega duha, dosežek umetnosti, religije in metafizike. Če individui na osnovi teh duhovnih moči ne držijo skupaj in prinašajo žrtve, jih mora „vlada v njihovi notranjosti od časa do časa pretresti z vojnami, s tem raniti in zmesti njihov urejeni red in pravico samostojnosti, tistim individuom pa, ki se ... odtrgajo od celote in težijo proti neranljivi biti-zase in varnosti osebe, v tistem ukazanem delu dati čutiti njihovega gospodarja, smrt".[67] Prehod v višjo formo neke skupnosti velja za izključenega. V tisti pa, o kateri govori Hegel kot o dokončni, pa so individui seveda nadomestljivi reprezentanti ekonomskih funkcij, zamenljivi primeri in zgledi, čisto ustrezajoč eksemplarjem pojma diskurzivne logike, ki je tudi Hegel, kot objektivni idealist, tu ne more preseči. Posameznik je v tej filozofiji kot v njej ustrezajoči družbi „ne *ta* mož, ne *ta* otrok, temveč *mož, otroci sploh*",[68] in proti napetostim in tendencam k razpadu, ki izhajajo iz prekršene pretenzije določenih ljudi, postane vojna seveda zadnja, čeprav nevarna modrost. Edino pa, kar preostane obupajoči družini, če so v tem nečloveškem aparatu uničeni ljubljeni mož, žena, otrok, njihovo „pozitivno nravno delovanje proti posamezniku",[69] jih navdaja pri mrliški slavnosti in pogre-

bu in ne morda pri // delu na izboljšanju slabega stanja. S tem ko družina združi „sorodnika z zemljo",[70] razreši tisto krivico „tako, da kar se je *zgodilo*, nasprotno postane *delo*, da bi *bit, zadnje*, bila tudi *hotena* in s tem razveseljiva".[71] Konflikt med družino in javno veljavno avtoriteto je Hegel videl v sliki Antigone, ki se bori za truplo svojega brata. Razmerje med bratom in sestro mu je veljalo za najčistejše v družini. Če bi odkril, da se temu človeškemu odnosu, v katerem sme „moment priznavajočega in priznanega *posameznega sebstva* ... *uveljavljati svojo pravico*',[72] ni treba zgolj v žalosti za mrtvimi ukloniti sedanjosti, temveč da lahko v prihodnosti dobi aktivnejšo podobo, tedaj bi njegova dialektika s svojo zaključeno in idealistično formo seveda razbila svoje družbeno pogojene meje.

S tem ko Hegel pusti zastopati princip ljubezni do celega človeka, kakor vlada v spolni skupnosti, od „ženskosti" in princip državne podreditve od „moškosti", tedaj je na določen način utemeljil na Bachofena in Morgana navezujoči interes za problem matriarhata. Morgan označuje bodočo stopnjo civilizacije „kot oživitev ... – ampak v višji formi – svobode, enakosti in bratstva starih gentes",[73] in prav tako je Engels obravnaval matriarhat, ki označuje staro, na spolnih združenjih temelječo družbo, pod aspektom seveda nerazvite družbe brez razrednih nasprotij in postvaritve človeka.[74] Prehod k očetovski pravici imenuje revolucijo, „eno najbolj odločilnih, kar so jih ljudje doživeli".[75] S patriarhalnim sistemom stopi v svet nasprotje med razredi, // cepitev javnega in družinskega življenja, in tudi v družini sami se uporablja princip ostre avtoritete. „Propad materinskega prava je bil svetovnozgodovinski poraz ženskega spola."[76] Kolikor v sodobni družini vlada drug princip kot princip podreditve, torej materina in sestrska ljubezen žene ohranja pri življenju družben princip, ki sega nazaj za historično antiko in ki ga Hegel zapopada „kot zakon starih bogov, podzemskega",[77] to je predzgodovinskega.

Če je tako sedanja družina zaradi človeških odnosov, določenih skozi ženo, rezervoar uporniških sil proti popolnemu razdušenju (Entseelung) sveta in v sebi vsebuj antiavtoritaren moment, pa je seveda žena zaradi svoje odvisnosti spremenila svoje lastno bistvo. S tem ko družbeno in pravno v glavnem stoji pod oblastjo moža in je odvisna od njega, torej izkuša zakon te anarhistične družbe sama na sebi, se njen lasten razvoj stalno ovira. Mož, in sicer od obstoječih razmerij oblikovani, gospoduje nad njo na dvojen način: s tem ko poganjajo družbeno življenje v glavnem moški in je mož tisti, ki načeluje družini. Od tiste prvotne revolucije to odvisnostno razmerje v kulturnih deželah ni bilo prekinjeno. Tudi časi viteštva in trubadurjev niso bili izjema. „Plemkinja in dama, ki sta bili najlepši okras slavij in turnirjev, sta ostali", po Bühlerju, popolnoma „podrejeni hišni oblasti očeta in moža, neredko so jih fizično mučili in ljubosumno stražili kot haremske žene."[78] Protestantska cerkev vidi v vdaji žene pod moža pokoro za Evin greh[79] in v tem samo sledi naukom srednjeveške cerkve. V tej velja prav tako „ženska ... popolnoma tisti del, ki zapeljuje h grehu, deloma zavedno, deloma // nezavedno; čare, ki jih izvaja na moža, pojmujejo takorekoč kot njeno moralno krivdo".[80] Tudi verovanje v čarovnice, ki je bilo racionaliziranje najstrašnejšega terorja, ki so ga kdajkoli izvajali proti kaki spolni skupini, so utemeljili s pokvarjenostjo ženske nature. V meščanskem obdobju je odvisnost ustrezno novemu produkcijskemu načinu sicer prevzela druge forme, toda princip sam se sploh ne spremeni, kot tudi globoki vpliv na psiho ženske ne. Tudi v Severni Ameriki, kjer ji izkazujejo spoštovanje, ki spominja na srednjeveško dvorjenje, princip nikakor ni prekršen. Od obeh velikih dramatskih kritikov sodobne družbe je Ibsen opisal dejstvo podjarmljenja in izkoriščanja ženske, Strindberg pa posledice tega razmerja, v razvoju ovirano, nezadovoljivo in brezdušno ženo meščanskega zakona.

Na dvojen način krepi družinska vloga žene avtoriteto obstoječega. Kot odvisna od položaja in zaslužka moža je navezana na to, da se hišni oče ukloni razmeram, da

se pod nobenimi pogoji ne upre proti gospodujoči oblasti, temveč poskusi vse, da bi v sedanjosti napredoval. Globok ekonomski, da, fiziološki interes veže ženo na prizadevnost moža. Predvsem pa ji gre za lastno ekonomsko varnost in varnost svojih otrok. Uvedba volilne pravice za ženo je tudi v državah, kjer so pričakovali okrepitev delavskih skupin, koristila konservativnim silam.

Občutek gospodarske in socialne odgovornosti za ženo in otroka, ki v meščanskem svetu nujno postane bistvena poteza moža, spada med najvažnejše povezujoče funkcije družine v tej družbi. Če je vključevanje v obstoječa avtoritetna razmerja za moža in očeta pametno iz ljubezni do svojih, ga že sama misel na odpor postavi pred najmučnejši konflikt vesti. Iz stvari osebnega // poguma se boj proti določenim historičnim razmeram, spremeni v žrtvovanje ljubljenih oseb. Obstoj mnogih držav v novejši zgodovini, posebej še strogo avtoritarnih, je najtesneje povezan s temi globokimi zaprekami in njihovo trajno reprodukcijo. Če bi odpadle ali se tudi le zmanjšale, bi to pomenilo za te države najbolj neposredno nevarnost. Moža ne zavezuje obstoječemu le skrb za družino samo, temveč tudi stalno izgovorjeno in nemo svarilo žene, in otroci doživijo v materini vzgoji neposredno vplivanje duha, ki je vdan gospodujočemu redu, čeprav na drugi strani ljubezen do matere, obvladane od očeta, lahko vsadi vanje tudi klico za trajno opozicionalno karakterno potezo. Žena pa ne izvaja avtoriteto utrjujoče funkcije le po tej neposredni poti, temveč ima ves njen položaj v mali družini nujno za posledico vklenitev pomembnih duševnih energij, ki bi lahko koristile aktivnemu oblikovanju sveta. Monogamija v meščanski moški družbi predpostavlja razvrednotenje užitka iz gole čutnosti. Zato nasproti otrokom ne obdajajo s tajnostjo samo spolnega življenja zakoncev, temveč iz vse materi namenjene nežnosti sina je treba najstrožje pregnati vsak čuten element. Ona in sestra imata pravico do čistih čustev, neoskrunjenega čaščenja in spoštovanja. Izsiljena, od ženske same in še sploh od očeta izrecno zastopana ločitev idealične vdanosti in seksualnega poželenja, nežnih misli in golega interesa, nebeške notranjosti in zemeljske strasti tvori fizično korenino v protislovja razcepljenega bivanja. S tem ko se individuum pod pritiskom družinskih razmer matere ne nauči pojmovati in spoštovati v njeni konkretni eksistenci, to pomeni ne kot določeno socialno in spolno bitje, ni le vzgojen k temu, da je kos svojim družbeno škodljivim nagibom, kar ima velikanski kulturen pomen, temveč ker se ta vzgoja dogaja na tak problematični, zastirajoči način, posameznik praviloma trajno izgubi // razpolaganje nad delom svojih psihičnih sil. Um in veselje do njega sta omejena, in zavrto nagnjenje do matere se povrne v zanesenjaški, sentimentalni sprejemljivosti za vse simbole temnih, materinskih, ohranjujočih sil.[81] S tem ko se žena ukloni zakonu patriarhalne družine, postane sama moment, ki reproducira v tej družbi avtoriteto. Hegel z navdušenjem opozarja na zadnje besede Antigone v sofoklejski tragediji: „Če je to bogovom tako všeč, priznamo, da smo, ker trpimo, grešili."[82] S tem ko se tako odpove vsakemu odporu, prevzame hkrati princip moško-meščanskega sveta: kogar zadene usoda, je tudi kriv.

Vloga kulturnih institucij pri ohranjevanju določene družbe je tistim, katerih obstoj je posebno tesno povezan z njo, navadno instinktivno in končno tudi pojmovno dobro znana. Goreče visijo na življenjskih formah, katerih veljavnost tvori element zanje ugodnega svetovnega reda. Toda moč samoreprodukcije teh institucij le deloma izvira iz namenskega pospeševanja od zgoraj. Medtem ko iz osnovne strukture družbe, h utrjevanju katere same prispevajo, črpajo novo življenje, pa vrh tega krepijo tudi neposredno na njihovo ohranitev usmerjene sile. Religiozne predstave na primer se vedno spet takorekoč naravno ustvarjajo iz življenjske usode ljudi v sedanji družbi. Po drugi strani pa religija sama krepi tendenco k religiozni predelavi doživljajev tako, da od otroštva naprej preformira individuum za to in pripravi vsakokratnim potrebam prilagojene metode. Prav tako

avtoriteto pospešujoča funkcija družine vpliva nanjo samo dvojno nazaj: od nje sopogojena ekonomska struktura // družbe naredi očeta za gospodarja, in pri potomstvu neposredno ustvari dispozicijo za ustanovitev novega gospodinjstva. Podjetnik in prejemnik plače je do najnovejšega časa v meščanski družini bil mož. Tako ali tako pozno in le stopenjsko se dogajajoča emancipacija žene, njena dejavnost v pridobitnem življenju, je pomenila v tem redu reči na eni strani že od začetka golo nadomestilo. „Poklic" žene, ki je od njega notranje odvisna zaradi svoje meščanske vzgoje in oblikovanja karakterja, je ne žene na prodajno mesto v blagovnici ali k pisalnemu stroju, temveč v srečen zakon, v katerem je sama preskrbljena in se lahko briga za svoje otroke. Po drugi strani pa ta emancipacija prihaja prepozno. Do nje prihaja v periodi sedanje družbe, ko je brezposelnost postala že strukturna. Žena je tu skrajno nedobrodošla, in zakoni v mnogih državah, ki omejujejo žensko zaposlenost, nakazujejo, da zanje v tem pogledu slabo kaže. Od merodajnega položaja moža v družini je v glavnem odvisen avtoriteto pospešujoči učinek, njegov hišni oblastveni položaj sledi iz vloge hranilca. Če neha služiti ali posedovati denar, če zgubi svojo socialno pozicijo, je v nevarnosti tudi njegov prestiž v družini. Zaton meščanskega zakona tedaj na njem izvaja svoj učinek. Ne samo, ker se spoštovanje in ljubezen navadno sploh ravnata po uspehu, temveč tudi, ker družina tedaj začenja obupavati in razpadati in je za tista pozitivna čustva nesposobna. Avtoritetna struktura dane družine pa je lahko dovolj močna, da oče obdrži svojo vlogo, tudi če je materialna podlaga za to izginila, kakor tudi v družbi lahko določene skupine vladajo naprej, ko celoti nimajo več veliko nuditi. Psihična in fizična oblast, ki sta nastali iz ekonomske, dokažeta tedaj svojo resistenčno sposobnost. Prvotno sicer izvirata iz materialne podlage družbe, iz položaja človeka pri tej vrsti produkcije, toda posledice te splošne odvisnosti lahko v posameznem primeru delujejo še v času, ko je oče že davno izgubil // svoj poklic, bodisi, da je znal vsaditi svojo moč dovolj globoko v duše svojih, ko je še dejansko bil hranilec, bodisi, da splošno, trdno zakoreninjeno prepričanje o vlogi očeta opravi svoje, da bi zavezalo ženo in otroke. Odvisnost ni mehanska, temveč posredovana skozi totaliteto razmerij, skozi drug-k-drugemu (Zueinander) napetosti in nasprotij. Tempo in številne forme, v katerih se ekonomski faktor uveljavlja pri različnih družinskih tipih, so skrajno različne; njemu nasprotujoči faktorji so glavni predmet raziskovanj, ki so v teku.[83] Intermitirajoče kulturne moči sicer določajo tip, kako se pravilo uveljavlja v posebnih primerih, katere zapreke mu nasprotujejo; njegove splošne zgodovinske veljave ne zožujejo. Idealiziranje očetovske avtoritete, kot da izvira iz božje sodbe, iz narave reči ali iz uma, se pri približnjem preverjanju izkaže kot poveličanje gospodarsko pogojene institucije.

Z vrsto dohodka pogojena različnost v biti socialnih skupin deluje na strukturo družin. Čeprav je bila, posebno v časih kolikor toliko znosnih razmer na trgu dela, velika množica proletarskih družin posneta po vzorcu meščanskih, če je predvsem v zgodnjem kapitalizmu avtoriteta zaradi prisile, da so morali otroci delati, privzela strašne forme, pa so le v teh družinah zasnovani tudi drugi odnosi. Zakon velike industrije tukaj uniči prisrčni dom, ne prisili samo moža, ampak pogosto tudi ženo v težko bivanje zunaj hiše. O zadovoljujoči lastni vrednosti privatne eksistence naposled ne more več biti govora. Družina tvori v ekstremnem primeru dosegljivo formo spolnega zadovoljevanja in v ostalem multiplikacijo skrbi. Na tej bazi pa, ko prvotni interes za družino v glavnem izgine, lahko v njej nastane isti // čut skupnosti, kar te ljudi tudi izven družine povezuje s sebi enakimi. Tedaj namesto individualnega motiva obvladuje odnose prizadevanje, povezano s predstavo danes mogoče družbe brez revščine in nepravičnosti, prizadevanje, da bi storili bolje in jo ustvarili. Iz trpljenja ob dejanskosti, ki pod znamenjem meščanske avtoritete tlači bivanje, lahko nastane nova skupnost zakoncev in otrok, ki seveda ni na meščanski način zaprta nasproti drugim družinam iste vrste ali nasproti individuom lastne

skupine. Otroci se ne vzgajajo kot bodoči dediči in zato tudi niso v tistem specifičnem smislu izkušeni kot lastni. Kolikor delo zanje, če je to sploh še mogoče, ne zadeva zgolj dnevno hrano, prehaja na izpolnjevanje historične naloge, da se ustvari nov svet, v katerem bo zanje in druge bolje. Vzgoja, ki nanjo izžareva to prepričanje, uči – manj morda z zavestnim poučevanjem kot z nehotenim izrazom glasu in drže – zelo jasno razlikovati spoznanje dejstev od njihovega priznanja. Z brezposelnostjo, ki dela ne naredi samo negotovega, temveč končno tudi za privilegij za relativno omejeno in previdno izbrano skupino prebivalstva, postaja ta tip v prihodnost kažoče družine redkejši; popolno demoraliziranje, iz absolutne brezupnosti izvirajoče podvrženje pod vsakega gospodarja učinkuje tudi v družinah. Nemoč in manjkajoča priložnost za produktivno delo so zasnove za nov tip vzgoje v glavnem že razkrojile. „Vrednotenje avtoritete narašča v sorazmeju s pojemanjem ustvarjajočih sil." [84]

Reprodukcijo meščanske družine iz gospodarstva dopolnjuje njen imanentni mehanizem svoje lastne obnove. Ta se kaže predvsem v vplivu staršev na možitev otrok. Kjer goli materialni interes na finančno in socialno koristnem zakonu // pride v konflikt z erotičnim čustvom mladine, tedaj starši in predvsem oče navadno zastavijo vso svojo moč. V meščanskih in fevdalnih krogih je poleg moralnih in fizičnih sredstev zatiranja obstajalo tudi sredstvo razdedinjenja. Razen tega je imela družina v boju proti prostim gibom ljubezni na svoji strani javno mnenje in državno zaščito. „Najbolj strahopetni, upora najmanj sposobni ljudje postanejo neizprosni, kakor hitro lahko uveljavijo absolutno starševsko avtoriteto. Zloraba le-te je takorekoč surov nadomestek za toliko hlapčevstva in odvisnosti, ki se jima v meščanski družbi podvržejo z ali proti volji."[85] Ker na naprednem Holandskem 17. stoletja prvotno Adriana Koerbagha, neustrašnega predhodnika in mučenika razsvetljenstva, zaradi njegovih teoretskih nazorov niso hoteli zasledovati, so ga najprej obtožili zaradi nezakonskega življenja z ženo in otrokom.[86] Družbeno-kritična literatura meščanskega obdobja, roman in igrokaz, je polna prikazov boja ljubezni proti njeni družinski formi; lahko celo rečemo, da v tistem zgodovinskem trenutku, ko vklenjene človeške sile svojega nasprotstva proti obstoječemu redu ne izkusijo več bistveno kot konflikt s partikularnimi institucijami, kot sta cerkev in družina, temveč napadajo totaliteto tega življenjskega reda v njegovem temelju, tudi specifično meščanska pesnitev doseže svoj konec. Napetosti med družino in individuumom, ki se upira njeni avtoriteti, ne prihaja do izraza le v prisili nasproti sinovom in hčeram, temveč tudi v problemu prešuštva in detomorilke. Ta predmet sega od *Spletk in ljubezni* in *Prebujenja pomladi* do tragedije Gretchen in *Pobratimstva.* Klasična in romantična perioda, impresionizem in ekspresionizem imata v tem pogledu en in isti očitek: neprimernost ljubezni do svoje meščanske forme. //

Naj je bil monogamni zakon v svoji stoletja dolgi zgodovini v človeškem razvoju še tako odločilna moč in naj ima v neki višji formi družbe še tako dolgo in pomembno prihodnost, vsekakor so ob njem postala jasna protislovja med razvijajočim se življenjem in razmerami. V renesansi sta bili dve legendi, ki sta obe našli v delih umetnosti nesmrten izraz: *Romeo in Julija* in *Don Juan.* Obe poveličujeta upor erotičnega elementa proti avtoriteti družine: Don Juan *proti* utesnjujoči morali zvestobe in izključnosti, Romeo in Julija v *imenu* te morale. Isto razmerje se razodene ob teh postavah kljub njihovemu nasprotju, v bistvu se nahajajo v isti situaciji. Objem Romea prinaša Juliji tisto srečo, ki jo samo Don Juan daje ženski, in ta v vsakem dekletu vidi Julijo. Oba bi morala upogniti ustvarjalno silo, ki je hkrati telesna in duševna, in se odreči vsem moškim principom, če bi se hotela podrediti. Prepad med pretenzijo posameznika na srečo in gospostveno pretenzijo družine izražajo take postave legende. Te umetniške tvorbe zrcalijo enega od antagonizmov med formami družbe in živimi silami. V izjemah pa se potrjuje

pravilo. V splošnem avtoriteta obvladuje meščanskega človeka tudi v ljubezni in določa njegovo usodo. V oziru na doto, položaj in delovno silo zakonskega partnerja, v spekulaciji na korist in čast skozi otroke, v rešpektu pred mnenjem okolja in predvsem v notranji odvisnosti od vkoreninjenih pojmov, navade in konvencije, v tem privzgojenem empirizmu moškega novejšega časa, ki mu je postal narava, ležijo zelo močne spodbude, da se spoštuje forma družine in da se v lastni eksistenci potrjuje.

Družina v meščanski epohi prav tako ni enotnost kot tudi človek ali država ne. Tako po posameznih periodah kot tudi po socialnih skupinah spreminja družina svojo strukturo in svojo funkcijo. Posebej še se je odločilno spremenila pod vpivi industrijskega razvoja. // Posledice tehnizacije gospodinjstva za odnose družinskih članov se v sociološki literaturi nadrobno obravnavajo. Kljub temu je mogoče imenovati poteze in tendence meščanske družine, ki jih ni mogoče ločiti od podlage meščanske družbe. Vzgoja avtoritarnih karakterjev, za kar je zaradi svoje lastne avtoritetne strukture usposobljena, ne spada med začasne pojave, temveč med relativno trajni inventar. Čim bolj seveda ta družba po svojih imanentnih zakonih prihaja v krizno stanje, tem manj more družina izpolnjevati svoje naloge v tem pogledu. Iz tega izhajajočo nujnost, da država v večji meri kot prej sama opravi vzgojo k avtoriteti in vsaj skrajša čas, ki je bil na razpolago družini kot tudi cerkvi, smo zgoraj nakazali. To novo stanje pa prav tako kot tip avtoritarnega državstva, ki ga povzroča, sledi globljemu in seveda nezadržnemu gibanju. To je iz gospodarstva samega izhajajoča tendenca k razrešitvi vseh kulturnih vrednot in institucij, ki jih je ustvarilo meščanstvo in jih obdržalo pri življenju. Sredstva za zaščito in nadaljnji razvoj te kulturne celote vedno bolj prihajajo v protislovje z njeno lastno vsebino. Čeprav novi ukrepi končno okrepijo formo družine, pa s pojemajočim pomenom celotnega srednjega meščanskega stanu le izgubi svojo samodejno, na svobodnem poklicnem delu moža temelječo moč. Na koncu je treba vse bolj in bolj umetno podpirati in skupaj držati. Kulturne sile same se nasproti tej volji do ohranitve končno prikazujejo kot nasprotujoče nasprotne sile, ki jih je treba regulirati. Medtem ko sta v periodi meščanskega razcveta družina in družba plodno vplivali druga na drugo, da je avtoriteta očeta bila utemeljena z njegovo vlogo v družbi in da se je družba obnavljala s pomočjo patriarhalne vzgoje k avtoriteti, pa zdajle seveda nepogrešljiva družina postane problem gole tehnike vladanja. Totaliteta razmerij v sedanjem obdobju, to obče, je bila // okrepljena in utrjevana od nekega posebnega v njem, od avtoritete, in ta proces se je bistveno odigraval v posameznem in konkretnem v družini. Tvorila je „klično celico" meščanske kulture, ki je prav tako kot avtoriteta bila živa v njej. Ta dialektična celota občosti, posebnosti in posameznosti se zdaj izkaže kot enotnost sil, ki silijo narazen. Razbijajoči moment kulture nasproti skupaj držečemu močneje izstopa.

Prevédel Peter Wieser

Opombe:

+ Iz Horkheimerjeve študije Avtoriteta in družina prinašamo prevod drugega (prev. B. Debenjak) in tretjega dela (prev. P. Wieser). Prevedeno iz: Max Horkheimer, Kritische Theorie, Band I, Frankfurt 1968, str. 299–360. Opombe so oštevilčene v skladu z originalom.

17 Hegel, 'Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte', v: Sämtliche Werke, Glockner, zv. 11, str. 528.

18 Cf. zgoraj str. 285 sl.

19 H. J. Laski, Authority in the Modern State, New Haven 1927, str. 387 (lasten prevod)

20 Henry Thomas Buckle, Geschichte der Zivilisation in England, prev. Arnold Ruge, zv. I, 2. odd., Leipzig und Heidelberg 1865, str. 72.

21 John Locke, Über den menschlichen Verstand, zv. II, 4. knjiga 19. pogl., par. 14 in 15, Leipzig 1911/13.

22 Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Akademie–Ausgabe, zv. VII, str. 35.

23 Kant, Kritik der praktischen Vermunft, prvi del, 1. knjiga, 1. glavni del, par. 8, Akademie–Ausgabe, zv. V str. 33.

24 Arnold Gehlen, Theorie der Willensfreiheit, Berlin 1933, str. 133.

25 J. G. Fichte, 'Das System der Sittenlehre von 1798', 3. gl. del, § 15, v: Werke, Medicus, zv. II, Leipzig brez letnice, str. 179.

26 Ibid., 3. gl. del, § 18, str. 253 sl.

27 Ibid., zv. IV, 5. predavanje, str. 70.

28 J. G. Fichte, Die Staatslehre oder uber das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreich, 1813, ibi., zv. VI, str. 539 sl.

29 John Stuart Mill, 'Die Freiheit', v: Gesammelte Werke, zv. I, Leipzig 1869, str. 63.

30 Cf. Karl Jaspers, Philosophie, zv. III, Berlin 1932, str. 128 sl.

31 John Struart Mill, ibid., str. 67.

32 Cf. Josef Kulischer, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, zv. II, Berlin 1929, str. 151.

33 Ibid., str. 187 sl.; cf. tudi str. 113 – 197, nadalje druge ekonomsko-zgodovinske prikaze kot so prikazi Herknerja, Gotheima, Cunowa.

34 Voltaire, 'Remarques sur les pensees de M. Pascal', v: Oevres, Garnier Freres, zv. XXII, Paris 1883/85, str. 41 sl.

35 E. von Philippovich, Grundriß der politischen Okonomie, zv, I, Tubingen 1919, str. 155.

36 Max Scheler, 'Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik', v: Jahrbuch fur Philosophie und phänomenologische Forschung, zv. II, Halle an der Saale, 1916, str. 197.

37 Ibid., str. 198.

38 Nietzsche, 'Zweite unzeitgemäße Betrachtung', v: Gesammelte Werke, Musarionausgabe, zv. Vi, str. 298 sl.

39 Claude Adrien Helvetius, 'De l'homme', v Oevres completes, zv: V, London 1778, str. 188 (lasten prevod).

40 Ibid., zv. III, str. 137.

41 Augustinus, De civitate Dei, XIX, c. 16, prevedel Alfred Schröder, Bibliothek der Kirchenvater, zv. XXVIII, Kempten in München 1916, str. 237.

42 Taka izjema je npr. dejavnost odličnega Vittorina Rambaldonija za revne otroke. Cf. Handbuch der Padagogik, zv. I, Langensalza 1928, str. 190.

43 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tubingen 1923, str. 557 sl.

44 F. Muller-Lyer, Die Familie, Munchen 1921, str. 320 sl.

45 E. C. Lindeman, 'The Family in Transition', cit. po Reuter in Runner, The Family, Source Material for the Study od Family and Personality, New York in London 1931, str. 27 (lasten prevod).

46 S. Kierkegaard, Der Begriff des Auserwählten, prevedel Theodor Haecker, Innsbruck 1926, str. 74; cf. tudi str. 324.

47 Ibid., str. 170–175, cf. tudi str. 321–326.

48 Cf. Franz Oppenheimer, System der Soziologie, zv. II, Jena 1926, str. 89 ssl.

49 O podložništvu otrok v Rimu cf. Eduard Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, prevedel L. Katscher, zv. I, Leipzig 1913, str. 501.

50 Helvetius, ibid., zv. II, str. 213 sl. (lasten prevod).

51 O pojmu socialne sugestije v splošnem cf. Ludwig Gumplowicz, Die soziologische Staatsidee, Innsbruck 1902, str. 205 ssl.

52 Nietzsche, v: ibid., zv. Xi, str. 251.

53 Auguste Comte, Soziologie, prevedel Valentine Dorn, zv. I, Jena 1907, str. 450.

54 William McDougall, Grundlagen einer Sozialpsychologie, prevedel G. Kautsky-Brunn, Jena 1928, str. 169.

55 Nietzsche, Gesammelte Werke, izdaja Musarion, zv. XIV, str. 95.

56 F. Le Play, Les ouvriers europeens, 2. nakl., Paris 1877–1879, zv. VI, str. XII (lasten prevod).

57 Ibid., str. XLI.

58 Ibid., zv. IV, str. 361 sl.

59 Kako visoko cenijo družino npr. v sedanji Nemčiji v njeni vlogi kot nenadomestljiv karakter oblikujoč faktor, kaže med drugim poročilo o 14. kongresu nemške družbe za psihologijo (Psychologie des Gemeinschaftslebens, izd. Otto Klemm, Jena 1935; cf. v tem delu predvsem izvajanje o 'Strukturi družine v njenem pomenu za odrasle' Oskarja Kutznerja, str. 254 ssl., ter vrsto drugih prispevkov v istem zvezku).

60 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 166.

61 Hegel, 'Phanomenologie des Geistes', v: Samtliche Werke, Glockner, zv. 2, str. 347.

62 Ibid., str. 342 sl.

63 Ibid., str. 343.

64 Ibid., str. 344.

65 Ibid., str. 343.

66 Ibid., str. 378.

67 Ibid., str. 347.

68 Ibid., str. 349.

69 Ibid., str. 345.

70 Ibid.

71 Ibid., str. 353.

72 Ibid., str. 350.

73 Lewis Henry Morgan, Die Urgesellschaft, Prev. W. Eichhoff, Stuttgart 1921, str. 475.

74 Cf. k temu Erich Fromm, 'Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie', v: Zeitschrift fur Sozialforschung, III, 1934, str. 196 ssl.

75 Friedrich Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Zurich 1934, str. 40.

76 Ibid., str. 41.

77 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 166.

78 J. Buhler, Die Kultur des Mittelalters, Leipzig 1931, str. 303 sl.

79 Cf. Troeltsch, ibid.

80 Buhler, ibid., str. 304.

81 Cf. raziskave sodobne globinske psihologije, predvsem Freudovo poglavje 'Uber die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens', v: Gesammelte Werke, zv. VIII, Frankfurt am Main 5 1967, str. 78 ssl.; in dela Wilhelma Reicha.

82 Hegel, 'Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie', v: Sämtliche Werke, Glockner, zv. 18, str. 114.

83 Cf. o tem študije o Avtoriteti in družini, ibid., str. 231 ssl.

84 Nietzsche, Gesammelte Werke, izdaja Musarion, zv. XVI, str. 247.

85 Karl Marx, v recenziji o Peuchet: 'Vom Selbstmord', v: Gesamtausgabe, I. odd., zv. III, Berlin 1932, str. 396.

86 Cf. Fritz Mauthner, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Leipzig 1922, zv. II, str. 342 ssl.

87 Cf. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wiessenschaften im Grundrisse, § 164.

Theodor W. Adorno, K razmerju med psihologijo in sociologijo +

Že več kot trideset let se med množicami v visoko industrializiranih deželah kaže težnja, da bi se prepustili politiki katastrof, namesto da bi zasledovali racionalne interese, predvsem pa interes ohranitve lastnega življenja. Resda jim obljubljajo prednosti, obenem pa idejo njihove sreče izrečno zamenjujejo z grožnjo in prisilo, jim nalagajo čezmerne žrtve, neposredno ogrožajo njihovo eksistenco in apelirajo na latentne želje smrti. Za prizadete subjekte je vse to v marsičem tako jasno, da se je tistemu, ki mu gre za razumevanje, težko zadovoljiti z odločilnim, z izkazom objektivnih pogojev gibanja množic, in se upreti sugestiji, da ne veljajo več nobeni objektivni zakoni. Ne zadostuje več zgolj stara razlaga, da zainteresirani nadzorujejo vsa sredstva javnega mnenja. Zakaj množice bi se komajda pustile omrežiti od okorne in na prvi pogled neresnične propagande, če bi ne bilo v njih samih nečesa, kar sprejema glasove o žrtvi in nevarnem življenju. Zategadelj so – spričo fašizma – imeli za nujno, da dopolnijo teorijo družbe s psihologijo, zlasti z analitično orientirano socialno psihologijo. Spoznanje družbenih determinant in nagonskih struktur, ki vladajo v množicah, je skupaj obljubljalo popoln vpogled v to, kako je ustrojena totaliteta. Medtem ko je ustrežljiva znanost vzhodnega bloka analitično psihologijo, edino, ki resno preučuje subjektivne pogoje objektivne iracionalnosti, preklela kot hudičevo delo in je, kakor se je zgodilo Lukacsu, Freuda s Spenglerjem in Nietzschejem vred spravila k fašizmu, pa so tostran zavese – ne brez nekega ugodja – premaknili poudarek na duševno in človeka in njegove tako imenovane eksistencialije, s tem pa se odvrnili od obvezujoče teorije družbe. Na koncu so jo, kakor že v poznem Freudovem spisu o neugodju v civilizaciji, skeptično nivelirali na nepomembne, zgolj subjektivne motivacije. Kadar so potlej sploh razmišljali o razmerju med teorijo družbe in psihologijo, so zgolj odkazali obema disciplinama njuno mesto v sistematiki znanosti, težave, ki jih njuno razmerje prinaša, pa so obravnavali kot vprašanja pojmovnih modelov, katere je potrebno vsakokrat uporabiti. Ali je treba izvajati družbene pojave iz objektivnih pogojev ali iz duševnega življenja podružbljenih individuov ali iz obojega; ali se obe vrsti razlage dopolnjujeta, se izključujeta, ali pa je njuno razmerje samo potrebno najprej nadaljnjega teoretskega premisleka – vse to se reducira na metodologijo. Talcott Parsons, za katerega so značilne takšne intencije, v študiji Psychoanalysis and the Social Structure[1] po pravici poudarja – skupaj s starejšo nemško tradicijo in Durkheimom – neodvisnost in obmejenost družbenega sistema, ki bi ga bilo treba zapopasti na njegovi lastni ravnini, ne pa zgolj kot rezultanto dejanj posameznikov.[2] Toda razločevanje se tudi pri njem drži tistega, za kar je „zainteresiran" sociolog: načini vedenja in drže, ki so pomembne za družbeni sistem. Samo zategadelj terja, da morajo biti motivacijski problemi v sociologiji formulirani v kategorijah „frame of reference of the social system", ne pa v kategoriji „personality". Sociološki modeli mišljenja bi se morali samo skladati z etabliranim vpogledom psihologije.[3] Izbira družbene ali psihološke usmeritve pa je prepuščena samovolji disciplin, ki so si razdelile delo, ne glede na to, ali tiči diferenca v sami stvari. V nasprotju s primitivnostjo enotne znanosti se Parsons ne upira temu, da so „tipični problemi sociologa in psihologa različni". Vendar pa bi morala ravno zato „oba uporabljati iste pojme na različnih ravneh abstrakcije in v različnih kombinacijah".[4] To je možno samo, če naj bo moč divergenco med sociologijo in

psihologijo preseči neodvisno od ustroja predmeta. Če bi obe znanosti pri napredujoči organizaciji pojasnili logično strukturo svojih pojmov, tedaj bi po tem pojmovanju gladko dopustili svojo povezavo. Če bi navsezadnje imeli popolnoma adekvatno dinamično teorijo človeških motivacij, bi bilo po Parsonsu verjetno, da bi razlika „ravni abstrakcije" izginila. Kako se vedejo objektivno-družbeni in duševno-individualni momenti drug do drugega, naj bi bilo odvisno zgolj od pojmovnega odliva, ki zadene te momente v akademskem obratu, z običajno omejitvijo, da je za sintezo še prezgodaj, da je treba zbrati več dejstev in ostreje izbrusiti pojme. Medtem ko pri Maxu Webru izšolani Parsons bistroumno zapaža neadekvatnost mnogih običajnih psiholoških razlag družbenega, pa ne sumi za to neprimerjenostjo nobenega realnega spora med posebnim in občim, nobene raznoimenskosti na-sebnega življenjskega procesa in zgolj za-sebnega individualnega, temveč mu antagonizem postaja problem znanstvene organizacije, ki se s stalnim napredkom harmonično razrešuje. Ideal pojmovne poenotenosti, posnet po prirodnih znanostih, pa vendarle ne velja meni nič tebi nič v neki družbi, ki ima svojo enotnost v tem, da ni enotna. Dokler tečeta znanosti o družbi in o psihi nepovezano druga ob drugi, ponavadi zapadata sugestiji, da spoznavno delitev dela projicirata na njen substrat. Ločevanje družbe in psihe je napačna zavest, ki kategorialno ovekovečuje razcepljenost živečega subjekta in objektivnosti, ki vlada nad subjekti, ki pa vendar iz niih izhaja. Toda tei napačni zavesti ni moč spodmakniti tal z metodološkim dekretom. Ljudje ne zmorejo v družbi prepoznati samih sebe, nje pa ne v njej sami, ker so si med seboj in celoti odtujeni.[5] Njihovi popredmeteni družbeni odnosi se jim nujno kažejo kot neka nasebnost. To. kar znanost razdeljenega dela projicira na svet, samo odzrcalja, kar se je zgodilo v svetu. Napačna zavest je obenem pravilna, notranje in zunanje življenje sta ločena drugo od drugega. Samo z izčrpno določitvijo diference, ne pa z razširjenimi pojmi. bo njuno razmerje primerno izraženo. Resnica celote je na strani enostranosti in ne pluralistične sinteze: psihologija, ki noče slišati ničesar o družbi in idiosinkratično vztraja pri individuu in njegovi arhaični dediščini, pripoveduje več o fatalnosti družbe kakor psihologiia, ki se z upoštevanjem družbenih „faktorjev" ali z „wholistic approach" uvršča v universitas literarum, ki ne obstaja več.

Poenotenje psihologije in nauka o družbi z uporabo enakih pojmov na različnih ravneh abstrakcije se vsebinsko nujno izteka v harmonizacijo. Po Parsonsu se posreči integracija neke družbe, ki si jo molče in generalno zamišlja kot pozitivno, kadar se njene funkcionalne potrebe – kot objektivno-socialni moment – ujemajo s shemo „povprečnega nadjaza".[6] To medsebojno ujemanje človeka in sistema je povzdignjeno v normo, ne da bi se kdo vpraševal o položaju obeh onih „meril" v celoti družbenega procesa, in še zlasti ne o izviru in pravni zahtevi „povprečnega nadjaza". Tudi slaba, represivna stanja se utegnejo normativno odtisniti v takšnem nadjazu. Cena, ki jo mora Parsons plačati za harmonijo pojmov, je ta. da niegov pojem integracije, pozitivistični posnetek identitete subjekta in objekta, prepušča prostor nerazumnemu stanju družbe, zaradi česar ima samo toliko moči, da naprej modelira tiste, ki mu pripadajo. Koincidenca povprečnega nadjaza in funkcionalnih potreb nekega družbenega sistema, namreč tistega, ki se sam perpetuira, je triumfalno dosežena v Huxleyevem Brave New World. Takšne konsekvence Parsonsova teorija seveda nima v mislih. Empiristično prepričanje ga varuje pred tem, da bi jemal ono identiteto za udejanjeno. Poudarja divergenco med človekom kot psihološkim bitjem – „strukturo osebnosti" – in objektivno urejenostjo – „institucionalno strukturo" – dandanašnjega sveta.[7] V skladu s sociološko tradicijo se psihoanalitično usmerjeni Parsons ukvarja z nepsihološkimi motivacijami, mehanizmi, ki delajo, da ljudje, ustrezno z objektivno-institucionalnimi pričakovanji, delujejo tudi v nasprotju s tem, kar se imenuje v psihologiji struktura osebnosti.[8] Družbeno-smotrno-racionalno posredovanim občim postavitvam

ciljev posameznikov naj bi pripadal primat – nasproti njihovim zmeraj že subjektivnim težnjam. Kajpada pa je odločilno posredovanje, umnost samoohranitve, pri tem manj poudarjeno kot pri Maxu Webru.[9] Očitno pojmuje Parsons one socialne norme same kot sedimentirane sheme prilagojevanja, torej – če hočete – navsezadnje le spet v bistvu psihološko. Vsekakor pa, v nasprotju z vladajočo subjektivno ekonomijo, natančno vidi, da gospodarske motivacije ne prehajajo v psihološke, kakršno je „stremljenje po dobičku".[10] Racionalno ekonomsko vedenje individua kajpada ne nastaja zgolj na podlagi ekonomskega računa, stremljenja po dobičku. Mnogo verjetneje so to skonstruirali naknadno, da bi si do neke mere razložili – gledano s stališča individua – še malo ne samo ob sebi razumljivo racionalnost povprečnega gospodarskega vedenja, razložili s formulo, ki malo dodaja stvarnemu stanju. Kot subjektivni motiv objektivne racionalnosti je bolj bistvena tesnoba. Tesnoba je posredovana. Kdor se ne ravna po ekonomskih pravilih, bo dandanašnji redkokdaj propadel pri priči. Toda na obzorju se že kaže deklasiranje. Nazira se pot k asocialnemu, h kriminalnemu: kdor noče sodelovati pri igri, postaja sumljiv in se izpostavlja maščevanju družbe, tudi če mu še ni treba stradati in spati pod mostovi. Tesnoba pred izobčenostjo, družbeno sankcioniranje gospodarskega vedenja, pa se je že zdavnaj ponotranjila z drugimi tabuji, se odtisnila v posamezniku. Zgodovinsko gledano je postala druga narava; ni kar tako, če pomeni eksistenca v filozofsko nepokvarjeni govorici tako naravno bivanje kot možnost samoohranitve v gospodarskem procesu. Nadjaz, instanca vesti, ne slika samo posamezniku pred očmi družbeno prepovedano kot na-sebi-zlo, temveč iracionalno spaja staro tesnobo pred fizičnim uničenjem z mnogo kasnejšo, tesnobo, da bi ne izgubili pripadnosti z družbeno zvezo, ki obdaja ljudi namesto narave. Ta družbena tesnoba, ki se hrani iz atavističnih virov in je daleč pretirana, ki pa utegne zdaj zdaj znova preiti v realno tesnobo, je akumulirala takšno prisilo, da bi moral biti že moralični heroj, kdor bi se je otresel, pa če bi še tako temeljito zapažal, kar je blaznega v njej. Nemara se ljudje oklepajo tako obupano že zdavnaj vprašljivih, kar se da absurdnih dobrin civilizacije, ki naj bi jih jim zajamčilo gospodarsko razumno vedenje, zato, ker jim je bilo njega dni tako neizrečeno težko pripraviti same sebe k civilizaciji, sredstva komunikacije pa jim pri tem po svoje dajejo potuho. Nagonska energija homo oeconomicusa, ki tu ukazuje homo psychologicusu, je prisilna, vtepena ljubezen do tega, kar je bilo nekoč osovraženo. Takšna „psihologija" označuje, da racionalno menjalno razmerje meji na prisilo, obenem pa omejuje moč vedno že lastne psihologije subjektov. Prepričanje o prozorni racionalnosti ekonomije ni nič manjša samoprevara meščanske družbe, kot je prepričanje o psihologiji kot o zadostnem razlogu delovanja. Ona racionalnost temelji na fizični prisili, telesni muki, materialnem momentu, ki ravno tako presega znotraj ekonomske „materialne nagibe" kakor razdira psihološko ekonomijo nagonov. V razviti menjalni družbi se je ta tesnoba spričo nesorazmerja med močjo institucij in nemočjo posameznika posplošila do te mere, da bi ostati zunaj terjalo nadčloveških moči, medtem ko mašinerija obenem neprestano reducira sile odpora v vsakem posamezniku. Kljub nespornemu primatu ekonomije pred psihologijo v posameznikovem vedenju pa slej ko prej ostaja negotovo, ali je njena racionalnost sploh racionalna in ali bi je ne mogla psihologija v vsakem trenutku razkrinkati kot nezmerno racionaliziranje. Dokler je gospodarska *ratio* parcialna in je umnost celote vprašljiva, se vpregajo iracionalne sile, da bi se obe dve perpetuirali. Iracionalnost racionalnega sistema prihaja na dan v psihologiji ujetega subjekta. Nauk o racionalnem vedenju pelje k protislovjem. Kakor je tisto, kar um sistema terja od sebi pripadajočih, kolikor totalnost gospodarsko smotrnih dejanj z reprodukcijo celote vred pospešuje polom, imanentno nerazumno, tako je absolutni *telos* racionalnosti, izpolnjenost, narobe, transcendirala samo racionalnost.

Racionalnost je vselej neka mera nekoristne žrtve in je ravno tako iracionalna, kakor bi bilo stanje brez žrtev, ki bi ne potrebovalo nobene *ratio* več.

Parsons doseza alternativo, ki bi jo bilo odstraniti samo s kritiko antagonističnega stanja: izbira med dvema oblikama napačne zavesti, ki brez konca ohranjata svoj prav druga nasproti drugi, med racionalistično psihologijo in psihološko teorijo družbe. Tu pa se refleksija zlomi. Na mesto vsebinske določitve motivacije stopi izbira „frame of reference", znanstvenega odnosnega sistema, ki je podobno prepuščena prosti volji raziskovalca, kakor je izbira idealnega tipa pri Maxu Webru.[11] Postulat, da bi se morale sociološke teorije motivacije skladati z vsakokrat pridobljenim poznanjem strukture osebnosti, substituira enotnosti znanstvene razlage na ljubo neki enoglasen predmet za razcepljenega; kakor so individui produkti družbene celote, tako stopajo kot takšni produkti nujno v protislovje s celoto. Kjer se Parsons zadovoljuje s tem, kar opravlja izenačujoči znanstveni takt, kaže inkompatibilnost kategorij, ki jih hoče združiti, na inkompatibilnost sistema in človeka, iz katerih obstaja. Sociologija je resignirano sprejeta kot to, kar zdaj pač je: „The sociologist's problems are different."[12] Potlej pa je tudi komaj še moč videti, zakaj naj bi morali psihologi uporabljati iste pojme na različnih ravneh abstrakcije in v različnih kombinacijah.[13] Nikakor ne gre več za gole ravni abstrakcije, med katerimi še zijajo vrzeli zgolj zaradi nepopolnosti naših empiričnih spoznanj.[14] Objektivna nasprotja niso nikakršne začasnosti intelekta, ki sčasoma izginejo. Napetosti, ki jih je v obstoječi družbi moč v kratkih intervalih in v omejenih sektorjih omiliti, ne pa odpraviti, se napačno projicirajo na statično shemo bolj občih – družbenih – in bolj posebnih – psiholoških – pojmov, ki samo začasno ne tvorijo nikakega kontinuuma, ker manjka kvantitativno zadovoljujočih podatkov za generalizacijo individualnega. Toda razlika med individuom in družbo ni samo kvantitativna: tako je vizirana samo v območju družbenega procesa, ki vtiskuje posamezne subjekte vnaprej kot nosilce svoje funkcije v celotnem procesu. Nobena prihodnja znanstvena sinteza ne more spraviti pod eno streho, kar je načeloma razcepljeno med seboj.

Medtem ko družbenih zakonov ni moč „ekstrapolirati" iz psiholoških izsledkov, pa na nasprotnem polu individuum ni kratko malo individuum in substrat psihologije, temveč obenem vselej, dokler se kar koli racionalno vede, nosilec družbenih določitev, ki ga žigosajo. Njegova „psihologija" kot cona iracionalnosti ne kaže nič manj na socialne momente kot ratio. Specifične razlike posameznikov so ravno tako znamenja družbenega pritiska kakor šifre človeške svobode. Nasprotja obeh območij ne smemo eskamotirati s shemo znanstvenega posploševanja, ni pa ga tudi absolutizirati. Sicer bi jemali samozavedanje posameznika, ki je samo efemeren produkt individualistične družbe, dobesedno. Divergenca med individuom in družbo je bistveno družbenega izvora, se perpetuira v družbi, njena izražanja pa je potrebno razlagati predvsem v družbenem smislu. Še vulgarni materializem, ki jemlje za podlago individualnih reakcijskih form oprijemljive interese po profitu, ima prav pred psihologom, ki izvaja gospodarske načine vedenja odraslih iz njihovega otroštva, – načine, ki sledijo objektivnim ekonomskim zakonom in v katere individualna kakovost kontrahentov sploh ne seže ali pa seže zgolj kot privesek. Tudi če bi bila – kakor terja Parsons – možna prilagoditev psiholoških pojmov na natančne zahteve teorije družbe, bi to malo zaleglo. Kajti specifični družbeni pojavi so se emancipirali od psihologije, s tem ko so med osebami nastale abstraktne opredelitve, zlasti menjava ekvivalentov, in s tem ko je prevladal neki organ, *ratio*, ustvarjen po vzorcu takšnih od človeka ločenih opredelitev. Zategadelj je „subjektivna" ekonomija ideološka: psihološki momenti, ki jih priteguje k razlagi tržnih procesov, so zgolj njihove akcidence, prenos poudarka pa prezentira pojav kot bistvo. Parsonsov upravičeni sum, da so psihoanalitični eksperti sami ob sebi nesposobni, da bi adekvatno uporabili analitične pojme pri družbenih

problemih, ne zadeva samo vseobče nagnjenje strokovnjakov, da razširjajo svoje parcialne pojme na totalnost, ki jim je odmaknjena, temveč nemožnost, da bi sploh razložili psihološko nekaj, kar celo ne izvira iz duševnega življenja posameznih ljudi. Komenzurabilnost individualnih načinov vedenja, realno podružbljenje, počiva na tem, da si oni kot gospodarski subjekti sploh ne stojijo neposredno nasproti, temveč agirajo po meri menjalne vrednosti. To predpisuje pravilo za razmerje znanosti med seboj. Njihove specializacije ni moč korigirati z idealom polihistorja, ki bi se razumel enako dobro na sociologijo in psihologijo. Parola o integraciji znanosti je izraz nemoči, ne napredka. Prej je upati na to, da bo vztrajanje na posebnem, odcepljenem, razbilo njegov monadološki značaj in spoznalo obče v njegovem jedru, kakor da bo pojmovna sinteza realno razpadlega ustavila razpad. Spoznanje ne more obvladati nobene druge totalnosti kot antagonistične in samo po zaslugi protislovja zmore sploh doseči totalnost. Da vsebuje specifično psihološka nadarjenost skoraj zmeraj neki iracionalen, vsekakor pa antisistematičen moment, samo ob sebi ni nobeno psihološko naključje, temveč izvira iz predmeta, iz odcepljene iracionalnosti kot komplementa vladajoče *ratio*. Freudov znanstveno strateški uspeh temelji ne nazadnje na tem, da se je njegovemu psihološkemu vpogledu pridružila neka sistematična poteza, sprepletena z izključnostjo in gonom po vladanju. Medtem ko je ravno intencija, da bi gnal svoje odkritje do kraja, ustvarila v psihoanalizi moment neresnice, pa dolguje svojo sugestivno moč prav temu totalitarnemu. Sprejemajo jo kot čarovni obrazec, ki obeta rešiti vse. Velika duhovna dejanja nastajajo vselej po zaslugi nasilnosti, gospostva nad ljudmi; ravno to, kar je na ukazujočem narcistično in izolirano, privlači kolektiv, kot je vedel že Freud.[15] Ideologija velike in močne osebnosti se nagiba k temu, da le-tej pripisuje v dobro tisto nečloveško, brutalno razpolaganje z raznoimenskim, kot človeški rang. K nemoči resnice v obstoječem spada, da se mora odreči ravno tega prisilnega momenta, da bi bila resnica.

Psihoanalitik Heinz Hartmann, ki se je oglasil ob Parsonsovi študiji, deli z njim simpatijo za skupen pojmovni jezik obeh disciplin, vendar pa v neizrazljivem nasprotju s prevladujočim psihologizmom freudovske ortodoksije koncedira, da lahko družbene znanosti postavljajo veljavne napovedi ne glede na individualne strukture osebnosti. Pri tem se vrača k znotraj analitični razliki med dejanji zavestnega ali predzavestnega jaza in nezavednega. Namesto da bi kot revizionisti speljeval v družbeni razlagi nezavedno na direktne družbene vplive, se pritika freudovski distinkciji med jazom in onim. Jaz, instanca, ki se je odcepila od izvirne energije nagonov in katere naloga je, da „preizkuša" realnost[17] ter se v bistvu ukvarja s prilagojevanjem, se po implicitni Hartmannovi logiki ločuje od psihološke motivacije in opravlja kot načelo realnosti logično-objektivirajočo funkcijo. Stroga psihoanaliza, ki pozna nasprotje psihičnih sil, utegne prej uveljaviti objektivnost zlasti ekonomskih zakonov gibanja nasproti subjektivnim nagonskim vzgibom, kakor nauki, ki zanikajo jedro analitične teorije, spor med jazom in onim, da bi sploh vzpostavili neki kontinuum med družbo in psiho.[18] Hartmann se oklepa psiholoških sfere sui generis. Dejansko je vedenje psihotika, vendar tu že nekoga, ki trpi za značajsko nevrozo in ki si kljub ob sebi „normalnemu" funkcioniranju inteligence v svetu neprestano škoduje, neprimerno bolj „psihološko" kakor pa vedenje poslovnega moža, ki utegne imeti ali pa ne značajske poteze vloge, v kateri se giblje, ki pa se – potem ko je sprejel vlogo – komaj more iz situacije v situacijo vesti drugače, kakor se vede, dokler se ne kvalificira kot nevrotik. Do kraja narcistični psihotikov način obnašanja sam kajpada ni brez svojega družbenega vidika. Določene tipe same duševne bolezni je moč konstruirati po vzorcu obolele družbe. Že pred tridesetimi leti je Lukacs zapopadel shizofrenijo kot skrajno posledico družbene odtujenosti subjekta od objektivnosti. Toda če je zatesnitev psihološke sfere pri autističnih ljudeh sama družbenega izvora, vendarle –

konstituirana – postavlja neko v sebi relativno enoglasno in sklenjeno psihološko motivacijsko strukturo. Jaz, ki se ima v oblasti, pa je, narobe, motiviran v uvidevnem odnosu do realnosti; njegova psihologija se prikazuje povečini samo še kot motnja in je vedno znova odvrnjena po zaslugi drastične prevlade *ratio*, v kateri se utelešajo objektivni položaji interesov v družbi. Jazovi cilji niso več identični s primarnimi cilji nagonov, se ne pustijo več prevajati vanje in jim na mnogoter način nasprotujejo. Ni zgolj stvar nomenklature, če pojem psihološkega razširjajo tako, da vključuje še „logiziranje" psihične energije. Svojo substanco ima edino ob nasprotju iracionalnosti in racionalnega kot nečesa zunajpsihološkega. Psihoanaliza ni bila po naključju koncipirana na področju zasebnega življenja, družinskih konfliktov, ekonomsko rečeno v sferi konsuma: to je njena domena, saj je prava psihološka igra sil sama omejena na območje privatnega in ima komaj kaj moči nad sfero materialne produkcije.

Ločevanje družbenih aktov, v katerih se reproducira človekovo življenje, od njih samih, ji preprečuje, da bi prodrla skozi mašinerijo, in jo izroča frazi, da gre povsod zgolj za človeka, frazi, ki je bila komaj kdaj tako v rabi kot v času tekočega traku. Da se družbene tendence uveljavljajo ljudem za hrbtom, da ljudje teh tendenc ne poznajo kot svojih lastnih, to tvori družbeno tančico. Zlasti tisti, katerih delo ohranja nje in celoto pri življenju in katerih življenje je vendarle nepredirno odvisno od celote, ne zmorejo spoznati, da je družba tako njihov skupek takor njihovo nasprotje. Neprozornost odtujene objektivnosti vrača subjekte njihovi omejeni samosti (Selbst) in jim odseva njeno odcepljeno za-seb-nost (Für-sich-Sein), monadološki subjekt in njegovo psihologijo, kot nekaj bistvenega. Kult psihologije, ki ga vsiljuje človeštvu in ki je v Ameriki med tem naredil iz Freuda plehko živilsko sredstvo za široke množice, je komplement razčlovečenja, iluzije nebogljenih, da je njihova usoda odvisna od njihove kakovosti. Dovolj ironično pri tem je, da jih ravno znanost, v kateri upajo, da se bodo srečali kot subjekti, po svoji lastni podobi spreminja spet v objekte, sledeč nekemu celotnemu ustroju, ki ne trpi več nobenih skrivališč, v katerih bi mogla tičati kakšna družbeno neprepariranа, kakor koli neodvisna subjektivnost. Psihologija kot neko – nasproti vnanjemu – relativno samostojno notranje je družbi, ki jo neprestano nadleguje, v pravem smislu postala bolezen: zato je psihoterapija prevzela njeno dediščino. Subjekt, v katerem je psihologija prevladala nekaj družbeni racionalnosti odtegnjenega, je od nekdaj veljal kot anomalija, kot čudak; v totalitarnem veku je njegovo mesto delovno ali koncentracijsko taborišče, kjer „opravijo z njim", ga uspešno integrirajo. Ostanek psihologije, človek, za katerega gre, pa se preseli na konico totalitarnih hierarhij, kjer zlahka uspejo norci ali duševno pohabljeni, zakaj njih defekt, ravno to, kar je v pravem smislu psihološko, natančno harmonira z iracionalnostjo smotrov, najvišjih odločitev, za katere se potlej ponuja kot sredstvo vsa racionalnost njihovih sistemov, ki se razločujejo samo še po prazni deklamaciji. Tudi ta zadnji rezervat nedoumljenega, ki dovoljuje ali predpisuje diktatorjem, da se valjajo po tleh, da dobivajo napade krčevitega joka ali odkrivajo imaginarne zarote, je zgolj krinka družbene blaznosti.[19] Ne samo da se psihološko območje toliko bolj krči, kolikor bolj vstopa v ideologiji na mesto vpogleda v objektivnost, temveč se preostanki psihološkega pervertirajo v karikaturo in spako. Da je psihologija postala bolezen, ne izraža sâmo samó ob sebi napačne zavesti družbe, temveč tudi to, kar je iz človeka v njej dejansko nastalo. Kajti substrat psihologije, individuum, reflektira sam obliko podružbljenja, ki je danes presežena. Kakor je čisti *tode ti* filozofije, konkrecijski pol spoznanja, kot to nedoločeno popolnoma abstrakten, je takšen tudi domnevni družbeni konkretum, tisti vsakokratni posameznik kot kontrahent, ki ima svojo določenost zgolj na abstraktnem menjalnem aktu, nečem stvarnem, ki je odrešeno svoje specifične določitve. To je bilo jedro, okrog katerega se je kristaliziral individualni karakter, in postvarjajoča

psihologija ga meri s svojo lastno mero. Oposameznjeni individuum, čisti subjekt samoohranitve, uteleša v absolutnem nasprotju z družbo njeno najbolj notranje načelo. To, iz česar sestoji, kar se v njem veže drugo z drugim, njegove „lastnosti", so vselej obenem momenti družbene totalnosti. To je monada v tistem strogem smislu, da s svojimi nasprotji predstavlja celoto, ne da bi se pri tem kdaj zavedela celote. Toda v obliki svojih nasprotij ne komunicira zmeraj in neprestano s celoto, ne izvira neposredno iz njene skušnje. Družba mu je vtisnila oposameznjenje in le-to ima kot družbeno razmerje delež pri njegovi usodi. „Psihodinamika" je reprodukcija družbenih konfliktov v individuu, vendar ne tako, da bi samo odsevala aktualne družbene napetosti. V tem ko eksistira kot nekaj od družbe odtesnjenega, odcepljenega, namreč razvija iz sebe tudi patogenezo družbene totalnosti, ki tudi nad njo vlada prekletstvo oposameznjenja.

Psihologizem vsakršne oblike, nastavek pri individuu ne glede na okoliščine, je ideologija. Psihologizem uroča individualistično formo podružbljenja v zunajdružbeno, naravno določitev individuua. Z drugimi koncepcijami razsvetljenstva je temeljito spremenil svojo funkcijo. Brž ko se razlagajo procesi, potekajoči med abstraktnimi subjekti in ki so v resnici odtegnjeni posameznim spontanostim, iz duše, se prijazno počlovečuje to, kar je postvarjeno. Toda tisti, ki so sami sebi odtujeni, so vendarle še ljudje, zgodovinske težnje se ne realizirajo samo zoper nje, temveč v njih in z njimi, in njihove povprečne psihološke kvalitete se vključujejo same v njihovo povprečno družbeno vedenje. Oni in njihove motivacije se ne izčrpujejo v objektivni racionalnosti in včasih delujejo v nasprotju z njo. Pa vendar so njeni funkcionarji. Celo pogoji povratka v psihologijo so družbeno zaznamovani kot pretirane zahteve subjektu s strani realnosti. Sicer pa tiči manifestni ali potlačeni nagonski moment v družbeni objektivnosti samo kot neka komponenta, komponenta potrebe, in danes je postala v celoti funkcija interesa po profitu. Subjektivna *ratio* in njen raison d'etre se ne ujemata. Celo tisti, kateremu prinaša kalkulirajoči um vse prednosti, ki jih obeta, ne more uživati teh prednosti kot srečo, temveč se mora kot konsument znova podrejati družbeno predpostavljenim, zapovedi tistih, ki nadzorujejo produkcijo. Vselej so bile potrebe družbeno posredovane; danes so povsem vnanje svojim nosilcem in zadovoljujejo se vse bolj tako, da se sledi reklaminim pravilom igre. Skupek samoohranjujoče racionalnosti vselejšnjega posameznika je obsojen na iracionalnost, ker se je izjalovila tvorba umnega družbenega subjekta v celoti, človeštva. Na tem laborira, narobe, tudi spet sleherni posameznik. Freudovska zapoved: „Wo Es war, soll Ich werden" – „Kjer je bilo ono, tja naj pride jaz"[20] ima v sebi nekaj stoično praznega, neevidentnega. Realnosti primerni, „zdravi" individuum je tako malo odporen do kriz kakor umno gospodarni subjekt ekonomsko. Družbeno iracionalna konsekvenca je tudi individualno iracionalna. Toliko bi bilo treba nevroze po formi dejansko izvajati iz strukture neke družbe, iz katere se jih ne da odpraviti. Celo uspela kura nosi pečat nečesa poškodovanega, jalove in bolezensko se prenapenjajoče prilagoditve. Jazov triumf je triumf zaslepljenosti od partikularnega. To je razlog objektivne neresnice sleherne psihoterapije, ki animira terapevte k slepariji. Ko se ozdravljeni prienačuje nori celoti, postane šele prav bolan, ne da bi bil zato oni, ki mu je zdravljenje spodletelo, kaj bolj zdrav.

Ločevanje med sociologijo in psihologijo je nepravilno in obenem pravilno. Nepravilno, ker žirira odpoved na spoznanje totalnosti, ki zapoveduje še ločevanje; pravilno, kolikor realno opravljeni prelom registrira bolj neusmiljeno kot prehitro združevanje v pojmu. Sociologija v specifičnem seveda tudi pri Maxu Webru vselej spet subjektivno nadahnjenem smislu ima objektivni moment družbenega procesa trdno v rokah. Kolikor bolj striktno pa odmika oči od subjektov in njihove spontanosti, toliko bolj izključno ima opraviti s postvarjenim, skoraj prirodno-znanstvenim caput mortuum. Odtod skušnjava, da bi posnemali prirodno-znanstve-

ne ideale in postopke, ki pa nikoli ne morejo zapopasti družbenega predmeta samega. Medtem ko se hvalijo zaradi svoje stroge objektivnosti, pa se morajo znajti s tistim, kar je že posredovala scientifična priprava – s sektorji in faktorji – kakor da bi bili neposredno stvar sama. Kar nastane, je sociologija brez družbe, posnetek stanja, v katerem ljudje pozabljajo sami nase. Ugotavljanje posameznih izsledkov, ki naj bi prišlo do besede šele na podlagi bistvenega zakona celote, se postavlja pred bistveni zakon. Narobe pa psihologija zaznava interes subjekta, vendar ravno tako izolirano, „abstraktno". Abstrahira od procesa družbene produkcije in tudi ona postavlja v absolutnem smislu neko proizvedeno, individuum v njegovi meščanski podobi. Obe disciplini opažata svojo nezadostnost, ne da bi bili sposobni korekture. Njunemu neizogibnemu dualizmu ni moč, da bi se ohranil čist. Sociologija skuša spraviti vase „subjektivni faktor" in meni, da je s tem segla globlje od registriranja golega dejanskega stanja. Pri tem pa prihaja povsod v aporije. Ker ima svoj lastni pojem objektivnosti od strjenega rezultata, ne pa od procesa, ki ga ustvarja in ki ga ni moč prijeti kot totaliteto, se pušča zavesti, da brez ozira na okoliščine daje v osnovo svojih statističnih izsledkov posamezne individue in vsebine njihovih zavesti kot znova nedvoumne podatke. Zdaj pa ji povsod grozi psihologizem: zavest ljudi o samih sebi, njihovo kakor tudi že varljivo „mnenje" mora pritegniti k razjasnitvi njihovega delovanja povsod tam, kjer je objektivno determinirano in kjer je ono samo potrebno razjasnitve ali pa mora zasledovati tiste nezavedne nagonske sile, ki reagirajo na družbeno totaliteto, vendar pa je ne motivirajo. Nacionalsocializem je nemara izkoriščal nagon po smrti svojih privržencev, prav gotovo pa je izšel iz materialne življenjske volje najmočnejših skupin. Narobe pa se psihologija sooča s tem, da mehanizmi, ki jih odkriva, ne razlagajo družbeno relevantnega vedenja. Kakor tehtna že utegne biti njihova supozicija v individualni dinamiki, pa nasproti politiki in ekonomiji pogosto privzemajo značaj absurdnega in norega. Zato se čuti samokritično vznemirjena globinska psihologija prisiljeno, da posega na področje socialne psihologije. Tako pa se neresnica samo še krepi, ko se po eni strani razvodeneva psihološki vpogled, predvsem distinkcija med zavestnim in nezavednim, po drugi strani pa se družbene nagonske sile napak spreminjajo v psihološke, in sicer v nagonske sile površinske psihologije jaza. Dejansko je tako, da racionalnost v vedenju posameznih ljudi nikakor ni sama sebi prozorna, temveč kar se da heteronomna in izsiljena pa se mora zategadelj pomešati z nezavednim, da bi vsaj do neke mere postala dejavna. Komaj kdo kalkulira svoje življenje kot celoto ali tudi vsaj v celoti posledice svojih dejanj, čeprav v najnaprednejših deželah vsakdo brez dvoma kalkulira več, kakor bi se utegnilo sanjati šolski modrosti psihologije. V družbi, ki je skoz in skoz podružbljena, je večina situacij, v katerih se odloča, vnaprej določena, in jazova racionalnost je ponižana do tega, da ima na voljo izbiro najmanjšega koraka. Vseskoz ne gre za nič drugega kot za minimalne alternative, za pretehtavanje najmanjše škode; „realističen" je tisti, ki se za to korektno odloča. Nasprotno pa individualne iracionalnosti nimajo prave teže. Tudi možnosti izbire nezavednega so tako omejene, če ne že skraja tako pičle, da jih odločujoče interesne skupine spravijo v nekaj malega kanalov – z metodami, ki jih je psihološka tehnika že zdavnaj preizkusila v totalitarnih in netotalitarnih državah. Nezavedno, ki je z manipulacijo skrbno zavarovano pred jazovim pogledom, se v svoji revnosti in nediferenciranosti srečno ujame s standardizacijo in upravljanim svetom. Zategadelj tudi totalitarni propagandisti nikakor niso tisti geniji, za kakršne jih hvalijo njihovi podrejeni. Oni ne delajo z roko v roki samo z močnejšimi bataljoni realnosti, in ne samo s številnimi kratkoročnimi interesi inividuov, temveč tudi s tistimi psihološkimi nagnjenji, ki se najbolje zlagajo z neusmiljenim načelom realnosti. To, kar se zdi abstraktnemu nazoru o individuu lažje – popustiti instinktu, to je konkretno družbeno težje, kajti to družba

preganja in to danes predpostavlja ravno moč, ki manjka prav tistemu, ki ravna brezumno. Ono in nadjaz vstopata v povezavo, ki jo je teorija že vizirala, in ravno tam, kjer množice delujejo instinktivno, so preformirane od cenzure in imajo blagoslov oblasti. Zato je potlej tista teza, da množice v totalitarni epohi delujejo zoper lastne interese, komaj vsa resnica in vsekakor velja samo ex post facto. Posamezna dejanja, h katerim so spodbujeni privrženci, in katerih prehod v norost predstavlja neko mejno vrednost, zagotavljajo vselej najprej zadovoljitve na predujem. Razočaranje sledi šele, ko se prikaže račun. In actu so videti totalitarna dejanja, za tiste, ki jih delajo, ravno tako razumna, kakor so za njihove konkurente nerazumna. Dialektiki zapadajo šele po zaslugi samega uma.

Ta dialektika pa ne aficira samo vedenje subjekta do vnanjega sveta, temveč tudi subjekt kot tak. Mehanizem prilagajanja na zaostrena razmerja je obenem mehanizem otrdevanja subjekta v njem samem: kolikor bolj si primeren realnosti, toliko bolj sam postajaš stvar, toliko manj sploh še živiš, toliko bolj nesmiseln je ves tvoj „realizem", ki uničuje vse tisto, zaradi česar je pravzaprav stopil v igro samoohranjujoči um, in ki v konsekvenci ogroža še golo življenje. Subjekt se razčlenjuje v navznoter podaljšano mašinerijo družbene produkcije in v neki nerazrešen ostanek, ki se kot nemočno območje rezervata – nasproti bohotajoči „racionalni" komponenti – spusti na raven kuriozitete. Navsezadnje se ne prikazuje šele zatrti, potlačeni nagon kot „bolan", temveč ravno izvirni, tisti, ki hoče zadovoljitev samega sebe, ljubezen kot nevroza. Praksa psihoanalize, ki – po svoji ideologiji – še pretendira na to, da zdravi nevroze, že v dogovoru z vseobvladujočo prakso in tradicijo odvaja človeka od ljubezni in sreče v prid delovne sposobnosti in healthy sex life. Sreča postane infantilnost, kathartična metoda pa nekaj zlega, sovražnega, nečloveškega. Tako aficira družbena dinamika tudi najmlajšo obliko psihološke znanosti. Kljub disparatnosti psihologije in družbe, ki se po tendenci čedalje bolj oddaljujeta druga od druge, se vendar družba razteza daleč noter v vse psihološko kot to, kar potlačuje, kot cenzura in nadjaz. V kretnji integracije se meša družbeno-racionalno vedenje s psihološkimi residui. Revizionisti, ki to vidijo, pa opisujejo komunikacijo med seboj odtujenih instanc, jaza in onega, vse preveč preprosto. Trdijo, da obstaja neposredna zveza med nagonskim življenjem in družbeno izkušnjo. Le-ta pa se dogaja topološko samo na tisti zunanji plasti jaza, ki je po Freudu obvezana za preskušnjo realnosti. V notranjosti nagonske dinamike pa je realnost „prevedena" v jezik onega. Freudov nazor o arhaičnosti, če že ne kar „brezčasnosti" nezavednega, je resničen toliko, da konkretna družbena razmerja in motivacije ne vstopajo na ono območje nespremenjeni, temveč samo reducirani. Neenakočasnost nezavednega in zavestnega je sama pečat družbenega razvoja, ki je poln nasprotij. V nezavednem se sedimentira to, kar v subjektu vselej zaostaja, kar mora plačati račun za napredek in razsvetljenstvo. Zaostanek postane nekaj „brezčasnega". Vanj je zašla tudi zahteva po sreči, ki se dejansko izkazuje za „arhaično", brž ko se usmerja zgolj na izkrivljeno, od celotne izpolnitve odcepljeno obliko somatično lokalizirane zadovoljitve, ki se toliko temeljiteje spreminja v „some fun", kolikor bolj prizadevno stremi zavestno življenje k odraslosti. Podobno kot družba od psihologije se odmika tudi psihologija od družbe in postaja prismojena. Pod družbenim pritiskom se obrača psihološka plast le še na tisto vselej enako in odpoveduje pred izkušnjo specifičnega. Travmatično je abstraktno. Po tem je nezavedno podobno družbi, o kateri ne ve ničesar, in ki je sama poslušna abstraktnemu zakonu. Freudu ne gre očitati, da zanemarja konkretno družbeno, temveč da se preveč zlahka pomirja pri družbenem izviru one abstraktnosti, pri togosti nezavednega, katero spoznava z nepodkupljivostjo raziskovalca narave. Obubožanje po zaslugi brezkončne tradicije negativnega je hipostaziral kot antropološko določitev. To zgodovinsko je invarianta, duševno pa postane zato historična okoliščina. Pri prehodu od psiholoških *imagines* k zgodovinski realnosti

pozablja na modifikacijo vsega realnega v nezavednem, ki jo je sam odkril, in zategadelj sklepa zmotno na faktične okoliščine, npr. umor očeta v prvotni hordi. Kratki stik med nezavednim in realnostjo podeljuje psihoanalizi njene apokrifne poteze. Z njimi, t.j. s preveč dobesednim pojmovanjem legende o Mojzesu, ima obramba v uradni znanosti tako lahko igro. To, kar je Kardiner imenoval Freudovi „miti", prevrat znotraj-mentalnega v negotovo fakticiteto, se dogaja povsod tam, kjer se gre tudi on psihologijo jaza, vendar prav jazovo psihologijo nezavednega, in ono dela tako, kakor da bi imelo priostreni um kakega dunajskega bančnega direktorja, kateremu je sem pa tja zares podobno. V vse preveč ovrgljivem stremenju, da bi našli oporo na neovrgljivih faktih, se očituje pri Freudu nekaj nenadoma potrjeno družbenega, vera v običajne kriterije iste znanosti, katero je izzval. Tem kriterijem na ljubo je freudovski otrok majhen človek in njegov svet svet človeka. Čeprav si avtarkična psihologija prepoveduje, da bi pogledovala k družbi, pa postaja tako komaj kaj manj zaslepljena od nje kot tista, ki je verzirana sociološko.

Iz družbene dialektike izločena, abstraktno zase in pod lupo vzeta psiha se kot „predmet raziskave" izvrstno prilega v družbo, ki „stavlja" subjekte kot gole odnosne točke abstraktne delovne sile. Freudu so zelo radi očitali mehanistično mišljenje. Na znanost o prirodi opozarja tako njegov determinizem kakor tudi implicitne kategorije kot ohranitev energije, spremenljivost kake oblike energije v drugo, subsumpcija sukcesivnih dogodkov pod obče zakone. Vsebinska posledica njegovega „naturalističnega" razmišljanja je principialna izključitev novega, redukcija duševnega življenja na ponovitev nečesa, kar je že nekoč bilo. Vse to ima svoj eminentno razsvetljenski smisel. Šele Freud je prišel v korak s Kantovo kritiko ontologije duše, „racionalne psihologije": duševno, ki ga obdeluje, je podvrženo – kot del vselej že konstituiranega sveta – urejevalni shemi empirične tvorbe pojmov. Freud je naredil konec ideološkemu poveličanju duševnega kot rudimentu animizma. Ideologija duše se kar najbolj energično zamaje po zaslugi nauka o otroški seksualnosti. Analitična teorija denuncira nesvobodo in poniževanje človeka v nesvobodni družbi, podobno kakor materialistična kritika stanje, ki ga slepo obvladuje gospodarstvo. Toda pod njenim od smrti zarotenim medicinskim pogledom se nesvoboda seseda v antropološko invarianto in s tem napol prirodno-znanstvena pojmovna aparatura spregleduje na svojem predmetu to, kar ni samo predmet: potencial spontanosti. Kolikor bolj striktno je psihološko območje mišljeno kot v sebi zaprto, avtarkično polje sil, toliko popolneje je subjektivnost razsubjektivirana. K sebi sami vrnjena, skoraj brezobjektna duša okrepeni v objekt. Ne more prodreti iz svoje imanence, temveč se izčrpava v svojih energetskih enačbah. Strogo po lastnih zakonih preštudirani duši je vzeta živost: duša bi bila šele tipanje za tem, kar sama ni. To ni nobeno zgolj spoznavno teoretsko stanje stvari, temveč se podaljšuje tja v rezultat terapije, to so tisti realiteti brezupno primerni ljudje, ki so se dobesedno prekrojili v aparature, da bi mogli z več uspeha prodreti na svojih omejenih interesnih področjih, v svojem „subjektivizmu."

Brž ko tvorba pojmov v psihologiji ravna tako konsekventno kakor pri Freudu, se zanemarjena divergenca med psihologijo in družbo maščuje na njej. To je moč demonstrirati pri pojmu racionalizacije, ki ga je prvi uvedel Jones,[21] in ki je potlej prešel v celotno analitično teorijo. Ta pojem obsega vse izjave, ki izpolnjujejo funkcijo v duševnem gospodinjstvu govorečega neodvisno od njihove resničnostne vsebine, največkrat funkcije obrambe pred nezavednimi težnjami. Psihoanalitično so te izjave popolnoma odprte kritiki, po analogiji z marksističnim naukom o ideologiji, ki jo pogosto opazijo: objektivno imajo funkcijo prekrivanja in analitiku gre za to, da pokaže na njihovo napačnost in na njihovo nujnost in da zakrito prikliče na dan. Toda psihološko-imanentna kritika racionalizacije nikakor ni v prestabilirani harmoniji z njihovo stvarno vsebino. Ista izjava utegne biti resnična

ali lažna, odvisno od tega, ali jo merimo ob realnosti ali ob njeni psihodinamični mestni vrednosti; takšen dvojni značaj je racionalizacijam sploh bistven, saj nezavedno zasleduje linijo najmanjšega odpora, se torej naslanja na to, kar mu daje realnost, in vrhu tega operira toliko bolj nesporno, kolikor tehtnejši so realni momenti, na katere se opira. V racionalizaciji, ki je oboje, ratio in manifestacija iracionalnega, prenehuje biti psihološki subjekt zgolj psihološki. Zategadelj postaja na svoj realizem ponosni analitik tog dogmatik, brž ko odrine realne momente racionalizacije v prid sklenjene psihološke imanentne povezave. Ravno tako vprašljiva pa bi bila narobe sociologija, ki bi sprejemala racionalizacije *â la lettre*. Zasebna racionalizacija, samoprevara subjektivnega duha, ni isto kot ideologija, neresnica objektivnega. Zmeraj znova pa bodo obrambni mehanizmi posameznika iskali okrepitve pri v družbi že etabliranih in večkratno okrepljenih. V racionalizacijah, v tem torej, da utegne objektivno resnično stopiti v službo subjektivno neresničnega, kakor je moč ugotoviti na več načinov v socialni psihologiji tipičnih sodobnih obrambnih mehanizmov, ne prihaja na dan samo nevroza, temveč napačna družba. Celo objektivna resnica je po nujnosti tako dolgo tudi neresnica, kakor dolgo ni celotna resnica subjekta, in je po zaslugi svoje funkcije in svoje indiference do subjektivne geneze primerna za to, da pokriva zgolj partikularne interese. Racionalizacije so brazgotine *ratio* na stajališču brezuma.

Ferenczi, nemara najmanj zmedeni in najsvobodnejši med psihoanalitiki, ni obravnaval nič drugega kot racionalizacije nadjaza, tiste kolektivne norme individualnega vedenja, katere psihološko nereflektirana morala imenuje vest. Komaj na kakšnem drugem mestu kot tu se kaže tako prepričevalno zgodovinska sprememba psihoanalize, njen prehod od radikalnega medija razsvetljenstva k mediju praktičnega prilagajanja na obstoječa razmerja. Njega dni so pri nadjazu podčrtovali prisilne črte, in terjali od analize, da jih likvidira. Razsvetljenska intencija ne trpi nikakršne nezavedne kontrolne instance, pa čeprav bi rabila za kontrolo nezavednega. V današnji psihoanalitični literaturi je v zvezi s tem komaj še kaj ostalo. Odkar so Freuda napeljale težave prvotnega „sistema" zavestno, predzavestno, nezavedno k temu, da je spravil analitično topologijo pod kategorije ono, jaz, nadjaz, je bilo zelo udobno orientirati analitično podobo pravilnega življenja ob harmoniji teh instanc. Zlasti psihopate, katerih pojem je danes tabu, so razlagali na podlagi pomanjkanja dobro razvitega nadjaza, ki naj bi bil do neke mere v razumnih mejah vendarle potreben. Da pa bi tolerirali iracionalnosti zgolj zato, ker izhajajo iz družbe in ker naj bi si organizirane družbe brez njih ne bilo moč zamisliti, to spravlja analitični princip ob resnost. Diferenciranje med „nevrotičnim", torej prisilnim, in „zdravim", torej zavestnim nadjazom, ki je po novem spet priljubljeno, nosi sledove zasilne konstrukcije. „Zavestni" nadjaz bi s svojo neprozornostjo izgubil ravno avtoriteto, zavoljo katere se ga apologetska teorija oklepa. Kantovske etike, v središču katere stoji popolnoma nepsihološko mišljeni, inteligibilnemu karakterju podrejeni pojem vesti, ne gre mešati z revidirano psihoanalizo, ki zadržuje pojasnitev psihičnega – iz tesnobe, da bo šlo sicer vesti za biti ali ne biti. Kant je dobro vedel, zakaj je idejo svobode postavil psihologiji nasproti: igra sil, s katero se mora ukvarjati psihoanaliza, spada zanj k „pojavu", kraljestvu vzročnosti. Jedro njegovega nauka o svobodi je ideja, ki je ni moč pobotati z empirijo, da moralične objektivnosti – za katero stoji misel o pravilnem ustroju sveta – ni moč meriti ob stanju, v kakršnem je človek pač kdaj bil. To, da psihologija prizanesljivo trpi vest, uničuje ravno ono objektivnost, ker jo vrednoti zgolj kot sredstvo. Cilj „dobro integrirane osebnosti" je ničen, ker pripisuje individuu tisto ravnotežje sil, ki v obstoječi družbi ne obstaja in celo ne sme obstajati, ker one sile niso istega ranga. Posameznik se uči pozabljati objektivne konflikte, ki se v slehernem po nujnosti ponavljajo, namesto da bi mu pomagali, kako naj jih prenese. Integralni človek, ki ne bi več zasledil privatne divergence

psiholoških instanc in nepomirljivosti desideratov jaza in onega, bi s tem ne odpravil družbene divergence v sebi. Zamenjal bi nakljucno okoliščino svoje duševne ekonomije z objektivnim stanjem. Njegova integracija bi bila napačno pobotanje z nepobotanim svetom, in domnevno bi se iztekla v „identifikacijo z napadalcem", zgolj karakterno masko podrejanja. Pojem integracije, ki se danes zlasti v terapiji čedalje bolj preriva naprej, zatajuje genetični princip in hipostazira enako domnevno izvirne duševne sile kot zavest in instinkt, med katerimi naj bi bilo treba vzpostaviti ravnotežje, namesto da bi jih razumeli kot momente nekega samorazcepa, ki ga ni moč poravnati na območju duševnega. Ostro Freudovo polemiko[22] zoper pojem psihosinteze, prestižen izraz, ki so ga izumili pošteno strokovno misleči akademiki, da bi reklamirali obnovo zase in ožigosali spoznanje kot mehanistično, če že ne kot razkroj, bi bilo potrebno razširiti na ideal integracije, oguljen posnetek slabe stare osebnosti. Ali je pojem polnega, celega, vsestransko razvitega človeka sploh primeren za to, da bi ga posnemali, o tem je moč dvomiti. Idealu genitalnega karakterja, ki je bil pred kakimi dvajsetimi leti med psihoanalitiki v modi in ki mu dajejo prednost ljudje z *well developed superego*, je že Benjamin dal ime plavolasi Siegfried. V smislu Freudovega osnutka „pravi", torej od potlačitev nepohabljeni človek naj bi videl v obstoječi akvizitivni družbi zver roparico z zdravim apetitom, podobni druga drugi, da bi ju zamenjal, in s tem naj bi bila zadeta abstraktna utopija subjekta, udejanjenega neodvisno od družbe, utopija, ki je danes, kot „podoba človeka" deležna tolike priljubljenosti. Očitke psihologije zoper grešnega kozla čredno žival lahko kritika družbe plača nazaj z obrestnimi obrestmi človeku gospodarju, katerega svoboda ostaja napačna, „oralna", nevrotično poželenje, dokler predpostavlja nesvobodo. Sleherna podoba človeka je ideologija, razen negativne. Kadar danes apelirajo na polnega človeka spričo potez specializacije, skrotovičenih zaradi delitve dela, obetajo tistemu, ki je bolj nediferenciran, bolj grob, primitivnejši, nagrado in na koncu poveličujejo ekstroverzijo go-getterjev, tiste, ki so dovolj gnusni, da se ne ustrašijo živeti gnusnega življenja. Kar danes v resnici po človeško nakazuje neko višje stanje, je po meri obstoječega vselej tudi poškodovano, ne pa kaj bolj harmoničnega. Mandevillova teza, da so privatna bremena javne kreposti, se lahko prikroji za razmerje med psihologijo in družbo: to, kar je karakterološko vprašljivo, zastopa na mnogo načinov objektivno boljše: ne ta, ki je normalen, prej specialist, še sposoben za rezistenco, je namestnik odstranitve okovov. Kakor je že na začetku meščanske ere samo ponotranjenje represije usposobilo ljudi za tisto večanje produktivnosti, ki bi jim tu in zdaj moglo podariti sleherno izpolnitev, tako predstavljajo psihološki defekti v zveriženi celoti nekaj radikalno drugega kot v duševnem gospodinjstvu posameznika. Psihologija bi mogla način vedenja zbiralca iz nekdanjih časov zlahka diagnosticirati kot nevrotičen in ga spraviti v zvezo z analnim sindromom; toda brez fiksiranja libida na stvari bi bila tradicija, in celo samo človeštvo, komaj mogoča. Družba, ki se znebi onega sindroma, da bi vse stvari pometala proč kot konservne škatle, se s človekom ne igra dosti drugače. Znano je tudi, kako je danes libidinozna zasedenost tehnike vedenje regrediranih, brez njihovih regresij pa bi bilo težko priti do tehničnih iznajdb, ki utegnejo neki dan pregnati lakoto in nesmiselno trpljenje s sveta. Psihologi morejo suvereno očitati nekonformističnim politikom, da niso obvladali Oidipovega kompleksa, toda brez njihove spontanosti bi družba ostala za vselej tista, ki v vsakem svojih pripadnikov reproducira Oidipov kompleks. Kar se kdaj vzdigne nad obstoječe, temu grozi razpad in je tako povečini obstoječemu šele prav izročeno. Nasproti brezsubjektnemu subjektu, neomejeno sposobnemu prilagoditve, je seveda karakter kot njegovo nasprotje arhaičen. Na koncu se ne razodeva kot svoboda, temveč kot presežena faza nesvobode: v amerikanščini pomeni „he is quite a character" isto kot komično figuro, posebneža, ubogega reveža. Danes ne gre samo za to, da se kakor v Nietzchejevih

časih kritizirajo psihološki ideali, temveč psihološki ideal kot tak v vsakršni obliki. Nič več ni človek ključ človeškosti. Aprobirani modreci in dobrotljivci pa so dandanašnji zgolj različki propagande voditelja.

Nega nadjaza poljubno odreže psihoanalitično pojasnjevanje. Toda proklamacija brezvestnosti v družbi sankcionira grozo. Tako tehten je konflikt med družbenim in psihološkim vpogledom. Nemočno je ostalo tolažilo, ki ga je seve srečati že pri Kantu: da je potrebno opraviti doslej iracionalne in z neizrečenimi psihološkimi faux frais opravljene storitve vesti z zavestnim vpogledom v življenjsko nujnost občosti brez neugodja, ki v znamenju njegove denunciacije stoji Nietzschejeva filozofija. Ideja o odpravi antinomije med občim in posebnim je tako dolgo gola ideologija, dokler se individuu družbeno prisojena odpoved nagonu niti objektivno ne legitimira v svoji resnici in nujnosti niti ne priskrbi subjektu preloženi cilj nagona kasneje. Takšno iracionalnost pregluši instanca vesti. Desiderata duševne ekonomije in ona življenjskega procesa družbe nikakor ni potrebno spravljati na skupen obrazec. Kar družba po pravici terja od slehernega individua, da bi se obdržala pri življenju, je za slehernega individua vselej obenem tudi nepravično in navsezadnje tudi za družbo; kar se zdi psihologiji zgolj racionalizacija, je v družbi mnogokratno nujno. V antagonistični družbi so ljudje in vsak izmed njih zase neidentični s seboj, obenem družbeni[23] in psihološki karakter, in po zaslugi takšnega razcepa a priori poškodovani. Meščanska realistična umetnost si ni vzela zastonj za osnovno temo, da ni moč združevati neprikrajšanega, nepohabljenega življenja z meščansko družbo: od don Kihota preko Fieldingovega Toma Jonesa do Ibsena in moderne. To, kar je pravilno, postane napačno, noro ali krivo.

Kar se prikazuje subjektu kot njegovo lastno bistvo, in v čemer meni, da poseduje sam sebe nasproti odtujenim družbenim nujnostim, je – merjeno ob onih nujnostih – gola iluzija. To podeljuje vsemu psihološkemu moment puhlosti in ničnosti. Ko je velika idealistična filozofija s Kantom in Heglom razvrednotila sfero, ki ji danes pravijo psihologija, spričo transcendentalne, objektivne sfere duha kot naključno in irelevantno, je imela boljši vpogled v družbo od empirizma, ki se zdi sam sebi skeptičen, a se drži individualistične fasade. Skoraj bi mogli reči, da se toliko bolj oddaljujemo od spoznanja družbene usode ljudi in družbe same, kolikor natančneje razumevamo ljudi psihološko, – s tem pa tudi od spoznanja človeka ob sebi, vendar ne da bi za to psihološki vpogled izgubil kaj svoje lastne resnice. Toda današnja družba je „totalitarna" tudi v tem, da se v njej ljudje kot takšni nemara popolneje kot nekoč znova prispodabljajo z energijo svojega jaza potezi družbe; da ženejo svojo samoodtujenost zaslepljeno vse do slepila enakosti s tistim, kar so oni za sebe in kar so ob sebi. Ker ni več potrebna objektivna možnost po prilagoditvi, ne zadostuje več preprosta prilagoditev, da bi zdržali v obstoječem. Samoohranjanje uspeva individuom samo še, dokler se jim izjalovlja tvorba njihove samosti, po zaslugi regresije, ki so si jo sami zaukazali.

Kot organizacijska oblika vseh duševnih vzgibov, kot princip identitete, ki sploh šele konstituira individualnost, spada jaz tudi v psihologijo. Toda jaz, ki „preskuša realnost", ne meji zgolj na nekaj nepsihološkega, zunanjega, kateremu se prilagaja, temveč se sploh konstituira po zaslugi objektivnih, imanentni povezavi duševnega odtegnjenih momentov, primerjenosti njegovih sodb dejanskemu stanju. Čeprav sam nekaj izvirno duševnega, naj bi ustavljal igro duševnih sil in jo kontroliral ob realnosti: to je temeljni kriterij njegovega „zdravja". Pojem jaza je dialektičen, duševen in neduševen, del libida in predstavnik sveta. Te dialektike Freud ni obravnaval. Zategadelj njegove imanentno psihološke določitve jaza nenamerno nasprotujejo druga drugi in prebijajo sklenjenost sistema, ki si jo je želel. Od protislovij je najbolj eklatantno tisto, da jaz sicer vključuje to, kar opravlja zavest, po svoji strani pa je predstavljen v bistvu kot nezaveden. Temu je vnanja in

poenostavljajoča topologija kos samo kar se da nepopolno, ko postavlja zavest na zunanji rob jaza, na mejno cono, ki je obrnjena neposredno k realnosti.[24] Protislovje pa ima za posledico to, da naj bi bil jaz tako kot zavest nasprotek potlačitvi kakor tudi – sam nezaveden – instanca, ki tlači. Vpeljavo nadjaza je moč razložiti celo z intencijo, da bi do neke mere uredili nepregledna razmerja. V Freudovem sistemu manjka vsakršen zadosten kriterij za razločevanje med „pozitivnimi" in „negativnimi" funkcijami jaza, zlasti med sublimacijo in potlačitvijo. Namesto tega od zunaj nekako slepo zaverovano pridodajajo pojem družbeno koristnega ali produktivnega. Toda v iracionalni družbi jaz ne more adekvatno izpolnjevati funkcije, ki jo je prav njemu prisodila ta družba. Jazu nujno pripadejo psihične naloge, ki so nezdružljive s psihoanalitično koncepcijo jaza. Da bi se jaz mogel izkazati v realnosti, jo mora spoznati in fungirati zavestno. Da pa individuum izpelje odpovedi, ki so mu prisilno naložene in so s te ali one strani nesmiselne, mora jaz ustanoviti nezavedne prepovedi in sam seči daleč noter v nezavedno. Freud ni zamolčal, da kompenzacije, s katerimi jo je edino moč opravičiti pred zavestjo, ne ustrezajo odpovedi od nagona, ki se zahteva od individua.[25] Ker pa življenje nagonov ni poslušno stoični filozofiji svojega raziskovalca – nihče ni vedel tega bolje od njega samega – zato po duševnem principu ekonomije, statuiranem od Freuda, racionalni jaz ne zadostuje. Sam mora postati nezaveden, del dinamike nagonov, a vendar se mora vzdigniti nadnjo. Spoznavna storitev, ki jo mora jaz opravljati zavoljo samoohranitve, mora jaz zavoljo samoohranitve obenem tudi vedno znova *sistirati*, se odpovedati samozavedanju. Pojmovno protislovje, ki ga je moč tako elegantno demonstrirati Freudu navkljub, ni torej nastalo zaradi pomanjkljive logične snažnosti, temveč iz življenjske stiske.

Jaz, ki je kot nosilec realnosti vselej obenem tudi nejaz, pa je predisponiran za svojo dvojno vlogo zaradi svojega lastnega sestava. Kolikor mora zastopati libidinozne potrebe kakor tudi z le-temi nezdružljive potrebe realne samoohranitve, je neprestano pretirano obremenjen. Nikakor nima tiste trdnosti in varnosti, s katerima se baha nasproti onemu. Veliki psihologi jaza – med njimi Marcel Proust – so izpostavili ravno njegovo minljivost, minljivost psihološke identitetne oblike. Krivec za to je seveda manj čas, ki odteka, kakor vsebinska dinamika duševnega. Kjer se jazu to, kar mu je lastno, diferencirano, izjalovi, bo regrediral, zlasti na libido jaza,[26] kakor ga je imenoval Freud in kateremu je najbolj soroden, ali pa bo vsaj pomešal svoje zavestne funkcije z nezavednimi. To, kar je hotelo pravzaprav preko nezavednega, bo potlej znova stopilo v službo nezavednega in s tem okrepilo njegove impulze, če se le da. To je psihodinamična shema „racionalizacij". Dosedanja analitična psihologija jaza ni dovolj energično raziskala, kako se jaz nanaša nazaj na ono, ker je sprejela pojma jaza in onega od Freudove sistematike že kar narejena. Jaz, ki se v nezavednem jemlje sam sebe nazaj, ne izginja kratko in malo, temveč ohranja mnoge izmed kvalitet, ki si jih je pridobil kot družbeni agens. Vendar pa jih spravlja pod primat nezavednega. Tako nastaja videz harmonije med principom realnosti in principom ugodja. S transpozicijo jaza v nezavedno se spet spreminja kvaliteta nagona, ki se po svoji strani spelјuje na prav jazovske cilje, ki nasprotujejo tistemu, k čemur se usmerja primarna libido. Oblika nagonske energije, na katero se naslanja jaz po Freudovem anaklitičnem tipu, ko koraka k največji žrtvi, žrtvi same zavesti, je narcizem. Nanj kažejo z neustavljivo dokazno močjo vsi izsledki socialne psihologije[27] o danes prevladujočih regresijah, v katerih je jaz obenem negiran in na napačen, iracionalen način otrpnjen. Socializirani narcizem, kakršen karakterizira množična gibanja in dispozicije najnovejšega stila, združuje popolnoma brezobzirno parcialno racionalnost lastnega interesa s tistimi iracionalnimi nestvori destruktivne in samouničevalne vrste, katerih razlago je Freud pritaknil izsledkom Mac Dougalla in Le Bona. Uvedba

narcizma šteje k njegovim največjim odkritjem, čeprav se vse do danes ni pokazalo, da bi mu bila teorija prav kos. V narcizmu je samoohranjujoča funkcija jaza, vsaj na videz, ohranjena, vendar obenem odcepljena od funkcije zavesti in prepuščena iracionalnosti. Narcistični cachet imajo vsi obrambni mehanizmi: jaz izkuša svojo šibkost nasproti nagonu in svojo realno nemoč kot „narcistično obolenje". To, kar opravlja obramba, pa ni zavestno, komaj je sploh moč reči, da to dela jaz sam, temveč neki psihodinamičen derivat, libido, ki je tako rekoč onečiščena, usmerjena na jaz in pri tem nesublimirana in nediferencirana. Vprašljivo je celo, ali jaz opravlja funkcijo potlačevanja, najpomembnejšo pri tako imenovani obrambi. Nemara bi morali gledati na „to, kar potlačuje" samo kot na libido, ki se je odvrnila od svojih realnih ciljev, je zategadelj usmerjena na subjekt in narcistična, in ki se potlej seveda fuzionira s specifičnimi momenti jaza. „Socialna psihologija" bi potlej ne bila – kakor bi danes radi – v bistvu psihologija jaza, temveč psihologija libida.

Potlačitev in sublimacija sta Freudu veljali za enako krhki. Freud je imel kvantum libida onega za tako večji od jazovega kvantuma libida, da je oni v primeru konflikta vedno znova prevladal. Ne samo – kakor že od nekdaj učijo teologi – da je duh voljan in meso slabo, temveč so sami mehanizmi tvorbe jaza krhki. Zato se tako zlahka povezuje ravno z regresijami, ki so bile storjene nagonu, ko je bil zatrt. Zato imajo revizionisti deloma prav, ko očitajo Freudu, da podcenjuje družbene, po jazu posredovane in vendar psihološko relevantne momente. Karen Horney na primer meni v primerjavi s Freudom, da je nezakonito, izpeljevati občutek nemoči iz zgodnjega otroštva in Oidipove situacije; izhaja marveč iz realne družbene nemoči, kakršno je moč izkusiti že v otroštvu, za katerega pa Horneyeva kajpada ne kaže veliko interesa. Gotovo pa bi bilo dogmatično, če bi hoteli ločevati vsepovsod navzoči in ravno od revizionistov prav subtilno opisani občutek nemoči[28] od njegovih aktualnih socialnih pogojev. Toda izkušnje realne nemoči so vse kaj drugega kot iracionalne; pravzaprav so komaj psihološke. Od njih samih bi pričakovali prej odpor zoper družbeni sistem, kakor pa da si ga ljudje znova prisvajajo. To, kar vedo o svoji nemoči v družbi, pripada jazu, seveda celotnemu pletežu njegovih odnosov do realnosti, ne šele sodbi, ki je do kraja zavestna. Brž pa ko izkušnja postane tudi „občutek" nemoči, pristopi to, kar je specifično psihološko: da namreč individui svoje nemoči ravno ne morejo izkusiti, ji ne morejo pogledati v oči. Takšna potlačitev nemoči ne kaže samo na nesorazmerje med posameznikom in njegovo močjo v celoti, temveč še bolj na poškodovanje narcizma in na tesnobo pred tem, da bi uvideli, da sestoji napačna premoč, ki imajo vse razloge, da se pred njo pritajijo, pravzaprav iz njih samih. Izkušnjo nemoči morajo predelati v „občutek" in ga psihološko sedimentirati, da bi ne mislili preko nemoči. Tako jo ponotranjajo kakor že od nekdaj družbene zapovedi. Psihologija jaza prebuja psihologijo onega s pomočjo demagogije in množične kulture. Ti dve upravljata zgolj to, kar jima dobavlja kot surovino psihodinamika tistih, iz katerih gneteta množice. Jazu komaj še preostane kaj drugega, kot da bodisi spreminja realnost bodisi se spet jemlje nazaj v ono. To razumejo revizionisti napak kot preprosto dejansko stanje psihologije jaza, ki je v ospredju. V resnici so selektivno mobilizirani tisti infantilni obrambni mehanizmi, ki se najbolje prilegajo v shemo jazovih socialnih konfliktov, pač glede na vsakokratni zgodovinski položaj. Šele to, ne pa tolikokrat navedena izpolnitev želje, pojasnjuje moč množične kulture nad ljudmi. Ne obstaja nikakršna „nevrotična osebnost našega časa" – že samo ime je manever, ki pelje proč – ampak objektivna situacija nakazuje regresijam njihovo smer. Konflikti v coni narcizma so bolj na očeh kot pred šestdesetimi leti, medtem ko se histerija konverzije umika. Toliko očitnejše so manifestacije paranoidnih teženj. Ali je dejansko več paranoikov kot nekoč, ostaja odprto; števílk za primerjanje primanjkuje že za nedavno preteklost. Prav gotovo

pa situacija, ki vsevprek ogroža in ki z marsikaterim svojim uspehom prekaša paranoidne fantazme, še posebej privablja paranojo, za katero so dialektična vozlišča zgodovine nemara še zlasti ugodna. Nasproti revizionističnemu historizmu-s-fasado velja Hartmannov vpogled, da neka dana socialna struktura izbira specifične psihološke tendence[29] in jih ne „izraža". V nasprotju s togim Freudovim naukom o brezčasnosti nezavednega vstopajo konkretne zgodovinske komponente nedvomno že v izkušnjo zgodnjega otroštva. Toda mimetične reakcijske forme majhnih otrok, ki spoznavajo ob očetu, da jim ne jamči za varstvo, po katerem hrepenijo, niso jazove. Prav nasproti njim je celo Freudova psihologija preveč „jazovska". Njegovo veličastno odkritje infantilne seksualnosti se bo šele tedaj znebilo vsega nasilnega, ko se bomo naučili razumeti neskončno subtilne in vendar pri tem vseskoz seksualne vzgibe otrok. Njihov perceptivni svet je tako različen od sveta odraslih, da v njem rahel vonj ali kretnja obraznih mišic pripada onemu velikemu redu, ki bi ga analitik rad pripisal – po meri sveta odraslih – samo še opazovanju koitusa staršev.

Nikjer niso težave, pred katere jaz postavlja psihologijo, tako jasne kot v teoriji tako imenovanih obrambnih mehanizmov Anne Freudove. Anna Freudova izhaja iz tega, kar pozna analiza najprej kot odpor zoper to, da bi se ono prebudilo. „Ker je naloga analitične metode ta, da pripravi predstavam, ki reprezentirajo potlačeni nagon, dostop k zavesti, da torej spodbuja takšne prodore, se jazovo branjenje pred nagonovo reprezentacijo avtomatično spremeni v aktiven odpor do analitičnega dela." [30] Pojem obrambe,[31] ki ga je Freud podčrtal že v „Študijah o histeriji", se potlej uporablja pri celotni psihologiji jaza in iz prakse poznanih obrambnih mehanizmov sestavijo seznam devetih, ki naj bi vsi predstavljali nezavedne ukrepe jaza zoper ono: „potlačitev, regresija, reakcijska tvorba, izoliranje, napraviti-kot-da-se-nekaj-ni-zgodilo, projekcija, introjekcija, obrniti-se-zoper-samega-sebe, sprevračanje v nasprotno."[32] Obnje „se potlej pritikuje še deseti, ki spada bolj k študiju normalnosti kot nevroze, namreč sublimacija ali premestitev nagonovega cilja". [33] Dvom, ki se zbuja ob tem, ali je možno prešteti te snažno ločene mehanizme, se ob pobližnjem pretresu še okrepi. Že Sigmund Freud je iz prvotno osrednjega pojma potlačitve napravil zgolj „poseben primer obrambe".[34] Brez dvoma pa sta potlačitev in regresija, katerih modro ni nikdar postavljal striktno vsaksebi,v igri pri vseh pri Anni Freudovi navedenih „jazovih dejavnostih", medtem ko druge izmed teh dejavnosti, kakor „napraviti-kot-da-se-nekaj-ni-zgodilo" ali od Anne Freudove zelo plavzibilno opisana „identifikacija z napadalcem",[35] skoraj ne spadajo na isto logično raven z mehanizmom potlačitve in regresije, kot njegovi posebni primeri. V jukstapoziciji prav raznoimenskih mehanizmov se potihem naznanja določeno streznjenje stroge teorije nasproti empiričnemu gradivu opazovanja. Še temeljiteje od Freuda se njegova hčerka odpoveduje temu, da bi razmaknila vsaksebi potlačitev in sublimacijo, vtem ko obe subsumira pod pojem obrambe. To, kar utegne biti pri Freudu še „storitev kulture": psihična storitev, ki ne prihaja neposredno prav zadovoljitvi nagona ali samoohranitvi vsakokratnega posameznika, velja njej – in ne samo njej – pravzaprav za pathično. Zato današnja psihoanalitična teorija verjame, da je na podlagi kliničnih opazovanj s tezo o obrambi paranoje izčrpala glasbo, in bi morala izobčiti vso glasbo, če bi le bila konsekventna.[36] Od tod ni več daleč do tistih biografskih psihoanaliz, ki menijo, da morejo izreči o Beethovnu nekaj bistvenega, če namigujejo na paranoične poteze privatne osebe, potlej pa se strme vprašujejo, kako je mogel takšen človek pisati glasbo, katere slava jim bolj imponira od resničnostne vrednosti, ki jim njihov sistem preprečuje, da bi jo zapopadli. Takšni odnosi teorije obrambe do niveliranja psihoanalize na konformistično interpretiran princip realnosti ne manjkajo čisto do kraja niti v spisu Anne Freudove. Eno poglavje je posvetila razmerju med jazom in onim v puberteti. Puberteta ji velja bistveno za konflikt

med „prodorom libida v psihično"[37] in jazovo obrambo pred onim. Jazu podstavlja tudi „intelektualiziranje v puberteti".[38] „Obstaja neka vrsta mladostnikov, katerih napredovanje v intelektualnem razvoju ni nič manj opazno in presenetljivo kot razvojni proces na drugih področjih ... Konkretni interesi latenčne periode pa se utegnejo začenši s predpuberteto čedalje očitneje spreminjati v abstraktno. Posebno tisti mladi, ki jih je Bernfeld orisal v svojem tipu „podaljšane pubertete", imajo nepotešeno potrebo, da bi mislili o abstraktnih temah, tuhtali in govorili. Zelo veliko prijateljstev v mladosti je utemeljenih na tej potrebi po skupnem tuhtanju in skupni diskusiji. Teme, s katerimi so se ti mladostniki ukvarjali, in problemi, ki jih skušajo rešiti, segajo zelo daleč. Po navadi jim gre za oblike svobodne ljubezni ali za zakon in osnovanje družine, za svobodo ali poklic, potepanje ali ustalitev, za svetovnonazorska vprašanja, kot je religija ali svobodomiselstvo, za različne oblike politike, za revolucijo ali podrejanje, za prijateljstvo samo v vseh njegovih oblikah. Kadar imamo pri analizi priložnost, da dobimo po resnici opisane pogovore mladostnikov ali – kot so storili mnogi raziskovalci pubertete – da spremljamo dnevnike in zapise mladostnikov, nismo samo presenečeni nad širino in neomejenostjo mladostnega mišljenja, temveč začnemo do kraja spoštovati stopnjo vživljanja in razumevanja, navidezno premoč in na trenutke skoraj modrost v obravnavanju najtežavnejših problemov."[39] Toda to spoštovanje naglo izgine: „Naša naravnanost pa se spremeni, ko začnemo opazovati, ne kako potekajo sami intelektualni procesi, temveč kako se uvrščajo v življenje mladostnikov. Tedaj presenečeno ugotovimo, da imajo vse te izvrstne storitve razuma kaj malo opravka s samim vedenjem mladostnika ali kar nič. Njegovo vživljanje v duševno življenje nekoga drugega ga ne varuje pred najbolj grobimi brezobzirnostmi do predmetov, ki so mu najbliže. Njegovo visoko pojmovanje ljubezni in odgovornosti tistega, ki ljubi, nima nobenega vpliva na neprestane nezvestobe in grobosti v občutenju, ki si jih privošči pri svojih vrstečih se zaljubljenostih. Uvrščanje v socialno življenje ni niti najmanj olajšano s tem, da razumevanje in interes za družbeno zgradbo pogosto daleč presegata tisto iz kasnejših let. Mnogostranost njegovih interesov ne zadržuje mladostnika pred tem, da ne bi osredotočal svojega življenja pravzaprav na eno samo točko: na ukvarjanje s svojo lastno osebnostjo."[40] S takšnimi sodbami se je psihoanaliza, ki si je nekoč zadala, da zlomi moč očetove *imago* nad ljudmi, odločno pridružila očetom, ki bodisi zasmehujejo visokoleteče ideje otrok s prezirljivim nasmeškom bodisi se zanesejo na to, da jih življenje uči *mores*, – in ki menijo, da je bolj pomembno zaslužiti denar kakor misliti trapaste misli. Duh, ki se distancira od neposrednih smotrov in ki mu za povrh tistih nekaj let daje možnost, da razpolaga s svojimi močmi, preden jih absorbira in otopi prisila k zagotavljanju življenja, obrekujejo kot goli narcizem. Iz nemoči in pogrešljivosti tistih, ki še verjamejo, da bi bilo možno, delajo krivdo njihove ničevosti; njihovo subjektivno insuficienco bremenijo s tem, za kar je kriv veliko bolj red, ki jim vedno znova preprečuje in briše v ljudeh to, po čemer so drugačni. Psihološka teorija o obrambnih mehanizmih se uvršča v tradicijo starega meščanskega duhovnega sovraštva. Iz njenega arzenala so potegnili celo tisti stereotip, ki spričo nemoči ideala ne obtožuje razmer, ki so ga udušile, temveč ideal sam in tiste, ki ga negujejo. Naj to, kar Anna Freudova imenuje „vedenje mladostnika" – in sicer iz realnih nič manj kot iz psiholoških razlogov – tudi že diferira od vsebine njihove zavesti, vendar ravno ta diferenca vsebuje višji potencial kot norma neposredovane identitete biti in zavesti: da nekdo sme misliti samo tako, kakor dovoljuje njegova eksistenca. Kakor da odrasli ne bi poznali brezobzirnosti, nezvestobe in grobosti v občutenju, kar vse Anna Freudova očita „mladostnikom" – samo da brutalnost kasneje zgubi tisto ambivalenco, ki ji je vsaj še lastna, dokler je v konfliktu z vedenjem o tistem, kar utegne biti boljše, in se celo obrača zoper tisto, s čimer se kasneje identificira. „Spoznavamo", pravi Anna

Freudova, „da tu sploh ne gre za intelektualnost v običajnem smislu."[41] Intelektualnost „v običajnem smislu", kakor običajna že utegne biti, primerjajo s himerično mladostjo, ne da bi psihologija reflektirala o tem, da celo „običajna" intelektualnost izvira iz manj običajne, in da je bil redek intelektualec kot gimnazijec ali kot mlad študent tako običajen, kot je takrat, ko v konkurenčnem boju v tovarni razprodaja svojega duha. Mladostnik, ki, kakor mu oponaša Anna Freudova, „očitno čuti zadovoljstvo že, ko sploh misli, tuhta in diskutira"[42] ima vse razloge za svoje zadovoljstvo: privilegija se mora dovolj naglo odvaditi, namesto da bi kot kakšen malomeščan „našel vodilo za svoje delovanje".[43] „Idealne podobe prijateljstva in večne zvestobe ne morejo biti nič drugega kot zrcaljenje bojazni njegovega lastnega jaza, ki ugotavlja, kako malo so trdni vsi njegovi novi in viharni objektni odnosi"[44], je rečeno nekaj kasneje, nakar se zahvaljuje Margit Dubowitz iz Budimpešte za opozorilo, da „pomeni tuhtanje mladostnikov o smislu življenja in smrti zrcaljenje delovanja destrukcije v njegovi lastni notranjosti."[45] Odprto ostaja, ali je premor duha, ki ga meščanska eksistenca podeljuje vsaj bolje situiranim, ki se izkazujejo kot dokazno gradivo psihoanalize, dejansko tako ničev in nesposoben za dejavnost, kakor se prikazuje v pacientu, ki asociira na kavču; nedvomno pa bi brez tega premora ne bilo niti prijateljstva in same zvestobe niti misli o čemerkoli bistvenem. Prihraniti si ga, to si kajpada zadaja sodobna družba, v smislu in s pomočjo vključene psihoanalize. Bilanca duševnega gospodinjstva nujno knjiži kot obrambo, iluzijo, nevrozo, s čimer jaz napada razmere, ki ga silijo k obrambi, iluziji, nevrozi; konsekventni psihologizem, ki substituira genezo misli za njeno resnico, postaja sabotaža na resnici in daje negativnemu stanju podporo, katere subjektivna zrcaljenja psihologizem obenem obsoja. Poznejše meščanstvo je nesposobno, da bi mislilo veljavo in genezo v njuni enotnosti in diferenci obenem. Stena strjenega dela, popredmeteni rezultat, mu je postala neprozorna in nekaj večnega, medtem ko dinamiko, ki v resnici kot delo tvori celo moment objektivnosti, ločuje od le-te in jo prelaga v izolirano subjektivnost. S tem pa je delež subjektivne dinamike ponižan na goli videz in obenem obrnjen proti vpogledu v objektivnost: vsak takšen vpogled je kot golo zrcaljenje subjekta sumljiv kot ničen. Husserlov boj proti psihologizmu, ki se časovno natančno ujema z nastankom psihoanalize, nauk o logičnem absolutizmu, ki na vseh stopnjah ločuje veljavo duhovnih tvorb od njihove geneze in jo fetišizira, je komplement postopka, ki dopušča na duhovnem samo še genezo, ne pa njegovega odnosa do objektivnosti, in slednjič odpravlja samo idejo resnice v prid reprodukciji obstoječega. Oba nastavka, ki stojita kar se da daleč vsaksebi, oba sicer izmišljena v Avstriji zastarelega in apologetskega polfevdalizma, sta končala v enakem. Kar je že tako, je bodisi absolutizirano kot vsebina „intencij" ali zavarovano pred vsako kritiko, s tem da se ta kritika po svoji strani pritika psihologiji.

Funkcije jaza, ki jih je psihoanaliza s tako muko ločila, se nerazrešljivo križajo druga z drugo. Njihova diferenca je v resnici diferenca med zahtevo družbe in zahtevo individua. Zategadelj v psihologiji jaza ni moč ločevati ovc od kozlov. Prvotna kathartična metoda terja, da naj nezavedno postane zavestno. Ker pa je Freudova teorija definirala jaz, ki dejansko mora obvladati to, kar si nasprotuje, obenem tudi kot instanco, ki potlačuje, mora analiza hkrati – ravno tako do kraja konsekventno – razgraditi jaz, t.j. v odporih se razodevajoče obrambne mehanizme, brez katerih bi vendar ne bilo moč misliti identitete jazovega principa nasproti množini tiščočih impulzov. Iz tega sledi praktično-terapevtska absurdnost, da je glede na to treba vsakokrat zlomiti ali pa okrepiti obrambne mehanizme – nazor, ki mu Anna Freudova izrecno pritrjuje.[46]

Pri psihotikih je potrebno obrambo negovati, pri nevrotikih premagovati. Pri onih naj obrambna funkcija jaza prepreči kaos instinktov in razpad, zato se zadovolju-

jejo s „supportive therapy". Pri nevrozah se držijo običajne kathartične tehnike, ker je tu jaz sposoben, da opravi z nagonom. Ta nesmiselna dualistična praksa se ne zmeni za načelno sorodnost nevroz in psihoz, ki jo uči psihoanaliza. Če si dejansko zamislimo kontinuum med prisilno nevrozo in shizofrenijo, ni moč odgovarjati za to, da tam pritiskamo k ozavedenju, tu pa skušamo ohraniti pacienta „sposobnega za funkcioniranje" in ga kot pred največjo nevarnostjo varujemo predtem, o čemer po drugi strani govorimo kot o tem, kar odrešuje. Če znova štejemo jazovo šibkost med najbistvenejše nevrotične strukture,[47] se zdi vprašljiv vsak postopek, ki še bolj krči jaz. Družbeni antagonizem se reproducira v cilju analize, ki ne ve več in ne more vedeti, kam hoče spraviti pacienta, k sreči svobode ali k sreči v nesvobodi. Iz zadeve se izvleče tako, da premožnega pacienta, ki lahko plača, na dolgo in široko kathartično obdeluje, revnega pa, ki mora biti hitro spet sposoben za zagotavljanje življenja, zgolj psihoterapevtsko podpira – delitev na dvoje, ki dela iz bogataša nevrotika, iz reveža pa psihotika. S tem se ujema statistika, ki je nakazala korelacije med shizofrenijo in nižjim socialnim statusom.[48] Ali pa je sicer globljemu postopku zares treba dati prednost pred površinskim; ali se ne izide celo bolje za paciente, ki ostanejo sposobni vsaj za delo in se jim ni treba s kožo in kostmi zapisati analitiku, z neopredeljeno možnostjo, da se bo nekega dne razrešil prenos, ki se krepi iz leta v leto: to je odprto. Ob protislovju sociologije in psihologije zboli celo psihološka terapija: kar koli že začne, je narobe. Če analiza razrešuje odpore, s tem slabi jaz, in fiksiranje na analitika je več kot samo prehoden stadij, nadomestek namreč za instanco, ki jo jemljemo pacientu; če pa jaz krepimo, krepimo po ortodoksni teoriji na mnogotere načine tudi sile, po zaslugi katerih drži nezavedno pod seboj, obrambne mehanizme, ki dovoljujejo nezavednemu, da naprej žene svoje destruktivno početje.

Psihologija ni nikakršen rezervat posebnega, zavarovan pred občim. Kolikor bolj rastejo družbeni antagonizmi, toliko bolj izgublja očitno skoz in skoz liberalni in individualistični pojem psihologije smisel. Predmeščanski svet še ne pozna psihologije, ta, ki je totalno podružbljen, je ne pozna več. Njemu ustreza analitični revizionizem. Analitični revizionizem je adekvaten premiku moči med družbo in posameznikom. Družbena moč komaj še potrebuje posredujočih agentur jaza in individualnosti. To se manifestira potlej ravno kot naraščanje tako imenovane psihologije jaza, medtem ko je individualna psihološka dinamika v resnici substituirana z deloma zavestno, deloma regresivno prilagoditvijo posameznika družbi. Iracionalni rudimenti so nabrizgani ravno še kot pogonsko olje človeštva v mašinerijo. Času primerni so tisti tipi, ki nimajo niti kakega jaza niti ne delujejo v pravem smislu nezavedno, temveč refleksivno odzrcaljajo objektivno potezo. Skupno opravljajo neki brezsmiseln obred, sledijo prisilnemu ritmu ponavljanja, afektivno obubožujejo: z uničenjem jaza večajo narcizem ali njegove kolektivistične derivate. Brutalnost vnanjega, uravnilovska totalna družba, napravlja diferenciaciji konec, in izrablja primitivno jedro nezavednega. Obe se uglašata z uničenjem posredujoče instance druga na drugo; triumfalni arhaični vzgibi, zmaga onega nad jazom harmonirajo s triumfom družbe nad posameznikom. Psihoanaliza v svoji avtentični in zgodovinsko že preseženi obliki pridobiva svojo resnico kot poročilo o močeh uničenja, ki sredi uničujočega občega bohotajo v posebnem. Na njej ostaja neresnično to, česar pa se je sama naučila od zgodovinske poteze, njena pretenzija na totalnost, ki nasproti zagotavljanjem zgodnjega Freuda, da hoče analiza zgolj nekaj dodati že poznanemu, dosega vrhunec v diktumu poznega, da „tudi sociologija, ki se ukvarja z vedenjem človeka v družbi, ne more biti nič drugega kot aplicirana psihologija."[49] Obstaja oziroma obstajalo je domovinsko območje psihoanalitičnega s specifično evidenco; kolikor bolj se oddaljuje od njega, toliko bolj grozi njenim tezam alternativa – ali poplitvenje ali sistem blodnje. Kadar se nekdo zagovori in mu pride na jezik seksualno obarvana beseda; kadar se

nekdo boji praznega prostora ali kadar hodi dekle med spanjem, tedaj ima analiza ne samo svoje najboljše terapevtske možnosti, temveč tudi svoj primeren predmet, relativno samostojen in monadološki individuum kot prizorišče nezavednega konflikta med nagonovim vzgibom in prepovedjo. Kolikor dalje se oddaljuje od te cone, toliko bolj diktatorsko se mora sprevračati, toliko bolj mora, kar zadeva realnost, posegati v kraljestvo senc psihične imanence. Njena iluzija pri tem ni brez podobnosti z iluzijo o „vsemogočnosti misli", katero je sama kritizirala kot infantilno. Krivda za to ni nemara v tem, da bi bil jaz nasproti onemu – na katerega se je po pravici osredotočila, dokler je še imela svoj adekvatni predmet – samostojen drugi vir psihičnega, temveč da se je nasproti čisti neposrednosti nagonskih vzgibov osamosvojil v dobrem in slabem, po zaslugi česar je sploh nastala domena psihoanalize, tista cona konflikta. Jaz je kot nekaj, kar je izšlo, del nagona in obenem nekaj drugega. Tega psihoanalitična logika ne more misliti in mora vse spraviti na imenovalec tega, kar je jaz nekoč bil. Ko revocira diferenciranje, ki se imenuje jaz, sama postaja to, kar je najmanj hotela: del regresije. Zakaj bistvo ni to, kar je abstraktno ponovljeno, temveč obče kot ločeno. Humano se tvori kot smisel za diferenco sploh ob njeni najmočnejši izkušnji: izkušnji spolov. Zdi se, da je psihoanaliza v niveliranju vsega tistega, kar imenuje nezavedno, in končno vsega človeškega, podlegla nekemu mehanizmu tipa homoseksualnosti: ne videti, kar je drugačno. Tako kažejo homoseksualci neke vrste barvno slepoto za izkušnjo, nesposobnost, da bi spoznali to, kar je individuirano; vse ženske so jim v dvojnem smislu „enake". Ta shema: nesposobnost, da bi ljubili – kajti ljubezen pomeni nerazrešljivo obče v posameznem – je razlog za analitični hlad, ki so ga revizionisti veliko preveč površno napadali, hlad, ki se amalgamira z neko agresivno težnjo, ki naj bi prikrila pravo usmeritev nagona. Ne šele v obliki njenega propada na trgu, že na začetku se psihoanaliza prilega v vladajočo postvarjenost. Ko slaven analitični pedagog postavlja temeljno pravilo, da je treba asocialnim in shizoidnim otrokom zagotoviti, kako radi jih imamo, se zahteva, naj bi ljubili odbijajočega agresivnega otroka, roga vsemu tistemu, za čemer je stala analiza; ravno Freud je nekoč zavrgel zapoved, da je treba ljubiti ljudi brez razločka.[50] Dvojček te ljubezni je preziranje ljudi: zato je tako primerna za branžo pomočnika duš. Po svojem principu se nagiba k temu, da lovi spontane vzgibe, ki jih osvobaja, in jih kontrolira: to, kar je brezrazlično, pojem, pod katerega subsumira odklone, je vselej obenem del obvladovanja. Tehnika, ki je bila koncipirana, da bi ozdravila nagon od njegove meščanske priredbe, ga spet prireja prav po zaslugi njegove emancipacije. Ta tehnika trenira ljudi, katere spodbuja, da se pripoznajo k svojemu nagonu, kot koristne člene destruktivne celote.

POSTSCRIPTUM ++

6. novembra 1965 je bil v zvezi z zborom članov in zasedanjem odbora Deutsche Gesellschaft fur Soziologie interen delovni sestanek. Posvečen je bil razmerju med sociologijo in psihologijo; spodbuda zanj je prišla od častnega predsednika Leopolda von Wieseja, ki je govoril o socialnem in privatnem karakterju. Pridružil se mu je koreferat Alexandra Mitscherlicha, ki ga objavljamo tukaj:+++ sledila je neobičajno živahna diskusija.

Če si dovolim dodati nekaj misli, me spodbujajo k njim predvsem Mitscherlichova izvajanja. Jaz sam sem na isto temo objavil v prvem zvezku *Sociologice* razpravo pod naslovom „K razmerju med sociologijo in psihologijo". Ta razprava je toliko bolj potrebna konfrontacije z Mitscherlichovim tekstom, ker me v marsikaterem oziru nič več ne zadovoljuje. Formuliram v obliki tez.

1. Spričo sodobne nemoči individua – vseh individuov – ima pri pojasnitvi družbenih procesov in tendenc prednost družba in znanosti sociologija in ekono-

mija, ki se z njo ukvarjata. Tudi kjer individuum deluje individualno, vendar v smislu Maxa Webra družbeno, je organ takšnega delovanja, *ratio*, bistveno družbena, ne pa psihološka instanca. Zategadelj je Webrov nauk o razumevanju postavil v središče pojem smotrne racionalnosti. Kot medij družbenega spoznanja je psihologija relevantna šele spričo iracionalnih načinov vedenja posameznikov, predvsem pa skupin. To se kajpada dogaja pri sodobnih gibanjih množic kakor tudi pri preteklih. Dokler se interesi peščice močnih uveljavljajo nasproti racionalnim interesom mnogih, se to ne dogaja kar tako mnogim navkljub, temveč vseskoz z njihovim sodelovanjem. Temu ustrezajo psihološki mehanizmi, ki jih je moč manipulirati, ravno zato, ker so načini vedenja, katere potrebuje težnja po obvladovanju v takšnih situacijah, iracionalni. Razlogi za to, da ti procesi – čeprav imajo za prizorišče individue in jih hrani individualna energija nagonov – potekajo tako do kraja nesrečno uniformno, so analitični psihologiji sami poznani. Po formi harmonirajo individualni procesi z občo potezo družbe samo predobro. Pri tem je treba misliti ravno tako na predindividualno, nediferencirano kakovost nezavednega vsakega posameznika, ki jo je opisal Freud: na primer, da so konflikti, ki jih izkusi individuum v odločilni zgodnji fazi svojega razvoja, kot takšni med njim in družbenimi agenturami (kot je družina) po bistvu tipični. Freud je to prikazal ob modelu Oidipa. Medtem ko ni moč hipostazirati nikakršne kolektivne zavesti ali kolektivnega nezavednega, medtem ko potekajo konflikti tako rekoč brez oken v vsakem posamezniku in jih je treba izvajati nominalistično iz njegove individualne ekonomije nagonov, imajo vendar pri brezštevilnih individuih identično obliko. Zategadelj pojem socialne psihologije ni tako postranski, kakor daje slutiti ta razdrobljena beseda in njena uporaba po vsem svetu. Primat družbe je po vzvratnem učinkovanju zaradi tistih tipičnih psiholoških procesov okrepljen, ne da bi se v tem naznanjala ravnotežje ali harmonija med individui in družbo.

2. Ločevanje psihologije in sociologije, ki označuje zemljevid znanosti, ni nekaj absolutnega, toda tudi nič ničnega ali takšnega, da bi ga bilo moč po mili volji preklicati. V njem se izraža neko perenirajoče napačno stanje, divergenca med občim in njegovo zakonitostjo tu, individualnim v družbi tam. Ko bi družba kdaj ne bila več represivna, bi izginila razlika med sociologijo in specifično psihološkim, čeprav se vrhnja stavba – kateri je med prevlado ekonomije pripisati celotno psihološko območje – počasneje preobrača; veliko časa bi preteklo, preden bi družbeno obče v resnici bilo skupek individualnih potreb in preden bi se individuum znebil potez, ki so znamenja njegove stoletne represije. Kolikor si znanstvena delitev dela one realne divergence jemlje mero, je legitimna. Tudi najpopolnejše medoddelčno delovno sodelovanje bi ne odpravilo divergence v stvari. Njegov modni pojem predpostavlja po utečenem idealu znanosti enoglasno kontinuiteto tam, kjer realno vlada prelom. Zategadelj zlahka izpolnjuje ideološke funkcije.

3. Delitev dela znanosti sociologije in psihologije je odprta kritiki, kolikor po svoji strani sankcionira stanje, v katerem med individuom in družbo zija nepremostljiv prepad, in kolikor predstavlja to, kar je ločeno, kot nekaj na sebi naravno razločenega. Med Freudovimi zaslugami ni najmanjša tista, da pri Le Bonu obravnavane fenomene ne zvaja na množično sugestijo, zavest množice ali celo kako kolektivno nezavedno, temveč izpeljuje domnevno sugestijo množice iz individualne dinamike nagonov. Ravno po tem se je pokazalo, kako malo je v psihologiji moč kemično čisto ločiti družbeno in individualno. Freud, ki je – ne brez specialistove gnanosti k ekspanziji – konec koncev hotel razumeti sociologijo kot uporabno psihologijo, je na paradoksalen način v najbolj notranjih psiholoških celicah naletel na družbeno, kot so prepoved incesta, ponotranjenje očetove *imago* in primitivne oblike horde. Kdor postavlja psihologijo in sociologijo togo vsaksebi, eliminira bistvene interese obeh disciplin: interes sociologije pri njenem sicer še tako posredovanem

vzvratnem odnosu na žive ljudi, interes psihologije pri družbenem momentu njenih še monadoloških kategorij. Celo pri Freudu se prikazuje ta družbeni moment še do neke mere abstraktno, kot nekaj vnanjega psihologiji, „življenjska stiska". Molče je spoznal, da nauk o nagonih ne utemeljuje zgolj socialnega vedenja, da so ljudje za sebe nekaj drugega kot ljudje kot družbena bitja. V razločevanju jazovih nagonov in objektnih nagonov je ta diferenca kodificirana še znotraj psihologije. Zategadelj pa se je psihoanaliza ukvarjala predvsem z objektnimi nagoni; in zanemarjanje psihologije jaza ji je sem pa tja škodovalo, kadar se je obrnila k aktualnim socialnim fenomenom.

4. Kdor si je zamislil sociologijo s Freudom kot uporabno psihologijo, je vsem razsvetljenskim intencijam navkljub zapadel ideologiji. Kajti družba nikakor ni neposredno družba ljudi, temveč so se odnosi med njimi osamosvojili, se postavili premočno zoper vse posameznike in trpijo psihološke vzgibe komaj sploh še kot motnje pogona, ki se če le mogoče integrirajo. Kdor je hotel napraviti psihologijo gospodarja kakega koncerna plodno za tovarniško sociologijo, je očitno zašel v nesmisel.

5. Ravno tako malo velja psihoanalizo sociologizirati. Takšni poskusi, ki so jih napravile revizionistične šole v imenu izkušnje in zoper teorijo, so psihoanalizo kastrirale: s precenjevanjem psihologije jaza nasproti seksu in kot tehniko uspešne prilagoditve so jo vključile v družbo. To tangira tudi družbene kategorije, ki so jih pritegnili zraven. Socialni princip prestiža, revizionistom tako pomemben, se na primer orientira ob konkurenčnem mehanizmu meščanske družbe; v njej pa je konkurenca – nasproti sferi produkcije – epifenomen. Družbeno in psihološko spoznanje segata toliko globlje in utegneta drugo za drugo pomeniti toliko več, kolikor manj si eno izposoja od drugega.

6. Prednost družbe pred psihologijo se je bistveno uveljavila v tem, da družbeno nameščena psihoanaliza krepi človekovo sposobnost za funkcioniranje znotraj funkcionalne družbe; postane masaža, kot je rekel Horkheimer. V Freudovi zahtevi, da naj tja, kjer je ono, pride jaz, je to vsaj zasnovano. Drugi potencial psihoanalize je tisti, ki snema nagonu okove. Temu služi stroga teorija seksualnosti; nje se je treba držati. To, da jo preklinjajo kot ortodoksijo, kakor tudi vnema, s katero jo postavljajo nazaj v devetnajsto stoletje, pričata, kot tudi sicer takšni topoi na splošno, o odporu zoper razsvetljenstvo. Stremljenja, da bi analizo fuzionirali z eksistencialno filozofijo, jo še zlasti preobračajo v nasprotje. V Nemčiji Freuda slej ko prej potlačujejo; če povzamemo neki Lukacsev izraz: skozi globino ga poplitvujejo. Trditev, da je presežen, je v Nemčiji zgolj izraz obskurantizma; najprej bi ga bilo treba šele doseči.

7. Da ločevanje obeh območij ni absolutno, to danes z grozo dokazujejo. To, kar se naznanja že v tehnikah *brain washing*, integraciji tistih, ki odstopajo, s torturo, je – tako se zdi – doseglo svojo zadnjo konsekvenco v pojavih na Kitajskem, ki jih navaja Mitscherlich. Poskusi znanosti, da bi sintetizirala psihologijo in sociologijo, so se izjalovili zaradi tega, ker so pri tem socialne momente, kot je veljava posameznika v svoji skupini, interpretirali neposredno kot psihološke determinante, medtem ko – psihološko gledano – segajo zgolj do zunanjih plasti osebe, obrnjenih k realnosti, ne pa v prave nezavedne procese v globini, za katere so potlej izgubili zanimanje tudi psihoanalitični revizionisti. Praksa radikalne kolektivizacije, ki se polašča zgodovinsko že zdavnaj napredujoče razvezanosti individua in jo šokantno pospešuje, gre – narobe – na celoto. Grozote socialne vzgoje, katere opisuje Mitscherlich, puščajo zategadelj vsa običajna „vplivanja" na psiho za seboj, ker se ne zadovoljujejo z injiciranjem vsebin in manjšanjem jazove odpornosti, temveč razširjajo svojo oblast nad tistim, kar ga formalno konstituira, prav dol na raven nezavednega življenja. Če bi psihoanaliza hotela kdaj postati

prevzgoja, bi postala tista na glavo postavljena, ki dobesedno ponavlja situacije iz zgodnjega otroštva, da bi sploh ponovno priklicala nastanek jaza. Takšno integralno obvladovanje duše uveljavlja z vso silo tendenco k usmerjeni regresiji, kakršna se je na primer nakazala v kumulativnem učinkovanju tako imenovanih množičnih medijev v obrisu, in brez škode za tisto, kar je novega. Individuum in družba postajata eno, v tem ko družba vdira v ljudi pod njihovo individuacijo in jo preprečuje. Da pa ta enotnost ni nikakršna višja oblika subjektov, temveč jih potiska nazaj na neki arhaičen stadij, se kaže pri barbarski represiji, ki pri tem nastaja. Identiteta, ki se tu svita, ni pobotanje občega in posebnega, temveč obče kot absolutno, v katerem posebno izginja. Posamezniki so plansko približani slepim biološkim načinom vedenja, so takšni kakor figure v Beckettovih romanih ali teatrskih delih. Navidezno absurdni teater je realističen.

8. Da je individuum – kakor učita potek zgodovine in psihološka geneza – nekaj, kar je izšlo; da se individuum ne more potegovati za tisto invarianco, katere videz si je privzel v epohah individualistične družbe, utegne utemeljiti historični verdikt nad individuom. Toda ta sodba sploh ni absolutna. To, kar je izšlo, more biti – kakor je gledal Nietsche – višje od svojega izvira. Kritika individua ne meri na njegovo odstranitev. Sicer postane potek sveta v vse preveč realističnem idealizmu sodba sveta, institucionalno napravljena primitivnost se zamenja z realizacijo zoon politikon. Identiteta družbe in individua, v formi, ki si jo je privzela, je tisto do kraja negativno: tako jo občuti posameznik ob skrajnji fizični bolečini in psihičnem trpljenju.

Teoretična konstrukcija ločevanja med sociologijo in psihologijo, ki sta vsaka zase izšli iz prevladujočega družbenega principa, in ki sta se – potem ko sta se razšli – razvijali relativno neodvisno druga od druge kakor državne diadohov, je potrebna korekture, ker vse preveč zanemarja kritične cone, kjer se ločeno v resnici dotika. Antagonistično eno ostaja enotnost tudi v svojem antagonizmu. Kakor malo psihologija in družba na tako neposreden način učinkujeta druga na drugo, kakor si predstavljajo po nekem modelu, ki pojmuje razcep kot nekaj logično vnanjega in obenem kot razcep na stvarske predmete, – namesto strukturalno – tako malo zdaj dejansko poteka neodvisno drug od drugega to, kar se je po enem principu razcepilo. Ne povezuje samo abstraktna enotnost principa družbo in individuum in njeni znanstveni refleksijski formi, sociologijo in psihologijo, temveč se oboje nikoli ne pokaže *choris*. Zategadelj vstopajo najpomembnejši, namreč najbolj ogroženi in zato potlačeni momenti socialne realnosti v psihologiji v subjektivno nezavedno. Vendar spremenjeni v kolektivne *imagines*, kakor je Freud demonstriral v svojih predavanjih. Uvrstil jih je med tiste arhaične podobe, katerih odkritje je prevzel od njega Jung in jih popolnoma izločil iz psihološke dinamike pa normativno obrnil. Takšna imažerija je sodobna oblika mithosa, zaklepajoča to, kar je socialno: Benjaminova koncepcija dialektičnih podob jo je hotela teoretično prežeti. To so miti v strogem smislu. Zakaj sprememba družbenega v nekaj notranjega in brezčasnega jo navidezno dela neresnično. Dobesedno razumljena in akceptirana je imažerija nujna napačna zavest. Šoki umetnosti, ki veljajo takšni imažeriji, bi radi ne nazadnje spravili ono neresnico do eksplozije. Po drugi strani so miti moderne toliko časa resnica, kakor je svet sam še mythos, stara povezava zaslepljenosti. Ta moment resnice je moč dobro prebrati na mnogih sanjah. Tudi v tistih, ki so najbolj zmedene, zvemo sem pa tja o ljudeh, ki jih dobro poznamo, več resničnejšega, namreč negativnega, bolj ideologije prostega, kakor pod kontrolami budnega stanja. Takšni so kakor v sanjah, takšen je svet.

Družbeno gledano je cona, kjer se dogaja stik, cona spontanosti. Psihologija ni relevantna samo kot medij prilagojevanja, temveč tudi tam, kjer podružbljenje nahaja v subjektu svoje meje. Družbenemu vplivu oponira s silami iz tiste plasti, v

kateri se principium individuationis, po katerem se je uveljavila civilizacija, še potrjuje nasproti procesu civilizacije, katerega likvidira. *Resistence* ni bila najmočnejša v deželah, ki so bile kapitalistično najbolj napredne. Ali procesi integracije, kakor se dozdeva, zgolj slabijo jaz na raven neke mejne vrednosti, ali pa integracijski procesi – kakor v preteklosti – še vedno, oziroma ponovno, lahko jaz okrepijo, o tem se je doslej komaj kdo vprašal s potrebno ostrino. Naloga socialne psihologije, ki prodira v socialno jedro psihologije, ne pa se meša z njo z dodatkom sociooloških pojmov, bi bila, da povzame to vprašanje; z ozirom na subjekte bi utegnilo biti odločilno.

+ Prvič objavljeno v: Sociologia I, članki, posvečeni Maxu Horkheimerju za 60. rojstni dan, izdala Th. W. Adorno in Walter Dirks, Frankfurt na Maini 1955.

++ Prvič objavljeno v: Kolner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie, let. 18, str. 37–42.

+++ Kolner Zeitschrift fur Soziologie u. Sozialpsychologie, letn. 18 (1966), str. 21 – 36.

Opombe:

1 Talcott Parsons, Psychoanalysis and the Social Structure, v: The Psychoanalytic Quarterly, Vol. XIX. 1950, št. 3, str. 371.

2 n.n.m., str. 372.

3 n.n.m., str. 375.

4 n.n.m., str. 376.

5 Empirična sociologija je izvedla iz tega „personalizacijo", nagnjenje, da se objektivno povzročene družbene procese razumeva kot dejanja dobrih ali slabih osebnosti, s katerih imeni množična občila asociirajo one procese. (Gl.Th.Adorno, The Authoritarian Personality, New York, str. 663).

6 Prim. Talcott Parsons, n.n.m., str. 373.

7 Prim. Talcott Parsons, n.n.m.

8 Prim.n.n.m., str. 374.

9 Prim. Max Weber, O nekaterih kategorijah razumevajoče sociologije, v: Zbrani članki o nauku o znanosti, Tubingen, 1922, str. 412.

10 Talcott Parsons, n.n.m., str. 374.

11 Prim. Max Weber, Objektivnost socialno-znanstvenega in socialno-političnega spoznanja, n.n.m., str. 190.

12 Talcott Parsons, n.n.m., str. 376.

13 Prim. n.n.m.

14. Prim. n.n.m.

15 „Še danes potrebujejo posamezniki v množici slepilo, da jih ima voditelj na enak način in upravičeno rad, voditelju samemu pa ni treba ljubiti nikogar drugega, on je lahko gosposke narave, absolutno narcističen, toda samega sebe gotov in samostojen." (Sigmund Freud, Gesammelte Werke, London 1940–52, Bd. XIII, Psihologija množic in analiza jaza, str. 138).

16 Heinz Hartmann, The Application of Psychoanalytic Concepts to Social Science, v: The Psychoanalytic Quarterly, XIX, št. 3, 1950, 385.

17 „Preizkus realnosti bomo postavili kot eno velikih jazovih institucij ob bok nam že znanim cenzuram med psihičnimi sistemi; pričakujemo, da nam bo analiza narcističnih afekcij pomagala odkriti druge take institucije." (Freud, Werke, X, Metapsihološko dopolnilo k nauku o sanjah, str. 244.)

18 Prim. Th.W.Adorno, K razmerju med psihoanalizo in teorijo družbe, v: Psyche, VI. letn., 1952, št. 1, str. 17.

19 „Norost je pri posamezniku nekaj redkega, pri skupinah, strankah, ljudstvih, časih pa pravilo." (Nietzsche, Onstran dobrega in zlega, af. 156).

20 Freud, Werke XV, Nova vrsta predavanj k uvodu v psihoanalizo, 31. predavanje: „Razčlenitev psihične osebnosti", str. 86.

21 Prim. Ernest Jones: Rationalisation in Every – Day life, v: Journal of Abnormal Psychology, 1908.

22 „Ne morem pa verjeti . . . da imamo v psihosintezi kakšno novo nalogo. Če bi hotel biti odkrit in nevljuden, bi rekel, da gre tu za brezsmiselno frazo. Naj bo dovolj, če pripomnim, da imamo opravka s pretirano raztegnitvijo neke primerjave brez sleherne vsebine oziroma . . . z neupravičenim izkoriščanjem nekega imenovanja . . . Psihično je nekaj tako posebnega, da njegove narave ne more dati nikakršna oposameznjena primerjava . . . Primerjava s kemično analizo ima svojo mejo v tem, da imamo v duševnem življenju opravka s stremljenji, ki jih žene prisila k poenotenju in stmjevanju. Z nevrotičnim bolnikom imamo pred seboj raztrgano, od odporov razcepljeno duševno življenje, in ko analiziramo, kako bi odpravili odpore, se to duševno življenje zrašča, velika enota, ki ji pravimo njegov jaz, pa si podreja vse nagonske vzgibe, ki so bili doslej odcepljeni od njega in vezani proč od njega. Tako nastaja pri analitično obravnavanem psihosinteza brez našega posega, avtomatično in neizogibno . . . Ni res, da je v bolniku nekaj razstavljeno na svoje sestavne dele, kar zdaj mirno čaka, da ga bomo nekako sestavili." /Freud, Werke XII, Pota psihoanalitične terapije, str. 185 f./

23 Prim. Walter Benjamin. Standort der franzosischen Schriftsteller, v: Zeitschrift fur Sozialforschung, III. let., 1934, str. 66.

24 Freud, Werke XV, str. 63 in 81.

25 Prim. Freud, Werke VII, Seksualna morala v kulturi in moderna nervoznost, str. 143.

26 Prim., Freud, Werke XIII, Kratek oris psihoanalize, str. 420 itd.

27 Prim., William Buchanan in Hadley Cantril, How Nations See Each Other, Urbana 1953, str. 57.

28 Prim., Erich Fromm, K občutku nemoči, v: Zeitschrift fur Sozialforschung, 6. letn., 1937, str. 95.

29 Prim., Heinz Hartmann, n.n.m., str. 388.

30 Anna Freudova, Jaz in obrambni mehanizmi, London 1946, str. 36.

31 Prim., Sigmund Freud, Werke I, K psihoterapiji histerije, str. 269.

32 Anna Freudova, n.n.m., str. 52.

33 n.n.m.

34 Prim. Sigmund Freud, Werke XIV, Zavora, simptom in tesnoba, str. 196, in Anna Freudova, n.n.m., str. 51.

35 Anna Freudova, n.n.m., str. 125.

36 K psihoanalitični kontroverzi o glasbi prim. predvsem Heinrich Racker, Contribution toPsychoanalysis of Music, v American Imago, vol. VIII, št. 2, (junij 1951), str. 129, posebej str. 157.

37 Anna Freudova, n.n.m., str. 167.

38 n.n.m., str. 182.

39. n.n.m., str. 183.

40 n.n.m., str. 184.

41 n.n.m., str. 185.

42 n.n.m., str. 186.

43 n.n.m., str. 185.

44 n.n.m., str. 187.

45 n.n.m., str. 187, opomba.

46 „Situacija obrambe iz tesnobe pred močjo nagonov je edina, v kateri analitik ne more držati svojih obljub. Ta kar se da resni jazov boj proti temu, da bi ga ono preplavilo, kakor na primer pri psihotičnem odgonu, je pred vsem kvantitativna zadeva. Da bi si jaz pomagal v tem boju, stremi samo po okrepitvi. Kjer mu analiza lahko pomaga, s tem da naredi nezavedne vsebine onega zavestne, deluje tudi tu kot terapija. Kjer pa analiza, s tem da naredi nezavedne dejavnosti jaza zavestne, odkrije obrambne procese in jih onesposobi za dejavnost, deluje kot slabljenje jaza in pospešuje proces obolevanja." (Anna Freudova, n.n.m., str, 76). Toda po teoriji naj bi bila ta „edinstvena situacija", tesnoba pred močjo nagonov, razlog vsakršne obrambe.

47 Hermann Nunberg, Moč in šibkost jaza, v: Internazionale Zeitschrift fur Psychoanalyse, XXIV. Bd., 1939.

48 Prim. August B. Holingshead and Frederick C. Redlich, Social Stratification and Schizophrenia, v: American Sociological Rewiew, vol. 19, št. 3, str. 302.

49 Sigmund Freud, Werke XV, Nova vrsta predavanj k uvodu v psihoanalizo, str. 194.

50 „Ljubezen, ki ne izbira – tako se nam zdi – izgublja del svoje lastne vrednosti, ker dela objektu krivico . . . niso vsi ljudje vredni ljubezni." (Freud, Werke, XIV, Neugodje v civilizaciji, str. 146).

Hans-Jürgen Krahl, Konstitucija in razredni boj

K FILOZOFIJI ZGODOVINE AVTORITARNE DRŽAVE

„Če je socializem neverjeten, je potrebna toliko bolj obupana odločnost za njegovo uresničenje. Ker mu stoji nasproti, niso tehnične težave izpeljave, marveč oblastni aparat vladajočih." (Heinrich Regius).

Kritično-ekonomske napovedi historičnega materializma o naravno-zakonitem zgodvinskem poteku kapitalističnega svetovnega reda so se potrdile. Izpolnjeni so historični pogoji za krizo ekonomskega zloma kapitala; zgodovinska tendenca kapitalistične akumulacije je že zdavnaj dosegla stopnjo centralizacije in koncentracije kapitala, ki sta je Marx in Engels označila kot njegovo samoraslo doseženo zgodovinsko končno točko.[1] Obstoj avtoritarne države je tako izraz „zadnje krize" kot izraz časovnega, politično posredovanega uspeha, da se krizo obvlada v pomenu monopolnega kapitalizma. Da ekonomska kriza zloma še ne implicira političnega konca kapitalistične družbene formacije, je sicer zla slutnja znanosti, ki je že dolgo prisotna: „Celo če bi teorija o imanentnem zlomu bila kot ekonomska teorija pravilna, bi iz nje še ne sledile nobene enoznačne politične konsekvence. Če bi bilo pravilno, da bi moral proces kapitalistične produkcije nujno voditi k zlomu te kapitalistične produkcije, to še ne pomeni, da mora ekonomskemu zlomu slediti politični. Čisto možno je, da politični vladajoči razred sklepa iz zloma kapitalističnega sistema, da mora s političnimi sredstvi preprečiti politično učinkovitost tega zloma." [2]

Hipotezo Franza Neumanna je treba izostriti z ozirom na historični materializem kot do sedaj edini oblikovni tip revolucionarne teorije, tj. nauka, katerega izjave opisujejo družbo z vidika njene revolucionarne spremenljivosti. Če bi izenačevali zadnjo ekonomsko krizo sistema s celotno-družbeno odstranitvijo sistema, bi to nasprotovalo vsem teoretičnim določitvam, ki strukturirajo materialistični pojem zgodovine v nauku Marxa in Engelsa. Filozofsko-zgodovinsko in družbeno-teoretično posplošena ekonomska tendenca zloma bi vsebovala, da bi ljudje bili za vso večnost podrejeni določenosti z družbeno bitjo, ki jim je nadrejena in odtegnjena njihovi zavestni kontroli; revolucija bi bila absurdnost zgodovinskega procesa. „Zadnja bitka" pa naj dokončno onemogoči oguljeno materialistično doktrino kapitalistične realnosti, po kateri materialna bit določa zavest. Osrednji emancipatorični deziderat Marxovega pojma zgodovine je, da naj ljudje ustvarjajo zgodovino, ki jo delajo sami, tudi z zavestjo, da „človeštvo ne začenja *novega* dela, ampak samo zavestno opravlja svoje staro delo".[3]

Zato naravonujna logika kapitalističnega razvoja, po kateri „kapitalistična produkcija z nujnostjo naravnega procesa proizvaja svojo lastno negacijo"[4] ne vsebuje v usodo vdanega optimizma napredka. Naravni zakoni kapitalistične družbe imajo kvalitativno drugačen ustroj kot zakoni prve narave. Zakoni druge narave so odpravljivi: njihovo abstraktno bivanje sloni na napačni zavesti producentov o njih lastni produkciji. Zakon o tendencielnem padcu profitne stopnje ni v svoji objektivni veljavnosti tako nespremenljiv kot fizikalni zakon prostega pada. Takšni nazori so bili prepuščeni Marxovim epigonom v II Internacionali, ki jim je predstava o naravonujnem, neustavljivem napredku človeškega rodu služila za to, da so proletariatu in samim sebi izpregledali nalogo revolucionarne osvoboditve in da so racionalizirali lastno reformistično izdajo.[5]

Pri „religiji socialdemokracije" kakega W. Dietzgena – „saj postaja vendar naša stvar vsak dan bolj jasna in ljudstvo vsak dan pametnejše" – se potem tudi začenja Benjaminova precizna kritika socialdemokratičnega pojma napredka, v katerem

zgodovina, formalizirana v transcendentalni časovni kontinuum, v resnici daje apologijo zavesti časa, ki je z izkoriščanjem dehistorizirana v navidezno nespremenljiv delovni čas. „Socialdemokratična teorija, še bolj pa praksa, je bila določena s pojmom napredka, ki se ni ravnal po dejanskosti, marveč je imel dogmatično pretenzijo . . . ‚Predstave o napredku človeškega rodu v zgodovini ni možno odvojiti od predstave o njegovem napredovanju, ki poteka v homogenem in praznem času. Kritika predstave o tem napredovanju mora tvoriti temelj kritiki predstave o napredku sploh."[6] Praktični stabilizaciji kapitalizma s politiko družbene reforme, povzdignjeno v zgodovinski princip, je v teoriji socialne demokracije ustrezala vulgarizirana repriza meščanske filozofije zgodovine. Bernstein je kot socialdemokratiziran Kant v popularno razviti formi ponujal teleologijo skrivnega umnega smotra narave v zgodovini človeškega rodu, kot evolucijsko „vraščanje" kapitalizma v socializem in poveličeval logični ne-um kapitalističnega razvoja v umni tek svetovne zgodovine. Zgodovina naj izpolni, kar bi lahko opravila le prevratna praksa združenih proletarskih individuov. Nasprotno pa Marx in Engels vedno znova povdarjata: „Zgodovina ne dela *ničesar*, ne 'poseduje *nobenega* neznanskega bogastva', ne bije *nobenih* bojev! Človek je tisti, ki vse dela, poseduje in ki se bori, ni denimo zgodovina tista, ki rabi človeka kot sredstvo, da bi uveljavila svoje smotre – kot da bi bila neka apartna oseba, marveč ni zgodovina nič drugega, kot dejavnost svojim smotrom sledečega človeka."[7] Socialni reformizem ponavlja idealistično in mladoheglovsko mistifikacijo zgodovine v "apartno osebo, metafizični subjekt, katerega goli nosilci so dejanski individui;"[8] na ta način okosteni ambivalentna objektivnost vrednostnega zakona, – ki se dejansko naravnozakonito prebija nad glavnimi individuov, ponižanih v agente procesirajočega kapitala – neomajno v naravno zgodovino. Po Marxu in Leninu je z naravno nujnostjo povzročena le zadnja kriza, nikakor pa ne privede ta nujnost do revolucionarne osvoboditve ali celo do umne družbe – kritika, ki je predstavljala sistematično osnovno misel v zgodnjem delu Lukacsa. „Lenin se je zelo upravičeno zoperstavil pojmovanju, ki mehanično-fatalistično označuje imperialistično krizo kapitalizma, ki jo je sam razumel docela kot zadnjo krizo, kot brezizhodno; ne obstoji, pravi, noben položaj, ki bi bil abstraktno ter na sebi in za sebe brezizhoden. Proletariat, *dejanja proletariata zagrajuje kapitalizmu izhod iz te krize.* Seveda: dejstvo, da je *lahko* proletariat za to sposoben, da je rešitev krize odvisna od proletariata, je posledica ekonomskih nujnosti, 'naravnih zakonov'. Toda 'naravni zakoni' določajo samo krizo in izključujejo možnost, da bi se ta kriza razrešila (kot vse prejšne) v smislu kapitalizma; neovirano učinkovanje krize bi dopuščalo tudi drugačno rešitev: ‚skupen propad bojujočih se razredov', padec v stanje barbarstva. 'Naravni zakoni' kapitalističnega razvoja lahko torej peljejo družbo samo v zadnjo krizo, niso pa sposobni pokazati poti, ki lahko vodi iz krize."[9] Zadnja kriza, ki zgodovinsko nakazuje ekonomski zlom kapitalskega razmerja, ne sili proletariata z nujnostjo, marveč mu odpira objektivno možnost, da prebije pred stoletji teroristično ponotranjene ekonomske strukture moči, realni videz kapitalistične naravne zakonitosti, odpira mu možnost, da razsvetli teman spomin na izkoriščanje v historično anamnezo razredne zavesti, ki ve za celokupno družbeno posredovanost ekonomije in politike in da tako materializira difuzno na sebi bivajoč razredni položaj mezdno odvisnih množic v revolucionarno subjektivnost in v objektivno določeno organizacijo proletarskega razrednega boja. Do osvoboditev lahko pride samo z zavestjo in voljo izkoriščanih, ali pa do nje sploh ne pride.

Diktatura kapitala lahko vedno najde izhod iz zadnje krize, kot so, vsakič zgodovinsko različno, povdarjali Marx in Engels, Lenin in Rosa Luxemburg. Historično ekstremna dialektika monopolne in imperialistične faze zloma kapitalistične družbene formacije dopušča v svetovnozgodovinskem merilu in v rodovnozgodo-

vinski dimenziji dve objektivni možnosti razrešitve: zgodovinsko odstranitev sistema s samozavedno združenimi proletarci, „skok v kraljestvo svobode" (Engels), ali pa slepo reprodukcijo brezzavestnega „duhovnega živalskega kraljestva" kapitalistične predzgodovine, „bodisi prehod v socializem ali padec v barbarstvo". To svetovnozgodovinsko alternativo, pred katero postavlja imperializem človeški rod, je, pred več kot petdesetimi leti in z ozirom na imperialistično svetovno vojno, izrekla Rosa Luxemburg, sklicujoč se na Engelsa. „Danes stojimo, natanko tako kot je to, generacijo nazaj, napovedal Friedrich Engels pred štiridesetimi leti, pred izbiro: bodisi triumf imperializma in zaton sleherne kulture, tako kot v starem Rimu, razljudenje, opustošenost, degeneracija, veliko pokopališče. Bodisi zmaga socializma, se pravi zavestne borbene akcije internacionalnega proletariata proti imperializmu in njegovi metodi: vojni. To je dilema svetovne zgodovine, nek ali–ali, katerega skodelice na tehtnici drhteče nihajo pred odločitvijo razredno zavednega proletariata. Prihodnost kulture in človeštva je odvisna od tega, ali bo proletariat z moško odločnostjo vrgel svoj revolucionarni bojni meč v skodelico na tehtnici." [10] Naravnozgodovinska odločitev za fašistično barbarstvo in destruktivna potenca visokotehniziranih produkcijskih sil v poznem kapitalizmu, nevarnost atomske naravne katastrofe družbe – vse to potrjuje svetovnozgodovinski in rodovnozgodovinski značaj te alternative, pred katero je kapitalistična faza zloma postavila človeški rod. Vprašanje boljšega življenja je na zgodovinsko globalnem nivoju neločljivo povezano z vprašanjem golega preživljanja: zadnja kriza postavlja rod pred vprašanje eksistence.

Avtoritarna država je politični izhod kapitala iz ekonomske krize. Njena zabsolutizirana zunajekonomska prisilna moč, ki jo značilno reprezentirata bonaparstistična prisila 19. in fašistični teror 20. stoletja, pripravljata represivni instrumentarij za zavlačevanje dokončnega ekonomskega zloma in sabotiranje možnosti „nenaravnega konca" kapitalističnega sistema zaradi „združenih proletarcev" (Horkheimer), konca, ki je postal realen. Kljub temu nas fenomenološka strukturna enakost bonapartistične in fašistične pojavne oblike avtoritarne države, ki jo je Thalheimer upravičeno deskriptivno izdelal v navezavi na Marxovo materialistično zgodovino bonapartizma Louisa Bonaparta, enakost, ki sloni na mehanizmu „osamosvojitve eksekutive" (Marx)[11] nasproti buržoaziji, ki svojo politično moč slepo delegira, vprid ohranjanja eksistence in ekonomske vladavine, „diktaturi pustolovca in njegove bande", ne sme zapeljati k temu, da bi spregledali bistvene diference, ki izhajajo iz zgodovinskih, v notranjosti samega ekonomskega procesa dogajajočih se sprememb vsled napredujoče koncentracije kapitala. Monopolna in imperialistična zadnja faza kapitala spreminja razmerje uvrednotenja in krize. Monopolni kapital je krizni kapital in intentione recta: potrebuje nenehno državno intervencijo v ekonomski proces uvrednotenja, da bi nazadnje povzdignil državo v materialnega totalnega kapitalista. Monopolni kapital vsebuje fašizem – če sledimo analizi zgodnjega Horkheimerja – kot vedno prezentno potencialnost, ki jo je moči etatistično aktualizirati. „Tako ali tako, s trusti ali brez njih" piše Engels, „končno mora prevzeti vodstvo produkcije oficialni predstavnik kapitalistične družbe, država. Ta nujnost pretvarjanja v državno lastnino se pokaže najprej pri velikih prometnih ustanovah: pri pošti, telegrafu, železnicah. Vse kapitalistične družbene funkcije opravljajo sedaj plačani nameščenci. Toda niti preobrazba v delniške družbe in truste niti preobrazba v državno lastnino ne odpravlja lastnosti produktivnih sil, da so kapital ... In moderna država ni nič drugega kakor organizacija, ki si jo buržoazna družba ustvarja, da bi ohranila splošne vnanje pogoje kapitalističnega načina produkcije pred samolastnim vmešavanjem tako delavcev kakor posameznih kapitalistov. Moderna država, bodi njena oblika kakršna koli, je bistveno kapitalistični stroj, država kapitalistov, izdelani skupni kapitalist. Delavci ostajajo mezdni delavci, proletarci. Kapitalistični odnosi

s tem niso odpravljeni, nasprotno, pritirani so do vrhunca."[12] Teorija avtoritarne države se določa iz zgodovinsko zadnje točke kapitalskega razmerja; če naj ima pojem poznega kapitalizma več kot samo formalen pomen, potem le znotraj filozofsko-zgodovinskega sklopa tendence k državnem kapitalizmu, ki jo je Engels opisal, Horkheimer pa nekoč teoretično tematiziral: „Ta teorija konca ustreza stanju, ki je bilo še večpomensko in je sama še dvosmiselna: Bodisi računa z zlomom zaradi ekonomske krize, potem je izključeno fiksiranje z avtoritarno državo, ki ga Engels vendarle predvideva. Ali pa pričakuje zmago avtoritarne države, potem pa ni mogoče računati z zlomom zaradi krize, kajti ta je bila vedno definirana s tržnim gospodarstvom. Državni kapitalizem pa odstranjuje trg in hipostazira krizo za dobo večne Nemčije."[13]

Na tej zadnji točki kapitala, ki sta jo Marx in Engels sama historično fiksirala, kritika politične ekonomije, če noče pasti v profetične abstrakcije, z znanstveno nujnostjo preneha. Tip revolucionarne teorije zadnje faze kapitalizma, ki je z zgodovinsko pojavno obliko avtoritarne države in z naraščajočim ekonomskim primatom političnega še nezadostno določena, še manjka. Docela vprašljivo je, ali je revolucionarna teorija še možna kot kritika politične ekonomije ali pa jo je že treba, kot Marcuse neizrečeno sprejema, pisati kot kritiko politične tehnologije. Dogmatiki sicer prej ko slej obravnavajo revolucionarno teorijo kot da ne bi bila zmožna historičnega nadaljevanja. Toda kritika je teoretično življenje revolucije. Logično absurdno bi bilo domnevati, da je nauk, ki je tako zelo teorija zgodovine in zavestnega spreminjanja, kot je to historični materializem, sam povzdignjen nad zgodovino in da ne potrebuje spremembe. Z zgodovinsko premeno družbenih dejstev se morajo spremeniti tudi izjave historičnega materializma o teh dejstvih. Historičnost teorije, ki jo je Karl Korsch postavil kot program, zahteva kritično uporabo historičnega materializma na njemu samem. Historični materializem nastopa naposled vsled svoje zahteve po prevratnem spreminjanju sveta utemeljene v praktičnem umu, z neznansko teoretično zahtevo, da je prva samozavedna doktrina v zgodovini človeškega mišljenja.

Raven revolucionarne subjektivnosti v historičnem materializmu sta spoznavno-kritično in filozofsko-zgodovinsko razkrila Korsch in Lukacs v zgodnjih dvajsetih letih z eksplikacijo pristno negacijskega razmerja marksizma in filozofije[14] in na objektivni osnovi zgodovinske aktualnosti svetovne revolucije, ki je bila utemeljena z nerazrešljivo povezanostjo prve imperialistične svetovne vojne z Veliko Socialistično oktobersko in neuspelo nemško novembrsko revolucijo, aktualnosti, ki je določala, predvsem organizacijsko-teoretično kontroverzno, mišljenje Lenina in Rose Luxemburg, teoretični razvoj konstitucijske faze Kominterne kot tudi zastopnike nizozemske šole. Toda na ta način teoretično odkrito subjektivno emancipatorično dimenzijo revolucionarne teorije proletariata je proces real-politične pragmatizacije sprva revolucionarne politike Sovjetske zveze – v teku rastočih teoretičnih potreb stalinistično forsirane kmetijske kolketivizacije in zaostajajoče tehnične industrializacije[15] kot tudi vpričo vedno bolj tesne povezanosti svetovne gospodarske krize in fašistične nasilne rešitve – za desetletja zadušil ali pa obsodil na praktično neučinkovitost.

V enaki meri so marksistični teoretiki vedno manj uspevali, sledeč emancipacijskemu interesu uma za posredovanje revolucionarne teorije s prav takšno prakso, analitično opisati monopolni kapitalizem in njegov imperialistični svetovni sistem. Kazalo je, da je rekonstrukcijsko obdobje zahodnoevropskega kapitalizma za vedno izbrisalo aktualnost prevratne prakse in da je prestavilo revolucijo na sveti Nikoli. Kritika politične ekonomije se je vedno bolj strjevala v pozitivno ekonomijo, ki ni bila sposobna pojmovno zapopasti družbeno celoto in strateško-praktična vrednost njenega mesta je ostala nejasna. Da bi združili zgodovinsko nova dejstva z izjavami preoddane teorije, so Marxov „sistem" bodisi v dogmatični

ortodoksiji fragmentarično „dopolnjevali" bodisi so, po revizionistični šegi, iz njega lomili dele, da bi uskladili „sistem" s spremenjenimi pogoji. Možnost, da bi se lahko v celoti historično spremenila formacijska slojevitost celotne družbene totalnosti, produkcije in cirkulacije, ekonomske „baze" in izvedene institucionalne nadgradnje, je ležala, ne nazadnje zaradi z eliminacijo praktičnega skustva revolucionarne aktualnosti obeležene zgodovinske situacije teorije, onstran vsakega premisleka. „Sistem" in toto so predpostavljali kot nespremenljiv; ortodoksna dogmatika in sistemu prikrojen revizionizem se srečujeta v likvidaciji dialektičnega jedra kritike, historične diference med bistvom in pojavom stvari. Za to pojmovanje je zgodovinsko spremenljiva samo empirična raznolikost kapitalističnega pojavnega sveta, ne pa tudi ohranjujoča se identiteta njegovega izkoriščevalskega bistva. Toda z ozirom na močno učinkujoče spremembe v postvarelih pojavnih formah kapitala, cirkulacijske menjave in državno-pravne, politično-moralne ter kulturno-znanstvene nadgradnje, ki označujejo, proti koncu 19. in v začetku 20. stoletja, v visokoindustrializiranih deželah prehod od konkurenčnega h monopolnemu kapitalizmu, je v smislu historičnega materializma blizu domneva, da se je v celoti spremenilo izvedeno razmerje ekonomije in institucionalizirane ideologije, kar dovoljuje sklep o spremembi „sistema potreb", samega ekonomskega bistva kapitalističnih družbenih formacij in s tem meščanske družbe v celoti.

Brez te predpostavke, da je „bistvo" kapitalističnega produkcijskega načina vpeto v zgodovinsko dinamiko in da ji nikakor ni ontološko izvzeto, predpostavke, ki edina ustreza zgodovinsko prehodnemu značaju kapitalističnega produkcijskega načina kot ga je Marx sistematično razvil, ne bi bil možen ne Horkeheimerjev koncept avtoritarne države ne Marcusejeva hipoteza o enodimenzioniranju družbenih antagonizmov.[16] Obe teoretični koncepciji nudita dopolnjujoče se sistematične nastavke, ki merijo na spremenjeno celoto kapitalistične družbene formacije. Pripenjata se na zgodovinsko zadnjo točko kapitalskega razmerja kot jo je pokazal Marx, čeprav brez zadovoljive izpeljave posredovanosti lastne sistematične nove zastavitve s kritiko politične ekonomije v njeni Marxovi verziji. Nanašata se, z razliko v težišču, na dve socioekonomski tendenci, ki sta drug od druge odvisni in povezani z zakonom o tendencielnem padcu profitne stopnje, tendenci, ki v Marxovem nauku indicirata zgodovinski konec kapitalskega razmerja in točke njegovega prevrata v že možno umno družbo.

1. Horkheimer se, v skladu z Engelsom, v bistvenem navezuje na naraščajoče in razkrivajoče se podružbljenje produktivnih sil na osnovi kapitalističnega produkcijskega načina samega. To imenentno, temeljno protislovje, ki vendarle žene čez kapitalsko razmerje, ta na sebi družbeni značaj produktivnih sil, stlačenih v oblačilo privatne lastnine, se po Marxu in Engelsu, s podjetniško formo delniških družb zgodovinsko takorekoč „empirično zaznavno" in praktično izkusljivo pojavi ter zadobi revolucionarno razdiralno silo.[17] Engels nadaljuje Marxovo teorijo delniških družb, v tem ko razkrije v delniških družbah imanentne tendence k monopolu in avtoritarni državi: „Delno priznanje družbene narave produkcijskih in prometnih mehanizmov šele z *delniškimi družbami* kasneje s trusti, nato *država*. Buržoazija se izkaže za odvečen razred; vse njene družbene funkcije opravljajo sedaj plačani nameščenci." [18]

Pod zgodovinsko novim vtisom monopolizacije, kateri pri znotrajkapitalističnem podružbljenju produktivnih sil ustreza čedalje bolj prisilno podržavljanje družbe, skicira Horkheimer koncem tridesetih let – povsem fragmentarno – teorijo avtoritarne države. Osrednja predpostavka – čeprav nezadostno precizirana – na kateri temelji ta teorija, je, da monopolistična tržna kontrola avtoritarno-centralizirane produkcije likvidira sfero cirkulacije; z odpravo svobodne konkurence in liberalnega tržnega gospodarstva eliminira iz meščanske družbe ideološko popačene emancipacijske vsebine ter razodene izkoriščevalsko nasilno razmerje menjave

kapitala in mezdnega dela, ki je bilo prej še zakrito s pravno pogodbo. Naziv avtoritarne države pri tem nikakor ne zaznamuje neke problematike, ki bi se je dalo pravno-filozofsko in državno-teoretično izolirati, marveč zaznamuje zgodovinsko nov sistemski ustroj družbene totalnosti. „Državni kapitalizem je avtoritarna država sodobnosti."

2. Če sloni po Horkheimerju sistem zaobsegajoča akumulativna dinamika k avtoritarnemu državnemu kapitalizmu na historično novi, monopolni kvaliteti kapitalu-imanentno podružbljujočih se produktivnih sil in na s tem spremenjeni konstelaciji produkcije in cirkulacije, pa se Marcuse, več kot trideset let kasneje, navezuje na spremenjeni ustroj v notranjosti „menjave snovi med človekom in naravo"; rastoča avtomatizacija industrijskih produkcijskih sil radikalno preloži težo konstitutivnih momentov delovnega procesa, položaj producentov do mašinerije, živega do opredmetenega dela. Avtomatizacija, ki se razvija v mediju znanstveno-tehničnega napredka, je več „kot kvantitativno naraščanje mehaniziranja", bolj je „preobrazba v naravi temeljnih produkcijskih sil."[21] Avtomatizacija je „eksplozivni ali neeksplozivni katalizator v materialni bazi kvalitativne spremembe.,"[22] ki tako aktualizira „totalitarno" preobrazbo sistema meščanske družbe kot tudi potencialno odpira „zgodovinsko transcendenco k novi civilizaciji".[23] S tem se lahko Marcuse sklicuje na najvišjo in zadnjo razvojno tendenco kapitalističnega produkcijskega načina – Marx jo je orisal v Očrtih – v katerem sta tehnika in znanost dosegli produktivno premeščen razvojni stadij, katerega obseg razbija sistem. „Rast scientific power ... mera, v kateri je postavljena že kot capital fixe, obseg, širina, v kateri je realizirana in v kateri se je polastila totalnosti produkcije" je eden tistih eksplozivnih protislovnih momentov naravnozgodovinskega konca nasilne krizne zgodovine kapitala, „s katerim mu je dan advice, to be gone in to give room to a higher state of social production".[24] Tehnološko poznanstvenje produkcije ne more več tolerirati njeno prisilno kapitalistično upredmetenje. Avtomatizacija, poznanstvenje industrijske mašinerije, povzroča, po Marxu, totalitarno tehnologizacijo politične ekonomije. S tem pa se je, po Marcuseju – ki se tako kritično zoperstavlja pojmu racionalnosti Maxa Webra – princip „tehnološke racionalnosti", ki je genetično od vsega začetka logično vsebovan v industrijski tehniki in modernih znanostih in za katerega se zdi, da neločjive spenja gospostvo nad naravo in nad ljudmi, docela razvil v dejanskosti. Tehnika, ki je postala „zaobsegajoča forma materialne produkcije", „opisuje celotno kulturo; tehnika zasnuje zgodovinsko totaliteto – 'svet'."[26]

Če konsekventno sledimo Marcuseju, potem revolucionarne teorije ne moremo več nadaljevati kot kritiko politične ekonomije; zaradi historične tendence, ki jo vsebuje, se nadaljuje v kritiki politične tehnologije.

Obe zadnji točki kapitalskega razmerja, tako avtoritarno podržavljanje družbe kot njeno totalitarno enodimenzioniranje v tehnološko docela zracionaliziranem socialnem svetu življenja, temeljita na svojevrstni dialektiki zgodovinske prevratne točke. Tako imanentna tendenca podružbljenja v državni kapitalizem, ki jo je pokazal Horkheimer, kot tudi možna tehnično-znanstvena substitucija živega dela, ki jo je pokazal Marcuse, neposredno napotujeta k asociaciji producentov in „združenju svobodnih ljudi". Kljub temu pa se zdi, da kapital historično zavlačuje svojo lastno končno točko in da se vpričo neposredne prisotnosti svoje družbene odpravljivosti „stabilizira" v svoj prevratni točki. Državni kapitalizem in totalno s kapitalom fiksiran strojni sistem sta tipična predstavnika te zadnje dialektike kapitala, ki navidezno nevtralizira svoje historično najbolj kričeče protislovje in svojo najbolj akutno krizo. Avtoriteta „države blaginje" predstavlja podobo „historične spake med organiziranim kapitalizmom in socializmom, hlapčevstvom in svobodo, totalitarizmom in srečo."[27] Državnemu kapitalizmu je, v heglovskem pomenu, lastna slaba idealnost. Tisto idealno je spekulativni rezultat zgodovinsko

dozorele in zamirajoče dejanskosti v mediju meščanske post-festum zavesti. „To, kar uči pojem, nujno kaže tudi zgodovina, da se prikazuje idealno nasproti realnemu šele v zrelosti dejanskosti in da si le-ono zgrajuje isti svet, dojet v njegovi substanci, v podobi nekega intelektualnega kraljestva."[28] Idealno vsebuje dvojno abstrakcijo od zgodovinskega poteka. Staro substanco zgodovinsko nastalega izloči iz medija pojmovnega procesa, znotraj katerega se je historično realizirala in abstrahira princip zgodovinsko novega od pojmovnega razvitja, ki ga čaka in v katerem se šele historično oblikuje v idejo. Ahistorično povezuje dva zgodovinsko odbijajoča se momenta, staro substanco z novim, še nedejanskim principom.[29] Državni kapitalizem je takšen idealen končen produkt dozorele krizne zgodovine in odmirajočega uvrednotenja kapitala. Staro substanco kapitala, vrednost, izloči v njeni pojavni formi iz ovoja kapitalistične privatne lastnine in jo na videz spenja z zgodovinsko nerazvitim principom podružbljenja produkcijskih sredstev, katerih socialistično asociativno konkretnost najprej blokira; novi princip združenega produkcijskega načina zareče torej v staro vrednostno substanco. Avtoritarna država je kapitalistično popačena karikatura socializma.

Tehnološko poznanstvenje produkcije, ki samo od sebe teži k odpravi kapitala, pa obratno ne more realizirati svojega emancipatoričnega potenciala, dokler ostane ukleto v okvir uvrednotenja capital fixe. V tem okviru pa znanstveno-tehnični napredek, ki povzdiguje odpravo dela v konkretno utopijo, ustvarja namesto le-te strukturalno brezposelnost: „V sistemu svobodnega tržnega gospodarstva, ki je dal ljudem izume, ki varčujejo z delom in naposled matematični svetovni red, njegovi specifični proizvodi, stroji, niso postali destrukcijska sredstva samo v svojem besednem pomenu: namesto da bi z njimi postalo odvečno delo, so postali odvečni delavci."[30]

Tako Marcuse kot Horkheimer sklepata iz te usodne dialektike, ki fiksira kapitalsko razmerje v njegovi prevratni točki, o spremenjenem položaju revolucionarne subjektivnosti do objektivne razvojne stopnje kapitalistične družbene formacije. Objektivistično opozorilo na zrelost, „tema probandum in probatum" zgodovine (Horkheimer), je izgubilo svojo veljavno upravičenost. Zdi se, da je sam zgodovinski potek razveljavil Marxovo svojčas praktično pravilno in teoretično resnično polemiko proti idealistično abstrahirajočem voluntarizmu bakunistov. Tudi zoper frakcijo Willich-Schapper je Marx razločeval idealizem čiste volje od revolucionarnega vzgojnega procesa, ki se izpolnjuje v mediju epohalne spontanosti, izoblikovane s kriznimi in vojnimi družbenimi odnosi, procesa, v katerem naj bi delavski razred dozorel do samoosvoboditve: „Na mesto kritičnega nazora postavlja manjšina dogmatičen nazor, na mesto materialističnega postavlja idealističen. Namesto dejanskih razmer postane zanjo gonilo revolucije gola volja. Medtem ko pravimo mi delavcem: prebiti morate 15, 20, 50 let državljanske vojne in narodnih bojev, ne samo zato, da bi spremenili razmere, marveč da bi spremenili sami sebe in da bi se usposobili za politično vladavino, pravite vi nasprotno: Takoj moramo zavladati ali pa gremo lahko spat."[31] Da mora biti proletariat svoboden za svojo osvoboditev, je sicer conditio sine qua non uvida v revolucijo. Toda kaže, da kapital, regulativno fiksiran na svojo zgodovinsko zadnjo točko, spreminja razmerje med marksizmom in anarhizmom na temelju samega historičnega materializma. Če je naravnim zakonom kapitalističnega razvoja potekel čas, lahko opozorilo na manjkajočo zrelost samo praktično odvrne od teoretično nujne revolucije. „Za minula zgodovinska dejanja lahko rečemo, da čas za njih še ni bil zrel. V sedanjosti govorjenje o manjkajoči zrelosti poveličuje sporazum s slabim. Za revolucionarja je bil svet vedno že zrel ... revolucionar je s tistimi, ki so zdvomili, ne pa s tistimi, ki imajo čas. Sklicevanje na shemo zgodovinskih stopenj, ki posthumno demonstrira nemoč preteklih dob, je bilo v odgovarjajočem trenutku napačno v teoriji in nizkotno v politiki. Čas, k kateremu je primišljeno,

sodi k pomenu teorije."[32]

Koncepcija revolucionarne teorije proletariata kot „spoznavne teorije revolucionarne volje" ustreza Horkheimerjevi predstavi o aktualnosti revolucije kot primatu praktičnega uma voluntativnega faktorja. V tej koncepciji ostaja seveda nepremišljeno, ali ne konstituira postvarelost kapitala v njegovi končni fazi neko drugo kvaliteto pritislovnosti, ali se revolucionarna subjektivnost in objektivnost ne diferencirata na neki drugi družbeni ravni. Izhajajoč iz predpostavke objektivne, z zadnjo krizo odpirajoče se možnosti revolucionarne osvoboditve v svetovnozgodovinskem pomenu, velja Horkheimerjev izrek: „Preobrat, ki naredi konec gospostvu, sega tako daleč kot volja osvobojenih. Vsaka rezignacija je že padec v predzgodovino."[33]

Teze k občemu razmerju znanstvene inteligence in proletarske razredne zavesti[1]

Revolucionarno gibanje v Zahodni Nemčiji stoji na osnovi politične oblike poteka svoje antiavtoritarne akcijske zgodovine in svojega prištevanja h kritični tradiciji znanstvenega socializma pred problemom, ki je revolucionarno-teoretično in strateško odločilen:

1. Kako je možno posredovati historično nove umne principe emancipacije – utemeljene v represivni situciji v poznokapitalističnih industrijskih metropolah in v mediju antiavtoritarne zavesti – s preoddano substanco zgodovinskih razrednih bojev, ne da bi zapadli nespregledanemu tradicionalizmu revolucionarne situacije, ki se netematizirano in izključno določa z materialnim obubožanjem, fizičnem tlačenjem in uspešno oktobrsko revolucijo?

2. Kako je možno rekonstruirati pojem razredne zavesti kot neempirično, čeprav bivajočo kategorijo družbene totalitete izkoriščevalske produkcije, ne da bi zgrešili potrebe izkoriščanih množic; kako lahko torej zapopademo problem historične geneze razredne zavesti, ne da metafizično predpostavjamo, da je konstitucija razredne zavesti že vedno opravljena in materializirana v partiji ali pa da skrajšujemo razredno zavest v empirično psihološko zavest?

Kako je treba revolucionarno-teoretično oceniti malomeščanske oblike razkroja emancipacijske zavesti znanstvene inteligence, razpad s kritiko ideologije posredovanega uvida v prisilni sklop abstraktnega dela v celoti in raztrganost politične prakse, ne da bi ignorirali historično novo kvaliteto znanosti kot produkcijske sile in ne da bi samoumevno prevzeli v delavskem gibanju že utečene interpretacije o vlogi inteligence v razrednem boju?

Odgovor na ta tri vprašanja bo odločilno vplival na izbor pravilnih strategij za socialno-revolucionarne procese v metropolah in na konstitucijo teorije revolucije. (. . .)

I

Prehod od konkurenčnega k monopolnemu kapitalizmu vodi, kot je nakazano v Marxovi in Engelsovi kritiki politične ekonomije, h podružbljenju kapitalistične privatne lastnine na temelju samega kapitalističnega produkcijskega načina in h podružbljanju produktivnega dela na osnovi mezdnega dela. Možne zgodovinske končne točke kapitalskega razmerja, ki sta jih nakazala Marx in Engels, so podjetniške forme delniških družb – takorekoč kot družbeni pratip monopolne privatne lastnine – in tehnološka prestavitev znanosti v s kapitalom fiksiran strojni sistem.[2]

Ta nova kvaliteta podružbljenja kapitala je na eni strani tisto protislovje podružbljenja in privatne lastnine, družbenega in privatnega dela, ki je utemeljeno že v prvi krizi, v kateri se je zgodovinsko oblikoval kapital, v prvotni akumulaciji, kot na drugi strani to protislovje pokaže objektivno možnost prehoda k možni svobodni asociaciji neposrednih proizvajalcev socialistične produkcijske forme ali

pa, kot je to razvil Engels in v navezavi nanj Horkheimer, samoraslo omogoča prevrat v avtoritarno državo, fašistično sprevračanje podružbljenja.

Marx piše o delniških družbah: „Kapital, ki sam po sebi temelji na družbenem produkcijskem načinu in katerega pogoj je družbena koncentracija produkcijskih sredstev in delovne sile, dobi neposredno obliko družbenega kapitala (kapital neposredno združenih individuov) v nasprotju s privatnim kapitalom, in njegova podjetja nastopajo kot družbena podjetja v nasprotju s privatnimi podjetji. To je odprava kapitala kot privatne lastnine znotraj mej kapitalističnega produkcijskega načina samega."[3] Naravnozakonita tendenca koncentracije in centralizacije kapitala, ki je utemeljena že v razlaščevalnemu procesu prvotne akumulacije in ki razvije družbeno protislovje kapitala med družbenim delom in privatnim prilaščanjem, stopa v novo fazo. Z monopolnim kapitalom se odkrito prikaže na sebi družbeni značaj kapitalističnega produkcijskega načina, protislovje med podružbljenjem in privatno lastnino.

Ta nova kvaliteta podružbljenja kapitala v celoti spremeni razredno nasprotje. Že podjetniška forma delniških družb spreminja „dejansko poslujočega kapitalista v golega dirigenta, upravitelja tujega kapitala, lastnike kapitala pa v gole lastnike, gole denarne kapitaliste" [4] Ta proces, v poteku katerega zadobi zunajekonomska moč državne prisile zopet neposredno ekonomsko potenco in v katerem postane državni intervencionizem trajna nujnost, razruši sfero cirkulacije kot legitimacijsko-ideološko kraljestvo meščanske nravnosti, kot svobodno konkurenco med seboj sovražnih si individuov in kot pravično menjavo drug do drugega brezbrižnih in enakoveljavnih lastnikov blaga. Razredna zavest kapitalistov politizira instrumentalni um z ozirom na njegove avtoritarno-tehnokratske konsekvence. Gospostvo se je sposobno legitimirati.

Nova kvaliteta podružbljenja kapitala nujno razširja pojem produktivnega dela in ga prikaže kot totaliteto delitve dela, kar je ta pojem v nerazvitem principu že vedno bil. „Kakor spadajo v prirodnem sistemu glava in roke skupaj, tako združuje delovni proces umsko in ročno delo. Kasneje se ločita do sovražnega nasprotja. Produkt se iz neposrednega produkta individualnega producenta spremeni v družbeni, v skupni produkt skupnega delavca, se pravi kombiniranega delovnega osebja, katerega člani v večji ali manjši meri sodelujejo pri obdelovanju delovnega predmeta. S kooperativnim značajem delovnega procesa samim se torej nujno razširja pojem produktivnega dela in njegovega nosilca, produktivnega delavca. Da dela kdo produktivno, sedaj ni več potrebno, da sam neposredno obdeluje delovni predmet; zadostuje, da je organ skupnega delavca, da opravlja katerokoli izmed njegovih podfunkcij."[5]

Tehnološki prenos znanosti v s kapitalom fiksiran mašinski sistem – sistematično izvajan od konca 19. stoletja dalje – in tendenca k avtomatizaciji, sta spremenila to, kar je Marx označil kot realno subsumpcijo dela pod kapital. Realna subsumpcija se od zgolj formalne razlikuje v tem, da kvalitativno spremeni, s sitematično uporabo družbenih produkcijskih sil dela, delitve dela in znanosti, tehnološko strukturo neposrednega delovnega procesa. Delovni proces kot menjava snovi med človekom in naravo se takorekoč v samem sebi podružblja. Ena najbolj izrazitih lastnosti realne subsumpcije dela pod kapital je zavestna *„uporaba znanosti* tega *občega* produkta družbenega razvoja, na *neposrednem produkcijskem procesu"*.[6]

Družbena kombinacija totalizira s poznanstvenjem produkcije le-to vedno bolj v skupnega delavca, vtem ko, kot izvaja Marx v Očrtih, posamična delovna zmožnost vedno bolj postaja moment in ko stopa vrednostno merilo delovnega časa v vedno bolj ekstremno protislovje do realnosti capital fixe in dejanskega produkcijskega procesa. Tehnika in znanost sta dosegli produktivno premeščeno razvojno stopnjo, katere obseg prebija sistem. Nova kvaliteta podružbljenja produktivnega dela s

tehnološkim poznanstvenjem produkcije ne more več tolerirati njeno prisilno kapitalistično upredmetenje. Razmerje monopolnega kapitala in avtomatizacije predstavlja spremembo realne subsumcije dela pod kapital, ki je tudi razredno-teoretično učinkovita. „Ker z razvojem *realne subsumcije dela pod kapital* ali *specifično kapitalističnega produkcijskega načina* dejanski funkcionar celotnega delovnega procesa ne postaja posamezni delavec, marveč bolj in bolj družbeno kombinirana delovna zmožnost in ker so različne zmožnosti, ki konkurirajo in tvorijo celotno produktivno mašino, zelo različno udeležene pri neposrednem procesu blag – ali bolje, pri oblikovanju produkcije, kolikor dela eden bolj z roko, drugi bolj z glavo, eden kot manager, engineer, tehnolog, itd., drugi kot overlooker, tretji kot neposredni ročni delavec ali celo zgolj pomožni delavec, se tako bolj in bolj funkcije delovnih zmožnosti vklapljajo pod neposredni pojem dela, njihovi nosilci pa pod pojem produktivnih delavcev, delavcev, ki jih kapital neposredno izkorišča in ki so sploh podrejeni njegovemu procesu uvrednotenja in produkcije." [7]

Če so znanosti po meri njihove tehnične prevedljivosti in njihovi nosilci, duhovni delavci, integrirani v skupnega delavca, potem ni moč domnevati, da se lahko družbenorevolucionarne strategije skoraj izključno nanašajo na industrijski proletariat. Ne gre za vprašanje, ali lahko znanstvena inteligenca razvije v tradicionalnem pomenu industrijsko-proletarsko razredno zavest, marveč je treba postaviti vprašanje, kako se je obratno v celoti spremenil pojem neposrednega producenta in s tem delovnega razreda.

Z napredujočim podružbljenjem kapitala in produktivnega dela in s tehnološkim poznastvenjem produkcije postaja tudi industrijski proletariat vedno bolj moment v skupnem delovnem procesu. Manj kot kdajkoli prej reprezentira ta proletariat totaliteto produktivnega dela. Pri vsej ekstremni poostritvi protislovja med duhovnim in ročnim delom, pa duhovnega dela ne smemo več obravnavati samo kot idealistično presegajočega zrcaljenja abstraktnega dela in s tem kot reprezentanta meščanskega prilaščanja kulture in malomeščanskih organizacijskih form znanstvenega procesa, marveč kot izvoren oblikovni moment, in to v kolektivni in organizirani formi, konstitucije proletarske razredne zavesti in organizacije političnega razreda. Tendenci, ki jo zastopa tovariš Schmierer glede vloge znanstvene inteligence v razrednem boju, namreč klasične teorije individualne razredne izdaje (večinoma z opozorilom na Lukacsevo opredelitev vloge intelektualcev v razrednem boju), je treba postaviti nasproti, da tudi v industrijskem proletariatu ni možno oblikovanje na meščansko družbo v celoti nanašajoče se razredne zavesti brez organizirane produktivne znanstvene inteligence.

II

Manjkajoča refleksija o kategorialnem ustroju razredne zavesti kot ne-empirične kategorije, kot jo je izvedel Lukacs v navezavi na Lenina, je povzročila v socialističnem gibanju zamolčano redukcijo razredne zavesti v za metropole neprimernem leninističnem pomenu. Zastoj emancipacijske debate, ki je bila najprej spontano zajeta na psihoanalitični ravni in individualistično omejena, je lahko blokiral dostop do strateško praktičnega spoznanja možne strukture potreb množic. Lahko da je spekulativna zavest totalitete, ki je opredeljevala antiavtoritarno gibanje v njegovem začetku, vsebovala slabe momente za zgodovino slepe abstrakcije. Ideologija neposrednosti mnogih praktično delujočih skupin pa je nasprotno glede svoje zavesti vmeščena v nek nevezan beg historičnih pojavnih form in ni sposobna domisliti mnoštvo empiričnih praktik v razrednozavedno enotnost politične prakse. Refleksija kategorialne ravni razredne zavesti bi veliko bolj kot slabo moralizirajoče razprave o obveznosti (Verbindlichkeitsdiskussionen), ki jih še dostikrat vodijo in ki ostajajo nemočno neobvezujoče, bila

sposobna posredovati organizacijske kritike identitete.

Teoretična pojmovanja socialističnega gibanja so deloma obremenjena z momenti empiričnega historizma, ki ga Lukacs očita meščanski zgodovinski vedi. „Njena zmota je v tem, da meni, da je našla v empiričnem historičnem inidividuu (ne glede na to, ali gre za človeka, za razred ali za ljudstvo) in v njegovi empirično dani (torej psihološki ali množično-psihološki) zavesti tisto konkretno. Toda tam, kjer meni, da je našla tisto njabolj konkretno, ga je ravno najbolj zgrešila: družbo kot konkretno totaliteto „. . V tem ko gre mimo nje, zgrabi nekaj popolnoma abstraktnega kot konkretno."[8]

Toda že Lukacsovo spoznanje, da se kategorija objektivne možnosti in s tem logično oblikovanje razredne zavesti konstituira šele z „odnosom do družbe kot celote", vsebuje momente idealizirajoče abstrakcije; njegovo obravnavanje tako vprašanja organizacije kot razredne zavesti predpostavlja pojem totalnosti, ki ne sega v empirično psihološko zavest posamičnih proletarcev. Le-ti lahko le post festum izpolnjujejo odločitve na totaliteto nanašajočega se Centralnega komiteja, prav tako ostaja nerazjasnjen tudi v izkustvu boja, tvorbi teorije, agitaciji in propagandi potekajoč proces prenosa kategorij totalnosti v glave posameznih proletarcev. Pravilna razredna zavest obstoji vedno že v podobi vnaprej dane pravilne partije proletariata, v Leninovem tipu partije, ki je transcendentalno razrešena vseh zgodovinskih oblikovnih opredeljenosti. Kategorija totalnosti pa tako v Heglovem kot v Marxovem pomenu napotuje k tako empiričnim kot neempiričnim momentom, tako kot je blago po Marxu čutno-nadčutna reč. Z izločitvijo empirije iz kategorije totalnosti je odrezana refleksija o historični genezi razredne zavesti. Lukacsev pojem empirije je sam že empiristično okrajšan.

Kategorija razredne zavesti pa se konstituira iz nekega določenega razmerja teorije in empirije, ki je vezano na materialistični produkcijski pojem dela in delitve dela. Pojem empirije, kot sta ga Marx in Engels orisala v okviru historičnega materializma v Nemški ideologiji, nikakor ni identičen s pojmom empirije empiristično razdrobljenih posamičnih znanosti. Njihov pojem je kvantitativen in formalen po meri naravnoznanstvene operativnosti, le-oni pa je kvalitativen in materialen po meri konkretnega dela, to se pravi, materialistični pojem empirije je vezan na uporabne vrednote, potrebe in interese. Pojem teorije je v Kritiki politične ekonomije vezan na abstraktno delo, na kategorije blaga, presežne vrednosti in akumulacije. Iz kritike teh kategorij se razkrije družba kot vladajoča totalnost postvarenja, izkoriščanja in krize. Če naj se razredna zavest lahko zares oblikuje kot partijska zavest totalitete, se mora moment teorije znanstvenega socializma, s kakršnimikoli preobrazbami in posredovanji že, prevesti v zavest množic in vstopiti v njihovo izkustvo. Lukacs tega momenta prenosa (Umsetzung) ne more navesti zaradi svoje idealizirajoče projekcije Leninivega tipa partije iz industrijsko zaostale Rusije na visokoindustrializirane dežele zahodne Evrope. Manjka historična refleksija o tistih empiričnih momentih uporabnih vrednot, potreb in interesov, ki predstavljajo v dvojnem značaju blaga in kapitala tisto z občostjo abstraktnega dela potlačeno in v njenem svobodnem razvoju zavrto individualnost; kajti kapitalistični produkcijski način je svetovnozgodovinsko edini, ki pri permanentni vrednostni abstrakciji od posebnih uporabnih vrednost in potreb producira uporabne vrednote in zadovoljuje potrebe.

Leniniv pojem razredne zavesti sloni na ostri analitični ločitvi politične zavesti totalitete od sicer difuzno spontane, toda nujno ekonomistično omejene interesne zavesti, ki da jo je možno politizirati le od zunaj. Ta predstava je historično upravičeno spričo tega, da je v Rusiji 19. in začenjajočega se 20. stoletja delo samo formalno subsumirano pod kapital in da zato svojega na sebi družbenega značaja še ne more izdati, upravičena je za Rusijo, v kateri teoristični proces prvotne akumulacije še ni zaključen, v kateri je meščanska menjava še nerazvita, specifično

kapitalistični produkcijski način pa izoblikovan le v redkih industrijskih panogah. Pod temi pogoji se interesna zavest proletariata ni sposobna sama iz sebe razviti k razsvetljeni spontanosti.

Na drugi strani zastira slabo razvit kapitalističen produkcijski način v Rusiji revolucionarnemu teoretiku Leninu tudi pogled na metaekonomsko dimenzijo materialističnega pojma produkcije in s tem na razvoj razmerja med produkcijo in razrednim bojem. Teroristične industrailizacijske zahteve po oktoberski revoluciji in prisila omejitve socializma na eno deželo reducirajo emancipacijo družbenih form občevanja na revolucijo industrijsko-tehnične produkcije, tako da se emancipativna vsebina materialističnega pojma produkcije ni mogla več razviti. Proddukcija je, po Marxu in Engelsu, princip zgodovine, ki naravno zgodovinsko sili k razvitju ter se na ravni industrijskega kapitala naposled realizira, vendar se povzame nazaj na raven druge narave. V Nemški ideologiji implicira pojem produkcije možnost za umno spontano življenjsko dejavnost, tj. za obvladovanje narave in emancipacijo ljudi na osnovi narave same. Produkcija, torej delo in delitev dela, je kulturno-konstitutivna v rodovnozgodovinskem pomenu, kolikor pomeni kultura tisti na delitvi dela in nagonski odpovedi temelječi napredek potreb čez naravni um fizične samoohranitve. S prehodom od fevdalne h kapitalistični družbi se kvalitativno spremeni razmerje med kulturno in zgodovinsko objektivno nujnim in odvečnim zatiranjem, med principom realnosti in principom ugodja. Kraljestvo svobode onstran materialne produkcije postaja možnost teoretičnega mišljenja in naposled družbene prakse. (Na teh osnovnih domnevah sloni tako Reichova teorija razredne zavesti kot emancipacijske kategorije Marcuseja, le da Reich izvaja empiristične redukcije, Marcuse pa ontologizira nagonske strukture in razredno-specifično izdvaja potrebe iz dialektike uporabne in menjalne vrednosti, ne nazadnje na temelju svojih postavk o integraciji proletariata.)

Produkcija (v zgoraj opisanem pomenu materialistične empirije) kot na napredek in osvoboditev potreb naperjena in avtonomno življenjsko dejavnost omogočujoča produkcija, je nerazrešljivo povezana s politično spontanostjo. Projekcija Leninovega pojma razredne zavesti in njegove teorije partije na dežele zahodne Evrope je to povezanost razbila. Prišlo je do tega, kar je Reich, terminološko ne povsem korektno, označil kot dvojno razredno zavest. Njen dualizem je v tem, da si partija pridrži poznavanje kapitalistične totalnosti, dobljeno s kritiko kategorij politične ekonomije, medtem ko razvijejo množice neko s prvo neposredovano, empirično interesno zavest, ki je naperjena na pridobivanje konzuma in ugodja, uporabne vrednote in potrebe. Z zamiranjem emancipacijske debate v SDS in s sektaškim prevzemanjem centralističnih in disciplinarnih organizacijskih modelov se je zgubila povezanost produkcije in spontanosti. Toda totalnost in konzum, teorija in empirija v zgoraj omenjenem pomenu, uporabna in menjalna vrednost, so nerazrešljivo povezane s kritiko; razredna zavest je vedno neka na spregledanje vrednostne abstrakcije vezana partijska zavest in na zadovoljitev potreb vezana produktivna konsumcijska zavest. Če se oba momenta oblikovanja razredne zavesti, teoretični in empirični, razdvojita, je iz zavesti totalitete izločena določitev proletarske partijnosti, iz konsumcijske zavesti pa določitveni monet spontane in emancipatorične produktivnosti. Toda potem množice permanentno padajo nazaj v stanje zgolj pasivnega in receptivnega konsumnega obnašanja, v odtujitev od svojih produktov, od družbenega bogastva celotne kulture.

Kaže, da trenutno v diskusije o strategiji ni vključena možna emancipativna struktura potreb in zavesti množic. Iz refleksije izpadejo tako regresivni moment postvarelih potreb kot neka nova kvaliteta v dehsitorizaciji fetišizirane zavesti. Temeljno stanje stvari v tehnologiziranem monopolnem kapitalu, to, da družbeno bogastvo in kultura, kot sta se izoblikovala na bazi materialne produkcije, že

zdavnaj transcendirata čarni krog materialne zadovoljitve potreb in sicer tako, da je združenje svobodnih ljudi objektivna zgodovinska možnost, to temeljno stanje ostaja po zamiranju emancipacijske debate za strateške refkleksije v SDS nekaj vnanjega. Prav visokocivilizirano zadovoljevanje potreb pa je zgodovinski pogoj, da se množicam posreduje dejansko emancipativne umne interese. „Upravičeno opozarjajo na to" piše Merleau-Ponty, „da sploh ni najgloblja beda tista, ki proizvede najbolj zavestne revolucionarje, pozabljajo pa zastaviti tudi vprašanje, zakaj pogosto vzpon konjunkture povzroči radikalizacijo množic. Temu je razlog, da zmanjšanje pritiska na življenje omogoča prestrukturiranje družbenega prostora: horizonti niso več utesnjeni na neposredne potrebe, nastane svoboden prostor, prostor za nov zasnutek življenja."[9]

Kljub temu pa je poznokapitalistični sistem, na bazi svojega visokocivilizirranega zadovoljevanja potreb, zmožen tehnološko in kulturnoindustrijsko tako uporabiti bogastvo in kulturo, ki so ju proizvedli neposredni družbeni proizvajalci, da ostanejo potrebe in zavest množic fiksirane na čarni krog materialne zagotovitve eksistence. Odtujeno stanje, da ljudje še naprej, kot pravi Marx, živijo kjer ne delajo in delajo, kjer ne živijo, se je samo zaostrilo. Potrebe, h katerim bi se moral usmeriti poskus revolucionarnega razjasnjevanja (Aufklärung), so postale bolj nematerialne v tej meri, v kateri je postalo kraljestvo svobode bolj možno. „Kraljestvo svobode se dejansko začne šele tam, kjer preneha delo, ki je določeno s stisko in vnanjimi smotrnostmi. Po naravi stvari leži torej onstran sfere materialne produkcije" (Marx). Agitacijska stališča v SDS pa so deloma še vedno usmerjena tako, kot da bi stanje produktivnih sil, bogastva in kulture še odgovarjalo situaciji materialne bede.

Na drugi strani pa ni upoštevana nova kvaliteta brezzgodovinskosti v zavesti množic, posledica tega pa je, da revolucionarna razjasnitev ni povezana z odtujeno življenjsko usodo delavcev. V agitaciji se zato ne uveljavlja zgolj strateško napačna ocena industrijsko-proletarsko zoženega pojma razreda, marveč hkrati naravnost podjetniško-tehnična ločevanje delovne in življenjske usode množic, delovnega in prostega časa, producentov in konzumentov.

Fašizem kot visokocivilizirano naravno stanje na bazi razvite menjave je tako dehistoriziral zavest množic in tako potenciral postvarelost, da preti, kot se je bal Adorno, grozljiva slika človeštva brez spomina. Pod pogoji odkritega fašističnega terorja kot tudi pod prisilo tehnologiziranih organizacijskih in občevalnih form so eliminirane perspektive individualne življenjske usode. S svobodnim trgom ni razpadel samo meščanski individuum, fašistična deformacija organizacijskih form delavskega razreda razkroji tudi proletarsko individualnost. Enotnost osebe naj bi bila po Kantu utemeljena v okviru transcendentalne apercepcije v globinah človeške duše. Marx jo je zasidral v produkcijska razmerja. Identiteta Jaza meščanskega individua bazira na privatni lastnini, realizirala se je v menjavi, dolgoročno perspektivo svoje življenjske usode pa je našla v stremljenju za profitom in strahu pred propadom. Proletarska individualnost je temeljila na brezlastniškem položaju v produkcijskem procesu in se je realizirala v organizaciji razrednega boja. Dolgoročna perspektiva življenjske usode proletarskega individua je bila perspektiva izkoriščanja in bede ali revolucionarne osvoboditve. Na mesto dolgoročnih življenjskih pričakovanj, upanj in strahovanj so danes stopile kratkoročne reakcije glede pričakovanja gratifikacij in strahovanja pred sankcijami. Delavski sin, ki gre danes v uk, praviloma ne more življensko-zgodovinsko (lebensgeschichtlich) zapopasti svoje biografske delavske usode. Princip upanje je eliminiran iz zavesti individuov, ali, kot je skušal to razviti Marcuse: celo nesrečna zavest mora zamreti Agitacija proletariata, ki ne tematizira brezzgodovinsko življensko usodo množic, ne more rekonstruirati povezanost družbene produkcije in spontanosti v zavesti množic in ni sposobna ne razkriti emancipativne potrebe po srečnem življenju ne

posredovati jih v politično zavest totalitete.

Strateške refleksije v SDS so vedno bolj zgrešile raven regresivno na materialno produkcijo fiksirane strukture potreb kot tudi novo kvaliteto v brezzgodovinskosti postvarele zavesti o individualni življenjski usodi. Tako doživi pojem razredne zavesti neko leninistično redukcijo, tako da producenti sebe ne zapopadejo kot producente, rezultat propagande, ki je vodena po meri te redukcije, pa je lahko le restabilizacije ločitve nepartijske zavesti totalitete in neproduktivne konsumcijske zavesti, ki jo je opisal Reich.

III

Objektivna integracija relevantnih delov znanstvene inteligence v produktivnega skupnega delavca te inteligence še ne naredi za zavestne proletarce. Ne samo, da so bili prekriti meščanski socializacijski procesi in žalujoč spomin na izgubljene liberalne ideologije avtonomne in potreb proste pravne osebe, parlamentarnega tržišča in pravične menjave prav tako konstitutivni za antiavtoritarni protest, vendarle so tudi blokirali dostop do zavesti industrijskega proletariata in drugih produktivnih slojev. Prevsem pa še nadalje z nezmanjšano ostrino obstoji znotraj skupnega delavca ločitev duhovnega in telesnega dela. Toda izguba teorije in proces instrumentalizacije, skozi katerega gredo pozitivistično razdrobljene posamezne znanosti, so že zdavnjaj odvzele duhovnemu delu možnost razviti idealistično samozavedanje in metafizične kategorije totalitete. V idealistični zavesti nemškega omikanega meščanstva (Bildungsburgetums), ki se ravna po Humboldtovem idealu univerze, se zrcali vrednostna substanca kapitala, abstraktno delo, kolikor je priznavalo kot produktivno delo samo od vsake naravne baze odrešeno duhovno delo. V toliko je stal Hegel, z Marxovimi besedami, na stališču meščanske ekonomije. V teh filozofirajočih abstrakcijah pa je bila hkrati vsebovana sinteza posredujočega uma, ki je analitično ločevanje kapitalistične delitve dela vsaj metafizično odpravljal, odpravljanje odtujitve na tleh odtujitve same. V Marxovi kritiki politične ekonomije je postal posredujoči um končen z njegovo vezanostjo na produkcijski proces in na končne individue. Pozitivistični proces razdrobitve posamičnih znanosti je analitično razpustil vse kategorije posredovanja, vsaj posredovanosti teorije in prakse. Tehnološka razvojna stopnja produktivno prevedljive znanosti projicira svoje metodološke postopke na vse znanosti, za ceno zničenja refleskije vprid priličenja abstraktnemu delu. Tehnologizacija znanosti pomeni: kvalitativni čas oblikovno-zgodovinske (bildungsgeschichtlich) refleksije (metafizično opisana v Heglovi Fenomenologiji duha kot pot oblikovanja naravne zavesti od prikazujočega se vedenja do znanosti absolutnega vedenja) je eliminiran vprid priličenja duhovnega dela kvantitativnim in dehistoriziranim normam delovnega časa. Tako se lahko duhovno delo povsem neovirano vtelesi v proces uvrednotenja kapitala. Ta razvoj, ki zadeva tudi neproduktivne vladajoče znanosti, je na eni strani dodatna pregrada za produktivno znanstveno inteligenco, da bi lahko dojela svoj status producenta in spoznala totalitarne posredovalne sklope. To se pravi, duhovno delo je po meri svoje industrijske prevedljivosti vedno bolj obremenjeno z nesrečo produktivnega dela, na drugi strani pa je, prav tako po meri tehnične prevedljivosti, na vedno bolj kapitalu adekvaten način priličeno vrednostnim normam. Na drugi strani odpira uničenje tradicionalne kulturne zavesti sploh šele možnost proletarskih refkleksijskih procesov, namreč osvoboditev od idealističnih lastniških fikcij, možnost, da tudi znanstveni producenti zapopadejo produkte svojega dela kot predmetno in sovražno moč kapitala in da vedo sebe kot izkoriščane.

Kolikor zgrabijo protislovja tehnologizacijskega procesa celotno delavnico univerze, olajšuje to tudi zastopnikom neproduktivnih znanosti, da opustijo fiksacijo na nek dokončno razbit pojem kulture; če so protislovja produktivnega

dela enkrat vnešena v Univerzo, lahko vedno več ideologov vladajočega razreda da v pomenu Komunističnega manifesta svojo intelektualno produkcijsko moč na razpolago emancipacijskemu boju.

Duhovno delo je obremenjeno s protislovjem, da se na eni strani sistematično čedalje bolj vteleša v materialni produkcijski proces kapitala in da vsebuje kot dejansko delo momente določene negacije kapitalskega razmerja, kajti „dejanski nekapital je delo samo" (Marx). Na drugi strani je abstraktno od telesnega dela ločeno duhovno delo priličen izraz vrednostne substance abstraktnega dela in to toliko bolj, kolikor se časovna oblika poteka postavlja pod dehistorizirane norme delovnega časa.

To protislovje, ki označuje položaj produktivnega intelektualca v produkcijskem procesu, določa tudi njegovo postvarelo zavest. Ločitev duhovnega in telesnega dela ni izkušena kot odtujitev, marveč je hipostazirana v naravno dejstvo. Na drugi strani se znanstvena inteligenca tudi ne more več v izobraževalno-meščanskem (bildungsburgerlich) pomenu – to velja tudi za neproduktivne znanosti, ki jih tudi zajeme tehnologizacijski proces – zapopasti kot takorekoč inteligibilnega lastnika kulture, kot producenta višjega, namreč metafizičnega reda. Iz tega stanja stvari, in ne toliko iz tradicionalnih teorij malomeščanske inteligence, je treba razložiti malomeščanske načine obnašanja, s katerimi je bila nanovo opremljena specifična antiavtoritarna emancipacijska zavest. Žalujoč spomin na emancipativne vsebine revolucionarnega meščanstva in pravične menjave, osrednji oblikovni moment študentskega protestnega gibanja, je prav med intelektualci duhovnih znanosti proizvedel regresivni strah pred tehnološkim razlaščanjem inteligibilne lastnine meščanske kulture. Tehnična inteligenca je opremljena z zavestnimi formami popolne brezzgodovinskosti, kulturno-znanstvena inteligenca pa žaluje za izgubo svoje fiktivne lastnine na meščanski kulturi, za katero ve, da je nepreklicno razpadla, čeprav tega razpada skrivaj le noče priznati. Strah pred razlastitvijo in brezzgodovinskost sta značilnosti meščanske zavesti. Le da je klasično malomeščanstvo lahko izgubilo več kot samo svoje verige, namreč realno, četudi ne za akumulacijo sposobno blagovno lastnino, medtem ko je danes celo neproduktivna inteligenca vedno bolj podrejena vladajočim pogojem izkoriščevalskega mezdnega dela. Toda v oblačilu te kulturne zavesti so se lahko razvili tudi historično novi principi osvoboditve. V tem okviru je bilo moč zapopasti tako obseg napredka potreb, ki je lahko prekoračil stisko materialne produkcije, kot tudi kulturno-industrijsko regresijo kulture na območje neposrednega dela ter sabotiranje emancipativnih potreb. Adornov in Herkheimerjev ne-partijski poskus kulturno-kritične konstrukcije zgodovine kot dialektike razsvetljenstva, dialektike mita in menjave, je lahko prikazal povezanost monopolnega kapitala, njemu subsumirane tehnologije in fašizma. Oblikovanje teorije Nove levice mora sprejeti vase izkustvo fašizma kot organiziranega stanja narave, ki ga je sicer v celoti moč razložiti s kategorijami kritike politične ekonomije, s procesom akumulacije in kriznim sklopom kapitala, čigar teror pa se v posamičnem upira takšni pojmovni subsumciji. Auschwitz je kontingenten tudi še nasproti izročenim kategorijam kritike politične ekonomije.

Na ozadju orisanega ustroja zavesti se postavljajo revolucijsko-teoretično odločujoči problemi historične geneze razredne zavesti, in sicer 1. kot problem rekonstrukcije revolucionarne teorije kot nauka, katerega izjave zapopadejo družbo s stališča radikalne spremnljivosti. 2. Zopetna pridobitev dimenzije materialistične empirije zadovoljevanja potreb in prizvajanja interesov.3. Problem prenosa teorije v zavest proletariata.

Ad 1.: Spoznavnokritična refleksija posamičnih znanosti je konstitutivni moment razredne zavesti znanstvene inteligence. Izključnost analitičnih postopkov metodološko odreže refleksijo o predmetno-konstituitivni vlogi družbene prakse,

torej zaznavno materiaturo, vezano na delo in kategorialni okvir apercepcije, ki je vezan na delitev dela. Znanstveni proizvajalec se ne more zapopasti kot proizvajalec, če spoznavnokritično ne spregleda delitev dela kot organizacijsko formo izkustva. Nujna je torej imanentna kritika analitičnega samorazumevanja posamičnih znanosti, saj družbenotehnično okrajšane moderne znanstvene teorije ne dajejo več edine oporne točke za kritiko politične ekonomije, ker njihova analitična metodologija kapitalistične družbe ne dojame več kot kategorialne realnosti. Pozitivistična razdrobitev znanosti je razdejala pojme znotrajzgodovinske transcendence. Medtem ko je Marx razvijal znanstveni socializem v opoziciji zoper utopično mišljenje in ko je bil prisiljen pokazati znotrajzgodovinske pogoje realizacije revolucionarne osvoboditve, se je danes razmerje naravnost obrnilo. Potrebno je, v opoziciji do obstoječega pojma znanosti, rekonstruirati pojme konkretne utopije.

Ad 2.: Dostop do strukture potreb množic ni možen iz znotraj-teoretičnega izpeljevanja, marveč bazira na praktičnem izkustvu političnega boja. To izkustvo potlači dimenzije emancipativnih potreb in partijskih interesov, če se ga prevede v formalni jezik pozitivističnih in empirističnih teorij. Tudi v SDS je doživelo izkustvo praktičnega boja praviloma nek formaliziran proces refleksije, ki je bolj in bolj negiral reflektirano artikulacijo spontanosti. Refleksija tega izkustva mora skozi kritiko analitičnih teorij – zveza artikulacije potreb in kritike pozitivizma, kot jo je skušal, čeprav razredno-nespecifično, vzpostaviti H. Marcuse – doseči poznanstvenje tudi praktičnega izkustva: kolikor naj bo namreč teorija prevedljiva v zavest množic.

Ad 3.: Problem odnosa teoretika do proletariata je nerazrešen. Tako Lukacs kot Merleau-Ponty sta historični konstitucijski proces razredne zavesti, enotnost teoretikov in proletarcev, zasidrala v neki vedno že eksistirajoči partiji in s tem že predpostavila, kar velja naprej šele izoblikovati, namreč razredno zavest in organizacijo. Merleau-Ponty govori o pedagogiki zgodovinskih dogodkov samih, ki lahko producirajo spontanost množic, toda tako kot Lukacs, pri katerem je postalo organizacija transcendentalna forma posredovanja teorije in prakse, zamolči, da imata refleksija in akcija sami zopet funkcijo oblikovanja organizacije. Akcije SDS, od akcij proti izjemnem stanju l. 1968 dalje, se ne nanašajo več na potrebe množic. Sledijo logiki provokativnega protesta (in njegovih refleksijskih form), ki je označeval antiavtoritarni začetek gibanja. Novo organizacijsko kvaliteto je moč doseči le, če se gibanje množično in kolektivno dvigne na novo stopnjo refleksije in če vsebinsko spremeni agitacijo in propagando z ozirom na oblikovanje teorije, ki imanentno povezuje abstraktne kategorije totalitete s pojmi zadovoljevanja potreb. Gibanje znanstvene inteligence mora postati kolektivni teoretik proletariata – to je pomen njegove prakse.

Prevedel Rado Riha

Opombe:

1 H.–J. Krahl je pisal ta članek kot prispevek k dokumentaciji o Politični univerzi (Universitat und Widerstand, Vesuch einer Politischen Universitat in Frankfurt, izd. D. Claussen in R. Dermitzel, Frankfurt 1968). Ker Krahl članka ni pravočasno končal, ga niso mogli sprejeti v to dokumentacijo. Tudi v svoji sedanji inačici je še nedokončan. Krahl je članek nameraval posvetiti Rudi Dutschkeju. (Po opombi nem. izdajatelja.)

2 Značilno je, da skicira Marx naravno zgodovino kapitalistične družbene formacije v filozofsko-zgodovinski abstrakciji v navezavi na svoj prikaz prvotne akumulacije. Mehanizem podružbljenja, ki ga vsebuje razlaščevalna konstitucija kapitalistične privatne lastnine, se nadaljuje v zgodovinski tendenci kapitalistične akumulacije kot „centralizacija kapitalov", ki je nujno povezana s tehničnim napredkom ekonomizirajočih se produktivnih sil, s tehnološkim prenosom znanosti v industrijsko mašinerijo in z naraščajočo kombinacijo avtomatizirajočega se delovnega procesa in ki se naposled sprevrne v ekonomsko negacijo kapitalistične ekspropriacije. (prim. Marx, Kapital I, MEW, Bd. 23, str. 790 – 91), (slov, prev. str. 857 – 860).

3 Franz Neumann, Ökonomie und Politik im 20 Jahrhundert, v: Demokratischer und autoritärer Staat, Frankfurt 1967, str. 259.

4 Karl Marx, Kapital I, str. 791 (slov. prevod str. 860).

5 Karl Marx, Briefe an Ruge, September 1843, MEW, zv. 1, str. 346 (slov. prevod MEID I, str. 147). Tudi Henryk Grossmann, eden najpomebnejših marksističnih teoretikov ekonomske tendence zloma, ki zoper vsa reformistična popačenja analitično izpostavlja prav objektivno neizbežnost in neizogibno nujnost kapitalističnega zloma, se zoperstavlja fatalnemu avtomatizmu zakona o zlomu, ko povdarja, „da zloma kapitalizma, čeprav je v danih predpostavkah objektivno nujen in čeprav se da čas njegovega nastopa eksaktno izračunati, kljub temu ni mogoče zgolj avtomatično pasivno pričakovati 'samega od sebe'. Na njegov nastop je nasprotno v določenih mejah moč vplivati z zavestnim delovanjem obeh v poštev prihajajočih razredov." V: Grossmann, Das Akkumulationsund Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems, 1. naklada 1929, reprint Frankfurt 1967, str. 601. O vlogi zavesti in volje v objektivnem zgodovinskem procesu, Marxovem razlikovanju „med praktično in teoretično nujnostjo" z ozirom na revolucijo prim. tudi Habermas, Theorie und Praxis, str. 289.

6 Adorno piše v navezavi na kritični marksizem zgodnjega Lukacsa, ki je hipostaziranje abstrahirane druge narave institucionaliziranih družbenih razmer v prvo naravo sprevidel kot reprodukcijo kapitalistične postvarelosti v mediju teorije: „Naravna zakonitost družbe je ideologija, kolikor je hipostazirana kot nespremenljiva naravna danost. Naravna zakonitost pa je realna kot gibalni zakon brezzavestne družbe, ki mu, v neki fenomenologiji anti-duha, sledi Kapital od analize blagovne forme do teorije zloma. Menjanje vsakokratno konstitutivnih ekonomskih form se je dogajalo tako kot menjanje živalskih vrst, ki so nastajale in izumirale v milijonih let". (T.W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1967, str. 347).

7 W. Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, v: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsatze, Frankfurt 1965, str. 89.

8 Engels/Marx, Die Heilige Familie, v MEW, zv. 2, Berlin 1959, str. 98. (prim. k temu Alfred Schmidt, Über Geschichte und Geschichtsschreibung in der materialistischen Dialektik, v: Folgen einer Theorie, Frankfurt 1967, str. 113–4).

9 Engels/Marx, ibd., str. 83.

10 Georg Lukacs, Spontaneitat der Massen, Aktivitat der Partei, v: Die Internationale, let 3, zvezek 6 (1921), str. 211, gl. tudi ilegalni ponatis „Organisation und Partei" in G. Lukas, Schriften zur Ideologie und Politik, Neuwied und Berlin, 1967, str. 154. Ta kritika odgovarja tudi kritiki Rose Luxemburg, naperjeni na nemško socialno demokracijo 1916 in njeno vojno politiko v „Junius-u" (prim. Politische Schriften II, Frankfurt 1966, str. 30 ff.)

11 Rosa Luxemburg, Die Krise der Sozialdemokratie (Junius-Broschüre) v: Politische Schriften, zv. II ed. Flechteim, Frankfurt 1966, str. 31.

12 August Thalheimer, Über den Faschismus, v: Gegen den Strom, Berlin let. 3, 1930, ponovno natisnjeno v: Faschismus und Kapitalismus, Frankfurt 1967, str. 19 ff. Karl Marx, Der 18. Bruimaire des Louis Bonaparte, MEW, zv. 8, str. 204 ssl. (Prim. h kritiki Thalheimerjevega strukturno-analitičnega modela in njegovega tipološkega hipostaziranja „družbeno postavljene povezanosti političnih kategorij" Marxove analize bonapartizma „posredovane s sklepi po analogijah" prenešene „na procese fašizacije poznomeščanske družbe", Griepenburg, Tjaden, Faschismus und Bonapartismus, v: Argument, let. 8, december 1966, zv. 6, str. 461–472).

13 Friedrich Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, v: MEW, zv. 19, Berlin 1962, str. 222; F. Engels, Razvoj socializma od utopije do znanosti, V MEID IV. Lj. 1968, str. 626–628.

14 Max Horkheimer, Autoritarer Staat, v Walter Benjamin zum Gedachtnis, Los Angeles 1942, str. 125.

15 Reformulacijo revolucionarnega pomena Marxove teorije sta uvedla Korschev programatsko naslovljen spis „Marksizem in filozofija" (Berlin 1923, ponatis Frankfurt 1966) ter „Zgodovina in razredna zavest" Georga Lukacsa (Berlin 1923); teksta začenjata novo fazo kritičnega marksizma, ki se je določala iz Marxovega razmerja do Hegla in iz njegove kritike filozofije kot takšne. Tu ne bomo obravnavali tako zoper Lukacsa kot zoper Korscha naperjenega očitka idealizma, predvsem glede spoznavnoteoretske dileme transcendentalnosti, v katero teoretično usodno zapade Georg Lukacs, predvsem v svojem metodološkem obravnavanju organizacijskega vprašanja. K aktualnosti revolucije v obdobju neposredno po 1. svetovni vojni prim. Lukcsev esej o Leninu (Wien 1924, Neuwied 1967); takorekoč testamentarno proklamacijo Rosa Luxemburgove v njenem zadnjem sestavku 14. januarja 1919, ki povdarja aktualno prisotnost revolucije pod pogoji poraza. Die Ordnung herrscht in Berlin, v: Rosa Luxemburg, Politische Schriften, zv. II, str. 203 – 209); za Kominterno prim. Karl Radek, Der Weg der Kommunistischen Internacionale; „Sile svetovne revolucije še nadalje učinkujejo, ne stojimo pred porazom svetovne revolucije, marveč pred zbiranjem revolucionarnih sil za nove boje", (referat o taktiki na 3. svetovnem kongresu Kominterne 1921); za nizozemsko šolo prim. predvsem Pannekoekov esej o „Razvoju svetovne revolucije in taktiki komunizma" (v:

Kommunismus, let. 1, zv. 28/29, 1920).

16 Po Mandelu poruši stalinistična industrializacija proporcionalne pogoje razmerja med mestom in deželo za socializacijo produkcijskih sredstev v slabo razvitih deželah, ki jih je Preobraženko formuliral 1925: „V tem ko je Stalin izpeljal pospešeno industrializacijo (med drugim izgradnjo prve tovarne traktorjev) z zamudo, kolektivizacijo kmetijstva pa prenagljeno, je porušil ta nujna sorazmerja, povzročil množično obubožanje kmetov in nenadni padec produktivnosti dela v kmetijstvu, kar je skoraj tri desetletja nalagalo sovjetskemu gospodarstvu in prebivalstvu nepotrebne žrtve." (E. Mandel, Die Marxsche Teorie der urspunglichen Akkumulation und die Industrialisierung der Dritten Welt, v: Folgen einer Theorie, Frankfurt 1967, str. 81, op. 14).

17 Moj prispevek se nanaša predvsem na nove zastavitve kritične teorije družbe, koncipirane v območju „frankurtske šole". Na tem mestu ne bom razpravljal o spoznavnoteoretsko problematičnem razmerju kritične in revolucionarne teorije. (Kritično teorijo, ki poskuša eksplicitno spoznavnoteoretsko dopolniti marksistično teorijo, je zastavil v tridesetih letihMax Horkheimer v Zeitschrift fur Sozialforschung. Materialni nastavki te šole, ki jih bom v nadaljnem obravnaval ter konfrontiral z Marxovo teorijo, se ločijo predvsem v vsebinskih tendencah, ki ju določam spodaj: a) Max Horkheimer, Die Juden und Europa, v: Ztschr. f. Sozialforschung 1939; isti, Autoritärer Staat, v Walter Benjamin zum Gedachtnis, str. 123 ssl. (napisano 1940); isti, Vernunft und Selbsterhaltung, ibid, str. 17 ssl. K pravnofilozofski problematiki monopolnega kapitala in avtoritarne države, trnasformacije liberalne pravne države v avtoritarno socialno državo gl. Franz Neumann, Demokratischer und autoritarer Staat, posebno „Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der burgerlichen Gesellschaft" (pisano 1937), ibid, str. 31 ssl. b) Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967; Industrialsierung und Kapitalismus im Werk Max Webers, v Kultur und Gesellschaft 2, Fr. 1965. Navezujoč na Marcusejevo koncepcijo znanstveno-tehnične racionalnosti in njene celotnodružbene totalitarne realnosti, je poskušal Habermas orisati metakritični sistematični nastavek, ki ga bom v nadaljnem kritično obravnaval.

18 K Marxovi teoriji delniških družb gl. Kapital III, pogl. 27 in 23, MEW zv. 25.

19 Engels, Die Entwicklng des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, str. 228 (slov. prevod MEID IV, str. 634/635), (gl. tudi Engelsovo dopolnilo k Marxovi teoriji delniških družb v Kapital III, pogl. 27, str. 453/454).

20 Max Horkheimer, Autoritärer Staat, str. 124. Zdi se mi upravičeno, da na osnovi tega celotnodružbenega pomena pojma avtoritarne države, ki se praviloma uporablja za opis državnega nasilnega stroja fašizma, ki pa po Horkheimerju kaže tudi na monopolni kapitalizem v celoti, v nadaljnem razširjam historični obseg tega pojma.

21 Prim. Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, str. 47 ssl.; gl tudi Marcuse, Perspektiven des Sozialismus in der entwickelten Industriegesellschaft, v Praxis, let. 1965, zv. 2, str. 266 ssl.

22 Marcuse, Der Einsimensionale Mensch, ibid.; str. 65.

23 Ibid, str. 56.

24 Ibid, str. 57.

25 Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie, Berlin 1953, str. 636.

26 K tehnološki premestitvi znanosti gl. Marx Grundrisse, str. 582–603. O pomenu tega poglavja v prevratu kapitalizma v socializem prim. R. Luxemburg, Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital' II, Frankfurt 1968, str. 499–504.

27 H. Marcuse, Der eindimensionale Mench, ibid., str. 169.

28 Ibid, str. 72; prim. tudi str. 68–75.

29 Hegel, Grundlinien der Philssophie des Rechts, Verrede, Hamburg 1965, str. 17.

30 Tako, po Heglu, povezuje Platonova republika, „ki velja kot izrek praznega ideala", staro substancialno „naravo grške nravnosti" v ahistorični abstrakciji z novim principom uma, ki se je „ob njej neposredno lahko prikazal samo kot še nezadovoljeno hrepenjenje in tako samo kot propad" (ibid, str. 14).

31 M. Horkheimer, Autoritärer Staat, ibid., str. 123.

32 Marx, Über den Kommunistenprozess zu Koln, v: MEW, zv. 8, str. 412.

33 M. Horkheimer, Autoritärer Staat, ibid, str. 140 f.

34. Ibid, str. 138.

Teze k občemu razmerju znanstvene inteligence in proletarske razredne zavesti

1 Teze so nastale v novembru/decembru 1969; najprej so izšle v „Socialistische Korrespondenz – Info" Nr. 25, Frankfut 1969 (op. nem. izdajateljev)

2 Prim. Kapital II, pogl. 27, in Grundrisse, str. 584 ssl.

3 Kapital III, str. 452 (slov. prev. Kapital III, 494). – Povezanost podjetniške forme delniških družb,monopola in državne intervencije pokaže Marx na drugem mestu: „To je odpravljanje kapitalističnega produkcijskega načina znotraj kapitalističnega produkcijskega načina samega in zato samega sebe odpravljajoče protislovje, ki se prima facie prikazuje kot gola

prehodna točka k novi produkcijski formi. Kot takšno protislovje se potem prikaže tudi v pojavu. V določenih sferah ustvarja monopol in iziva državo da se vmešava. Reproducira novo finančno aristokracijo, novo vrsto parazitov v podobi izdelovalcev projektov, ustanoviteljev in zgolj nominalnih direktorjev; celo sistem sleparije in prevare pri ustanavljanju, izdaji delnic in trgovanju z njimi. To je privatna produkcija brez kontrole privatne lastnine" (Kapital III, str. 454, slov. prevod, str. 496). O povezanosti monopolnega kapitala in avtoritarne države prim. M. Horkheimer, Autoritarer Staat, in Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschfat, MEW zv. 19, str. 222).

4 Kapital III, MEW zv. 25, str. 452.

5 Kapital I, MEW zv. 23, str. 531 (slov. prevod, str. 571/72).

6 Marx, Resultate des unmittelbaren Produktinsprozesses, Fr. 1969, str. 50.

7 Ibid., str. 65 sl. – Po Marxu je „rast scientific power . . . mera, v kateri je postavljena že kot capital fixe, obseg, širina, v kateri je realizirana in se polastila totalnosti produkcije", eden tistih eksplozivnih protislovnih momentov pri naravnozgodovinskem koncu nasilne krize zgodovine kapitala," v katerem mu je dan advice, to be gone ang to give room to a higher state of social production" (Grundrisse, str. 636).

8 Lukacs, Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923, str. 61.

9 Phänomenologie der Wahrmehmung, str. 506.

+ H.J. Krahl, roj. 1944, umel 1970, je kot eden vodilnih „agitatorjev, teoretikov in organizatorjev" (Uvod izdajateljev) odločilno sooblikoval zahodnonemško Novo levico, politično gibanje, ki je skušalo „praktično preobraziti" (tudi) kritično teorijo „frankfurtske šole" kot tisto teoretično tradicijo, iz katere je črpalo svoje temeljne kategorije in preko katere je iskalo navezavo s tradicijo socialistične teorije in delavskega gibanja. Določujoč kritično teorijo Frankfurtske šole kot „poznomeščansko teorijo, ki, v nasprotju s svojo prakso-zanikujočo osnovno potezo, spoznava osrednje historične spremembe meščanske družbe v njeni monopolnokapitalistični in fašistični fazi na način, ki ima močne posledice za marksistično oblikovanje teorije" (Uvod izdajateljev), skuša Krahl prebiti njen rezignacijski okvir s ponovnim „nanosom teorije na prakso": ne nazadnje uvrščamo prav zaradi tega poskusa „kritičnega obračuna" Krahlove tekste k Adornovemu in Horkheimerjevemu tekstu – poskusa, ki se artikulira tudi kot ponovna tematizacija kritike politične ekonomije oz. kot primislek njenega statusa v teoriji sodobnega kapitalizma.

Članka sta – z nebistvenimi okrajšavami – prevedena iz Hans–Jürgen Krahl, Konstitution und Klassenkampf, Verlag Neue Kritik, Frankfurt 1971. Tu naj poudarimo mnenje izdajateljev, da Krahlovi teksti, objavljeni posthumno, „ne morejo skriti svojega fragmentaričnega značaja tudi tam, kjer že imajo obliko za tisk pripravljenih ali že objavljenih manuskriptov".

K osebi in delu H.-J. Krahla prim.: Einleitung in Krahlovo „avtobiografijo" Angaben zur Person, v: H.-J. Krahl, Konstitution und Klassenkampf; dalje: H. Reinicke, Für Krahl, Internationale Marxistische Diskussion 37, Merve Verlag, Berlin 1973. (Op. prev.)

O praktičnosti teorije Karla Korscha I.

Ena od značilnosti teoretika Karla Korscha je, kot je znano, njegovo neposredno sodelovanje v bojih nemškega delavskega gibanja začanjajočega se 20. stoletja, njegova revolucionarna politična praksa, ki ni njegovi teoriji prinesla samo veljave „seizmografskega zapisa protislovij, katastrof, porazov in napak proletarskega emancipatoričnega gibanja, trajajočega pol stoletja" (Negt, TEK 136), marveč je, kot ugotavlja Rusconi, *„jedna od izvornih Korschovih oblika* . . . to što je izravno, osobno sudjelovao u političkoj djelatnosti . . . *Zbog toga je krivulja njegove misli* . . . izuzetno značajna" (Rusconi, KT 95, podčrtal RR).

Če naj ima Rusconijeva ugotovitev o Korschevi politični praksi kot „izvirni odliki" njegove teorije kakršenkoli *teoretičen* pomen, je seveda ne smemo – Rusconiju navkljub – razumeti kot navedbo biografskega dejstva, ki naj osvetli genezo Korscheve teorije, prisotnost momentov „aktivizma" v njej: ne nazadnje izhaja to že iz Korschovega razumevanja „znanstvene teorije marksizma" kot teorije „socialne revolucije, pojmljene in udejstvovane kot živa totaliteta" (Korsch, MuPh 98). Rusconijevo izjavo bomo tako dopolnili in rekli, sledeč s tem intenci (tudi) Korschevega razumevanja, da je Korscheva praksa v toliko lahko izvirna odlika njegove teorije, kolikor gre pri njem za takšno teoretično recepcijo Marxa, katere vozlišče je vprašanje *praktičnosti teorije: gre za „specifičen način njegovega* razumevanja Marxa, namreč za povdarek subjektivne in aktivistične komponente, vsebovane v Marxovem materialističnem in dialektičnem pojmovanju zgodovinskega sveta" (Gerlach, Vorwort 10).

Kljub nekoherentnosti Korscheve teorije v njenih različnih fazah[1] vidimo v tej značilnosti, torej v *povdarku subjektivno emancipatorične dimenzije revolucionarne teorije,* s Korschevimi besedami: v zopetni „premestitvi akcenta na subjektivni faktor revolucionarnega razrednega boja" (Korsch, KM 271), tisti problem, okrog katerega se zbira in na katerem se lomi Korscheva teoretična in politična praksa; v toliko obravnavamo njegovo teorijo tu kot ‚celoto'.

Izhajajoč tako iz znanega toposa o ponovnem odkritju praktičnokritične vsebine (Marxove) revolucionarne teorije kot temeljni značilnosti toka ‚kritične teorije družbe', ki ga začenjata[2] Korsch in Lukacs in ki je zopet uveljavil historični materializem kot ‚znanost zgodovine' (kot v zgodovino vključeno, v konfrontaciji z njo vzpostavljajočo se znanost) ter s tem omogočil njegovo ‚živo nadaljevanje', bomo najprej okvirno orisali Korschev povdarek praktično-kritične vsebine Marxove misli, njegovo praktično interpretacijo revolucionarne teorije.

Praktičnost teorije pomeni Korschu „najprej" (če tu analitično ločimo že vedno posredovana ‚momenta') afirmacijo temeljnega Marxovega spoznanja o zavesti kot zavestni biti, o teoriji kot teoretični praksi vsled njene vselejšne vpetosti v totaliteto družbene dejanskosti/materialne produkcije. To razumevanje teoretične prakse predstavlja ‚osnovo' tako zgodnjega Marksizma in filozofije kot poznega Karla Marxa: „Za dialektično metodo Marxovega in Engelsovega materializma velja, da tako predznanstvena in zunajznanstvena kot tudi znanstvena zavest naravnemu, in toliko bolj zgodovinsko družbenemu svetu ne stoji več samostojno nasproti, marveč da stoji kot realni, dejanski, čeprav ‚duhovno-idealni' del naravnega in zgodovinsko-družbenega sveta sredi tega sveta" (Korsch, MuPh 131): „materialistična teorija zgodovinskega razvoja družbe tvori del tega zgodovinskega razvo-

ja" (Korsch, KM 55). Korsch s tem afirmira ‚izvirno podobo' Marxovega razumevanja prakse, Marxovo koncepcijo človeške čutno-materialne dejavnosti, spreminjanja sveta, ki, kot pravi Boeckelmann, že involvira kategorije, vsebine in intence recepcije sveta, tako da je že sama praksa bolj ‚teoretična' od teorije, kot je obratno teorija, že pred vsakim vposegom v prakso – prav kolikor je že vedno komponenta svojega predmeta – že praktično spreminjanje svojega predmeta (prim. Boeckelmann, MuA 20,ssl).

Opredelitev teorije kot momenta v totaliteti družbene dejanskosti, v kateri so „družbene zavestne forme" kot „zelo praktične, zelo predmetne' družbene dejanskosti „... do dejanskosti materialnih produkcijskih razmer meščanske družbe ... v odnosu, v katerem je poseben, svojstveno določen del celote do drugih delov te celote" (Korsch, MuPh 134), predstavlja za Korscha tako tisti ‚obči horizont' njegovega razumevanja praktičnosti teorije. Vendar v tej še abstraktni konstrukciji razmerja teorije in prakse/navidezni izenačitvi obeh momentov Korsch vseskozi ohranja prednost prakse, to, da vzpostavlja enotnost teoretičnega in praktičnega momenta le realna praksa: njegova konkretna analiza je pripeta prav na vprašanje razlike (vedno že praktične) teorije in prakse same, na to, da revolucionarna teorija sebe ne more ne (znotrajteoretsko) utemeljiti ne udejaniti, da leži njena resnica ‚zunaj' nje, kolikor jo verificira šele dejanska revolucionarna akcija, uspešna emancipacijska praksa proletariata. Konkretna praksa razrednega boja je za Korscha tista prizma, ki lomi in razpršuje vsako teoretično spoznanje: „vse teoretično spoznanje je treba postaviti v službo revolucionarne akcije" (Korsch, Why ...74), toda ne tako, da bi imela teoretična spoznanja vloga priprave, ki bi jo revolucionarna akcija naknadno izpeljala. Koschevo razumevanje odlomka iz Marxovega Komunističnega Manifesta – da so teoretični stavki komunistov samo obči izraz dejansko obstoječega razrednega boja, dejanskega zgodovinskega gibanja – postane jasno prav iz alternativne možnosti: ali dejanska teorija kot ‚obči izraz zgodovinskega gibanja' ali „od zunaj zgotovljeno privzeta ideologija" (Korsch, MuPh 47), ali teorija kot „zavesten proizvod historičnega gibanja" ali „gola ideologija, tj. nazor, ki se ne zaveda svojih dejanskih predpostavk in ki si zato umišlja, da je ‚čista znanost brez predpostavek" (Korsch, MGA 105sl.) Gre torej za teorijo kot konstitutivni del kritične prakse revolucionarnega razrednega boja, za teorijo kot ‚samozavedanje' tega boja. „Teoretične ugotovitve" historičnega materializma niso „naključno tudi dobre za utemeljitev praktičnih napadov proletariata na institucije meščanske družbe" (Korsch, KM 55): prav zato ne, ker so teoretično *pravilna* spoznanja historičnega materializma ***hkrati že resnična,*** ker se kot pravilna spoznanja s svojim objektom/‚naravnimi zakoni' kapitalistične družbe ne skladajo, marveč ga spreminjajo (drugače rečeno, imajo anticipativno strukturo: skozi razkritje protislovja v samem temelju meščanske družbe, momenta, ki je njena predpostavka in hkrati ‚na sebi' že njena negacija, merijo na pravilno, tj. revolucionarno prevratno prakso). Ta sprememba objekta pa je hkrati (samo)sprememba/ozavedenje subjekta, ozavedenje proletariata kot dejanskega subjekta revolucionarnega prevrata, spoznanje, ki ga proletariat s samim seboj naredi na svojem predmetu. V čisto „praktičnem oziru" predstavlja revolucionarna teorija „nujen element znotraj tistega velikega razvojnega procesa ... v katerem se je proletariat konstituiral kot samostojen in enoten razred" (Korsch, MD 166), ker že teoretična spoznanja „čisto praktično" zagrabijo proletariat, ker se že njegova *emancipacijska praksa,* praktična samospremememba/ozavedenje subjekta v ‚spremembi' objekta/razrešitvi ideologije, (zgodovinsko nujne) napačne zavesti kot konstitutivnega momenta analiziranega objekta.

Korschevo vztrajanje na aktualnem razrednem boju kot kriteriju resničnosti revolucionarne teorije se tako daleč stran od golega aktivizma, vmešča v polje ‚izvirne podobe' Marxov teorije: Marxova historična kritika politične ekonomije,

njegova blagovna analiza in prikaz fetiškega značaja blaga, ki razreši tisti quid pre quo blagovne oblike – da le-ta „zrcali ljudem družbene značaje njihovega lastnega dela kot predmetne značaje produktov dela samih, kot družbene naravne lastnosti teh stvari, in zato tudi družbeni odnos producentov do skupnega dela kot družbeni odnos med predmeti, ki obstoji izven producentov." (Marx, Kapital I 84) – ki torej za navideznim „družbenim odnosom med stvarmi" razkrije historično nastale, z nasiljem posredovane in iz zavesti izrinjene „družbene odnose med ljudem" je namreč hkrati že kritika ideologije: abstraktno bivanje naravnih zakonov kapitalistične družbe konstituira tudi „... napačna zavest producentov o njih lastni produkciji" (Krahl, Kuk 208). Korscheva afirmacija razrednega boja kot centralne osi revolucionarne teorije je dosežena torej znotraj retematizacije Marxovega razumevanja prakse kot enotnosti interpretiranja in spreminjanja (interpretiranja, ki je v spreminjanju in kot spreminjanje), skozi izpostavo teorije kot konstitutivnega momenta v procesu osvobajanja, teorije, ki kot „refleksivna razrešitev napačne zavesti" spreminja hkrati tudi že „stališča, načine obnašanja in sposobnosti ljudi" (Wellmer, KGP 92) ter tako odloča o uspešnosti konstituiranje proletariata kot razreda ‚za sebe' in ne samo ‚nasproti kapitalu' in s tem tudi o usodi revolucije (prim. Lukacs, Guk 82). Drugače rečeno: Korscheva premestitev akcenta na subjektivni faktor revolucionarnega razrednega boja nastopa kot povdarek oz. centriranje na v Marxovem razumevanju prakse že vsebovano vprašanje razlike teoretične prakse od prakse same in se v tem razume kot vračanje k ‚izvirni podobi' marksistične teorije. Če je premestitev akcenta, kot to ve sam Kosch, sama že zgodovinsko posredovana, če zadobi svojo konkretnost/praktičnost šele v relaciji s „kautskijasko ortodoksijo" kot takrat prevladujočo „'marksistično' teorijo modernega delavskega gibanja" (Korsch, MGA 125) oz. v historični analizi objektivizma II. Internacionale, obnavljajoč torej Marxovo revolucionarno teorijo prav skozi refleksijo svoje lastne zgodovinskosti,[3] pa vidi Korsch temeljni domet svoje praktične interpretacije revolucionarne teorije prav v afirmaciji klasičnega marksističnega razumevanja razmerja biti in zavesti, teorije in prakse, afirmaciji ‚neprelomljene' enotnosti kritike politične ekonomije (kot kritične teorije kapitalistične produkcije) in historičnega materializma (kot teorije revolucije in razrednih bojev). Ne zato, ker bi zahtevala takšno ‚arheološko izkopavanje' izvirne Marxove teorije filološka natančnost, marveč zato, ker jo postavlja na dnevni red prav revolucionarno gibanje v začetku 20-tih let kot edino ustrezno obliko svojega samorazumevanja: „Navidezno zopetno vstajanje izvirne podobe marksistične teorije v komunistični III Internacionali se razjasni torej enostavno s tem, da morajo v novem revolucionarnem zgodovinskem obdobju skupaj s samim proletarskim razrednim gibanjem tudi teoretični stavki komunistov, ki predstavljajo izraz tega gibanja, zopet privzeti formo izrecno revolucionarne teorije" [4] (Korsch, MuPh 108).

To (samo)razumevanje Korscheve teorije lahko po našem mnenju povzamemo z Rusconijevo formulacijo, da „Korsch ... ne namjerava izvjesti teoriju prakse, nego praksi vratiti njenu nezamenjivu teorijsku dimenziju" (Rusconi, KT 107).

S trditvijo, da Korsch samo vrača praksi njeno teoretično dimenzijo (da torej obnavlja Marxovo razumevanje prakse kot enotnosti miselnega in dejavnega) pa zaidemo v težave, kakor hitro vpotegnemo v analizo še Korscheve ‚pozne' tekste, kjer Korsch še kako proizvaja ‚novo' teorijo prakse. Če to težavo formuliramo kot vprašanje: ali dejansko lahko z določitvijo Korscheve teorije kot praktično-kritične teorije, kot ‚reformulacije revolucionarnega pomena Marxove teorije, zapopademo ‚celotnega Korscha', torej tudi njegovo pozno fazo, ki jo označujejo močne empiristične tendence in nazadnje padec v pragmatizem/zgodovinski relativizem? [5] Konkretneje rečeno, kako lahko, ob upoštevanju dveh tako različnih tekstov kot sta to npr. Marksizem in filozofija ter Karl Marx, ohranimo imanentno

praktičnost kot izvirno odliko (ne samo) Korscheve teorije, ne da bi ostali na ravni gole ugotovitve o soobstoju dveh med seboj izključujočih se momentov v Korschevi teoriji (ugotovitve, ki jo dopolnjuje zunanja razlaga razdvojenosti Korscheve teorije bodisi z njeno redukcijo na Korschevo prisilno izoliranost od revolucionarnega delavskega gibanja po l. 33, bodisi z iskanjem vzrokov v Korschevih še ‚bernsteinovskih' začetkih? Še drugače: kako lahko razložimo zlom Korscheve ‚prvotno' revolucionarne koncepcije, ne da bi ostajali pri nanašanju „produkcijskih pogojev teorije na njene materialne pogoje" (Negt, KTM 124)?

Najprej: ali nismo z zgornjo določitvijo Korscheve teorije že zašli v enostransko interperetacijo, kolikor nismo upoštevali empiristične tendence kot tistega *drugega* določujočega momenta Korscheve teorije, ki, prisoten sicer že v zgodnji fazi, čedalje bolj jasno izstopa ter končno prevlada v obdobju po l. 1933. Prav analiza poznih del (Kriza marksizma – od 1929–31; Teze za predavanje ‚Hegel in revolucija' – 1931; Empirizem v Heglovi filozofiji – 1931; Dialektična metoda v Kapitalu' in Spremna beseda k Marxovemu Kapitalu – 1931; Karl Marx – 1938, itd.) je pripeljala Rusconija namreč do ugotovitve, da je sicer „do danes večji del Korschevih interpretov izpostavil njegov prispevek h kritičnemu, dialektičnemu, antidogmatičnemu in antipozitivističnemu marksizmu", da pa „adekvatni interpretaciji Korscha ni nič bolj v napeto kot neprelomljeno, nereflektirano uvrščanje Korscha v katalog Hegel-marksistov"; dejansko da imamo opraviti pri Korschu že vedno s „poskusom, spraviti vedno znova skupaj dva momenta, ki sta za Korscha problematična že v začetku njegove dejavnosti: na eni strani *praktično-pragmatični moment,* razširjen tudi na področje teorije, na drugi strani *avtonomni znanstveni moment* same teorije" (Rusconi, DpA 139/140).

Očitno za Korschevo teorijo, kolikor jo upoštevamo v celoti, ravno ni določujoče to, da se je artikulirala kot praktično-kritična teorija, marveč obratno neka dvojnost njenega teoretskega koncepta, opredeljuje jo prav „napetost med objektiviranjem in angažmajem" (Langkau, Zum Text,. . . VII), razcepljenost na „dva odločujoča pola v razvoju Korscheve teorije, kot prihajata do izraza v ‚sorelizaciji' na eni strani in v močno empirističnih tendencah na drugi strani, (pola), ki v resnici ne predstavljata nič drugega kot že v mladostni fazi razhajajoča se momenta aktivizma in logike" (Buckmiller, MaR 83).

Ta drugi moment prihaja torej do izraza v zahtevi po strogi znanstvenosti marksistične teorije, po vključitvi „striktnega, empiričnega dokazljivega vedenja" v revolucionarni marksizem (prim. Korsch, Why . . .73), katerega stavki morajo imeti isto veljavnost, kot načela stroge izkustvene znanosti: njihova občost je dosežena z „natančnim raziskovanjem zgodovinskega nastanka te posebne forme iz neke druge prav tako posebne družbene forme in morda s povzročitvijo spremembe njene sedanje forme pod določenimi, natančno ugotovljenimi pogoji. Raziskovanje družbe postane šele s tem eksektna, na opazovanju in eksperimentu sloneča znanost" (Korsch, KM 50).

Čeprav kritika priznava, da Korschevega koncepta empiričnega razikovanja družbe ni moči že neposredno zvesti na ‚empiristično izdajo' Marxa in čeprav vidi v tem konceptu tudi poskus znanstvenega nadaljevanja Marxove analize družbenih struktur pod spremenjenimi historičnimi pogoji (prim Buckmiller, ibid) – torej nekakšen poskus predora k ‚empirični teoriji družbe s praktičnim namenom', v katerem se že začrtuje eden osrednjih problemov kasnejše kritične teorije: zopetno poznanstvenje kritike. posredovano skozi analizo pojma objektivnosti pozitivistične znanstvene teorije – pa izčrpa svojo energijo ob dokazovanju razcepa v Korschevem konceptu. Gre za razcep med revolucionarno teorijo kot ‚empirično materialistično teorijo', ki se ukvarja z „‚naravoslovno zvesto konstatacijo' . . . realnih stanj stvari, skritih za ‚ideološkimi' preoblekami" (Korsch, KM 204): kajti, tako kot mora „ . . . tehnik, ki konstruira nek stroj, natančno poznati /Kenntnisse

haben/ vsaj nekaj fizikalnih zakonov, tako mora proletariat razpolagati z zadostnimi resničnimi spoznanji /Kenntnisse) o gospodarskih, političnih in drugih rečeh, da bi lahko uspešno končal revolucionarni razredni boj" (Korsch, Why ... 72/73), in med revolucionarno teorijo, koncipirano kot „kritična znanost" (Korsch, KM 56): kot taka izhaja iz koncepta Marxove Kritike politične ekonomije in se razlikuje od vse meščanske znanosti in filozofije, zasledujoče „fantom brezredpostavkovnosti" (Korsch, SmG, 139) prav z refleksijo svojih lastnih predpostavk, svoje vpetosti v konkretno družbeno prakso in s tem kot teoretičen in *hkrati* že praktičen preboj ‚meščanskih predsodkov'. Legitimacijsko osnovo ugotovitve o prisotnosti dveh nasprotujočih oz. izključujočih se momentov v Korschevi teoriji torej ne predstavlja toliko konkretna analiza njegove empirične teorije družbe (ki je tudi mi ne razvijamo), marveč izpostava empiristične, oz. glede na revolucionarno akcijo proletariata, pragmatične ravni, na kateri tematizira Korsch svoj koncept.

Rusconi je to pragmatično raven eksemplarično izpostavil s primerjavo dveh tekstov (Empirizem v Heglovi filozofiji in Teze za predavanje ‚Hegel in revolucija'), ki obravnavata za Korscha v tem obdobju centralno vprašanje znanstvenega, tj. antimetafizičnega statusa Heglove in Marxove dialektike, oz. vprašanje specifične razlike marksistične in heglovske dialektike. Njune zunanje različnosti – prvi raziskuje formalno-znanstvene momente dialektika, ob predpostavki, da ustreza Heglova dialektična metoda istim kriterijem kot metode pozitivnih znanosti, medtem ko obravnava drugi praktično-revolucionarno dimenzijo dialektike, kolikor „Heglove filozofije ni možno zapopasti, če je ne zapopademo v njeni povezanosti z revolucijo" (Korsch, Thesen . . .67) – pri tem ni možno razlagati kot obravnavanja dveh plati istega (obravnavanje, ki bi ga v njegovi različnosti opravičevala različnost sprejemnikov: enkrat „Društvo za empirično filozofijo", drugič „Skupina Korsch"), marveč „. . ., potekata historično-politični in znanstveni diskurz na tak način paralelno, da se bolj izmenično odbijata, kot da bi drug drugega utemeljevala" (Rusconi, DpA 151); ločenost obravnavanja znanstvenega statusa dialektike in njene praktično-revolucionarne dimenzije je nujna posledica Korschevega koncepta epistemološkega očiščevanja dialektike: zunanja različnost obeh tekstov samo ponavlja notranje ločevanje formalnih kriterijev eksaktnosti dialektične metode od „materialnih kriterijev, verifikacije z uspehom" (Korsch, Emprismus . . . cit. po Rusc. DpA 147): revolucionarna akcija proletariata je tu lahko dojeta le še na pragmatični ravni, da so ‚teoretična spoznanja naključno tudi dobra' za njeno utemeljitev.

Dejansko Korschovega padca v empirizem ni težko dokazati tudi v drugih tekstih, ki skušajo očistiti dialektično metodo od tudi še v Marxovi „materialistično obrnjeni dialektiki" prisotnih metafizičnih potez (prim. Korsch, DMK, Geleitwort); prav tako tudi ni težko deducirati vzroka zanj. Korschevo epistemološko očiščevanje dialektike, ohranjevanje „militant character . . . revolucionarne materialistične teorije . . . v sledenju znanosti" (Korsch, pismo Matticku 7.12.1938, Jahrbuch 2, 195), ki naj nazadnje omogoči, da „formalne zahteve, ki jih je treba postaviti za resnične stavke s stališča stroge znanosti, s prehodom k materialističnemu pojmu resnice niso zmanjšane, marveč povečane, niso znižane, marveč zvišane" (Korsch, KM 54), ki torej meri na znotrajteoretsko utemeljitev resničnosti stavkov historičnega materializma, se v sebi zlomi, ker Korsch v zadnji instanci nekritično pristaja na pojem objektivnosti matematičnega naravoslovja oz. na njegov spoznavnoteoretski model: ločitev subjekta in objektivne realnosti. Korschev stavek, da Marxov dialektičen način prikaza „podobno kot moderna aksiomatska metoda matematičnega naravoslovja material, ki je v raziskovanju do podrobnosti prisvojen, naknadno deduktivno izpeljuje iz določenih enostavnih osnovnih pojmov v navidez logično konstruktivnemu postopku" (Korsch,

Geleitwort XII), nikakor ni samo neposrečena in obrobna primerjava, nasproti kateri bi bilo treba upoštevati Korschevo načelno kritiko „družboslovnega pozitivizma, ki ostaja ujeta v sužnosti specifično naravoslovnih pojmov in metod" (Korsch, KM 204), njegovo distanciranje od „. . . tudi najboljše forme naravoslovnega materializma" (Korsch, pismo Matticku, 23.12.1938, Jahrbuch 2, 246): Temeljno nezadostnost metode sodobnega naravoslovja vidi Korsch sicer res v spregledanju zgodovinskosti njenih definicij, pravil oz. celotnega deduktivnega sistema, toda njegov poskus razrešitve te nezadostnosti – „gre za to, da se prevede Marxovo zgodovinsko relativiranje v sodobno znanstveno relativiranje" (Korsch, korekture Karl Marxa iz l. 1948–50, KM 250) – obravnava načelo hipotetičnosti in načelo zgodovinskosti na isti ravni, bolje, za oba mora predpostavljati isti kriterij objektivnosti: strukturno-adekvatno odražanje realnosti. Korschevo neposredno zgodovinsko relativiranje sodobnega naravoslovja izpostavi tako lahko le trivialno resnico pogojenosti zannstvenih metod in pojmov z vsakokratno stopnjo družbenega razvoja; kar Korsch sam spregleda je, kako načelo zgodovinskosti ravno prebija spoznavnoteoretsko naravnanost naravoslovja, kako, kar Korsch sam ve, ravno izključuje možnost spoznavne teorije, spraševanja po pogojih možnosti spoznanja.

Ne gre namreč za to, da bi Korsch dosegel, kot ugotavlja skupaj z njim Rusconi, s poskusom določitve formalnih kriterijev za eksaktnost dialektične metode „. . . mejo, ki jo *še ni* moči prekoračiti" (Ruseoni, DpA 147, podčrtal RR) – kot da bi lahko ostala njena prekoračitev, razvitje „formalne strani . . . Marxove metode", naloga prihodnosti družboslovnega raziskovanja (Korsch, KM 200 sl.) *Meja je za Korscha v resnici neprekoračljiva,* ker sam izhaja prav iz strogega ločevanja med še filozofskim, spoznavnoteoretskim vprašanjem „stvarne odvisnosti pojmov itd. od njihovega predmeta" (Korsch, pismo Partosu, 16/17.12.1935 Jahrbuch 2, 168), vprašanje odvisnosti „med mišljenim predmetom in mišljenjem predmeta, po kateri se mišljenje kot forma dejanskosti takorekoč ostvarno razlikuje od biti-mišljen /Gedachtwerden/ kot druge forme dejanskosti" (Korsch, KM 231)[6] in med edino materialističnim vprašanjem po „odvisnosti družbenega sloja dejanskosti (predznanstvene in znanstvene) zavesti od slojev (ekonomsko fetišistično kot ‚ekonomska bit' in direktno zgodovinsko družbeno kot *materialna produkcija, družbene produkcijske razmere v svojem razvoju in praktični razredni boj označene*) materialne družbene biti." (Korsch, pismo Partosu, Jahrbuch 2, 168).

Prav v navezavi na to Korschevo ločevanje in na njegov pojem direktne družbene teorije se odpira tu očitno tudi neka možnost izpeljati, da temelji Korscheva zahteva po znanstvenosti marksistične teorije na njenem kritičnem značaju, kazalo bi torej, sledeč naši izhodiščni določitvi Korscheve teorije, orisati prisotnost (čeprav nekako bolj implicitno) praktično-kritične artikulacije njegove teorije tudi v pozni fazi.

Možnost izhoda iz krize marksizma v 30-tih letih (ki je v zadnji instanci tudi kriza Marxove in Engelsove teorije), možnost živega nadaljevanja marksistične teorije vidi Korsch v navezavi na tiste poskuse, „ki so namesto objektivnega zakonitega razvoja kapitalizma naredili v takšni ali drugačni obliki za glavni predmet socialistične teorije subjektivno akcijo delavskega razreda" (Korsch, Krise 170), v izoblikovanju revolucionarne teorije, katere jedro je subjektivna akcija proletariata, „ dejanska praktična akcija dejanskih ljudi, združenih v določen razred v boju proti drugim družbenim razredom, z vsemi šansami in vsemi tveganji takšne praktične akcije . . ." (Korsch, KM 181). Odločilno pri tem je, da Korsch s tisto drugo možnostjo, centriranjem teorije na objektivni zakoniti razvoj kapitalizma ne meri samo na objektivizem II in III Internacionale, marveč tudi in predvsem na Marxovo kritiko politične ekonomije kot jedra revolucionarne teorije, na „Marxovo teorijo . . . v njeni ekonomski formi". Če je sicer kritično jedro kritike

politične ekonomije v „prehodu od ekonomskih kategorij k za njimi skritim zgodovinskim in družbenim sklopom" (Korsch, KM 95), pa ostaja za Korscha Marx tudi kot kritik politične ekonomije še vedno ekonomski raziskovalec (ibid, 118). Drugače rečeno: „. . . normalna in tipična forma ‚kritike' v Kapitalu je . . . transcendentalna forma. Pri tej kritiki forma ekonomskega spoznanja načeloma ni razbita, marveč samo napotena nazaj v njene določene zgodovinske in družbene meje" (Korsch, KM 220). Le na redkih mestih, pri mejnih in končnih problemih ekonomije, je kritika „transcendentna" – prebija „okvir ekonomske teorije in prehaja od ekonomske k direktno zgodovinskem in družbenem prikazu razvoja meščanskega produkcijskega načina in dejanskega nasprotja in boja družbenih razredov, skritega za ekonomskimi kategorijami ‚kapital' in ‚mezdno delo." (ibid., tudi str. 122). Kljub temu pa ostaja za Korscha Marxova kritika politične ekonomije le relativno dobro izpeljana zgodovinska kritika ekonomskih kategorij, medtem ko ostaja ‚odprava' ekonomije v direktno družbeno teorijo in prakso le abstraktna proklamacija. In v tej svoji formi postaja Marxova teorija prepreka, „spona spoznanje": ne teoretična prepreka, ki bi jo lahko preseglo neko bolj drzno, bolj zaobsegajoče, bolj globoko mišljenje, marveč zgodovinska prepreka, tj. konkretni družbeni praksi ne več ustrezajoča spoznavna forma (prim. Korsch. KM 216).

Tako kot Korscheve interpretacije kritike politične ekonomije ne smemo prehitro izenačiti z meščanskim očitkom ekonomizma kot temeljne „pomanjkljivosti" marksistične teorije, tako obratno tudi direktna družbena teorija, to za kar Korschu vseskozi gre, ne meri na neposreden, ne več skozi ovinek ekonomskih kategorij posredovan prikaz ‚stvari same' / aktualnega razrednega boja. Tu moramo upoštevati posredovanost Korscheve interpretacije z njegovo izpostavo nezadostnosti Marxove teorije revolucije, njenim v bistvu še meščanskim značajem: „Iskazala se je . . . povezanost med meščanskim značajem Marxove politike in med njegovim ne-izpeljevanjem kritične razrešitve meščanske ekonomije v direktno družbeno znanost in odgovarjajoče direktno socialnorevolucionarno prakso" (Korsch, pismo Partosu 25.11.1933, Jahrbuch 2, 161). Za Korscha ostaja Marx vse preveč orientiran na centralistični sistem revolucionarne meščanske diktature in v skladu s tem precenjuje politični moment akcije, bolje, odklanja bazično aktivnost, „samostojne razredne zahteve in organizacije delavcev": ekonomski boj sindikatov je pri njem tako v zadnji instanci dopolnjen v totaliteto s političnim vodstvom revolucionarne partije (ibid, 151/162). Marxova teorija revolucije je razdvojena, „. . . ni teorija proletarske revolucije kot se je razvila na svojem lastnem temelju, marveč obratno, kot pač izhaja iz meščanske revolucije, je torej v vsakem oziru po vsebini in metodi še obremenjena z znamenji jakobinizma, meščanske teorije revolucije" (Korsch, Thesen . . ., 67)

Korschovi zahtevi po konstituciji proletarske teorije revolucije po našem mnenju ne smemo že neposredno očitati nezgodovinskosti – da namreč spregleda, da je lahko Marx izoblikoval svoj pojem revolucije le v konfrontaciji s konkretno zgodovinsko situacijo, tj., „iz česar Marx izahaja, je stanje stvari, da revolucije – tako razredni boji v Franciji in kontrarevolucija 18. brumaira Louis Bonaparteja kot tudi proletarska revolucija francoske komune – historično ni ustvaril proletariat, marveč da so od meščanstva vnaprej dana dejstva" (Krahl, KuK 389). Korsch ne zanika tiste objektivne zgodovinske dialektike meščanske in proletarske revolucije, zgodovinskega konstituiranja proletarske razredne zavesti v interakciji z revolucionarnim meščanstvom in skozi (subjektivno neizogiben in objektivno nujen) proces porazov, razočaranja in deziluzioniranja. To, na kar meri Korscheva zahteva je, da prikaz te objektivne zgodovinske nujnosti ne zadošča za teoretično zapopadanje konstitucije proletarske razredne zavesti oz. da omejevanje na tak prikaz implicitno že predpostavlja *samoraslo* izoblikovanje proletarske razredne

zavesti iz objektivne dialektike meščanske in proletarske revolucije, da prenaša naravonujen potek meščanskih revolucij tudi na potek proletarskih; gre torej za nujnost, če uporabimo Krahlovo formulacijo, prikaza „subjektivne vrste historično genetičnih pogojev nastanka revolucij, izoblikovanja razredne zavesti in konstitucije organizacij" (ibid.) oz., kot očita Korsch Matticku: ni zadosti če je dejanskost proletarske akcije samo predpostavka teorije, marveč mora biti v teoriji tudi upoštevana (prim. Korsch, pismo Matticku 10.5.1935, Jahrbuch 2). In prav na to sistematično „upoštevanje", na, če lahko tako rečemo, nujnost prikaza tiste kvalitativno druge ravni pojma zavesti, ki jo predpostavlja pojem proletarske razredne zavesti, meri Korscheva zahteva po proletarski teoriji revolucije na lastni podlagi.

Iz povedanega sedaj ni težko potegniti sklepa, da je tudi v Korschevi pozni fazi prisotna teoretična napetost njegovega prvotnega revolucionarnega koncepta. Toda ugotovitev o tej prisotnosti še zdaleč ne zadošča za to, da bi tudi poznega Korscha opredelili z našo izhodiščno določitvijo njegove teorije. Prav nasprotno: z orisom te sicer bolj implicitne prisotnosti praktično-kritične artikulacije teorije smo rascep v Korschevi teoriji, o katerem govori Rusconi, samo še poglobili. Če je namreč pojem direktno družbene teorije moči razumeti navidez kot iz radikalne uporabe načela samoplikacije historičnega materializma izhajajoče problematiziranje razmerja kritike politične ekonomije in historičnega materializma, kot problematiziranje njune, neprelomljene enotnosti, pa Korschov poskus v resnici, kolikor tu prehitimo tok analize, vodi samo do soobstoja produkcijske prakse in prakse razrednega boja.

(se nadaljuje) Riha Rado

Opombe:

1 Podroben in celovit prikaz Korschevega razvoja najdemo v študiji M. Buckmillerja „Marxismus als Realitaet". Če govorimo tu o različnih fazah Korscheve teorije, potem mislimo, daleč od zasledovanja fantoma zareze, na tri glavne faze: na mladostno, kot pravi Korsch sam, še bernsteinovsko fazo (do pribl. 1920), na njegovo „ortodoksno" (Korschev izraz, prim. pismo P. Partosu 25.11.1935 Jakrbuch 2) fazo z vrhom v Marksizmu in filozofiji, ki ji sledi čedalji večji odmik od Marxa („. . .„ bolj ali manj totalna kritika marksizma samega" /ibid./) in približevanje empirizmu/pozitivizmu dunajskega kroga (23.12.38, piše Korsch Matticku o pripravah na predavanje o kritiki (meščanske) logike in logistike, ki naj bi ga imel potem v „februarju, v institutu v N.Y. skupaj s koreferatom Phillipa Franka, dobrega prijatelja Carnapa in seveda nasprotnika metafizika Horkheimerja, Horkheimer bi me seveda rad uporabil zoper te ljudi (Frank, Neurath itd.) vendar imam z njimi več skupnega kot pa z ljudmi iz Instituta /Institutleuten – Korsch misli na Institut fur Sozialforschung/ in njihovo uvoženo filozofijo . . ." /Korscheva korespondenca, objavljena v Jahrbuch 2, str. 246/)

Korsch je l. 24 orisal svoj razvoj takole: „Sploh pa mislim, da se politiku ne more očitati, če se je razvijal premočrtno revolucionarno, tako kot sem se jaz razvil od skrajnega krila revizionizma, bernsteinovstva, kjer sem stal 1912, do radikalnega neodvisnega socialdemokrata in potem do komunista . . ." (Cit. po Buckmiller, MaR 57)

2 Greza začetek druge zgodovinske faze obnove revolucionarno kritične vsebine Marxove teorije, faze, ki jo, za razliko od prve (Lenin, R.Luxemburg) že od vsega začetka spremlja izkustvo izostanka zahodnoevropske revolucije, nastajajočega stalinizma in vzpona fašizma.

3 Tako kot to izreka Korschevo programatsko načelo, da je potrebna „uporaba materialističnega pojmovanja zgodovine na materialističnem pojmovanju zgodovine samem" (Korsch, MuPh 34).

4 Od tod lahko Gerlach potegne sklep, da skuša Korsch obnoviti Mraxovo teorijo v njeni „aktivistični formi, „da bi z njenim propagiranjem dvignili ‚subjektivno' zavest delavcev na nivo ‚objektivno' situacijo." (Gerlach, Vorwort 11).

5 Vsebinski odmik od zgodovinske analize kot metode historičnega materializma in izgubo tiste teoretične napetosti, ki jo vsebuje zahteva po stalnem kritičnem preverjanju lastnih predpostavk, eksemplarično kaže znanih „10 tez o marksizmu danes", napisanih 1950 l. V najbolj obsežnem delu pozne faze, Karl Marxu, je Korschev odmik od Marxa še zamegljen: „. . . . v tej knjigi nisem hotel nikjer direktno in enoznačno govoriti zoper Marxa" (pismo P. Matticku 7.12.1938, Jahrbuch 2, 193)

6 Gre za dodatek k tekstu Karl Marx, ki sodi v pripravljalna dela zanj in je bil napisan 1935 l. Ta pripravljalna dela so zanimiva že zato, ker Korsch v njih ni poskušal ublažiti svoje kritike Marxa. Pripravljalna dela se nahajajo v nemški izdaji Karl Marxa od str. 211–241.

Literatura:

Karl Korsch: Marxismus und Philosophie (MuPh), Europaische Verlagsanstalt, Frankfurt/M 1966; Der Standpunkt der materialistischen Geschichisauffassung (SMG), v MuPh; Die Marxsche Dialektik (DM), v MuPh; Die materialistische Geschichtsauffassung (MGA), Europaische Verlagsanstalt, Frankfurt/M 1971; Krise des Marxismus (Krise), v MGA; Die dialektische Methode im Kapital (DMK), v MGA; Geleitwort h izdaji Kapitala l. 1932, ponatis v K. Marx, Das Kapital I, Ullstein v. 1969; Why I am a Marxist, v alternative 41, 1965; Thesen zum Vortrag, Hegel und die Revolution", v alternative 41, 1965; Karl Marx, (KM) Europaische Verlagsanstalt, Frankfurt/M 1972; Briefe an Partos, Mattick und Brecht, v Arbeiterbewegung, Theorie und Geschichte, Jahrbuch 2 (Jahrbuch 2), Fischer V. Frankfurt/M 1974;

H–J Krahl, Konstitution und Klassenkampf (KuK) Verlag Neue Kritik, 1971; Bockalmann F., Uber Marx und Adomo (MuA) makol Verlag, Frankfurt/ Main 1972; Lukacs G., Geschichte und Klassenbewußtsein (GuK) Raubdruck; Karl Marx, Kapital I, CZ Ljubljana 1964; O. Negt, Theorie, Empirie, Klassenkampf (TEK) v Arbeiterbewegung . . . Jahrbuch I; Negt, kritische theorie und marxismus, rotdruck 1974; G.E. Rusconi, Kritička teorija društva (KT)Stvarnost Zagreb 1973; G.E. Rusconi, Dialektik in pragmatischer Absicht (DpA) v Arbeiterbewegung . . . Jahrbuch 1; Buckmiller M. Marxismus als Realitat (MaR), ibid.; A. Wellmer, Kritische Geslischaftstheorie und Positivismus. Suhrkamp, Frankfurt 1971 (KGP).

O nekaterih dilemah v zvezi z Lukacsem in Korschem ter z nastankom izhodišč kritične teorije

Lukacs in Korsch sta nedvomno „klasika" kritične teorije. V pričujočem tekstu pa ne gre za „vseobsežno" določitev teh dveh teoretikov glede na pozneje oblikovani termin kritične teorije, kakršnemu je precizen smisel izoblikoval Horkheimer v svojem tekstu iz leta 1937 „Tradicionalna in kritična teorija". Tekst, ki sledi, se namreč ukvarja z razkrivanjem kritično-teoretskega stališča v principialni konfrontaciji obeh teoretikov z marksizmom druge Internacionale, kateremu pa je uspeh Leninovih boljševikov vzpostavil novo mesto v historični strukturiranosti marksizma sploh. Pri Lukacsu in Korschu še ne gre za ispolnitev tistega razcepa, ki je formiral teoretski govor kritične teorije v viških teorije Frankfurtske šole, ampak gre za *začenjanje* tega razcepa, ne da bi ga avtorja sama reflektirala v vseh konsekvencah. Konec koncev pa tudi Horkheimerjev spis, ki smo ga omenili zgoraj, še vedno povnanja podobne relacije. Gre za relacijo teorije in proletarskega gibanja v njegovi formiranosti glede na fronte v razrednem boju. Pri Lukacsu in pri Korschu gre predvsem za težnjo po *praktični teoriji* v precej bolj neposredovanem smislu, kot gre v kasnejši kritični teoriji, ki v končni instanci ohrani sfero prakse le kot teoretsko hipotezo, da sama kritična teorija ne vzdrži kritične prakse, kakršna se (ob siceršnji vsestranski nezadostnosti) porodi v šestdesetih letih tega stoletja.

Kljub temu, da se oba teoretika nista priključila nadaljevanju svojega lastnega teoretskega impulsa in ostala zvesta svoji naravnanosti v prakso, dokler ju ni sama praksa demantirala, da vsak po svoje tega nista mogla teoretsko prenesti (to velja v večji meri za Korscha), pa je v njunih spisih jasno razvidna porajajoča se teoretska pozicija, katere jezik izgublja korelacijo s svojim praktičnim izvorom.

Problematika nastajanja kritično-teoretske pozicije, z že vidnimi pozneje manifestno izraženimi mejami, se v pričujočem zapisu kaže skozi obravnavo specifičnejših vprašanj, ki se nanašajo na vprašanje proletarske organizacije razrednega boja glede na Lukacsa in se bližajo principialnejšim vprašanjem v zvezi s Korschevim „Marksizmom in filozofijo". Vendar pa kaže opozoriti, da sta oba teoretika za kritično teorijo ostala tisti izvor, iz katerega je mogoče zastaviti kritiko kritične teorije.

— — —

Ne kaže se nam čuditi, da je „Projekt-grupa" frankfurtskega SDS od zime 1967 do pomladi 1968 dala v svojih diskusijah centralno mesto Lukacsevemu tekstu „Metodisches zur Organisationsfrage" (v „Geschichte und Klassenbewusstscin"). Diskusija o tem Lukacsevem tekstu je tekla torej v času kulminacije „novolevičarskega" revolta, ki je ravno v Nemčiji bil tudi teoretsko najbolj poglobljen.[1] Ne kaže se nam namreč čuditi, da je nova levica prav v Nemčiji najtemeljitejše in do neke mere sistematično razvila teoretsko (samo)refleksijo, in prav tako se nam ne kaže čuditi, da je ta refleksija, ki je nadaljevala iz celotne tradicije kritične teorije, v svoji *praktični intenci* iskala odgovor pri teoriji, katera je že bila kritična teorija,

ne da bi si že povsem bila v svesti osnovnega razcepa, ki jo je sploh vzpostavil. Vsaj pri Lukacsu in Korschu (v začetku dvajsetih let) je šlo za samo mišljenje razcepa med revolucionarno teorijo in zgodovinsko prakso v širokem in ožjem pomenu pojma. Za razliko od kasnejše kritične teorije znotraj Frankfurtske šole sta oba teoretika še vedno mislila delujočega zgodovinskega subjekta revolucije kot aktualno potenco in se jima je rešitev teoretskih vprašanj, ki so se vzpostavila iz konteksta kritike druge Internacionale in iz vsega komaj minulega zgodovinskega dogajanja, kazala kot razreševanje problemov realizacije dejanskega delavskega gibanja. To pa opozarja na pomemben aspekt zapopadanja kritične teorije (ki je sicer ni mogoče misliti zunaj pojma tematizacije"poraza revolucije"), aspekt historičnega konstituiranja subjekta negacije meščanskega kozmosa v tej teoriji. Opozorimo naj, da pod pojmom kritične teorije seveda ne zapopadamo samo Frankfurtsko šolo, ampak jemljemo v poštev genezo njenega osnovnega stališča v zgodovinskem kontekstu.

Lukacs je v svojih zgodnjih tekstih poudaril neločljivost zapopadanja totalitete od revolucionarne teorije, pri čemer je postavljal vprašanje totalitete v skladu s heglovsko-marksistično tradicijo. Problem revolucionarne spremembe se mu razrešuje v razreševanju problema proletarske zavesti, kakor se le ta trga iz *postvarelosti* zgodovinskega (produkcijskega) procesa; in iz latentnega subjekta /objekta zgodovine preko vzpostavitve razredne zavesti proletariat zadobiva vlogo subjekta zgodovine. Iz takšnega konteksta se Lukacsu potem postavlja tudi vprašanje organizacije. Na ta problem v Lukacsevi postavitvi se bomo v tem našem kratkem ekskurzu v kritično teorijo tudi omejili. V svojem metodičnem pristopu k vprašanju organizacije Lukacs pravzaprav med centralne elemente refleksije uvrsti leninsko organizacijo. Lukarseva postavitev problema organizacije predstavlja enega globljih poskusov teoretizacije tega na prvi pogled zgolj praktičnega ali še slabše „tehničnega" vprašanja. Kajti po njegovem kaže ta problem obravnavati kot enega „najpomembnejših duhovnih (geistigen) vprašanj revolucije" (Geschichte und Klassemßtsein, str. 452). Mislim, da je prav v tej opredelitvi ne samo koren Lukacsevega teoretskega dosežka, ampak (glede na kontekst) tudi koren določenih mej oz. določitev, ki fiksirajo tudi tiste momente, katere je teoretsko mogoče tematizirati le kot „variable" procesa. Temeljna določitev zapisa postavlja organizacijo organizacije kot posredovanja med teorijo in prakso: „. . . . organizacija je forma posredovanja med teorijo in prakso. In kot v vsakem dialektičnem odnosu, tudi tu dosežejo členi dialektičnega razmerja najprej v in po njihovem posredovanju konkrecijo in dejanskost." (Ibid. str. 458) Lukascu gre glede na to določitev za dve stvari: 1) pritegnitev vprašanja organizacije v teorijo, da torej skozi to vprašanje izstopa njegova posredovanost z zgodovinsko totaliteto, 2) za postavitev trdne teorije v zgodovinsko-praktično izhodišče vprašanja. V smislu prve težnje Lukacs določi mesto organizaciji v dialektiki zgodovine in razredne zavesti, v smislu druge pa se pokaže dominacija leninskega tipa partije (kot forme določene zgodovinske prakse) v njegovem celotnem razmišljanju o različnih straneh problema. V tem smislu pa se v vzajemnem odnosu teh dveh osnovnih teženj Lukascu „pripeti" univerzalizacija druge težnje na račun določene partikularizacije prve, zaradi česar je (kot bomo skušali prikazati) vprašanje organizacije rešeno na „idealističen" način. Skušali bomo torej dokazati to naše stališče, ne da bi pri tem zmanjševali Lukacsev teoretski prispevek!

„Vprašanje organizacije revolucionarne partije pa je mogoče organsko razviti samo iz same teorije revolucije. Šele ko revolucija postane dnevno vprašanje, se vprašanje *revolucionarne* organizacije z zapovedovalno nujnostjo zgane v zavesti mas in njihovih teoretičnih besednikov." (Ibid. str. 455) Rekli bi, da je ugotovitev povsem točna, če bi svoje vsebovane momente enakovredno razvila brez diktata *neteoretsko* interioriziranih kriterijev. Kam merimo s to anticipacijo, bo pojasnil

naslednji citat iz H.J. Krahla: „V 'Zgodovini in razredni zavesti' je centralna rekonstrukcija zgodovine sodobnosti kot totalitete. Izkustveno ozadje te totalitete je oktobrska revolucija in napačna totalizacija le-te na revolucijsko zgodovino zahodnoevropskega delavskega gibanja." (H.J. Krahl: Konstitution . . ., str. 199). Lukacs nasproti revizionistično-centralističnim *mehaničnim* rešitvam vprašanja organizacije, v okviru njihovega temeljnega reformističnega (in *ne* revolucionarnega) stališča, postavlja mišljenje, vsebujoče refleksijo alternativnosti zgodovine, in tudi poudarja vlogo revolucionarne partije v določenem „spoznavno-teoretskem" smislu. Če torej na kratko vzamemo „destilat" Lukacseve argumentacije, je partija tisti organizem proletariata (razredno zavestnega subjekta!), ki v svoji notranji dinamiki (vključno s polemiko ipd.) producira spoznanje vsakokratnih revolucionarnih ciljev. Na ta način pa je proletariatu postavljen *predmet* njegovega revolucionarnega dejanja. Glede na to se vzpostavlja diferenca med „manjševističnimi" partijami in komunistično partijo. Lukacs namreč ugotavlja, da sta oportunizem in centralizem 2. Internacionale v precejšnji meri slonela na vse bolj razvitem sloju „delavske aristokracije", (prim. „Geschichte und . . ." str. 465/66) medtem ko je bila slaba točka „zunajruskih radikalnih usmeritev, da svojih revolucionarnih stališč niso mogli ali niso hoteli organizacijsko konkretizirati" (prim. Ibid. str. 461). zato so razlike v mnenjih za proletariat „ostale *gole razlike v mnenjih znotraj* dotedaj revolucionarnega delavskega gibanja" (Ibid. str. 462), da je ločitev med smermi *„postala nejasna."* Potemtakem gre po Lukacsu za *„ideološko krizo proletariata".* Na tem mestu pa se mu vabljivo zasveti leninska rešitev: „Če so manjševistične partije organizacijski izraz za to ideološko krizo proletariata, tako je komunistična partija po svoji strani organizacijska forma za zavestni nastavek skoku in na ta način prvi *zavestni* korak naproti kraljestvu svobode". (Ibid. str. 479) Kot Lukacs poudarja tudi v svoji študiji o Leninu, vidi to razliko še v zapopadanju vprašanja aktualnosti revolucije. Med te kategorije je uvrščena partija kot „zavestna skupna volja" – združitev individuov, ki jim je jasno, da je nasproti meščanski svobodi dejansko svobodo šele „potrebno priklicati v življenje". V vsem tem celotna Lukacseva postavitev vključuje določene problematične elemente, ki pa jasneje izstopijo ob pogledu na nasprotja, iz katerih se te izpeljave gradijo. Prav v kontekstu, v katerem Lukacs nezadovoljivo oz: nediferencirano (gleda na njih celoto) obravnava postavke Rose Luxemburg, se izpostavi določena enostranost (ki je za Krahla upravičeno produkt „napačne totalizacije") njegove teorije. Le-ta namreč izstopa ob Lukacsevem zapopadanju spontane masovne akcije proletariata. Samo spontanost definira takole: „Spontaniteta gibanja je *samo subjektivni masovno psihološki izraz* (podčrtal D.Š.) za njegovo čisto ekonomsko zakonito determiniranost." (Ibid. str. 468) Torej namesto dialektike v odnosu spontanost-organizacija, ki v svojih historičnih vsebinah ohranja vzajemno določenost teorije in prakse, vsebovanosti enega v drugem in obratno, in dialektike mišljenja v odnosu z razvijanjem produktivnih odnosov (in same produkcije) pri Lukacsu nastopi bolj toga postavitev dialektike v prakso organizacije v njenem oblikovanju ciljev revolucionarnega proletariata. To, do česar vsled tega pride, je vsaj oslabitev *zgodovinske prakse* kot kriterija, ki vzvratno deluje na teorijo.[2] Toda če upoštevamo prej citirano Lukacsevo misel o rasti vprašanja organizacije iz „dnevnega vprašanja" revolucije, se tu riše določena protislovna postavitev, ki pa pri samem Lukacsu ni jasno izpostavljena. Tako se mi zdi umestno Krahlovo vprašanje: „Ali ostaja tako Lukacs dualističen, morda luksemburgističen?"[3] (Krahl: Konstitution . . ., str. 171) Vprašanje ni tolikanj zanimivo v smislu, da bi kazalo k (sholastičnemu) odgovarjanju nanj, pač pa s svojo intenco opozarja na sicer važno značilnost Lukacsevega teoretiziranja. Gre namreč za to, da je prav v točki „organizacija" vidno morda še jasneje, kot v drugih tekstih „Zgodovine in razredne zavesti", da je Lukacseva teorija pravzaprav radikalna (če hočete leva) *izpeljava leninizma,* oz.

najmanj kaže na izhodišča ohranjanja Leninovih koncepcij kot *revolucionarnih* glede na nove pogoje *v Evropi* po oktobrski revoluciji. Te Lukacseve zasluge nič ne zmanjšuje to, da se je ta radikalizacija dogajala v „napačni totalizaciji". Pri njem torej v kontekstu takšne intence prevlada postavitev leninskega pola v nasprotju z „luksemburgističnim", kar pa že samo po sebi nakazuje izvor postavitev – predmetov kritike; nakazuje Lukacsevo zanemarjanje zgodovinske „empirije", torej spregledanje važnosti *konkretnih* historičnih določil razrednega in političnega boja, v katerih se diferencirata (ne pa *polarizirata*) Rosa Luxemburg in Lenin. V svojem lastnem spoznanju o procesu *postvarjanja zavesti* (v tem oziru je Lukacs tudi najbliže skupaj s Korschem) ugotavlja nevarnost, da premaganje „postvarelosti v neki točki še ne pomeni, da ne bo prav samo to premaganje odrevenelo v novi formi postvarelosti." (prim. „Geschichte und„ . . . str. 505) Če k temu dodamo še Lukacsevo določitev svobode (v skladu z nemško klasično filozofijo!) kot „nečesa praktičnega, neke dejavnosti" (Ibid. str. 510), lahko domnevamo, da z interiorizacijo leninskega principa (deloma iz zgodovinskega konteksta *izločenega)* ni uvidel druge poti od postavitve razredne zavesti na *ontološko* osnovo k realizaciji te zavesti v praktičnem, kakor v *spoznavno-teoretsko* obeleženem posredovanju. „Ravno zato, ker je obstoj komunistične partije lahko samo zavestno storjeno delo razredno zavestnega delavca, je tu vsak korak v smeri k pravilnemu spoznanju prav tako korak naproti udejanjenju" (kraljestva svobode – op. D.S.) (Ibid. str. 513). Če pravimo, da gre pri Lukacsu za „spoznavno-teoretsko" postavitev partije, seveda nimamo v mislih tega, da je Lukacs apliciral klasično spoznavno teorijo na določen problem, ampak gre za to, da je Lukacsu zgodovinsko dejstvo Leninove partije in njenega revolucionarnega uspeha (ki je vsestransko bil rezultat totalnega mnogovsebinsko posredovanega „akta" ruskega proletariata) konstituiralo postavitev partije kot neko vrsto *transcendentalnega subjekta* s komponentami spoznavanja, volje in delovanja. Mimogrede naj pripomnimo, da je implicitno in eksplicitno ta problem, v njegovi posredovanosti, obdelal Antonio Gramsci, in to ne samo bolj *konkretno* diferencirano kot Lukacs, ampak tudi brez „spoznavno teoretskih" poenostranjanj.[4] Za Lukacsa je „komunistična partija neka – v interesu revolucije – *samostojna oblika* proletarske razredne zavesti." (Ibid. str. 500) Toda s tem je ta oblika teoretsko pritegnjena kot socialni spoznavni medij na način (vsaj ne dovolj) reflektirane interiorizacije nekega konkretnega zgodovinskega modela, torej leninske partije, ki po teoriji funkcionira kot samoumevna predpostavka spoznavnega procesa (kot transcendentalna vsebina?) in v Lukacsevi postavitvi konstituira „idealistično" rešitev.

Izrečene kritične pripombe nikakor ne izrekajo zanikovanja vloge same leninske partije, ampak se nanašajo samo na aplikacijo njene zgodovinske bitnosti na „metodično" rešitev vprašanja organizacije. Prav tako se po drugi strani ne izpodbijajo teoretske vrednosti Lukacsevih razmislekov. Gre le za to, da pokažemo mesto, kjer teoretska zastavitev ne dosega naloge, ki si jo je zadala. Ta „pomanjkljivost" pa sestoji iz napora, *teoretsko posplošiti* neko zgodovinsko izkustvo, ne da bi uvideli *mejo* samega tega zgodovinskega izkustva oz. širšega zgodovinskega konteksta, kar pri Lukacsu pelje v obstrukcijo problema spontanitete prav v njegovi dinamiki z orgniziranostjo. Zdi se namreč, da je Lukacs na mestih, kjer ni bil obremenjen z intenco, „metodično dokazati" vrednost določene koncepcije zgodovinske prakse, implicitno zapopadel vprašanje v „vseh dimenzijah." Poleg tega pa je Lukacsu kljub vsemu uspelo prestopiti meje te predpostavke, ker jo je zgradil na solidnem teoretskem temelju, ki je bil izpeljava najradikalnejših konsekvenc, ki so se mogle postaviti v mišljenju revolucije po „porazu revolucije". Ob vseh drugih njegovih vpogledih v zgodovinsko konstelacijo pa je utegnila tudi orisana koncepcija igrati določeno vlogo v Lukacsevi kasnejši uklonitvi „direktoriju" svetovne proletarske revolucije. Izhodišče kritične teorije pri Lukacsu

pa so v določeni meri definirale tudi kritike s strani nastopajočega dogmatiziranja oz. „postvarjanja določene zmagovalne stopnje razredne zavesti." Lukacseva in Korscheva pozicija je v mnogih točkah skupna, določena razlika pa nastopa ravno v odnosu do leninske tradicije (v kolikor glede na časovno bližnjost lahko tako rečemo), ki je Korsch ni pritegnil v teorijo na tako obvezujoč način kot Lukacs. Vprašanje posebne diskusije je, da je ta razlika vplivala na različni usmeritvi obeh teoretikov v tridesetih letih, posebno pa *kako* je vplivala, ne da bi posebej komentirali še vrsto razlik, med katerimi je bila izražena zlasti razlika v odnosu do Engelsa. Naj bo tako ali drugače, podobnost Korscha in Lukacsa se kaže kasneje v tem, da nista mogla vzdržati politične preizkušnje ob novi dogmatizaciji Marxa, Engelsa in Lenina, in morda prav *v neuvidevanju lastnega teoretskega premika, ki sta ga sprožila s svojimi teksti* (predvsem iz zgodnjih dvajsetih let) v bežnem srečanju z bodočimi teoretiki „Inštituta za socialno raziskovanje" nista mogla pristati na avtonomizacijo teorije od vsakdanje politične prakse. Če pa je Lukacs vseeno ohranil svojo „identiteto", pa mislim, da nasproti Korschu kljub temu ne moremo jemati Lukacsa za „superiornega", kajti nastavek kritične teorije, ki sta ga izdelala, je produkt spoznanja z „iste točke" tedanje strukture komunistične teorije in organizacije.

Jedro Korschevega prispevka, kakor ga formulira v svojem poglavitnem delu „Marksizem in filozofija", je v temalizaciji regresivnega procesa v marksistični teoriji, ki se je kot „kriza marksistične teorije" najjasneje pokazal v „vprašanju odnosa socialne revolucije do države." Korsch v zvezi s tem poudarja, da bi bilo „nemarksistično, nematerialistično, da, niti ne heglovsko idealistično, temveč predvsem in docela nedialektično pojmovanje zgodovinskega procesa, če bi videli vzrok za to krizo, ki je izbruhnila v taboru marksizma pri prvem ognjenem krstu, samo v bojazljivosti ali pomanjkljivem revolucionarnem prepričanju tistih teoretikov in publicistov, pri katerih je nastala poplitvitev in obubožanje celotne marksistične teorije v ortodoksni vulgarni materializem druge Internacionale." (K. Korsch: Markizem in filozofija str. 51). Radikalnost Korschovega razmišljanja pa se izkaže v točki, ko se mu postavi nujnost, aplicirati marksistično teorijo na njeno lastno zgodovino: „To pomeni, da moramo vse formalne in vsebinske spremembe, napredovanja in nazadovanja te marksistične teorije po njenem izvirnem nastanku iz filozofije nemškega idealizma poskušati doumeti kot nujne plodove njihovega časa (Hegel), ali, če rečemo bolj točno, doumeti jih moramo v njihovi pogojenosti s celoto tistega zgodovinskega družbenega procesa, čigar splošen izraz predstavljajo (Marx). Če bomo ravnali tako, bomo doumeli dejanske vzroke za propad marksistične teorije v vulgarni marksizem . . ." (Ibrid. str. 52). Gre torej za uvedbo *razlikujočega stališča,* ki je izrečeno s polno teoretsko doslednostjo, stališča, ki šele v vsej polnosti uveljavlja razliko med levico in reformizmom Druge internacionale. Smisel Korschevega „Entzweiunga" v marksistični teoriji je potemtakem ugotovitev nastajanja dvojnosti znotraj marksizma, dvojnosti kot razlike med revolucionarnim in reformističnim razcepom. S Korschem je dokončno postavljeno, da ne gre za „različna mnenja" znotraj istega teoretskega prostora, ampak gre med obema osnovnima težnjama za teoretsko pokazljive *bistvene* razlike. Korsch tako pokaže, da so te razlike *nastajale* (loči tri velika razvojna obdobja marksizma), in njihovo nastajanje definira v njihovi lastni dialektiki, ob čemer pa formulira nalogo nove vzpostavitve revolucionarne teorije, ki mora v *sebi reflektirati to zgodovinsko-teoretsko izkustvo.* V tem pogledu se sploh postavlja vprašanje o odnosu marksizma in filozofije. V luči te *historične* postavitve se namreč izkaže revizija Marxa ne kot zgolj „napaka v politiki", ampak kot teoretska revizija na način vulgarizacije izhodiščne teorije. Osrednjo vlogo v procesu, iz katerega je mogoče sploh konstatirati to vulgarizacijo, po Korschu igra odnos do problema filozofije v marksizmu. Ne tako dalekosežno in specificirano kot Lukacs, Korsch

opozori na materialne zgodovinske pogoje izkrivljanja Marxovega in Engelsovega odnosa do kompleksa filozofije – znanost – ukinitev filozofije. Korsch namreč pripomne, da je med prvotno formulacijo revolucionarne teorije in izpolnjevanjem revizije *vmeščeno praktično nerevolucionarno razdobje,* v katerem je za razmere tega obdobja revolucionarna naloga „transcendentna"[5] kar je ustarilo prostor za teoretsko napačno zoperstavitev v odnosu filozofija – znanost. Korschu v danem trenutku ni šlo za še posebno poglabljanje v problematiko materialnih pogojev tega ideologiziranja Marxa in je bolj ali manj ostal na nivoju točne splošnejše opredelitve; vendar v tej točki do neke mere izpolnjuje koncepcijo Lukacs s svojo teorijo postvarelosti zavesti v okviru produkcijskega zgodovinskega procesa. Korschu pa gre v večji meri za razkrinkanje zgodovinskega obraza vulgarizacije, z ugotavljanjem njenega teoretskega značaja t.j. teoretskih vsebin, v katerih je vulgarizacija za *kritičen pristop* manifestno izražena. Da bi to pokazali, moramo navesti važno Korschevo ugotovitev o vprašanju znanstvenosti: „Četudi je po materialističnem zgodovinskem pojmovanju, če ga razumemo pravilno, namreč teoretično dialektično in praktično revolucionarno, prav tako nemogoče, da bi obstajale izolirane posamezne znanosti samostojno druga poleg druge, kakor je nemogoče čisto teoretično, znanstveno neutemeljeno raziskovanje, ki bi bilo ločeno od revolucionarne prakse, so kasnejši marksisti dejansko vedno bolj pojmovali znanstveni socializem kot vsoto povsem znanstvenih dognanj brez *neposrednega* odnosa do politične in siceršnje prakse razrednega boja." (Ibid. str. 55) Teoretska značilnost procesa vulgariziranja revolucionarne teorije pa se kaže prav v „nedoumevanju" *celostnosti* izhodiščne teorije, ki jo teoretsko korektno izpostavlja Korsch. V kontekstu te ugotovitve Korsch namreč opozarja na Hilferdingov uvod k njegovemu „Finančnemu kapitalu," ki mu je znanstveno doumevanje pomenilo uvrstitev proučevanih pojavov v „sistem klasične nacionalne ekonomije"(!). Analogno se je „kriterij znanstvenosti" (ki z Marxovim znanstvenim socializmom ni imel več nič skupnega oz. mu je bil nasproten) uveljavljal na vseh področjih teorije, ki je vse bolj stikala za kavzalnimi zvezami „objektivnih" dogajanj, da bi oblikovala „nadrazredno" znanost ipd. Skratka, Korscheva kritična argumentacija ugotavlja, da je revizija iz Marxa povsem napačno povzela idejo o ukinitvi filozofije tako, da jo je v soglasju s svojim praktičnim reformizmom „nadomestila" z znanostjo, z „objektivnim" spoznanjem ipd. Ukinitev filozofije s tem neha biti problem *ukinitve filozofije kot filozofije,* katere resnica je predmetna praksa. Revizionizem in ortodoksija pa stališče predmetne prakse zamenjata s stališčem „zdrave pameti", z vključitvijo znanosti kar „takšne kot je" v temelje teorije. Korsch tako logično mora poudariti Marxovo formulacijo, da gre glede ukinitve filozofije za njeno uđejanjenje. Spričo tega je „Marxov in Engelsov dialektični materializem, . . . po svojem teoretičnem bistvu vseskozi filozofija: namreč revolucionarna filozofija . . ." (Ibid. str. 66/67). Korsch odkriva vsebine teoretskih regresij v 2. Internacionali v celotnosti koncepcij, ki so po eni strani zamenjale stališče revolucije z reformo, in po drugi dialektiko s sistemom abstraktnih in nedialektičnih pozitivnih znanosti s tem, ko so to proglasili za ukinitev filozofije. Per analogiam (Korsch ne dokazuje po analogiji, ki je *rezultat* analize) revizija opravi svoje delo na pojmu kritike politične ekonomije, pojmu ideologije itd. Korscheva teoretska doslednost v obravnavnem tekstu pa izstopi v zahtevi, da mora proletariat v prehodnem obdobju po prevzemu oblasti izpolniti določene revolucionarne naloge in se mora znova vzpostaviti tudi znanstvena teorija marksizma: „ - vendar ne z enostavno *vrnitvijo,* temveč *z dialektičnim nadaljnjim razvojem* – (mora znova postati – op. D.Š.) spet tisto, kar je bila za pisca Komunističnega manifesta: teorija socialne revolucije, ki zajema vsa področja družbenega življenja kot celoto." (Ibid. str. 62/63) V tej Korschevi zahtevi (ki je teoretska „negacija negacije"), ki se implicitno vleče skozi celoten spis, je vsebovan daljnosežnejši teoretični „program", kot si je morda Korsch v

danem trenutku zamišljal. Vezava zahteve po „dialektičnem nadaljnjem razvoju" teorije na prevzem oblasti po proletariatu itd. opozarja na Korschevo prepričanje, da gre za revolucionarno delo, ki stoji pred odločilno spremembo: in v tem pogledu je nadaljnja zgodovina Korscha prepričala v nasprotno, kar je verjetno prispevalo k temu, da se je v sebi teoretsko zlomil.

Seveda smo se dotaknili samo enega od aspektov Korschevega teoretskega prispevka, a gotovo tistega, ki ga postavlja v glavni teoretski tok novejšega marksizma. Naj le še opozorimo, da so osnovne postavke Korscheve kritike bile povsem sprejete znotraj SDS-a v letih teoretskih diskusij in manjših protestnih akcij, pred izbruhom študentskega revolta spomladi 1968.

Korscheva teorija (predvsem prav „Marksizem in filozofija") je ob Korschevem osebnem smislu za praktično-politično dejavnost potisnila v ozadje ta drugi vidik njegove celotne podobe, saj je njegov teoretski prispevek označil novo epoho v marksistični teoriji, morda bi mogli reči: četrto epoho, ob tistih treh, ki jih je postavil Korsch sam.[6] Za marksistično teorijo je značilno, da je dosegla svoje teoretske vrhunce v popolni izolaciji od „oficialnega" marksizma in v izolaciji od revolucionarnega razreda, ki je v eni najbolj nevralgičnih točk (v Nemčiji) zapadel najhujši kontrarevolucionarni propagandi in se „pohlevno" prepustil lastnemu „obglavljenju".

Darko Štrajn

Opombe:

1 Kot zatrjuje izdajatelj v opombi knjige H.-J. Krahla: Konstitution und Klassenkampf, str. 199, je „Projekt-grupa" hotela preko Lukacsevega teksta odpreti materialistično obravnavanje vprašanja organizacije, in bi naj izdala rezultate diskusije v skupnem tekstu. Domnevam, da ta tekst sicer ni nikoli izšel, ker je njegovo izdelavo po vsej verjetnosti zaustavil revolt spomladi 1968. V knjigi zapisov in govorov zgodaj nesrečno preminulega Hansa-Jurgena Krahla, ki je kot aktivist SDS-a obenem bil eden najperspektivnejših mladih teoretikov študentskega gibanja v Nemčiji, pa je natisnjen Krahlov prispevek k delu Projekt-grupe.

2 Na tem mestu v pričujočem tekstu ni posebej problematizirano vprašanje zgodovinske prakse. Zato naj opozorim, da gre v tem pogledu v pričujočem kontekstu za lociranje enega od elementov Lukacsevega „idealizma", ki se mu vrine v njegovem teoretskem boju zoper navidezni materializem revizionistov. Zgodovinska praksa (kot mesto razrednega boja, ki torej tudi konstituira vsakokratno pozicijo teoretika) je produkcija stvari in ljudi, ki jo kaže ustrezno teoretsko diferencirati. Vendar pa je vprašljivo, koliko se ta praksa razpre teoriji, ki namesto diferenciacije uvaja monistično stališče političnega subjekta, pritegnjenega v teorijo kot spoznavno-teoretsko formiranega subjekta. Lukacsa imamo torej lahko na sumu, da si je v konstruktu tega spoznavno-teoretskega subjekta prikrival brezizglednost trenutne zgodovinske konstelacije v frontah razrednega boja, ko je bil evropski proletariat potolčen. Gre torej za nepristajanje na tisto, kar v poznejši kritični teoriji postane „spoznano dejstvo".

3 Da bi ne prišlo do nesporazuma glede mojega upoštevanja Krahlovega teksta, naj opozorim, da ne sledim njegovemu sicer fragmentarnemu diskusijskemu prispevku, ki je mestoma najbrž hoteno problematičen. Vendar pa se mestoma naša analiza srečuje s Krahlovo (saj ta razglablja o identičnem vprašanju), kar pa ne pomeni, da se povsem vežemo nanjo.

4 Gramscija bi nikakor ne kazalo izpustiti iz obravnavanja tradicije kritične teorije, še zlasti zato, ker je njegova teoretska dalekovidnost tudi danes vse bolj opažena. Kar zadeva relevantnejše teoretike nove levice, je zanimivo, da je Gramscijev vpliv mnogo opaznejši v Angliji kakor n.pr. v Nemčiji (ne da bi posebej opozarjali na samo Italijo). Presenetljivost tega dejstva obstoji samo, če ne pomislimo na nekatere ‚kulturne razloge." Relativno močneje izolirana kot drugod v Evropi, novoleviČarska intelektualna skupina, zbrana ob „New Left Review", je v teoriji ugledala (in se trudi rešiti) problem totalitete, ki je za pripadnika anglo-saške kulture težje pojmljiv že spričo zgodovinske strukturiranosti samega angleškega jezika. Gramscijeve artikulacije, s svojo izredno razdelanostjo in teoretsko neoporečnimi konkretizacijami in abstrakcijami, se ponujajo angleškemu levičarskemu teoretiku kot sijajno posredovanje pojmovanja totalitete, do katerega se mora prikopati s premagovanjem zaprek več stoletne empiristične tradicije „angleškega duha".

5 Če si dovolimo nekoliko spekulativno postavljati paralele v obravnavani miselno-zgodovinski kontekst, nam ta Korscheva opazka, s svojim konstatiranjem nastopa transcendentnosti revolucionarne naloge za razmere stabilne meščanske družbe konec 19. in začetek 20. stoletja, ponuja možnost pojasnjevanja zgoraj izpeljane kritike Lukacsa. Če si mislimo analogijo med genezo transcendentalnega subjekta v zgodnjemeščanski filozofiji in Lukacsevo postavitvijo

leninske partije na način socialnega transcendentalnega subjekta, in si mislimo, da je Lukacs tako kot Korsch zapopadel usodo Marxove revolucionarne teorije (in z njo dejanskih revolucionarnih ciljev), izhaja iz tega takšna rešitev: teoretsko krizo, v kateri je revolucionarna naloga transcendentni cilj, je Lukacs premagoval prav s formiranjem „transcendentalnega" stališča. Z analogijo z zgodnjo-meščansko filozofijo pa samo nakazujemo strukturo problematike. Kant je reševal problem transcendentnosti objekta na način postavitve transcendentalnega subjekta, Lukacs transcendentnost revolucionarne naloge s formiranjem „transcendentalnega subjekta revolucije," s čimer pa je že prekoračil meje vzpostavljanja nove vulgarizacije, ki je z vse agresivnejšim objektivizmom vzpostavila še globljo transcendentnost revolucije. Poudarimo dalje, da bi to spekulacijo morali mnogo širše utemeljiti, da bi odstranili videz „besedne igre" oz. shematičnosti (ki pa ni zgolj videz), toda šlo nam je le za „eksperiment" postavitve možne smeri razmišljanja iz obravnavanega konteksta dalje.

6 Zanimivo dejstvo je, da je Korsch deloma sodeloval z Inštitutom za socialno raziskovanje, vendar se mu, kot zatrjuje Martin Jay (The Dialectical Imagination, str. 13), nikoli ni povsem pridružil, zaradi razhajanja z ostalimi poglavitnimi člani inštituta glede „vprašanja prakse", ki ga je vedno bolj oddaljevalo od filozofske spekulacije.

Citirana literatura:

JAY, Martin: The Dialectical Imagination – A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Rasearch (1923–1950), London 1973

KRAHL, Hans-Jürgen: Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt/M 1971

KORSCH, Karl: Marksizem in filozofija, Ljubljana 1970

LUKACS, Gyorgy: Geschichte und Klassenbewusstsein, Neuwied und Berlin 1968

O dojetju psihoanalitične teorije in prakse v knjigi Juergena Habernasa „Spoznanje in interes"

Sporijem s Habermasovim dojetjem analitičnega postopka[1] ima za materialistično teorijo označevalne prakse poseben pomen zaradi navidezne podobnosti z Lacanovim: v obeh primerih gre za afirmacijo „jezikovnega" značaja procesov potlačitve in analize ter hkrati za prav v tem značaju utemeljen poskus, iztrgati postopek interpretacije pozitivno-znanstvenemu objektivističnemu okviru. In zdi se, da ima Habermasovo dojetje znotraj teh skupnih potez celo povsem določeno prednost pred Lacanovim: saj ohranja eksplicitno navezavo na historičnomaterialistično kritiko ideologij.

Izhodišče in temelj je Habermasu *Diltheyeva* razdelitev „elementarnih oblik razumevanja": „Hermeneutično razumevanje je usmerjeno na *tri razrede življenjskih manifestacij:* na jezikovne izraze, na dejanja in na izraze doživetij" (Saznanje i interes, Nolit, Beograd 1975). Ta trojnost – ki nam je, mimogrede povedano, ni težko navezati na temeljno Diltheyevo trojnost teorijskega (=govorica), praktičnega (=dejanja) in estetskega (=izraz doživljanj) svetovnega nazora, tj. na trojnost Resničnega. Dobrega in Lepega, in kjer pade v oči strogo metafizična pripadnost govorice teorijski ravni – ta trojnost ima odločilno vlogo glede na Habermasovo razlikovanje teorijsko-tehnične in praktičn o–interakcijske ravni: Na teorijsko-tehnični ravni, kjer nas določa interes tehničnega razpolaganja, se (načeloma, idealno) gibljemo v jezikovnih izrazih-izjavah, ki so „popolnoma oddvojeni od konkretne življenjske povezanosti" (SI), se pravi: v brezkontekstnih, abstrakno-občih izjavah, ki v njih nikoli ne more priti do izraza subjekt izjavljanja v svoji neistovetnosti. To pa ne velja zgolj za teorijsko-tehnično ‚uporabo' govorice, marveč – in v tem se potrdi Habermasova zavezanost metafizično-teorijskemu razumevanju govorice – za *govorico kot tako:*

„Naj bo določen jezikovni izraz še tako zavezan določeni situaciji, in naj še tako zmore prikazati tisto, kar je za to situacijo specifično, med njim in tistim, kar je intendirano na osnovi individualnih življenjskih odnosov, vselej ostane prepad, in to prepad, ki ga mora vselej prekoračiti interpretacija." (SI)

Pomeni se objektivirajo tudi v dejanjih (mišljena so intersubjektivna dejanja, praksa v aristotelovskem pomenu, tj. delovanje, ne delo), toda – samoobsebiumevno – tudi

„za komunikativno delovanje velja isto kot za jezikovno komunikacijo: v njem se pravtako ne more neprelomljeno izraziti kontekst individualizirane življenjske zgodbe, ki se vzdržuje s posredovanjem istovetnosti Jaza."(SI)

Ta neukinljivi razpon med Jazom v njegovi edinstvenosti/neistovetnosti in njegovimi pomenskimi objektivacijami v govorici in delovanju zapolnijo šele izrazi doživetij, v katerih „postane viden odnos Jaza do njegovih jezikovnih in zunanjezikovnih objektivacij"(SI). Tu gre predvsem za „psihološke pojave izraza, vezane za odmev človeškega telesa: mimične, fizionomične, gestualne –telesne reakcije zardevanja in prebledovanja, podivjanja, vznemirjenega pogleda, sprostitve, tudi smeha in joka"(SI). Šele tu se potemtakem Jaz izrazi v svoji neistovetnosti:

„Ker se istovetnosti kakega Jaza ne more neposredovano prikazati v občih kategorijah ali občih normah njegovih življenjskih manifestacij, marveč je v njih lahko le posredno sporočena, se prav lahko pojavi, pripada simboličnemu prikazovanju dimenzija bivajočega in videza ali bistva in pojava. V tej dimenziji lahko izrazi doživetij glede na izkazana sporočila na simptomatični način pokažejo (njihov) latentni smisel: lahko legitimirajo in ojačajo, lahko demantirajo in zanikajo, lahko razjasnjujejo ironične prelome, lahko demaskirajo pretvarjanje ali signalizirajo slepila kot taka. V povezavi z besedami in dejanji služi izraz kot indicija tega, do katere mere je subjekt nekaj resno mislil, ali subjekt, ki nekaj sporoča, vara sebe ali druge, do katere stopnje želi, da ga poistovetimo z določeno aktualno življenjsko manifestacijo, ali ga lahko poistovetimo z njo, kako širok je spekter tega, kar smo sicer mislili ali prikrili, ali tega, kar smo intendirali v nasprotnem smislu. . . . Dialektika občega in individualnega, ki jo omogoča intersubjektivnost govorjenja in delovanja, se lahko še posebej nasloni na istočasne spontane manifestacije telesnih izrazov in se z njihovo pomočjo popravlja. Na izraze doživetij se prisesava interpolacija istovetnosti Jaza, istovetnosti, ki se potrjuje v aluzijah in posrednih sporočilih v razmerju do nujne neprimernosti izkazanih sporočil."(SI)

V izrazih doživetij prihaja na dan ‚pravo mesto' Jaza prav zaradi njihove „spontanosti":

„Izraz doživetij . . . je hermeneutično dojemljiv kot znak neizrečenih intenc in neizrečenega odnosa določenega Jaza do njegovih objektivacij. Zato ni na isti ravni kot stališča in dejanja . . . je bliže spontani življenjski povezanosti od simboličnih izrazov govornega jezika in komunikativnega delovanja"(SI).

In tim. vsakdanji, prirodni jezik se od ‚čistega' jezika logične sintakse razlikuje prav po tem, da – zavoljo svoje zajetosti v konkretno življenjsko povezanost – ne ostane ‚čist', marveč takorekoč integrira vase to razsežnost zunajjezikovnih izrazov doživetij:

„‚Čisti' jezik karakterizira to, da ga lahko izčrpno definiramo z metajezikovnimi pravili konstitucije, to pa pomeni z izključno simbolnimi sredstvi. Prirodni jezik pa je, nasprotno, osvobojen formalno stroge, namreč znotraj-jezikovne rekonstrukcije, ker ga lahko interpretiramo s pomočjo tistega, kar ni jezikovno. / To, kar je specifično za govorni jezik, nahajamo v tej refleksivnosti; s stališča formalnega jezika lahko tudi rečemo, da je govorni jezik svoj lastni metajezik. To edinstveno funkcijo dobi s tem, da lahko sprejme v svojo lastno razsežnost tudi neverbalne življenjske manifestacije, s pomočjo katerih se sam interpretira. O dejanjih lahko govorimo in jih opisujemo: ekspresije lahko imenujemo in celo sam jezik naredimo za medij izrazov doživetij: bodi to fonetsko, tako da uporabimo izrazno moč glasovnega dogajanja, ali stilistično, tako da v samem jeziku pokažemo subjektov odnos do njegovih jezikovnih objektivacij. Vsak govorni jezik dopušča refleksivna nakazovanja o tistem, kar ni izrečeno. Mnoge kategorije tovrstnih aluzij so celo postale konvencionalne, v podsistemih, kot so to šala in poezija, ali v stiliziranih jezikovnih oblikah, kot so to ironična, zavestno-skromna, oponašajoča uporaba jezika, ali pa v utrjenih jezikovnih figurah, kot so to retorično vprašanje, eufemizem itd. / V teh primerih je zgolj fiksirano dejanje, ki ga govorni jezik načeloma vselej izpolnjuje: namreč, da interpretira samega sebe. Za to dejanje pa se mora zahvaliti komplementarnemu odnosu do neverbalnih izraznih oblik delovanja in ekspresije, ki jih spet lahko izrazi v mediju samega jezika."(SI)

Gre torej za vdor ‚stila', ‚metaforičnosti' itd., sploh vsega tistega, s čimer jezik sam v sebi ‚odskoči' od svoje ‚dobesednosti', s čimer je vanj samega položena *distanca* do dobesedno-izrečenega, tj. neposrednega objektnega pomena – šele v tem se vanj vpiše subjekt v svoji neistovetnosti:

„S tem, ko se to, kar je heterogeno, prikrade v žlebove sicer jasnih logičnih vezi, se jezik takorekoč zamaže. Jezikovnemu izrazu se posredno primeša nekaj od ‚temnega ozadja" in ‚obilja duševnega življenja", kar ne more biti sprejeto v izkazano vsebino in čemur je zato za drugega človeka potrebna interpretacija."(SI)

Če je torej v ‚nečistem' pogovornem jeziku „za drugega človeka potrebna interpretacija", potem to pomeni, da gre v njem za – deloma – privatizirani jezik, za simbole, ki niso razumljivi v polju javne komunikacije, ki jih je treba vanj šele prevesti. Toda mar to ne pomeni, da je potrebna interpretacija tudi za samega govornika, saj Habermasu polje *zavestne* pomenske intence sovpada s poljem *javne* komunikacije, tj. mu je tam, kjer je prelomljena javna komunikacija, prelomljena tudi subjektova zavestna komunikacija s sabo:

„Ker so simboli, ki interpretirajo zatrte potrebe, izključeni iz javne komunikacije, je prekinjena tudi komunikacija govorečega in delujočega subjekta s sabo."(SI)

Toda prekinitev komunikacije govorečega in delujočega subjekta s sabo je sama definicija patološkega razcepa, „samoodtujitve", hkrati pa smo videli, da je določena mera ‚nečistosti', privatiziranja nujna, če naj se subjekt v svoji neidentičnosti sploh izrazi v jeziku. Kako začrtati mejo med ‚normalno' privatizacijo, ki omogoči, da se subjekt izrazi v jeziku, in patološko privatizacijo / razcepom?

„Gramatika govornega jezika ne regulira zgolj povezanosti simbolov, marveč tudi križanja jezikovnih elementov, modelov delovanja in ekspresij. V normalnem primeru so te tri kategorije izrazov v komplementarnem odnosu, tako da jezikovni izrazi ‚ustrezajo' interakcijam, oboje pa spet ekspresijam, četudi pušča nepopolna integracija vselej neizbežen svoboden prostor za posredna sporočila. Toda v mejnem primeru se lahko jezikovna igra tako močno dezintegrira, da se te tri kategorije izrazov ne ujemajo več . . . Sam dejavni subjekt diskrepance ne more opaziti, ali pa je, če jo opaža, ne more razumeti, ker sebe v tej diskrepanci izraža in hkrati napačno razume. Njegovo samorazumetje se mora držati zavestno intendiranega, jezikovnega izraza, v vsakem primeru tistega, kar se da jezikovno izraziti."(SI)

Razliko še normalnega neujemanja, ki zgolj zapolnjuje „neizbežen svoboden prostor za posredna sporočila", in patološkega razkola bi lahko ponazorili s sledečim primerom: če z ironičnim tonom damo vedeti, da tega, kar pravkar govorimo, ne mislimo resno, je to še normalno neujemanje jezikove izjave in izraza doživetja: če pa – glede na svojo zavestno intenco – to mislimo resno, a se nam ‚za našim hrbtom' prikrade spodbijanje izrečenega, gre za patološki primer. Kriterij razlikovanja je torej *enotnost zavestne intence v vseh treh oblikah izražanja* – točneje, ker naša zavestna intenca sovpada z jezikovno izrazljivim, obvladujoča-regulirajoča vloga „gramatike govornega jezika" za celoto spleta govora, delovanja in izrazov doživetja. V normalnem stanju se resnični *motiv* vseh treh vrst izražanj subjekta ujema z jezikovno izrazljivo *zavestno pomensko intenco;* tako pridemo do ‚formalnega' kriterija razlikovanja normalno/patološko:

„‚Napačno' v metodično strogem pomenu je namreč vsako odstopanje od modela jezikovne igre komunikativnega delovanja, v katerem se ujemajo motivi dejanj in jezikovno izražene intence."(SI)

Tako zadobi govorica med tremi kategorijami izražanja središčno mesto: ideal nerepresivne ‚normalne' komunikacije bi bil prevedljivost vseh motivov v jezikovno izražene intence. Zato pade odločilni prelom *znotraj* jezika, med javno priznane in iz javne komunikacije izključene jezikovne simbole. Da se potlačene želje izražajo v neverbalnih medijih, npr. v „spontanih" gestah in prisilnih dejanjih, to je prav znamenje „regresije", ki nastopi zaradi potlačitve teh želja in s tem nemožnosti njihovega izražanja v jeziku javne komunikacije.

Toda mar ne bi ta ideal ujemanja motivov z jezikovno izraženimi intencami, torej ideal „neprelomljene komunikacije", pomenil prav *zgubo* subjekta, njegove neistovetnosti, v popolni objektivaciji? Sam Habermas pravi, da se v jezikovni komunikaciji „ne more neprelomljeno izraziti kontekst individualizirane življenjske zgodbe/zgodovine, ki se vzdržuje s posredovanjem istovetnosti Jaza" – mar to ne pomeni, da bi v realiziranem idealu neprelomljene komunikacije izginila distanca do jezikovne objektivacije, ki edina vzdržuje subjekt? Mar s tem ne pridemo do paradoksa, da tisto, kar je znamenje subjektove samoodtujenosti, „prelomljene komunikacije", istočasno šele omogoča-vzdržuje samega subjekta v njegovi neistovetnosti? Aporija, ki jo Habermas rešuje v okviru tipično metafizične ekonomije, ki jo je doslej najjasneje razvil Derrida ob dvoznačni vlogi *dopolnila* (pharmakon pri Platonu, supplement pri Rousseauju itd.): „prava mera" preloma (tj. neujemanja treh kategorij izražanja) je potrebna (za ohranitev subjektove neistovetnosti), pri čemer je mera te „prave mere" v tem, da ostane sam *zavestni* subjekt tisti, ki *obvlada* to igro neujemanja: če te igre ni, subjekt izgine, če igra subjektu uide iz rok, se sama enotnost Jaza patološko razcepi.

Tako se dialog v vsakdanji govorici vselej giblje med ekstremoma čistega monologa, kjer se Jaz sicer ustrezno izrazi, toda ti izrazi doživljanj imajo povsem privatizirani-individualizirani značaj in s tem onemogočijo komunikacijo, ter čistim jezikom, ki je popolnoma prozoren medij, toda v katerem se zato Jaz povsem objektivira, zgubi v svoji subjektivni neistovetnosti. Isti miselni sklop najdemo pri Gadamerju (kar nas pač privede do zaključka, da sta kljub polemiki nekje na istem, točneje: da ju druži *ista zaslepitev):*

„Če izhajamo iz ideje totalne analize temeljne semantične strukture govorice, potem lahko gotovo imamo vse dane jezike za pojavne oblike govorice nasploh. Toda pri tem bomo naleteli na napetost med neprenehno tendenco k individualizaciji v govorjenju in med tendenco h konvencionalnosti, ki pravtako pripada vsakemu govorjenju. Očitno je življenje govorice v tem, da se sicer nikoli ne moremo preveč oddaljiti od jezikovne konvencije. Kdor govori privatno govorico, ki je nihče drug ne razume, ta sploh ne govori. Toda po drugi strani: Ta, ki govori zgolj govorico, katere konvencionalnost v izbiri besed, v sintaksi, v stilu je postala totalna, zgubi moč nagovora in evokacije, ki ju lahko dosežemo zgolj z individualizacijo jezikovnega besednega zaklada in jezikovnih sredstev." (Semantik und Hermeneutik, Kleinere Schriften III., Tübingen 1972, str. 253)

Isti – v najstrožjem pomenu besede – *nedialektični* dolgčas ‚prave mere' kot pri Habermasu; stvar ni zaostrena niti do običajnega dialektičnega ‚paradoksa', po katerem se en pol v abstrakciji od drugega sprevrne v svoje nasprotje – ni na eni strani totalno konvencionalizirana govorica, na drugi strani totalno individualnizirane, med katerima bi bilo treba ohraniti ‚pravo mero', marveč bi že sama totalno konvencionalizirana govorica pomenila padec v totalno privatizacijo/individualizacijo, ker bi se z njo izgubila zmožnost intersubjektivnosti.

Ni težko uvideti, kaj manjka dvojici konvencionaliziranega in individualiziranega pola: *intersubjektivnost.* Totalna individualizacija bi pripeljala do povsem privatne govorice, ki je nihče ne bi razumel. Toda tudi njen protipol – totalno konvencionalizirana govorica – je sicer zaradi svoje konvencionalnosti vsem akterjem povsem razumljiva, vendar na način „neme občosti" neutralnega orodja, kjer je pravtako zgubljena intersubjektivna napetost jaz-ti, dialektična napetost subjektivnih pozicij besede; zato je že sama v sebi regresija k monološkem razumu. In zastonjšnji so vsi poskusi, da bi z nekako (pseudo-dialektično) „sintezo" dveh polov prišli do prave intersubjektivnosti, češ potrebni sta obe plati, konvencionalizacija, ki da subjektom skupno ‚objektivno' razumljivost, podvrženost istemu kodu, in individualizacija, ki naredi, da v besedi odmeva subjekt. Zastonjšnji, kajti tu gre zgolj za vnanji spoj, kjer meja med poloma še vedno ni prekoračena: s tem spojem dobimo zgolj zmazek govorice, ki je ‚intersubjektivna', *kolikor je konvencionalizirana,* privatna pa, *v kolikor je individualizirana.* Še vedno ne pridemo do intersubjektivnosti, ki bi bila v tem, da sežemo do drugega subjekta *prav tam,* kjer mi sami odmevamo v besedi.

Še jasneje je stvar izpeljana pri Lorenzerju *(Sprachzerstörung und Rekonstruktion),* kjer je kot smoter analize opredeljena istovetnost, ki jo zameša patologija popačene komunikacije; npr. ob znamenitem primeru fobije malega Hansa patološko enačenje oče=konj, oče=analitik itd. Kar Lorenzer označi za patološko „regresijo" na „nižjo simbolno raven mitskega mišljenja", tj. mehanizem „zgostitve", kjer se na osnovi „pomenske istovetnosti" konj = oče pomen ‚konja' obteži z dodatno razsežnostjo potez, izključenih iz „snopa simboličnih reprezentacij „oče"", tako da lahko rečemo „konj = konj(+ oče)" (str. 134); to ni nič drugega kot samo osnovno gibanje metaforičnosti, prenašanja, ki šele naredi iz golih tautologij jezik. „Idealtipična izpolnitev" analize, kjer je vsak termin priveden do istovetnosti s sabo:

„konj = konj
oče = oče
analitik = analitik" (str. 136)

bi se iztekla z zgubo same razsežnosti ‚dialektike', kjer je vsaka stvar ona sama in hkrati nekaj drugega, identična in neidentična. Prav ta razsežnost je že na delu v mitični misli, ki ji določen predmet nikoli ni zgolj ‚on sam', marveč hkrati drugo od sebe, ‚nekaj več', sedež duhov itd.:

„Če drevo ni več nagovorjeno zgolj kot drevo, marveč kot pričevalec nečesa drugega, kot sedež mana, izraža s tem govorica protislovje, da je namreč nekaj ono samo in hkrati nekaj drugega kot ono samo, identično in neidentično. Skozi božanstvo postane govorica iz tautologije govorica. Pojem, ki se ga rado definira kot enotnost potez tistega, kar je z njim zaobseženo, je bil obratno že od vsega začetka produkt dialektičnega mišljenja, v katerem je vsaka stvar to, kar je, vselej le v tem, ko postaja to, kar ni." (Dialektik der Aufklärung)

In daleč od tega, da bi nam moralo iti za redukcijo te mitske ‚transcendence', za vztrajanje pri togi istovetnosti stvari s sabo, tj. pri tem, da je vsaka stvar zgolj to, kar ona je, in nič drugega, gre obratno prav za to, da razrešimo samo istovetnostno jedro mita v gibanje posredovanja: ‚napaka' mita ni v tem, da mu je vsaka stvar ona sama in hkrati nekaj več', marveč v tem, da ta ‚več' *znova hipostazira v istovetnost-s-sabo Izvira, Duha itd.*

Aporiji se torej izognemo tako, da sta ujemanje treh kategorij izražanja in s tem prevedljivost motivov v jezikovno pomensko intenco dojeta kot praktično-kritična idealna možnost, katere negacija je dejansko stanje prelomljene komunikacije, kjer neverbalni izrazi, katerih pomen je subjektu nedostopen, izražajo prave motive in spodbijajo zavestno intenco. Zato je danes ideološko lažna vsaka hermanevtika, ki se omeji na subjektovo pomensko intenco – tu Habermas razvije razliko analitične „globinske hermeneutike" do celotne hermeneutične tradicije tja do Gadamerja, kjer imajo prazna mesta („nesporazumi") smisel le kot pokazatelji pripadnosti obravnavanega teksta nekemu drugemu hermeneutičnemu polju od tistega, iz katerega ga čitamo: praznina je indeks tega, da tekst prehitro prilagajamo lastnemu horizontu. Tekstovna popačenja, napake, spodrsljaji pa imajo povsem *vnanji* pomen (kot npr. okrušenost heiroglifov) in jih hermeneutika prepusti *filologiji,* saj je notranja enotnost pomenske intence ob njih neprizadeta. To, česar celotna hermeneutična tradicija ne more zaobseči, je, da imajo popačenja, spodrsljaji itd. KOT TAKI POMEN – da potemtakem ne zadošča zgolj odstraniti popačenja in rekonstruirati ‚izvirni' neprelomljeni tekst; če hočemo prelomljeni tekst zares razumeti, moramo predvsem razumeti pomen samih popačenj kot takih:

„Opustitve in popačenja, ki jih odstranjuje filološka kritika, nimajo sistemske mestne vrednosti, ker smiselno povezanost tekstov, s katerimi se ukvarja hermeneutika, ogrožajo edinole vnanji vplivi. .... / Nasprotno pa se psihoanalitično tolmačenje ne usmeri na smiselne povezanosti v dimenziji zavestno intendiranega; njegovo kritično delo ne odpravlja akcidentalnih pomanjkljivosti. Opustitve in popačenja, ki jih odpravlja, imajo sistematsko mestno vrednost, ker so simbolične povezanosti, ki jih skuša dojeti psihoanaliza, poškodovane zavoljo notranjih vplivov. Popačenosti kot take imajo smisel. Tovrstni poškodovani tekst lahko zadovoljivo dojamemo šele, ko nam je uspelo pojasniti smisel same korupcije."(SI)

Klasična hermanevtika je tu navidez radikalno subvertirana: prav v praznih mestih subjektovega samorazumevanja, njegove zavestne pomenske intence, v – glede na to polje – brez-pomenskih/vnanjih spodrsljajih, napakah, zamolčanjih itd., vdira resnična pozicija subjekta. Toda ta subverzija ima strogo omejen domet, perspektiva, iz katere se zdi, da gre v odnosu med zavestnim samorazumetjem in potlačenimi motivi za odnos pojav-bistvo, je hkrati zaobrnjena: Klasični hermeneutični pristop, ki predpostavlja notranjo neprelomljenost teksta, tj. Diltheyev model enotnosti govorice, delovanja in izraza, pri Habermasu še vedno ohrani svojo vrednost, le da ne več kot opis ustroja *dane* razumevanjske konstrukcije, marveč kot praktično-kritični model, norma, ideal, v realnosti sprevrnjeno bistvo, od koder merimo ‚napačnost', odtujenost, patološkost danega. Diltheyeva napaka, njegova ideološka laž, je predvsem v tem, da je konstelacijo, ki bi v polni meri veljala šele v pogojih nerepresivne družbe, neposredno uporabil kot vodilo za otis danih ustrojev

razumevanja, ter se tako že apriori oglušil za tisto, kar obstoječi diskurzivni univerzum potlači:

„Dilthey je dojel življenjsko-zgodovinsko spominjanje kot pogoj možnega hermeneutičnega razumevanja in s tem vezal razumevanje na zavestno intendirano. Freud /pa/ nahaja sistematska popačenja spomina, ki s svoje strani izražajo intence; tedaj pa morajo ta popačenja transcendirati področje tega, kar smo subjektivno mislili. Dilthey je s svojo analizo govornega jezika zgolj prišel do mejnega primera diskrepance med stališči, dejanji in izrazi doživetij, toda za psihoanalitika je ta mejni primer normalni primer. ‚Napačno' v metodično strogem pomenu je namreč vsako odstopanje od modela jezikovne igre komunikativnega delovanja, v katerem se ujemajo motivi dejanj in jezikovno izražene intence. Ta model ne dopušča izločene simbole in z njimi povezana nagnjenja, predpostavlja se, da le-ti ne obstoje, ali – če obstoje – da nimajo na ravni javne komunikacije, vigrane interakcije in opazljive ekspresije nikakršnih posledic. Takšen model bi seveda našel občo uporabo edinole v razmerah nerepresivne družbe; zato pomenijo odstopanja od njega v vseh znanih družbenih pogojih normalen primer."(SI)

S tem je seveda domet freudovskega odkritja strogo omejen: v strogem pomenu lahko rečemo, da ostane Habermasov subjekt v *bistvu* isti kot Diltheyev. Razmerje diltheyevskega, klasično-hermeneutičnega subjekta izrazne enotnosti pomenske intence do freudovskega subjekta prelomljene komunikacije se zvede na napetost bistva (praktično-kritične možnosti neodtujenega bivanja) in njegovega odtujenega / sprevrnjenega prikazovanja, pojava, dejanskega razcepa subjekta izražanja.[2]

Prihoanaliza izhaja torej iz naperjenosti k „virtualni celoti" (: „Virtualno celoto, ki jo razreže odcepitev, reprezentira model čistega komunikativnega delovanja.") in zato lahko Habermas nezavedno dojame po modelu heglovske samoodtujitve:

„Končno so simptomi znamenja specifične samoodtujitve prizadetega subjekta. Na prelomljenih mestih teksta se je uveljavilo nasilje neke od samosebnosti (Selbst) proizvedene, četudi jazu tuje interpretacije. Ker so simboli, ki interpretirajo potisnjene (unterdruckten) potrebe, izključeni iz javne komunikacije, je prekinjena komunikacija govorečih in delujočih subjektov z njimi samimi."(SI)

Temu ustrezno pomeni uspela psihoanaliza spravo Jaza z Onim, s katero se Jaz prepozna v svojem Drugem, s katero v simptomih prepozna svoje lastne motive, s čimer preneha njih izključenost iz (javne) komunikacije: „Saj je vpogled, do katerega naj vodi analiza, edino ta, da se *Jaz* pacienta znova prepozna v svojem z boleznijo reprezentiranem drugem in z njim poistoveti." V tem pa korenini poseben položaj psihoanalize: uspela analiza ne privede zgolj do ‚resničnega spoznanja' vzrokov simptoma, marveč hkrati do ‚sprave' analiziranca, pacienta, s sabo; pri čemer, in to je bistvenega pomena, ta praktična učinkovitost ni sicer vselej pričujoč, toda sekundaren dodatek, marveč je konstitutivna za samo analizo, pogoj resničosti samega analitičnega spoznanja, ki ostane gola konstrukcija analitika, heglovsko rečeno: zgolj „za nas", in doseže kot spoznanje svojo izpolnitev šele, ko potrdi svojo terapevtsko učinkovitost, kar pomeni: ko postane tudi „za njo", tj. za zavest pacienta:

„Šele pacientovo spominjanje odloči o zadostnosti konstrukcije; če zadeva, mora tudi pacientu „ponovno prinesti" kos zgubljene življenjske zgodovine, tj. moči sprožiti samorefleksijo."(SI)

V tem pomenu je „merilo teorije praksa": ne zunanja aplikacija, že samo teoretsko razumevanje, razlaga določenega simptoma, mora biti v sebi praktično učinkovito. Drugače povedano: teoretska razlaga je resnična, če jo razume sam pacient, merilo tega razumevanja pa je njegova ozdravitev, sprava s sabo, z Onim kot odtujenim delom Sebe. Zato ima psihoanaliza razsežnost samorefleksije: ne gre za ‚objektivno spoznanje', gre za spoznanje, ki je že v sebi dejanje osvoboditve, sprave s sabo.

„Analitično osveščenje (Bewusstmachen) se izkaže kot proces refleksije v tem, da ni zgolj potek na kognitivni ravni, marveč hkrati razvezuje upore na afektivni ravni."

Toda ta refleksivna moč analize predpostavlja, da je že sama potlačitev *„operacija, ki se izvede na jeziku in z jezikom:* sicer ne bi bilo mogoče *poteka obrambe razdreti hermenevtično, po poti jezikovne analize.* " Kar pomeni, da psihoanaliza

predpostavlja določeno – pri Freudu le fragmentarno očrtano – teorijo jezika: Skozenj namreč „notranji poteki-procesi v jazu lahko pridobe kvaliteto zavesti", tako da se vežejo na spominske ostanke vizualnih in posebno glasovnih zaznav. S tem pa nimamo več opravka z enotnim svetom, zavest ‚notranjega' poteka predstav in misli se loči od zaznave ‚zunanjega sveta', „zenačitev zaznava-realnost (zunanji svet) odpade", predstavam je treba preveriti njih realnost, sicer gre za zgolj ‚notranje halucinacije'. Ta razcep na ‚zunanji' in ‚notranji' svet pa seveda odpre možnost, da v ‚notranjosti' zavestno pretehtamo več različnih možnosti delovanja, odpre torej možnost zavestne smotrne dejavnosti. V jezikovnih simbolih reprezentirane halucinacije zadovoljitev potreb je treba še preveriti na realnosti – in tu se odpre možnost razkola med v simbolih reprezentiranimi halucinatoričnimi zadovoljitvami potreb in realno (ne)možnostjo njih zadovoljitve. Če se tega presežka želje, libidinoznih in agresivnih zahtev nad realnimi možnostmi, ne da uskladiti z realnostjo s posegi vanjo (v realnost), ostane le ena možnost: da se obramba pred ogrožajočo, zadovoljitev preprečujočo realnostjo obrne proti drugemu polu, proti posrednemu viru nevarnosti – samemu presežku potreb. Tako se iz ravni zavesti izrinejo simbolni reprezentanti nezaželenih motivacij: „Tekst, v katerem jaz razume samega sebe v svoji situaciji, se s tem očisti reprezentantov nezaželenih zahtev nagonov, prav cenzurira. Istovetnost tega ubranjenega dela duše s Sabo se zanika, za jaz se postvari v nek neutrum, v Ono." Reprezentanti izrinjenih želja se de-simbolizirajo, tj. v kolikor nastopijo, vdrejo na dan v luknjah dopuščenega govora zavesti, so za zavest brez pomena, se jaz v njih ne prepozna. Pri tem seveda ne gre za racionalno obvladovanje lastnih nagonov, marveč je sama obramba pred njimi nezavedna: v tem se potlačitev loči od zavestne potisnitve izpolnitve kake želje. Tu nastopi nad-jaz kot soroden Onemu: Nad-jaz je ‚znotrajpsihično podaljšana družbena avtoriteta", družbeno sankcionirani model vedenja, želenja, izbora objektov želja. Otrok je prešibek, da bi se sam zavestno odpovedal presežku nagonov nad realnostjo, da bi z zavestnim ‚računom' uskladil željo z realnostjo, zato se mora zunanja prisila realnosti vanj interiorizirati v obliki družbeno dopuščenih objektov želja. V meri, v kateri so v nad-jazu v subjekta interiorizirane družbene norme, ki določajo njegovo zavestno želenje, izbiro objektov, se mu njegove lastne potlačene želje objektivirajo v Ono, tj. se v njih ne prepozna, tudi obramba pred njimi ni zavestna. Energija Onega se investira, prenese v nadomestne objekte nad-jaza, kar da nad-jazu določeno podobnost z Onim: simboli nad-jaza sicer niso potlačeni v pomenu odtegnitve javni/zavestni komunikaciji, toda imunizirani so proti kritičnim ugovorom, ‚sakralizirani'.

Glavni očitek Freudu je v tem, da zaradi naturalističnega nerazumevanja pravega mesta psihoanalize teorija, v kateri skuša reflektirati svojo prakso, zaostaja zanjo: v teoriji pripada Jazu zgolj vloga inteligentne prilagoditve realnosti in cenzure nagonov, toda „manjka specifično dejanje, glede na katero je dejanje obrambe zgolj negativ: samorefleksija". Edino na ravni samorefleksije si lahko razložimo terapevtsko učinkovitost samega razumevanja v analizi: ko se pacient prepozna v Onemu, spravi s sabo, gre za praktično učinkovito dejanje, samo-spremembo ne le samorazumetja, marveč hkrati tudi dejavne, življenjske prakse subjekta. To pa zato, ker „so tudi motivi delovanja dojeti kot jezikovno interpretirane potrebe", ne slepe nagonske sile, marveč simbolno posredovane intence. Zato tudi psihoanalizi ne pripade niti vloga ‚razumevajoče' niti ‚razlagajoče' znanosti: „*Odcepljeni simboli* in *ubranjeni motivi* razvijajo svojo prisilo preko glav subjektov in izsilijo nadomestne zadovoljitve in simbolizacije." S tem, da ne delujejo več kot zavestni motivi, sicer znova pridobijo potezo slepe narave nagonskosti, toda tu gre za „drugo naravo" v sebi razcepljenega, odtujenega subjekta, za izrinjene motive, ki lahko kot potlačeni delujejo le za našim hrbtom, ‚kavzalno'. Neposredno gledano zato psihoanaliza res postopa ‚razlagajoče', tj. razloži kavzalni sklop simptoma, toda

– že v tem se pokaže temeljna razlika do pravih naravnih zakonov – samo razumetje te kavzalnosti zruši njeno vladavino: če pacient nek svoj simptom razume, ga s tem že onemogoči. Samo razumetje je osvoboditev, sprava s sabo, zato ker se že izriv dogaja na ravni govora: izrinjeno Ono prodira v vsakdanji tekst tako, da ruši gramatiko vsakdanjega, javnega jezika, da „logiko javne uporabe jezika zameša s semantično napačnimi identifikacijami", ki so na ravni zavesti nerazumljive, v katerih pa spregovori nezavedna želja, tj. simptomi so členi teksta, ki se vežejo na izrinjene simbole javno nepoduščenih želj. „Potlačeni simbol je povezan z ravnjo javnega teksta po sicer objektivno razumljivih, iz kontigentnih okoliščin življenjske zgodovine *rezultirajočih* pravilih, toda prav ne po intersubjektivno *priznanih* pravilih." In analiza ne naredi drugega, kot da hkrati z ozavedenjem potlačene želje prinese na dan gramatični sklop povezave simbolov te želje s simptomi ter tako razreši poistovetenje občejezikovne uporabe jezikovnih znakov s privatnojezikovnim pomenom kot reprezentacijo simbola izrinjene želje. Končna stopnja analize nastopi, ko se subjekt prepozna v vseh svojih objektivacijah in lahko pove kontinuirano celoto svoje „zgodovine," kot poti, v kateri se je kostituiral.

To pa hkrati nakaže naslednjo razliko psihoanalize glede na pozitivno znanost: apriorno nemožnost formalizacije njenega jezika, kar se veže na nemožnost ločitve metode od predmeta in drugačen odnos obče-posamično (pravilo-aplikacija): Ker je v psihoanalizi njena resničnost potrjena s terapevtsko učinkovitostjo samega razumevanja in ne šele njegove ‚aplikacije', stopi na mesto aplikacije prevod rezultata analize v jezik, ki ga razume tudi njen objekt; zato ne moremo ločiti predmeta od metode: metodični postopek transferja je sam del psihopatološke situacije ‚predmeta'. Dalje od tod občost psihoanalitične teorije ni univerzalni ključ, ki bi ga zgolj ‚aplicirali', marveč je treba v toku same analize izpostaviti vsakokratni kontekst posebne situacije. Obče poteze teorije so zgolj „tipi", ki jih specificira vsakokratna analiza.

In tu nahaja Habermas bistveno podobnost med psihoanalizo in marksistično kritiko ideologij. V svojem poskusu razširitve analize na področje ‚kolektivnega' je Freud „institucije gospostva in kulturna izročila zapopadel kot začasne rešitve temeljnega konflikta med prekoračujočimi gonskimi potenciali in pogoji kolektivne samoohranitve". Pri tem je seveda njegova meja, da „nastavi gospostvo in ideologijo pregloboko", kar ga namesto do „logike utemeljenega upanja in kontroliranega poskusa" privede do ‚pesimizma".

Ker temeljni konflikt zadeva skopost dobrin in pogoje materialnega dela, je zgodovinsko variabilna veličina, pri čemer sta pritisk realnosti in odgovarajoča mera družbene represije odvisna od stopnje tehničnega razpolaganja z naravo kot tudi od organizacije njenega izkoriščanja in razdelitve proizvedenih dobrin. Z rastjo tehnične moči razpolaganja sledi zavoljo samoohranitve izsiljena cenzura nagonov, krepi se jaz na račun nad-jaza in s tem zmožnost racionalnega obladovanja odpovedi. Tu obstoji podobnost z razvojem posameznika: dokler je pritisk realnosti tako močan in jaz tako šibak, da se odpovedi nagonom ne da utemeljiti racionalno, marveč zgolj razumsko, najde rod kolektivne rešitve, ki so podobne nevrotičnim rešitvam pri posameznikih, družbene institucije gospostva, oblasti, ki v skrajni točki ni racionalno utemeljena, in nedotakljive oblike ideologije, npr. religije, v katere se kot v nadomestne objekte usmeri energija potlačenih nagonov. Kaj je družbeni ritual – npr. religiozni obred – drugega kot javna oblika prisile ponavljanja? Toda bistvenega pomena je sledeče:

Vloga institucionalnega okvirja gospostva in ideologije („upravne-politične in ideološke vrhnje stavbe"), kjer gre za dvojno nasilje, zunanje in interiorizirano, s tem ni omejena zgolj na zadovoljevanje funkcionalnih potreb sistema družbenega dela, tj. funkcioniranja proizvodnega procesa znotraj „ekonomske baze" družbe:

„Institucionalni okvir sistema družbenega dela služi organizaciji dela v toliko, v kolikor gre za kooperacijo in delitev dela, in za razdelitev dobrin, torej za vložitev smotrno-racionalnega delovanja v nek sklop interakcije. Gotovo služi ta mreža komunikativnega delovanja tudi funkcionalnim potrebam sistema družbene dela, toda hkrati mora biti institucionalno uvrščena, ker pod pritiskom realnosti vse interpretirane potrebe ne najdejo zadovoljitve, in ker se vseh socialno prekoračujočih motivov delovanja ne moremo ubraniti z zavestjo, marveč le s pomočjo afektivnih sil. Institucionalni okvir zato obstoji iz prisilnih norm, ki jezikovno interpretirane potrebe ne le licenzirajo, marveč tudi obrnejo, transformirajo in potlačijo."(SI)

Gre torej za drugo stran delovnega procesa kot predelave predmetov *‚zunanje* narave', za ‚predelavo' same *‚notranje* narave'; tako tudi proces nastajanja človeškega rodu ni zvedljiv zgolj na samoustvarjanje skozi proces družbenega dela, marveč zahteva hkratno oblikovanje samih subjektov:

„Marx je idejo naravnozgodovinskega samokonstituiranja človeškega rodu razvil v dveh razsežnostih; kot proces samoustvarjanja, ki ga žene naprej produktivna dejavnost tistih, ki so družbeno delujoči, in ki se zbere v produkcijskih silah, ter kot proces oblikovanja/vzgoje, ki ga žene naprej kritično-revolucionarna dejavnost razredov in ki se zbere v izkustvih refleksije."(SI)

Delovnemu procesu ustreza teoretično/tehnična vrednost, procesu oblikovanja pa refleksija kot praktična vednost. Medtem ko Marx sicer razvije ta proces samokonstituiranje v obeh smereh, pa se to – po Habermasovi interpretaciji – dogodi takorekoč ‚za njegovim hrbtom', na ravni svoje teoretske refleksije mu kot edini horizont človeškega kozmosa preostane produkcijski proces samoustvarjanja. Tu nastopi Habermasova kritika Marxa: „Marx ni mogel *gospostva* in *ideologije* spregledati kot *popačene komunikacije,* ker je domneval, da so se ljudje ločili od živali, ko so začeli producirati svoja življenjska sredstva." Seveda bi lahko takoj dodali, da je za Marxa produkcija življenjskih sredstev vselej hkrati produkcija samega življenja, ne le ‚objektivno', da se pač človeški rod s trošenjem tako proizvedenih sredstev ohranja pri življenju, marveč tudi ‚subjektivno', tj. samooblikovanje samih subjektov: njih potreb in bistvenih zmožnosti. Po drugi strani je prav temeljno izhodišče Marxa, da ljudje hkrati s tem, ko producirajo, stopajo v določena medsebojna produkcijska razmerja, da je produkcija življenjskih sredstev vselej hkrati re-produkcija teh produkcijskih razmerij, pri čemer je zgolj prvo zavestno. Toda po Habermasu pri vsem tem produkcijski proces še vedno ostane takorekoč vse-obsegajoča enotnost, nepremišljen ostane proces oblikovanja/vzgoje v svoji načelni različnosti, kjer gre za praktično vednost kot refleksijo: premislek ‚nas samih', v katerem se zaradi istovetnosti subjekta in objekta v samem premisleku ‚mi sami' spremenimo. Model te refleksije je Heglova Fenomenologija duha, kjer duh napreduje prav skozi postopek refleksije, stalnega postajanja-za-zavest nasebnosti.

Namesto da bi se tukaj prepustili neposredni kritiki Habermasa (tipa ‚gre za odločilno nerazumevanje Marxa' in podobno, kar se vse izteče v metafizični dolgčas izigravanja „izvirne misli" proti „nerazumevajočim" interpretom – metafizični, kajti kot da ni lahko prav „nerazumevanje" v sebi „produktivno" in seže dalje od „originala"!), izhajajmo raje iz mesta, na katerem se zdi Habermas najbolj prodoren, iz njegove osnovne intence: dojetja postopka analize kot „refleksije", da bi z njim prevladal objektivistično dojetje, ki odnos analitik-analiziranec enači z odnosom pozitivnega znanstvenika do njegovega objekta, ki mu je pozicija analitika pozicija objektivne vrednosti. Takšna ‚objektivna distanca' med analitikom in analiziranecm seveda analiziranca objektivira, odnos analitik-analiziranec zgubi značaj intersubjektivnega dialoga, pogovora – v nji je potemtakem na delu implicitno hermenevtično *nasilje,* gospostvo analitika, ki mu analiziranca ni treba ‚vzeti resno' kot partnerja v pogovoru, marveč lahko ‚gleda-skozenj' na objektivni sklep, s katerim ga razloži.

Toda gotovo ni slučajno, da se Habermasovi lastni opredelitvi odnosa analitik-analiziranec prikrade značaj „delitve dela":

„Zdravnik in pacient si intelektualno delo razdelita tako, da prvi, izhajajoč iz napačnih teksov drugega, iz njegovih sanj, fantaziranj in ponavljanj rekonstruira to, kar je pozabljenega, medtem ko se drugi spominja, spodbujen s hipotetično predloženimi zdravnikovimi konstrukcijami, . . . Na začetku analitičnega dela se znanje zdravnika, ki konstruira, razlikuje od znanja pacienta, ki se upira. Hipotetično obravnavana konstrukcija, ki razpršene elemente poškodovanega in popačenega teksta izpopolnjuje v razumljiv vzorec, ostane s stališča analitika zgolj „za nas" vse dotlej, dokler se sporočanje konstrukcije ne spremeni v pojasnitev, namreč v znanje „za njega", za pacientovo zavest: „Tedaj postane naše znanje v tem delu tudi njegovo znanje." (Freud) Skupni napor premagovanja tega malega razmika med sporočanjem in pojasnitvijo imenuje Freud „popolna obdelava (Durcharbeiten)"."(SI)

Ostane torej pri razcepu analitika in analiziranca kot ‚aktivnega' in ‚pasivnega' pola: Pacientu je prihranjena pasivna vloga spoznanja, tj. tega, da analitikove konstrukcije – v primeru njih zadevnosti – *sprejme* in s tem zapolni praznine svoje ‚osebne zgodovine'. Analitik po drugi strani aktivno *konstruira* možne interpretativne mreže in jih predlaga analizirancu – če gre za dejanske *rekonstrukcije* prelomljenega teksta, to potrdi njihova praktična učinkovitost (tj. ali delujejo pacientu kot pojasnitev, ki mu omogoči zapolniti praznine svoje ‚osebne zgodovine'). Tako se pravzaprav v procesu analize ne dogodi nič resnično *novega* – *resničnost* analitikove konstrukcije se še vedno giblje na ravni *adequatio*, ujemanja *z že dano* nezavedno konstelacijo analiziranca. Besede „rekonstrukcija" se drži določena dvoznačnost: (a) ponovna vzpostavitev nečesa *že danega*, vzpostavitev njegovega čimzvestejšega modela itd. – v našem primeru: ponovna vzpostavitev že danega, a nezavednega teksta, ki ga potlačitev poškoduje, okrni, popači, v njegovi nepopačeni celovitosti, neprelomljenosti; (b) ponovna izgradnja, prerazporeditev samih elementov (kot npr. rekonstrukcija tovarne) – v našem primeru bi to pomenilo, da proces analize ne bi zgolj privedel na dan, do zavesti, popačeno-potlačeno, a *dano* celoto, marveč bi bil hkrati ponovna izgradnja samega teksta, praksa. Iz navedenega odlomka je jasno, da se Habermas – kljub poudarku na imanentno-praktičnem značaju procesa analize kot samorefleksije – giblje v okviru prve možnosti, tj. da mu je proces analize privajanje-do-zavesti že danega.

Kako pa je s Freudom? Pri Freudu se drži pojma (analitikove) konstrukcije že nakazana dvoznačnost: v svojem poznem članku *Konstruktionen in der Analyse* piše, da je mnogokrat težko doseči ideal, totalno obnovo spomina in ukinitev infantilne amnezije, kajti za določena razdobja se zdi, kot da so že po svojem bistvu nedostopna spominu. V takem primeru mora analitik predložiti pacientu dobesedno (novo) „konstrukcijo", ki je lahko terapeutsko učinkovita, tudi če ne razširi obzorja spomina: „Dovolj pogosto nam ne uspe privesti pacienta do tega, da bi se spomnil potlačenega. Če smo analizo vodili korektno, namesto tega dosežemo pri njem trdno prepričanje o resničnosti konstrukcije, prepričanje, ki poseduje isti terapeutski učinek kot vnovič najdeni spomin". Ta sklop je seveda treba strogo interpretativno šele ‚postaviti na noge': kar se Freudu prikazuje kot aposteriorna, empirična *slučajnost* nemožnosti popolne udejenitve ideala, je pravzaprav apriori *nujno*. Vsak zaključek analize se nujno giblje na ravni (nove) „konstrukcije", totalna vrnitev k neprelomljeni Celoti, totalni spomin, apriori ni mogoča – ne zaradi nekake mistične ‚nedostopnosti' jedra Nezavednega, marveč zato, ker je že samo Nezavedno (potlačeni fantazem itd.) v strogem pomenu „konstrukcija", naknadna „brkljarija (bricolage)" heterogenih elementov, ne pa neprelomljena homogena Celota, drugače povedano, ker je že samo Nezavedno, Potlačeno, v svojem jedru *označevalec*, ne pa homogeni Izvir, Stvar sama, h kateri bi napotevali površinski simptomi/znaki. (Prim. geslo Construction v Laplanche/Pontalis: Vocabulaire de la psychanalyse.)[3]

Ker Habermas spregleda ta označevalni, vselej-že-prelomljeni značaj Nezavednega, ki preprečuje vsakršno ‚vrnitev k izviru', k neprelomljeni Celoti, nas tudi ne sme začuditi, če pri njem ne igra *nobene* vloge fundamentalno razlikovanje potlačitve

od pra-potlačitve: razlikovanje „prvotne" vzpostavitve same mreže nezavednih reprezentacij, „vpisov (Niederschrift)" želje, od potlačitve v pravem pomenu, ki je vselej že naknadna–potlačitev (Nachdrangen): ta – druga – potlačitev, izriv določene predstave iz polja zavesti, že predpostavlja pra-potlačitev, tj. je mogoča le v hkratnem delovanju repulzije s strani cenzure in atrakcije s strani že-potlačenega, pra-potlačenega. To razlikovanje je pri samem Freudu še nedomišljeno in ga je pravtako treba ‚postaviti na noge', izhajajoč predvsem iz tesne povezave med prapotlačitvijo in „fiksacijo" želje na določene reprezentacije, „vpisane" v red Nezavednega. Težave, v katere zaide Freud, ko skuša razložiti ekonomijo sil, ki je na delu pri sami pra-potlačitvi, kažejo, da se potlačitev in pra-potlačitev sploh ne gibljeta na isti ravni: pra-potlačitev ni – kot potlačitev v pravem pomenu – izriv določene predstave iz polja zavesti V nezavedno, marveč izriv IZ samega nezavednega, izriv, s katerim se šele vzpostavi samo Nezavedno kot mreža diferencialnih vpisov, tj. označevalec; ker je tisto, kar je potlačeno, pač nezavedno, moramo reči, da je ‚v zadnji instanci' potlačenega *sama pra-potlačitev.*

Zakaj torej ni možna vrnitev k nezavedni reprezentaciji? Ne zato, ker bi nezavedno vztrajalo v svoji nedosegljivi polnosti Izvira: vrnitev ni možna zato, ker so že same nezavedne reprezentacije označevalne v strogem pomenu, tj. diferencialni elementi, ki nas pošiljajo „od konkretnega h konkretnemu", od pomena do pomena; ker je – če naj ponovimo znamenite Freudove besede – interpretacija a priori brezkončna/brezmejna, ker se nikoli ne moremo ustaviti pri določenem *imagu* kot zadnji Opori, ki bi zaustavila drsenje označevalca, v katero bi pošiljale vse reprezentacije/označevalci. Ker je edini „referent" tega diferencialnega sklopa, tj. mesto, na katerem bi se moralo ustaviti to brezmejno napotovanje od sledi k sledi, „hkrati označevalec in objekt užitka" (Leclaire), prav ‚čisti' označevalec, „falos", paradoks svojega lastnega nedostatka, tj. prav tisti element, ki vselej manjka na svojem mestu in kot tak poganja željo od označevalca do označevalca:

„V tem smislu se nezavedni reprezentant razmeji od falosa, hkrati označevalca in objekta užitka; kastracija v bistvu označuje ločitev funkcionalne enotnosti nezavednega sistema (nezavednega reprezentanta ali označevalca v lakanovskem pomenu) s falosom, ki ga lahko zgolj protislovno evociramo kot označevalec zunaj-teksta in objekt brez imaga, heterogen in glede na vsako dodeljeno mesto manjkajoč referent reda užitka." (S. Leclaire, On tue un enfant, str. 34–35)

In simbolna kastracija pomeni prav to – da je „otrok vselej že ubit", da je „primarna narcioidna predstava čudežnega otroka" (Leclaire), neomadeževanega s kastracijo, s (spolno) *razliko,* tj. „materinega falosa" (njenega ‚ta malega'), vselej že razpršena v mreži diferencialnih napotevanj, katere edini ‚referent', ‚opora', je sama ‚čista razlika', razlika od same sebe, paradoks lastnega nedostatka, ki se kot nezvedljiv presežek pridodaja vsakokrat zaključeni označevalni bateriji.

V zvezi s tem je odločilno Habermasovo tolmačenje *transferja:* Analitik izkoristi dejstvo, da se pacientu sama situacija analize (razmerje analiziranec/analitik) prikaže kot prenos/ponovitev nezavedne pra-scene (npr. sin/oče), tako da

„dopusti, da te reakcije ponavljanja v prisotnosti zadržanega soigralca, ki virtualizira dejanski primer, delujejo v prazno in s tem vzvratno delujejo na samega pacienta. . . . konstrukcije zdravnika lahko prestavimo v aktualno spominjanje pacienta le, v kolikor se pacient, ki je v suspendirani dejanski situaciji prenosa soočen s posledicami svoje dejavnosti, nauči nase gledati z očmi nekoga drugega ter (nauči) v simptomih dojemati poganjke lastnih dejanj."(SI)

Navidez protislovna razlaga: pacient naj bi v simptomih ne le neutralno-spoznavano prepoznal, marveč prav eksistencialno pripoznal sebe, tj. ukinil videz njih postvarelosti, prav v tem, ko bi se „naučil nase gledati z očmi nekoga drugega". Protislovje pa se razreši, če strogo upoštevamo igro realne in imaginarne ravni („dejanskega" in „virtualnega"), ki je tu na delu: Analitik izkoristi situacijo prenosa (tj. dejstvo, da se v samo aktualno situacijo analize investira energija nezavedne želje,

da je on sam vključen v igro) tako, da s svojim zadržanim ‚sodelovanjem v igri' povzroči, da se pacientu z nezavedno energijo nabita scena „virtualizira", da se suspendira njena ‚zaresnost' zaradi česar se lahko pacient do te scene postavi v osvobojajočo distanco, distanco do nečesa, za kar vemo, da ‚ni zaresno'. S tem pacient izkusi stvar kot to, kar ona dejansko je: izkusi, da je scena analize zgolj virtualno, „imaginarno", ista kot pra-scena, dejansko pa brez zveze s pra-sceno; izkusi torej, da je njegovo „imaginarno" doživljanje scene analize kot ponovitve pra-scene rezultat njegovih lastnih psihičnih sil, ne pa lastnost ali učinek same dejanske scene analize. Gibljemo se torej povsem na ravni dvojice realno/imaginarno: realna je pra-scena in realna je sedanja scena analize, imaginarna pa je identifikacija scene analize kot ponovitve pra-scene. Ko analiziranec v sceni analize razloči njeno realnost od lastne imaginarne investicije vanjo, se zave te investicije kot lastnega dejanja.

Takšno tolmačenje je na svoji ravni povsem koherentno; bolj kot ono samo nas zanima to, česar v njem *ni*: Habermas, ki sicer tako poudarja, da je proces potlačitve in interpretacije eminentno jezikovni proces, *popolnoma spregleda strogo simbolni značaj transferja*, od širšega pomena besede, kjer pomeni transfer pravzaprav sam odnos med potlačeno vsebino in površino simptoma, ponovitev pra-scene v simptomu, njen „prenos" v simptom, do ožjega pomena same situacije analize. Kaj je transfer drugega kot to, da „nezavedna duševna gibanja ... težijo k reprodukciji, ustrezno brezčastnosti ... tega, kar je nezavedno" (Freud), in kaj je ta znamenita brezčasnost (daleč od tega, da bi v nji šlo za nekakšno arhaično nezgodovinskost) drugega kot suspendiranje linearne časovnosti v ‚križanju' dveh *diskurzov*, preteklega in sedanjega, ko pretekli/potlačeni diskurz zagrabi/zasede sedanjega, tj. ko nastopi sedanji diskurz kot prenos preteklega, „zaposedanje očitnega diskurza s strani maskiranega diskurza, diskurza nezavednega" (Lacan, Seminaire I., str. 270): Transfer je eminentno označevalni mehanizem, s katerim se potlačeni diskurz polasti očitnega – eminentno označevalni, ker se giblje vez med potlačenim in očitnim diskurzom (tj. tista „enotujoča poteza", ki omogoči prenos) na ravni označevalčeve autonomije, izključujoče imaginarno pomensko celoto. V sami površinski sceni je treba najti ključni element, ki nastopi kot „nadomestovalec manka", ki je hkrati element te scene in element potlačene scene, tj. ki je kot označevalec „dvojno vpisan" (Lacan); najčistejši je primer besedne igre, npr. že pri Platonu *aletheia:* „resnica" ali „blodnja bogov" – kar veže oba pomena, je prav nulta točka označevalnega ne-smisla, označevalec v svoji autonomiji.

In šele od tod lahko stvari primerno zastavimo vprašanje praktičnega značaja analize: na kateri ravni se mora gibati analiza, če naj ne ostane gola redukcirajoča-vnanja „razlaga" simptoma?

V Nezavednem (redu označevalca) se vselej gibljemo na ravni konkretnega, nezavedni ‚pojem' ni nikoli neutralna abstraktna občost, ravnodušna do konkrecije svoje materialne mreže in kot taka popolnoma razpoložljiva subjektu. ‚Odprtost' pomeni vselej odprtost oči, ust, vrat, vagine itd., nikoli ni odtrgana od te ‚somatične baze' kot (neutralno–obči) pojem odprtosti. Brez prodora k tej konkreciji ostane interpretacija praktično povsem neučinkovita, tj. – preprosto povedano – simptom ne izgine:

„Vzemimo za primer obči simptom fobije zaprtih prostorov: ne zadošča nanesti reprezentacijo zaprtega prostora na občo formo nezavedne reprezentacije, ki bi bila vznemirljiv prostor materinskega telesa; kakršnakoli že bo vztrajnost interpretativne konstrukcije, ki zaprto mesto, porojevajoče tesnobo, naveže na fantazmatično nezavedno reprezentacijo neke „notranjosti" materinskega telesa, simptom bo vztrajal, kajti pot je presekana: ni možne vrnitve od zavestne k nezavedni reprezentaciji. Psihoanalično delo, ki je potrebno, zadeva delovanje nezavednih reprezentacij, ki so proizvedle simptom: je fantazemska nezavedna notranjost materinskega

telesa razporejena kot labirint, predor, prepadi in jame, kot v romanesknih potovanjih „v središče zemlje", ali nasprotno kot širok prazen stolp? Pademo vanjo kot v razpoko, ki se odpre pod našimi koraki, ali nas vpotegnejo ogrožajoča usta? Smo tam na varnem v milini rajske klime, ali izpostavljeni apetitu groze vzbujajočih pošasti? Edinole z nujno psihoanalitičnim delom na sami nezavedni reprezentaciji lahko upamo, da bomo – bližajoč se njeni fantastični posamičnosti/edinstvenosti – prevladali tesnobo, vezano na zavestno reprezentacijo zaprtih prostorov. Pojem kastracije najprej označuje to neprestano zarezo, zaradi katere ni možne vrnitve po poti edinega/enotnega smisla razmerja med nezavedno reprezentacijo in njenimi „poganjki", zavestnimi reprezentacijami." (Leclaire, On tue un enfant, Paris 1976, str. 33–34)

Ta „predelava" samega nezavednega „materiala" v njegovi konkreciji je tisto, kar se zgubi pri Habermasu, kar izgine v njegovi „delitvi dela" med analitikom in analizirancem: raven *dela*, „predelave"/„rekonstrukcije" označevalne strukture (mesta, od koder smo govorjeni), ki se vrši v analizirancu. *Dela* v strogem pomenu – kajti tu je treba na konkretni značaj nezavednega navezati znano Marxovo pripombo, da se delo vselej udejanja v *določeni* formi, na *določenem* materialu, za razliko od obče forme misli. To „delo" na sami „notranji naravi" človeka, predhodno nevtralno–obči formi zavesti, to je osnovno Freudovo odkritje, in to je tudi presežek nad golim spominjanjem, zapolnjevanjem praznih mest osebne zgodovine analiziranca, tj. nad analizo kot privajanjem-do-zavesti. *Zato* Habermasova metafora delitve dela med analitikom in analizirancem ni niti slučajna niti zgolj metafora: kot vedno ob delitvi dela je tudi tu s strani nosilca ‚načrtovalnega' pola delitve dela (analitika) prisvojeno (in s tem v svojem pravem dometu potlačeno)pravo mesto proizvodnje ‚presežka', analizirančevo delo.[4]

Od tod pa – iz Habermasovega spregledanja procesa analize kot naknadno-praktičnega procesa predelave same označevalne strukture, njene „rekonstrukcije", ki ne le da privede do zavesti potlačeno vsebino, marveč vzvratno-naknadno spremeni sam njen domet – moramo navidez paradoksalno reči, da je prav Habermasov pojem Nezavednega kot odtujene/postvarele substancialnosti Jaza, kot subjektove *notranje* „druge narave", čeprav meri na razrešitev fetiša od subjekta neodvisne substancialnosti Onega v analitični refleksiji, *še (preveč) obtežen z objektivističnim fetišizmom*. Habermas namreč še vedno spregleda, da je Nezavedno „nekaj, kar bo realizirano v simbolnem, ali, točneje, kar *bo bilo* (aura etc), zahvaljujoč simbolnemu progresu v analizi" (Lacan, Seminaire I, str. 181); nezavedno še vedno vzame kot nekaj, kar preprosto-substancialno *je* (ali *je bilo*), subjektovo opredmetenje, čigar čas se giblje med sedanjostjo in preteklostjo. Lacan pa vzpotegne v Nezavedno razsežnost *prihodnosti;* vzemimo npr. vprašanje, „kako pojasniti vrnitev potlačenga? Paradoksalno kot to je, obstoji le en način, da to storimo – potlačeno ne prihaja iz minulega, marveč iz prihodnosti." (ibid., str. 181) Iz katere prihodnosti? Iz prihodnosti same analize kot simbolne „realizacije" nezavedne želje. Simptom – kot „vrnitev potlačenega" – v strogem pomenu ni ponavljanje-v-sedanjosti nečesa minulega, sled bivše traume, marveč sled tistega, kar šele bo, tj. kar se „realizira" v sami analizi, kar naknadno dobi svoje mesto v njeni „rekonstrukciji". Tu se Lacan nasloni na Wienerjevo metaforo obrnjene časovne dimenzije: predpostavimo dve osebi, ki jima čas teče v obratni smeri; če ena preda drugi pismeno sporočilo, npr. nariše kvadrat in ga nato zabriše, bo druga oseba – ki ji čas teče v nasprotno smer – najprej videla sled, tj. kvadrat, ki se briše, šele nato cel kvadrat. Isto je s simptomom:

„Simptom se nam najprej prikaže kot sled, ki ne bo nikoli nič drugega kot sled, in ki bo ostala nedojeta, dokler analiza ne pride dovolj daleč in ji ne realiziramo smisel. Tako kot ni Verdrängung nikoli ničesar druga kot Nachdrängung, lahko o tem, kar vidimo kot vrnitev potlačenega, rečemo, da je zabrisani signal nečesa, kar bo prejelo svojo vrednost šele v prihodnosti, s svojo simbolno realizacijo, svojo integracijo v subjektovo zgodovino. To dobesedno nikoli ne bo ničesar drugega kot stvar, ki bo bila v določenem momentu izpolnitve." (ibid., str. 182)

Ta prihodnost seveda ni bodoča sedanjost, tj. do popolne „izpolnitve", do neprelomljene Celote subjektove simbolne integracije lastne ‚osebne zgodovine', nikoli

ne pride, analiza je – kot pravi že Freud – nujno „brezkončna"; a ne zaradi empirične neizpolnjivosti ideala, marveč zato, ker je samo polje simbolnega konstitutivno zavezano določeni *končnosti*, in le, če dojamemo pravi domet te ‚končnosti' (ki je sama arbitrarnost/diferencialnost Simbolnega, označevalca, zaradi česar vselej manjka opora v Stvari sami, „pravi objekt želje", in je želja napotena v brezkončno predelavo označevalca, brez izpolnitve), nas to tolmačenje, po katerem je čas Nezavednega *futur anterier*, po katerem gre torej v simptomu za nekaj, kar šele v prihodnosti svoje simbolne „realizacije" v analizi naknadno-vzvratno dobi pomen, ne bo zavedlo v fenomenološko stranpot; navidez se namreč ti Lacanovi stavki ujemajo z osnovno intenco fenomenološkega tolmačenja Nezavednega, po katerem se pomen simptomov „konstituira" šele v samem aktu analize. Težnja fenomenološkega tolmačenja je seveda, zabrisati razsrediščenost subjekta, ki jo uvede psihoanaliza, tj. pokazati, kako je tudi Nezavedno, ki naj bi ležalo ‚izza' površinskih simptomov, proizvod konstituitajoče dejavnosti ega, vzpostavljeno kot njegova pomenska intenca. Osnovna razlika med fenomenologijo in Lacanom je pač v tem, da se Lacanu praktična razsežnost samega postopka analize, intepretacije, ne giblje na ravni nahajanja *pomena*, marveč na ravni *dela na označevalcu*, „obdelavi" označevalne mreže.

Prav ta ‚obrnjena' časovna razsežnost, ki zlomi metafizično linearnost, dokazuje *zgodovinskost* teorije označevalca. Njena zgodovinskost in ne goli genetsko-evolucionistični historizem je na delu prav tam, kjer običajno „kritike" strukturalizma vidijo znamenje njegove nezgodovinskosti: v ‚prvenstvu sinhronije nad diahronijo'. Ne le da med Lacanovima izjavama „Nezavedno je zgodovina" in „Nezavedno je označevalec" (tj. sinhrona paradigma) ne obstoji protislovje, marveč tvorita prav dve strani istega:

– *Zgodovinskost označevalca*, se pravi: nemožnost ene-edine Paradigme, simetrije/ravnotežja zunajčasovne Matrice, ki bi zaobsegla celokupnost časovnih premestitev kot svoje ‚variante'; toda – in to je bistveno – ta idealistični fantazem, katerega sledi nahajamo še pri Levi-Straussu, ni preprečen zavoljo empirije, ki bi vselej ‚načenjala' ravnotežje sistema, tj. zavoljo vnanjih/asimbolnih dejavnikov, marveč s samo osnovno potezo ‚autonomne' simbolne določenosti: *naddoločenostjo*, neravnotežnim/asimetričnim prenašanjem paradigme. Drugače povedano: označevalec ni zgodovinski v vnanjem pomenu, ker bi transcendentna (družbena itd.) konstelacija s svojim spreminjanjem simbolni sistem prisiljevala k neprenehni restrukturaciji, pri čemer bi označevalec ‚sam v sebi' bil takoreč ‚nulta točka' nezgodovinske podlage, odprte zgodovinskim vplivom, označevalec je zgodovinski ‚sam iz sebe', ‚v svojem pojmu', saj je prav njegova ‚autonomna' določenost *nad*-določenost, vselejšnja konkretno-zgodovinska določenost/specifikacija navidez abstraktno-obče (tj. ideološke) določenosti.

– *Označevalskost zgodovine*, se pravi: zgodovina ni zgolj preteklost, to, kar lahko ‚objektiviramo' kot ‚minulo stanje', marveč – če naj tako rečemo – tisto dejavno-bivše, še-v-sedanjosti-dejavno kot določujoče mesto nas samih. ‚Prvenstvo sinhronije nad diahronijo' meri prav na *našo lastno* zgodovinskost, na nemožnost zgodovini izvzetega, ‚objektivnega' opazovanja diahronega zaporedja razdobij: kot da ni že mesto, od koder govorimo *mi sami*, zajeto v to isto zgodovino (ki pač šele s tem postane zgodovina, ne gola evolucija), kot da ni prav po tem zgodovina – preden nstopi kot *diahrona* evolucija, zaporedje razdobij itd. – vselej že *sinhrona, sredi našega lastnega, ‚sodobnega' mesta dejavna moč bivšega. Edini* , medij' te zgodovinske moči bivšega pa je *beseda*.

Najjasneje to izstopi pri samem postopku analize: stvar ni preprosto v tem, da bi morali privesti-do-zavesti ‚traumatični dogodek v zgodnji mladosti', tj. da bi si morali prisvojiti lastno zgodovino v genetičnem, evolucionarnem smislu, zapolniti

prazna mesta našega (zavestnega) spomina na mestih ‚vzrokov' simptoma, zadobiti zmožnost, da povemo neprelomljeno celoto svoje ‚osebne zgodovine' – kot še misli Habermas – marveč predvsem v tem, da je ta ‚traumatični dogodek', ki se prisilno ponavlja v simptomu, na delu tu-in-danes v meni samem, vpisan v sinhrono označevalno artikulacijo, ki določa samo mesto, od koder govorim, ki določa to, kar ‚lahko vidim', in to, česar ‚ne morem videti', njun nezvedljivo prepleteni sklop, v katerem to, kar vidim, vidim na ‚ozadju' tega, kar *ne* vidim, (lahko bi celo rekli: vidim *zato, da* nečesa drugega ne bi videl); zato ne zadošča, da mi analitik preprosto pove tisti pretekli ‚realni' dogodek, ki se prisilno ponavlja v simptomu – mnogo važnejše je, da zadene specifično, vselej konkretno obliko, v kateri je ta dogodek (‚trauma') vpisan v ‚sinhrono', sedaj-dejavno označevalno mrežo (in potemtakem tudi pogoj tega, da zares ‚lahko vidim' tisto, česar prej nisem mogel videti, tj. potlačeno, ni zgolj v tem, da ‚se zapolni praznina', da se zavem tega dogodka, marveč da se resnično in dobesedno ‚predela', „rekonstruira" samo mesto, od koder govorim, tj. ‚sinhrona" označevalna mreža). Ni toliko važno vedeti, kako (in ali sploh) se je ta dogodek ‚zares pripetil', kolikor je važno izpostaviti način njegove artikulacije v ‚sinhrono' paradigmo. Freud govori o spominu, sledi, vtisku, ki ga zapusti v Nezavednem ta dogodek, o traumatičnem psihičnem vtisku, ki lahko usodno določi naše življenjske poti; šele Lacan poda odločilno specifikacijo: „Impresija velja v drami edino kot *označevalna.*" Način, ki nanj ‚preteklost določa sedanjost', ni niti mehanični niti organski kavzalni neksus, marveč edinole vpis teh „impresij" v označevalno mrežo, njih vztrajanje na Drugem Mestu označevalca. Preprosto povedano: v mehanični, organski, nasploh ne-označevalni ‚kavzalnosti' je pretekel vzrok prav *pretekel*, v diahronem zaporedju stopi na njegovo mesto učinek itd., v Nezavednem/Označevalcu pa je na nek nezaslišan način vedno ‚vse tukaj' (točneje: tam, na Drugem Mestu resnice) kot potlačena označevalna artikulacija. Ne gre za nekakšno ‚zanikanje zgodovine', marveč za dejstvo, da je pravi zgodovini (za razliko od gole evolucije) takorekoč ‚preteklost vselej tukaj'; gola evolucija pravzprav sploh ne pozna ‚sile bivšega', ker je v njej preteklost prav – pretekla. ‚Izvirna' paradigma, označevalni vpis ‚zgodnje traume', ki se prisilno ponavlja v simptomih, ni nič bolj ‚pretekel' od samih simptomov. Če pa je tako, potem je teoretični rezultat psihoanalize prav nasproten običajnemu mnenju o tem, kako da analiza afirmira ‚vladavino preteklosti nad sedanjostjo': kako da resnica leži ‚na začetku', v realno-preteklem traumatičnem dogodku kot tisti ‚stvari sami', iz katere izhajajo vsi simptomi, ki kakor začetni vzrok spravi v tok mrežo učinkov. To ni nič drugega kot pa fetišistična samoprevara, ki spregleda označevalca kot mesto resnice, tj. ki spregleda, kako „edino beseda priča o tem delu sil preteklosti" (Lacan), ki spregleda, kako odloča edinole vpis tega dogodka v vsakokrat ‚sinhorno', ne pa preteklo označevalno mrežo, kako je torej – v nasprotju z orisano fetišistično samoprevaro – *prav ‚sedanjost', sinhronija označevalne paradigme, tista, ki ‚vlada nad preteklostjo'*, ki takorekoč ‚za nazaj', vzvratno spreminja (označevalni) domet ‚preteklosti'. Že sam ‚izvirni' traumatični dogodek – kot razvije lepo Lacan v Seminaire I. – ni bil ‚že od vsega začetka' (tj. že ko se je – *če* se sploh je – ‚realno dogodil') ‚traumatičen', ta stigma se ga prime vselej že naknadno, iz kasnejše simbolizacije. Adorno:

„Kasneje odkrita sredstva in oblike glasbenega oblikovanja zadevajo in spreminjajo tradicionalna sredstva, predvsem pa oblike soodvisnosti, ki jih le-ta tvorijo. Vsak trozvok, ki ga danes še uporabi kak skladatelj, že zveni kot negacija medtem osvobojenih disonanc. Nima več neposrednosti, ki jo je nekoč imel in ki se potrjuje z njegovo današnjo uporabo, marveč je nekaj zgodovinsko posredovanega. ... Ne obstoji nikakršen prasmisel, ki bi ga bilo treba ponovno vzpostaviti v glasbi." (Impromptus)

To pomeni strukturalistična ‚prednost sinhronije pred diahronijo': sodobna sredstva spremenijo tradicionalna, o pomenu, ki ga za nas imajo tradicionalna sredstva, odloča sodobna ‚sinhrona' konstelacija, ki takorekoč ‚spreminja preteklost'.

‚Sodobnost' niso zgolj nova sredstva nasproti starim, ‚sodobnost', to so nova sredstva skupaj z njim ustrezno ‚preteklostjo', ki jo ‚za nazaj' spremenijo. Šele to je prava zgodovinskost: ni zgolj – kot to radi ponavljajo evolucionisti, historisti itd. – Novo tisto, ki ‚dobiva pomen edinole iz razlike do starega, na osnovi Starega' itd., marveč velja tudi obratno. Z Marxovimi besedami, ni zgolj (evolucionistično) opica ključ za razumevanje človeka, marveč je (zgodovinsko) človek ključ za razumevanje opice. Evolucionistično dojetje zgodovine kot zaporedja stanj Novega, ki se nalagajo na vsakokrat Staro, je nezgodovinska iluzija, ki spregleda, kako nam je samo Staro zgodovinsko dano edinole v nezvedljivi razliki/posredovanosti z Novim. Tukaj se pokrivata strukturalistični in Adornov pojem „fetišizma", fetišizem abstrahira od tega posredovanja, tj. od vsakokratne ‚sinhronije' konkretno-zgodovinske totalnosti, ne vidi, kako danes, po odkritju atonalnosti, klasična tonalnost dobesedno *ni več ista stvar* kot pred tem.

Zato tudi osnova razsežnost analize ni v tem, da se zavemo dotlej potlačenega označevalnega sklopa, ga dojamemo/objektiviramo, (četudi nastopa – kot pri Habermasu – samo to ozavedenje kot praktično dejanje) marveč v tem, da – ker velja *tudi za samo analizo* ‚prednost sinhronije pred diahronijo', lastna ujetost v ‚objekt', lastna zgodovinskost – tako kot npr. klasična tonalnost po odkritju atonalnosti ni več ista stvar kot pred njim, tudi sam potlačeni označevalni sklop po postopku analize ni več to, kar je bil pred njim; torej v neposredno-praktični spremembi ‚stvari same'. Analitična interpretacija je strogo praktična v tem pomenu, da sama s sabo spremeni samo interpretirano, ne zgolj izpostavi njegov že ‚v globini' dani skriti ‚pomen'; v interpretaciji

„rečeno tematizira druga, zamračena stanja stvari, ne tista, ki so dostopna neposrednemu vpogledu. Na ta način je pogoj udejanitve „polne besede" govorna aktualizacija tako ponesrečenega in dotlej nezavednega pogovora. Toda ta ponovna vzpostavitev preteklega življenja predpostavlja aktualizacijo v aktualnem pogovoru, ki določa samo to preteklo življenje v njegovi resnici . . . Ni zgolj sedaj bivajoče v svoji biti določeno z vsakokrat bivšim, marveč je samemu sedaj bivajočemu v njegovi sinhroni jezikovni prepletenosti lasten določen način vzvratnega vpliva na določitev tega, kar naj bo končno dejansko " (Hermann Lang)

Bistvena razsežnost govorne aktualizacije ni privajanje-do-zavesti: ‚restitucija preteklega življenja", ozavedenje potlačene vsebine, zapolnitev spominskih lukenj itd., marveč privajanje-do-besede: ta ‚govorna aktualizacija" – če ni golo teoretsko spoznanje potlačene vsebine, marveč praksa – kot aktualizacija preteklega, potlačene vsebine, znova določi, spremeni samo to vsebino v njeni resnici, ker jo vključi v novo „sinhrono jezikovno prepletenost". Zgodovinskost se kaže prav v tem, da se ‚zgodovinska dejanskost' dogodka določa/odloča *naknadno;* to pa zato ker se sama analiza giblje na ravni besede, označevalne prakse, saj lahko edinole na tej ravni ‚spremeni samo preteklost'. Analiza ni spoznanje/osveščanje resnice, marveč neposredno dogajanje resnice, analiza je resnica.[5]

Tu se moramo izogniti nesporazumu, da s to prednostjo sinhronije pred diahronijo zvajamo staro na njegovo vpetost v sedanjo mrežo, tj. da zgubimo dostop do starega v njegovi nezvedljivi drugosti. Ob tem velja opozoriti na izreden, še zdaleč nedomišljen domet Marxove kritike buržoaznih predstav o genezi kapitalizma: mita o izvirni situaciji, v kateri da je sam bodoči kapitalist z večjo produktivnostjo svojega dela ali z odpovedjo potrošnji prišel do potrebnega presežka ter tako ‚pravično' utemeljil bodoče prisvajanje rezultatov tujega dela – mita, ki se seveda giblje v krogu vzvratne projekcije, ki takorekoč že za nazaj predpostavi kapitalsko razmerje, ki bi ga moral izpeljati. Kaj Marx zoperstavi tej mitični genezi, ki si jo ustvari buržoazija s svojo ideologijo? Ne nekak drugi, ‚pravi' homogeni izvir, marveč prav ne-izvir, diskontinuiranost, tj. elemente, ki jih ‚osvobodi' razkroj feudalne družbe (prosta delovna sila, presežek blaga v obliki denarja . . .) in ki so heterogenega porekla (Marx navaja primere prejšnjih družb, ki v njih že najdemo posa-

mezne od teh elementov). Enotnost kapitalistične družbene formacije tako ni enotnost izvira, marveč (spet) „bricolage", brkljarija heterogenih elementov, ki jim daje enotnost, ki jih veže v celoto sama njihova – na njihovo predzgodovino nezvedljiva – ‚kombinacija' in jim tako šele daje pomen, ki ga imajo znotraj kapitalizma (svobodna delovna sila postane mezdno delavstvo, denarno bogastvo kapital . .. .). Ne obstoje neutralno-obči elementi, vsi elementi, ki izrasejo iz (razkroja) starega reda, dobijo z vpetostjo v konkrecijo kapitalistične formacije nov pomen – prav tam, kjer mislimo, da smo našli kontinuiranost na ravni posameznih elementov starega, ki jih uporabi nova formacija, toliko ostreje izstopi razlika njihovega dometa, razlika dveh nezvedljivih mrež „posredovanj". In šele od tod se lahko izognemo dvojni ideološki pasti: vzvratni fetišistični projekciji, ki naredi predhodno stanje za nekaj „prirodnega", ki ga pokvari razvoj, ali – simetrično-obratna možnost – dojetju sedanjosti kot končno vzpostavljenega „prirodnega" stanja (samorazumevanje meščanstva glede na srednji vek).

Zgodovinskost kot prednost sinhronije pred diahronijo je torej daleč, da bolj daleč biti ne more, od nakazanega redukcionizma. Obratno, šele od tod lahko strogo zastavimo vprašanje *predhodne* epohe – ne da bi zapadli mitičnim vzvratnim projekcijam Izvira, „prirode" itd.

‚Prednost sinhronije pred diahronijo' tako pravzaprav ni nič drugega kot sama nemožnost meta-govorice, nemožnost tega, da bi subjekt iz ‚objektivnega', označevalni zgodovini izvzetega mesta izrekel lastno zgodovino: pri vsakem govorjenju o zgodovini je zgodovina vselej že tukaj, nas same določujoča. Na isto – seveda na bistveno drugačni ravni – meri Marcusejeva misel o svobodi kot pogoju osvoboditve: brez dojetja nujnosti ujemanja dejavnega spreminjanja okoliščin („osvoboditve") s samospreminjanjem (dosego lastne „svobode", prebitjem notranjih okovov ideologije) materialistični nauk „pozablja, da okoliščine spreminjajo ljudje in da mora vzgojitelj sam biti vzgajan. Zato mora družbo razdeliti na dva dela – od katerih je eden vzvišen nad njo." (3. teza o Feurbachu) Heglovsko povedano, ta nauk pozablja, da miselna svoboda do obstoječega, distanca do odtujenega univerzuma, ostane neposredovana pozicija abstraktne izvzetosti, vzišenosti nad družbo, in tako znova napade ideologiji, če ne reflektira pot, po kateri je sama izrasla iz obstoječega univerzuma, tj. če tudi sebe ne reflektira kot ‚misli mislečih ljudi', ljudi v njihovi zgodovinski konkreciji, z določenim mestom v družbeni delitvi dela itd.

Rekli smo: na bistveno drugačni ravni, kajti treba je začrtati strogo mejo med imanentno-praktičnim značajem teorije v „kritični teoriji" in med praktičnim značajem analitične interpretacije; mejo, ki je prav v tem, da je za „kritično teorijo" nedojemljiv paradoks *sovpadanje praktičnosti in vselejšnje naknadnosti/zamujanja (analitične) interpretacije.* „Kritični teoriji" je pač naknadnost/zamujanje (npr. v obliki ‚zamujanja družbene zavesti – samointerpretacije družbene biti – za samo družbeno bitjo) *sinonimno* z vnanje-kontemplativno naravnanostjo do objektivnosti, s tisto naravnanostjo, ki – kot pravi Marx – svet zgolj interpretira, namesto da bi ga spremenila: naravnanost, ki hoče objektivno (odtujeno) družbeno konstelacijo *zgolj* brezinteresno spoznati, razumeti, že prihaja naknadno, že zamuja, kajti sedanjost je mogoče resnično spoznati le v imanentno praktično-kritičnem spoznanju, v spoznanju, ki jo spozna kot odtujeno, kot negacijo bistvene možnosti, ki je torej spoznanje s stališča subjekta revolucionarnega prevrata sedanjosti.[6] S tem ostane praktični značaj „kritične teorije", prvikrat razvit pri mladem Lukaosu in Korschu, hkrati pa celotno osnovno samorazumevanje „kritične teorije", njena „samorefleksija" lastne vpetosti v družbeno totalnost, še vedno – zvesto Heglovi tradiciji in kljub distanci „kritične teorije" do npr. teze mladega Lukansa o proletariatu kot istovetnosti zgodovinskega subjek-

ta–objekta – zaznamovan po tistem, kar bi lahko, pogojno, imenovali (z Derridajem) „„metafizika prisotnega", pri-sebnosti, samosvojosti itd.: dejanje, s katerim teorija postane praktična, pomeni dejanje *ujemanja* subjekta z objektom spoznanja, dejanje *samonajdevanja* subjekta v objektu, dejanja *zabrisa distance;* z egzemplarično jasnino je ta model na delu še pri Habermasu, ki prav zato – mimogrede povedano – zgreši v svoji kritiki Gadamerja, vtem ko ne dojame središčnega sklopa *distance/zamude* interpreta glede na polje interpretiranega kot *pogoja* „boljšega-razumevanja", s čimer je Gadamer že na sledi praktičnosti kot naknadnosti.[7] Od kod razlika teh dveh ravni praktičnega značaja teorije? Kritična teorija ostane tu zavezana Heglovo-Marxovi tradiciji:

Kljub „materialističnemu obratu" ostane Marx prav pri vprašanju razmerja obče/partikularno zaznamovan s Heglovo idejo „sprave" (seveda sedaj „dejanske", ne več „zgolj miselne"). Njegova kritika Hegla je – med drugim – prav v tem, da je pri Heglu sprava občega s partikularnim navidezna, da je partikularnost še vedno izigrana, da pomeni sama eksistenca proletariata negacijo umskega stališča, v skladu s katerim mora biti Celota vsa pričujoča v vsakem svojih delov. To, kar skuša strukturalna „logika označevalca" zapopasti ob pojmu naddoločenosti, – lažnost Univerzalnega, njegova prikrita določenost po posebnem – bi torej bilo v strogem pomenu indeks *odtujene* situacije: prav v odtujeni situaciji so „vladajoče misli" zgolj misli posebnega „vladajočega razreda", je univerzalnost ideoloških predstav (npr. buržoaznega Človeka) lažna, je njih funkcija zgolj v zameglitvi lastne opredeljenosti s posebnim. Resnične „sprave univerzalnega s posebnim" zato ne bi prinesla „resnična" teorija univerzalij, marveč šele vzpostavitev takšne dejanskosti, v kateri univerzalni medij ne bi zatiral partikularnega, v kateri bi zares postal „svobodni razvoj vsakega posameznika pogoj svobodnega razvoja vseh". Med Marxovo kritiko dosedanje družbe (in njene ideologije) kot „partikularistične", tj. kot razredne družbe in ideologije, in med njegovo kritiko, po kateri v tej družbi (in njeni ideologiji) Univerzalno vlada nad posebnim (npr. v obliki vladavine menjalne nad uporabno vrednostjo), obstoji stroga sovisnost: abstraktno-Univerzalno je – v svoji abstraktni zoperstavljenosti Posebnemu – vselej znova nekaj Posebnega. Edinole z afirmacijo celokupnega bogastva konkretnega pride Posamično do svoje prave univerzalnosti.

Z – v znani govorici povedano – zgodovinskim skustvom zloma heglovske „sprave" občega s partikularnim, tudi v njeni „materialistično obrnjeni" verziji, pa smo postavljeni prav pred nakazano ločnico: *ali* vrnitev h kantovskemu formalizmu in evolucionizmu, ki premakne „spravo" v slabo neskončnost teleološkega Ideala, *ali* radikalizirano materialistično-dialektično vztrajanje pri konstitutivno lažnem, „imaginarnem" značaju občosti, ki nujno potlači konkrecijo svoje označevalne mreže, ki se s to potlačitvijo vzpostavi.[8]

Seveda je v ta sklop – to naj bo navrženo za presežek – investirana še kako odločilna politična energija, daleč od tega, da bi šlo za gole imanentno-teorijske izteke, obrate, prelome itd.: kajti ‚klasični' materialistični obrat Hegla, ki ohrani težnjo sprave občega s partikularnim, ni drugega kot teorijski ‚moment' dejanskega revolucionarnega gibanja „udejanjenja filozofija". Habermasov povratek k formalizmu in Adornova retematizacija pojma dialektike sta dva – med drugimi – poskusa, miselno zajeti dejstvo, da se „filozofija, ki se je nekoč zdela presežena, ohranja pri življenju, ker je bil zamujeni trenutek njenega udejanjenja" (Adorno). Da je Habermasov formalizem treba navezati na njegov pristanek na osnovni okvir formalne (meščanske) demokracije, da njegov model, praktično-kritični ideal interakcijskega soglasja, doseženega v mediju brezprisilne/neprelomljene komunikacije, ne presega okvir (formalno-)demokratičnega „dogovora", to – med drugim, poleg imanentno-teorijske analize – dovolj jasno kaže Habermasov

dnevnopolitični angažma, npr. ob študentskih „nemirih". Na sovisnost transcendentalnega formalizma s formalno demokracijo je – prav ob vprašanju razmerja med vsebino in obliko – opozoril že Korsch:

„Nesposobnost, da bi doumelo razmerje istovetnosti med obliko in vsebino, loči transcendentalno stališče, ki razlaga, da so vsebine izkustvene in zgodovinske, oblike pa občeveljavne in nujne, od (idealistično ali materialistično) dialektičnega stališča, ki vključuje tudi obliko kot takšno v minljivost izkustvenega in zgodovinskega, zato pa tudi v „trpljenje boja". Na tem mestu jasno vidimo, kako sta čista demokracija in čista transcendentalna filozofija povezani." (Marksizem in filotofija, Ljubljana 1970, str. 78)

Ujemanje resničnega *motiva* z v javni komunikaciji izrečenim *smislom*, torej ukinitev razcepa v komunikaciji, ukinitev potlačitve, prevedljivost vseh motivov v javno komunikacijo, dojame Habermas kot Ideal, teleološko „regulativno Idejo"; spet smo pri razsvetljenski „slabi neskončnosti" asimptotičnega napredovanja, približevanja Idealu:

„Šele v zaključnem stadiju zamišljenega procesa izgradnje/vzgoje (Bildung) se vsi motivi delovanja ujemajo s smislom, po katerem se orientira sam dejavnik, torej z intersubjektivno veljavnimi normami delovanja." (Zur Logik der Sozialwissenschaften)

V Habermasovi ideji ujemanja resničnega motiva delovanja z izraženim smislom navidez dominira heglovska zamisel sprave občega s partikularnim; toda v odločilni konstelaciji, ki določa celotno ekonomijo njegovega ‚sistema', je Habermas že odstopil ‚od Hegla k Kantu', tj. odstopil od temeljne postavke *spekulacije*, domišljene šele pri Heglu, da je „a priori hkrati a posteriori" (Fichte), od prevlade transcendentalnega formalizma, od tega, da je – kot pravi že mladi Hegel – „pozicija absolutnega tragično", tj. da je odtujitev končnega, razcep med končnim in absolutom, hkrati samorazcep samega absoluta. Razcep, prelom, potlačitev, lažnost/ne-občost univerzalnega (npr. represivna univerzalna etična zapoved, ki zgolj maskira posebni interes, ali skrito „prvenstvo" buržoaznega človeka v humanistični fikciji „Človeka") Habermasu nastopi zaradi empirične, faktične konstelacije, ki takorekoč od zunaj učinkuje na okvir govorice, pripelje do razcepa, popačenj, izključitve simbolov itd.; nujnost preloma torej – heglovsko rečeno – ne leži že v samem pojmu komunikacije, marveč se premakne v „empirijo"; nezvedljiva *kontingentnost pogojev zgodovinske fakticitete, „dejanskih" razmerij dela in gospostva*, ki „žive" v govorici, ki se „prenašajo" vanjo, je tista, ki prepreči udejanitev Ideala.[9] Zato vdre „kantovski" značaj Habermasa najjasneje prav ob vprašanju, kako pojasniti razmerje procesa komunikacije do „dejanske zgodovine" (v historičnomaterialističnem pomenu), kako vpeti govorico v „zunajjezikovno dejanskost" dela in razmerij gospostva:

„Habermas poudarja, da kritična jezikovna analiza ne more ostati pri zavestni motivaciji, kakršna nastopa v diskurzu, marveč mora „izstopiti iz jezika, v kolikor jezik služi komuniciranju, in priti do vzročnih vezi med traumatskimi dogodki in nenormalnim načinom obnašanja" (Zur Logik . . .). Toda prav tukaj se kaže Habermasova nezadostna odločnost in doslednost – zanj se namreč vzročnost zunajjezikovne dejanskosti ujema s traumo, prepoznamo jo lahko zgolj kot izvir patoloških učinkov, kot demonsko vzročnost, ki izkrivlja komuniciranje. . . . / Slišno je tisto, kar v tem preostane od zgodovine – šum. In to v natančnem pomenu, ki ga temu terminu daje teorija komunikacije, v pomenu motnje pri prenosu sporočila. Dejanska zgodovina se vključuje v diskurz preko dela in gospostva, posebno preko drugega, tako da izkrivlja občevanje, moti jasnino sporočila in cepi simbole. Njeno delovanje je nasilno, še posebej zato, ker Habermas razume gospostvo kot silo, ki je popolnoma vnanja diskurzu in celotni ravni komunikativnega delovanja, ki nato od zunaj izžareva svoje učinke vanjo, ne pa kot hegemonijo, organizacijo – borbo – reorganizacijo znotraj same te ravni, kot nesimetričnost in neenakost (neenoličnost), lastno samemu diskurzu v njegovih razmerjih do tistega, kar mu je na določen način vnanje." (Nenad Miščević, Iskrivljeni diskurz, Dometi 1975/9, str. 38–39)

Od tod zadobe upravičenost kritike, po katerih Habermas proces simbolne interakcije *izvzame* „dejanski zgodovini", tj. ga naredi za medij, v katerega se v obliki motenj, izkrivljanj, prelomov itd. prenašajo „družbena protislovja" (razmerja

gospostva itd.), ki pa je prav zato v svoji neprelomljenosti predpostavljen kot *vnanji* „transcendentalni okvir" družbene fakticitete. Ideal brezprisilne komunikacije – ki je, spet tipično kontovska poteza, etično obarvan, in sicer tako, da gre za „nravnost, imanentno govorici" (Habermas); seveda govorici kot mediju posredovanja posamičnih subjektov v občost javnosti – bi tako hkrati v svoji udejanitvi pomenil ukinitev motnega, masivnega vnanjega pritiska „dejanske zgodovine" [10]

Tu zadobi bistven pomen Habermasova utemeljitev dialogične, intersubjektivne imanentno-praktične ravni govorice (za razlike od neutralnega teorijsko-tehničnega znaka) v njeni „pragmatični" razsežnosti, tj. vpetosti v širši življenjski kontekst, kamor poleg govorice spadata še (intersubjektivno) delovanje in izraz doživetij. Govorico in abstraktno-brezkontekstno občost, ki se v nji izreka, ta zajemajoči kontekst sicer vselej že „zamaže", toda četudi govorica že sama v sebi, ne le skozi njo spremljajoče izraze (geste itd.) in dejanja, doseže raven pravega intersubjektivnega dialoga, ne le monologičnega izrekanja abstraktne občosti, (npr. skozi stil, ironične naglase) gre takorekoč za „ponotranjenje", za to, da v sebi, ‚po svojem pojmu' čista govorca sprejme vase elemente spremljajočega jo življenjskega konteksta: zmožnost „refleksivnih nakazovanj o tistem, kar ni izrečeno" ni že ‚izvirno' znotraj-jezikovno dejstvo, ne pripada jeziku kot takemu, marveč se jezik „zamaže" šele iz „komplementarnega odnosa do neverbalnih izraznih oblik"! Govorica sama v sebi ni – v strogem Habermasovem pomenu – praktična, praktični značaj ji poda šele vsprejetje/ponotranjenje neverbalnih izraznih oblik. Kar tukaj manjka, kar je tukaj potlačeno, je polje, v katerem je govorica že v sebi praksa – *označevalec*. Prav označevalec bi lahko označili za odskok od ‚dobesednosti' neposredno-izrečenega, za krog križanja govorice in meta-govorice, samointerpretacije/samonanašanja, v katerem se vpiše subjekt izjavljanja.

Kajti tu je treba razpršiti v strogem pomenu *fetišistični* videz-učinek ‚neutralne' podlage, ‚nulte točke' čiste objektne govorice, čistega *znaka* tj. govorice brez stila, brez samo-distance, brez odskoka samonanašanja, ki bi jo šele – v bistvu, ‚po samem pojmu', četudi ne časovno-empirično – naknadno „zamazalo" „temno ozadje" življenjskega konteksta in ji dodalo ‚samointerpretativno' razsežnost. Obratno – odskok od neposredno-objektivnega pomena, od dobesedno-izrečenega, sovpade s samim odskokom, vzpostavitvijo distance ‚besede in stvari', s katerim se šele konstituira sama govorica; govorica brez te distance samonanašanja bi takorekoč ‚padla v realnost', postala neposredno-objektivni sistem vezi med znotrajsvetno-bivajočim.

Tu gre za v strogem pomenu predheglovsko-formalistično iluzijo: kot da imamo (idealno-pojmovno vzeto) najprej neutralno podlago, takorekoč sam *medij* (‚čista' govorica brez stila), ki ga nato v konkreciji njegove vpetosti v življenjski kontekst vselej že zamaže vdor heterogenega: vdor družbene vsebine „temnega ozadja". Na ravni te iluzije se gibljejo vsi običajni „marksistični" dokazi „družbene določenosti govorice": kako npr. določenega žargona ne moremo dojeti brez družbenega mesta sloja, ki ta žargon govori, ki se skozi žargon diferencira od ostale družbe. Z drugimi besedami, predpostavi se govorica kot takorekoč „obči naravni pogoj družbenega življenja" (M. Kerševan), neutralni medij, v katerega se nato konkretna družbena vsebina vpiše v ‚specifikacijah'; tu naj bi tudi potekla meja med imanentno-jezikovno in družbeno določenostjo jezikovnega dogajanja: jezik ‚kot tak' v svoji neutralnosti bi bil podložen imanentnim zakonitostim, v vseh njegovih posebnostih, stilizmih itd. pa vdira vanj konkretna družbena vsebina in jih je potemtakem mogoče razložiti le z nanosom nanjo.

V skladu s tem se Habermasu popolnoma formalizira tudi sam proces potlačitve: govora je o potlačenem motivu nasploh, brez njegove bližje kvalitativne opredе-

litve, in tudi za ozdravitev je podan povsem formalen kriterij ujemanja dejanskih motivov subjektovega delovanja z njegovo zavestno pomensko intenco, tj. prevedljivosti dejanskih motivov v govorico javne komunikacije. Zgubljena je prav živa vez med teorijo razcepljenega subjekta, potlačitve itd. in teorijo spolnosti, vez, ki jo ohranimo edino s tem, da smo stalno pozorni tudi na ‚vsebinsko' plat: ne le formalni mehanizem potlačitve in ozdravitve, marveč *kaj je v potlačitvi pravzaprav potlačeno!* Freud je tu jasen: ‚v zadnji instanci' je prepovedana povsem določena želja, namreč želja *incesta*. In ne le to: ‚integracija' te prepovedi s strani subjekta, ki nastopi v razrešitvi „Edipovega kompleksa", je istoznačna z njegovo konstitucijo kot subjekta govora. Subjekt se konstituira (točneje: je konstituiran) kot govoreči, kar pomeni: kot človeški za razliko od primerka (živalske) vrste homo sapiens, z ‚integracijo' (spolne) razlike:

„ . . . bistvo ni abstraktno Ponovljeno, marveč Obče kot Razlikovano. Humano se kot smisel za razliko nasploh ustvari na njenem najmočnejšem skustvu, tistem spolov." (Adorno, Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie)

Če pa se „smisel za razliko nasploh", tj. subjektova vpetost v diferencialni red Simbolnega, kjer je vsaka istovetnost razrešena v sklop razlik, kjer je ‚resnica označenca označevalec' (kot je nedvomno treba brati Adornovo formulo, da je ‚resnica neposrednega njegova posredovanost'), ustvari na skustvu spolne razlike, potem moramo narediti radikalen sklep, da je spolna razlika „dejstvo diskurza", da torej gre za označevalno alternativo, ne za biološki par in obratno, da je vsak diskurz že določen s spolno razliko, da „ne obstoji legitimen univerzalni diskurz" (Leclaire):

„V tem pristopu spolnosti, ki ga nalaga psihoanalitično delo, je važno to, da je spolna določenost dejstvo diskurza, radikalno subjektivna pozicija, ki naredi, da ne obstoji legitimen univerzalni diskurz: saj ne obstoji nespolni diskurz. Tako se razkrije razdeljenost prostora diskurza na dva sistema, moškega in ženskega, ki se razlikujeta, izhajajoč iz kastracije" (On tue . . ., str. 40).

Epistemološko vzeto ima v polju psihoanalitične teorije spolna razlika isto vlogo kor razredni boj v historičnem materializmu:

„Družbena formacija ni neki sistem (ali organizem) nujno povezanih delov, ki lahko zaidejo med seboj v konflikt, ki so si lahko v nasprotju zaradi hteronomnega izvira ali lahko postanejo disfunkcionalni zaradi spremenjenega okolja in s tem pogojev adaptacije nanj itd. Protislovje razredni odnos in razredni boj – vzpostavlja specifično komplekšno celoto – družbeno formacijo, je njena osnova in vezivo. Ta celota obstaja po protislovju in ne narobe, da bi do protislovja prihajalo zgolj zaradi neskladja med deli že obstoječe celote." (M. Kerševan, Pojem razrednega boja in marksistična družbena teorija (II), Teorija in praksa 7–8, 1976, str. 685).

Ne gre torej za naknaden ‚samorazcep', ki bi – empirično ali zgolj logično – sledil neprelomljeni Celoti. Tu moramo do kraja obračunati z vkoreninjenim ideološkim zdravim razumom: protislovje (razredna borba) in tisto, kar ‚ogroža' Celoto, marveč v strogem pomenu njeno „vezivo", tisto, kar jo „drži skupaj"; protislovje (razredna borba) zato ne dopušča nikakršne sebi izvzete neutralne občosti, ki ne bi že bila ‚obarvana' z njim (Človeškega Bistva nasploh, Umetnosti nasploh, Znanosti nasploh itd.).[11]

Pravtako je v analitični teoriji bistvo „Obče kot Razlikovano": ‚moško' in ‚žensko' si ne pripadata zavoljo nekih občih, obema skupnih potez, kot da bi šlo za dve vrsti rodu ‚človek nasploh', od katerih ima vsaka – poleg „občečloveških potez" – še svoje specifične-vrstne poteze; vse poteze, ki naj bi bile skupne, so že nezvedljivo ‚obarvane' z razliko, to pa zato, ker se sama občost ‚človeka nasploh' vzpostavi skozi Razliko: ‚moško' in ‚žensko' spadata skupaj prav po tistem, kar ju razlikuje, *definirati človeškost nasploh ni strogo nič drugega kot definirati ('vrstno') razliko ‚moškega' in ‚ženskega'.*

Da gre ob dvojici moško/žensko za označevalno alternativo, to predvsem pomeni,

da se oba pola ne dopolnjujeta v skladno Celoto (kot hoče ideologija „moškosti in ženskosti"), marveč da *si pripadata skozi skupni manko:* en pol drugemu ne vrača *to, kar mu manjka,* marveč mu v strogem pomenu vrača *sam manko.*

Kajti osnovna pozicija ‚logike označevalca' je v tem, da je „sprava" strukturalno nemogoča, da je za samo vzpostavitev občosti konstitutivna *tesnoba,* tj. da je skhema občost v sebi ideološka-lažna, organizirana okoli slepe pege; da je, kot bi rekel Leclaire, občost lastna diskurzu „sekundarne potlačitve", diskurzu, v katerem vlada ideologem znaka. Toda *kaj* je z občostjo potlačeno? *Razlika,* ki šele ‚daje smisel' občosti: ne le ‚vnanja' razlika, npr. ob ideološki občosti Človeka (nasploh) razlika človek/ne-človek, ker da je pač človek človek zgolj v razliki do ne-človeka, marveč ‚notranja' razlika moško/žensko. Občost človeka se konstituira skozi izriv Razlike, ki pomeni resnični preboj ‚neposrednosti' prirode, obe razliki, ‚notranjo' in ‚vnanjo', je treba ugledati v nujni istovetnosti: razlika človek/ne-Človek sovpade z razliko moško/žensko, ker se tisto ‚človeško' vzpostavi prav s skustvom Razlike moško/žensko. Sam genus se vzpostavi na razliki, ki jo – vtem ko se „prečisti" v abstraktno občost – izrine iz sebe na raven zgolj posebnega, na raven zgolj-vrstne razlike. Tukaj logika označevalca „materialistično obrne" Heglovo spekulativno logiko, pri kateri je pravtako že načet običajni ‚klasifikatoričnf odnos abstrakne občosti genusa do njegovih posebnih vrst: ‚paradoks' Heglove logike je v tem, da tisto, kar naj bi bilo zgolj ‚vrstna' razlika, opredeljuje samo občost genusa, tj. heglovsko rečeno, z vrstno razliko-opredelitvijo se samo-opredeli (samo-določi) sam genus. Zato ima pri Heglu vsak rod pravzaprav zgolj *eno samo* vrsto. Vrstna razlika je sama razlika vrste do rodu (ne do druge vrste), (samo)določitev-negacije rodu v vrsti. Dve ‚vrsti' vsakega rodu sta on sam in njegova imanentna negacija, to pa zato, ker je že sam rod, njegova občost, v abstrakciji od konkrecije vrstnega nekaj ‚vrstnega'-posebnega. In v čem je tu Heglov ‚idealizem', ni težko uvideti: da to gibanje razločevanja, „logike konkretnega", zaobseže v samoposredovanje občosti pojma, ki se od abstrakcije pojma na sebi prek samonegacije-določitve posreduje v konkretno občost. Izhodišče je abstrakten značaj občosti, tj. izpostavi se, da je obče le v zoperstavitvi posebnemu, da že v sebi predpostavlja razliko do posebnega, posredovanost s posebnim. Toda „resnica" tega posredovanja, abolutna posredovanost, pomeni vrnitev k višji, posredovani neposredovanosti, tj. konkretna občost se (znova) afirmira kot medij svojega lastnega posredovanja s posebnim. Isto je z negacijo: izhodišče je abstrakten značaj vsake pozicije, tj. vsaka pozicija je že v sebi, v sami svoji določenosti, negacija svojega drugega. Absolutna negativnost, tj. nase nanašajoča se negacija, negacija negacije, pa (znova) zapre negacijo v krog samonegacije/samoposredovanja pozicije. Isto je z raliko: izhodišče je abstrakten značaj vsake istovetnosti, tj. vsaka istovetnost je že v sebi razlika, istovetnost ji daje zgolj to, po čemer se razlikuje od neistovetnega. Toda absolutna razlika, razlika od same razlike, pomeni vrnitev k spekulativni istovetnosti, ki je istovetnost istovetnosti in razlike (ne-istovetnosti).

„Pri vsem poudarku na negativnost, razcepu, neistovetnosti, Hegel stvarno pozna njihove razsežnosti zgolj zavoljo istovetnosti, zgolj kot njen instrument. Neistovetnosti se močno poudarijo, toda prav zaradi svojega ekstremnega spekulativnega balasta niso priznane. Kot v kakem gigantskem kreditnem sistemu je vsako posamično dolžno drugemu – je neistovetno – celota pa je brez dolga, istovetna. V tem zagreši idealistična dialektika svoj paralogizem. S patosom pravi: neistovetnost. Njo moramo zavoljo nje same določiti kot tisto heteregeno. S tem pa, ko jo dialektika vendarle določa, si že domišlja, da se je postavila onstran neistovetnosti in si zagotovila absolutno istovetnost." (Tri študije k Heglu)

Kako naj dojamemo to „zadolženost" celote, ki o nji govori Adorno? Gre za to, da se - če vztrajamo pri diferencialnosti, heglovsko rečeno: neukinljivi posredovanosti vsak istovetnosti – na določen način ‚znajdemo v krogu', kjer celota ‚obvisi v zraku'; vsak element dobi svojo istovetnost zgolj v procesu razlike/posredovanja z ostalimi, toda to velja tudi za vse ostale, tako da se glede na celoto giblje-

mo v krogu, ki je seveda prav nasprotje Heglovega kroga samoutemeljitve v absolutnem posredovanju neposrednosti. Od tod pa lahko odgovorimo na vprašanje, zakaj – kljub temu, da gre za *razčlenitev same vsebine*, ne za vnanji znakovni medij v običajnem (tj. metafizičnem) pomenu – sploh govorimo o *označevalcu*, tj. zakaj mislimo, da je ‚pravo jedro' Adornovega „materialističnega obrata" Hegla v „prvenstvo neidentičnega" korak k označevalcu: označevalec je vselej „evokacija odsotnosti" (Lacan), arbitraren red, ki mu manjka ‚opora v stvari sami', ki v nakazanem pomenu ‚lebdi v zraku' – in če pri določenem sklopu vztrajamo na prvenstvu neidentičnosti, ki da je ne more zaobseči nobena istovetnost Temelja, na njegovem ireduktibilno diferencialnem značaju, se nujno ‚znajdemo v krogu', pridemo do tega, da ta sklop ‚lebdi v zraku', da je brezoporen, da mu je v oporo le lastna mreža razlik, da vsak njegov element vzdržuje le njegovo neujemanje z ostalimi, prav to pa je označevalec, tj. ‚struktura" v strogem pomenu.

Isti „paralogizem" najdemo pri protislovju: izhodišče je v tem, da moramo – v nasprotju s Kantom, ki vidi v protislovnosti miselnega zapopadanja končnega subjekta dokaz, da nam je nasebna resnica nedostopna – protislovnost našega zapopadanja vzeti kot indeks protislovnosti v stvari sami. „Pozicija absoluta je tragično", tj. razcep med pojavom in bistvom je vselej hkrati samorazcep samega bistva, protislovnost našega – „pojavnega" – dojemanja bistva je učinek razklanosti samega bistva. To temeljno konstelacijo, na katero navezuje Marxova misel, da je treba izza „conflicting dogmas" najti „conflicting facts", in zaradi katere je Heglova misel že imanentno-praktična, pa takoj neutralizira „idealistični" obrat: ravno s tem, ko je protislovnost zaostrena v protislovnost samega bistva, je na sebi že ukinjena, kajti gre pač za protislovnost bistva s *sabo*, in tako je bistvo že (pred)postavljeno kot medij pomiritve protislovja. Zato se pri Heglu razkol bistvo/pojav *ujema* s samorazkolom bistva, tj. ne obstoji *nek razkol v samem bistvu, ki bi se nato popačeno prikazoval, tj. prikazujoč zastiral/maskiral, v pojavu.*

„Materialistični obrat Hegla" pa mora vztrajati na tem, da je ‚bistvo' samo v sebi ‚čisto' protislovje, ki ga vsaka občost, zaobsegajoča istovetnost, *že maskira.* Da je ‚bistvo' samo v sebi ‚čista' razlika, tj. ne končna razlika med v-sebi-istovetnimi bivajočimi, marveč prav razlika od same sebe, takorekoč svoja lastna razlika, ne da bi se zato že sprevrgla v istovetnost absolutne razlike, ki jo torej vsaka zaobsegajoča izstovetnost *že maskira.* Da je ‚bistvo' samo v sebi ‚čista' negacija, nase nanašajoča se negacija, takorekoč svoj lastni nedostatek, ne da bi se zato že sprevrgla v absolutno-posredovano pozicijo, tj. ki jo vsaka pozicija *že maskira.*
(Ta sklop „prvenstva neidentičnega" moramo strogo razlikovati od zdravorazumskega „pobijanja" Hegla, ki lahko v besedah še tako poudarja, da je treba proti Heglu afirmirati bogastvo partikularnega, nezvedljivo na Občost, v resnici pa obtiči pri abstraktni zoperstavljenosti istovetnosti in razlike, pozicije in negacije itd., tj. zgubi „racionalno jedro" Heglove *spekulacije*, samonanašanja pojma.)

V nasprotju z iskanjem homogenega „dejanskega vira" ali „realne podlage" Heglovega „dela pojma" v „družbenem produkcijskem procesu" gledamo na sam osnovni postopek Heglove misli, na „delo pojma", kot na *zgostitev dveh radikalno heterogenih praks*, produkcijske in označevalne. Homogenost osnovnega postopka Heglove misli zgolj *maskira* protislovje teh dveh praks, ki ga mora prinesti na dan materialistična analiza. Prav to – izpostavitev *druge* „dejanske podlage" Heglovega „dela pojma" – pa zaman iščemo pri Habermasu, čeprav – formalno vzeto v skladu z nami – že očita Heglu netematiziranost radikalne razlike dela in simbolne interakcije (prim. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes", v Technik und Wisenschaft als „Ideologie", Frankfurt 1968, kjer skuša dokazati, kako se v jenski „Filozofiji duha" še nakazana razlika

kasneje zamegli v homogenosti enotnega procesa „dela pojma", ki vse razlike zaobseže kot svoje momente).

Od tod pa se odpira nova interpretacija najbolj ‚zloglasnega' momenta Heglove dialektike, znamenite ‚triade' teza-antiteza-sinteza. Izhodišče procesa ‚triade' – teza – ni subjekt, marveč subjektivno neposredovana nasebna objektivnost. Toda – in v tem leži odgovor na vprašanje, kaj sploh ‚žene naprej' dialektično gibanje – sama teza je že v sebi abstrakcija, tj. kot tisto neposred(ova)no že predpostavlja svojo posredovanost. Tezi se zoperstavi antiteza ne zato, ker bi jo teza nekje v svoji notranjosti *že vsebovala* in bi jo kot tako ‚izpeljali' iz teze, marveč obratno zato, ker tezi prav *manjka* antiteza, da bi dosegla svojo konkrecijo; teza je v strogem pomenu diferencialna, ima smisel le kot nasprotje antitezi – njena istovetnost je zgolj v njeni razliki do antiteze.[12] Toda teza-antiteza še vedno ostane (v „strukturalističnem" pomenu) imaginarna/spekularna opozicija: *opozicija* teza-antiteza je zgolj ‚resnica' izhodiščne neposred(ova)ne *pozicije*, tako kot je shizofrenija ‚resnica' zdravorazumske ‚normalnosti'. Dialektika ‚shizofrenije' ni zgolj v radikalnem razcepu dveh polov, npr. Dobrega in Zlega, marveč v tem, da se oba ekstrema sprevržeta drug v drugega in tako vzajemno ‚derealizirata' (čisto Dobro v abstrakciji od Zla nas spet vrže k Zlu itd.) – ali, ‚psihološki' primer shizofrene opozicije iz Lainga (The divided Self): psihotiku se vnanji svet prikazuje kot od njegove ‚prave notranjosti' ločen videz, toda to plača tako, da se mu ‚derealizira' tudi sama notranjost, ki ne more brez vnanjosti. Ni slučaj, če Laing ob analizi shizofrene konstelacije navezuje na Heglovo dialektiko lepe duše: zavest, ki iz svoje neomadeževane pristne notranjosti izreka ničnost sveta, s tem zatrjuje predvsem lastno ničnost, saj je sama del tega sveta, tj. ni mogoča pozicija meta-govorice, abstraktne izvzetosti svetu. Pozicija enega je torej sama v sebi negacija drugega, ki pa prav kot taka predpostavlja drugo – tako smo zajeti v Imaginarno, shizofreni ali/ali, „neposredno menjavo" med obema poloma alternative (npr. ljubezen/sovraštvo, anarhija/diktatura, kjer manjka prav konkretno posredovanje med njima, ali – pri Heglu – „ta *neposredna menjava* posamične volje in obče volje niha med anarhijo in terorjem ter se ne ustavi ob nobenem svetu, nobeni trdni organizaciji" (J. Hyppolite); en pol neposredno prehaja v drugega, tj. je sam v sebi, prav v tem, ko se skuša najbolj radikalno zoperstaviti drugemu, prekiniti vsak odnos do drugega, to drugo: čista bit je prav v svoji abstrakciji od vsakega svojega drugega (določitve) čisti nič, obča volja prav v abstrakciji od svoje posredovanosti s posebno voljo sama posebna (saj je zoperstavljena posebnemu, torej sama vnovič nekaj posebnega), čista istovetnost razlika od razlike itd. Bistven je tu – v grozo neopozitivističnim puristom – prav pojem *samonanašanja* kot tisto gonilo, ki omogoči preskok iz abstraktne-vnanje negacije h konkretni samonegaciji: ni – kot pri vnanje-razumski negaciji – pač en pol negacija drugega, pri čemer oba ohranita svojo trdno istovetnost, (npr. – ob Heglovi dialektiki absolutne svobode – anarhija negacija terorja in obratno) marveč je vsak pol že sam v sebi svoja negacija, nase nanašajoča se negacija, v abstrakciji od drugega to drugo (sam čisti teror se sprevrne v anarhijo posameznika, ki izvaja teror tj. obča volja neposredno prehaja v posamično).

To slepo ulico imaginarnega sprevračanja teze v antitezo in obratno razreši – kot je znano – „sinteza". Ponovimo: shizofreno nihanje med poloma je ‚resnica' imaginarne dvojice, z njim se razprši imaginarni videz, da gre za dopolnjevanje v skladno Celoto, da en pol zapolnjuje manko drugemu, tj. daje drugemu to, kar mu manjka: na sebi je že razvito, da je locus manka drugje, da se ekstrema ne dopolnjujeta v Celoto, kajti kako naj en ekstrem zapolni manko drugega, če pa je že sam v sebi ta drugi, tj. se v abstrakciji od drugega sprevrne v drugega. Kaj mu lahko torej vrača drugega kot pa *sam manko?* Toda v shizofreni opoziciji je to še vedno razvito zgolj

na sebi, še vedno smo v polju Imaginarnega – kaj bi nas sicer gnalo v shizofreno nihanje, če ne še vedno dejavna imaginarna iluzija (ki pa se – in v tem je shizofrenija – vselej sproti ruši), da bomo v drugem našli zapolnitev manka. „Sinteza" pa je prav *simbolizacija* imaginarne opozicije; vsa razlika med shizofrenijo in simbolizacijo je v tem, da se shizofrena, še imaginarna alternativa pretvori v simbolno, označevalno alternativo (pri čemer je seveda na sebi že sama imaginarna opozicija simbolna, saj je diferencialna). V čem je ta simbolizacija? Izhodiščna ekstrema, teza in antiteza, (ki – to bodi mimogrede – nista, že pri Heglu ne, simetrična, marveč gre – strukturalno povedano – vselej v osnovi za opozicijo med neobeleženim (tezo) in obeleženim (antiteza) členom, saj je sama odsotnost obeleženosti že modus obeležnosti) sta vnovič ‚postavljena' (spet smo pri poziciji, simbolizacija je „tetična"), toda kot „ukinjena-ponotranjena", tj. simbolizirana, kot elementa diferencialne/označevalne mreže. To pa postaneta s tem, ko se spremeni locus manka: ko pridemo do tega, da si člena alternative (ekstrema) *sopripadata prav skozi skupen manko*. Ne sopripadata si zato, ker bi dajala eden drugemu, kar jima manjka, marveč zato, ker obema manjka isto in si potemtakem drug drugemu vračata sam manko. Vnanji antagonizem je ukinjen, „sinteza" je resnična simbolizacija, – če naj si privoščimo ta zatek v mit etimološkega pomena – *sumbolon*: pakt, sporazum, komunikacija, vez; toda vez, ki jo vzdržuje skupni manko, ali – z drugimi besedami – elementa vzdržuje sama razlika med njima, vsak od njiju je zgolj razlika do drugega. „sinteza" ni prevlada razlike med ekstremoma, marveč obratno šele afirmacija te razlike kot konstitutivne za oba ekstrema.

In prav zato, ker v „sintezi" skusimo, da je manko skupen obema ekstremoma, lahko „sinteza" vnovič nastopi kot teza, si – da bi zapolnila manko – zoperstavi antitezo itd. do nove simbolizacije, pri čemer ta proces – tu je potreben „materialistični obrat" Hegla – nikoli ni zaključen, saj *sta z vsako „sintezo" manko (in s tem Razlika) zgolj znova potrjena*. Kar žene naprej ta proces posredovanja dveh ekstremov, vselejšnjega nalaganja novih označevalnih dvojic, je sam označevalec razlika kot take, označevalec, ki je svoja lastna razlika, označevalec manka, ki je sam vselej manjkajoči.

Heglovska brezčasnost pojma se tako „materialistično obrne" v brezčasnost označevalca (označevalne paradigme kot Nezavednega, ki o njem pravi že Freud, da je „zunaj časa"): „sinteza" je kot absolutna negativnost sama *Aufhebung/Er-innerung* ‚stvari' v njenem – ne več pojmu, marveč – simbolu. Simbolizacija je resnična ‚negacija, ki tisto negirano ukine-ohrani-povzdigne', umor stvari v označevalcu.
„Racionalno jedro" gibanja Heglove „triade' ni drugega kot neprenehna simbolizacija imaginarnih opozicij. Odločilen prehod od antiteze kot vnanje negativnosti k sintezi kot absolutni, nase nanašajoči se negativnosti, je sam korak od neposredno-vnanje negacije stvari k njeni simbolizaciji, ki stvar spet dopusti–postavi, a kot negirano-simbolizirano.

Kaj pomeni ta „materialistični obrat" glede na razmerje subjekta in substance, glede na „spravo" subjekta in substance, ko prepozna subjekt v tuji moči substance strdino lastnega dela? Izhajajmo iz dialektike *duha* v Heglovi Fenomenologiji duha.[13]

Izhodiščna člena odtujitve, subjekt in substanca, sta plemenita zavest in oblast/moč Države (in pravzaprav je že ta izhodiščna zoperstavljenost rezultat menjave: subjekt v zameno za svojo odtujitev – ko vso substancialnost prepusti zoperstavljeni Državi – dobi čast služenja Državi). Med njima poteka proces posredovanja/menjave: „plemeniti zavesti, ekstremu zasebnosti, se v zameno za občost mišljenja, ki se ji je odtujila, vrača ekstrem dejanske občosti". Plemenita zavest odtuji-povnanji svojo čisto zasebnost v govorici kot mediju univerzalnosti

mišljenja, v zameno za to pa se sama substanca že bolj subjektivira, tj. se iz Države spremeni v bogastvo, subjektu podvrženo substancialnost. Z druge strani pa se substancialnost – s premeno v bogastvo – podredi subjektivnosti, a v zameno za to sama dobi lik subjektivnosti v obliki monarha, ki stopi na mesto izhodiščne brezosebno-substancialne države („država, to sem jaz"). (Pozornemu bravcu je seveda jasno, da je tim. „dejanska vsebina" tega prehoda premena klasičnega feudalizma v absolutno monarhijo, kjer plemstvo, nekdaj zavezano svoji „časti", v zameno za (besedno) „laskanje" absolutnemu monarhu dobi od njega denarne dohodke). Skozi vso dialektiko *Bildung* je ohranjen ta videz ‚ekvivalenine menjave' med subjektom in substanco: subjekt v zameno za svojo odtujitev dobi čast, bogastvo, jezik duha in spoznanja, nebo vere, korist razsvetljenstva. Na vrhuncu dialektike *Bildung*, v „absolutni svobodi", pa se videz ekvivalentne menjave zruši: samozavedanje v zameno za svojo odtujitev ne dobi nič, „prehaja v prazen nič", njegova odtujitev je povsem abstraktna negacija, ne negacija, ki bi mu v zameno dala kaj določenega. Toda prav ta razpad videza ekvivalence, kjer vdre na dan, da je subjekt tisti, ki ‚da vse v zameno za nič' (v poslednji menjavi obče in posamične volje), omogoči spekulativni obrat; samozavedanje mora le skusiti, da ta nič, ki se individualni volji še prikazuje kot vnanja moč abstraktne negativnosti (katere konkreten lik je jakobinski „teror"), ni v resnici nekaj nji vnanjega, tj. mora to silo vnanje negativnosti v strogem pomenu *ponotranjiti*. Kajti kaj je subjekt drugega kot prav sila absolutne negativnosti, samozavedanja pa ima, za razliko od življenja nasploh, silo svoje negacije v samem sebi, tj. je samo v sebi dejanska neskončnost, se prav skozi samonegacijo ohranja v svoji istovetnosti, ne pa kot primerek kake živalske vrste, ki doseže neskončnost le v obliki „slabe neskončnosti" potomstva. Tako nastopi prehod od absolutne svobode (revolucionarnega citoyena) k „sebe gotovemu duhu" ‚kantovsko-fichtejevskemu moraličnemu subjektu: vnanja negativnost „terorja" se ponotranji v moč moralnega Zakona, v čisto vednost in svobodo. Navedimo odločilen odlomek:

„V samem svetu oblikovanja/vzgoje (Bildung) samozavedanje ne pride do tega, da bi svojo negacijo ali odtujitev opazovalo v tej formi abstrakcije, marveč je njegova negacija izpolnjena negacija, ali čast ali bogastvo, ki ju dobi namesto samosebnosti, ki se mu je odtujila, ali jezik duha in spoznanja, ki ga doseže raztrgana zavest; ali je (ta negacija) nebo vere ali tisto koristno razsvetljenstva. Vse te opredelitve pa izginejo v zgubi, ki jo doživi samosebnost z absolutno svobodo: njena negacija je smrt brez pomena, čisti strah pred tistim negativnim, kar nima v sebi ničesar pozitivnega, ničesar, kar bi izpolnjevalo. – Toda ta negacija v svoji dejanskosti hkrati ni ničesar tujega; ni niti obča nujnost, ki leži onstran in ki v nji propada nravni svet, niti posamezni primer lastne posesti ali imetnikove muhavosti, ki zanj ve raztrgana zavest, da je odvisna od njega, – marveč je obča volja, ki v tej svoji zadnji abstrakciji ne vsebuje ničesar pozitivnega in zato ne more ničesar vrniti v zameno za žrtev, toda obča volja je prav zato neposredno eno s samozavedanjem ali volja je tisto čisto Pozitivno, ker je tisto čisto Negativno; smrt brez pomena, neizpolnjena negativnost samosebnosti, pa se v notranjosti pojma spremeni v absolutno pozitivnost."

Običajno se ob tem prehodu revolucionarnega citoyena v moraličnega subjekta, oziroma v „ponotranjenju" negativnosti, ki je tu na delu, vidi – v marksistični perspektivi – znamenje skritega pristanka na obstoječe, ujemanja s protestantsko tradicijo poudarka na „notranji svobodi", ki pa predpostavlja odpoved dejanski svobodi itd. – skratka, Heglu se kritično zoperstavi moment zgube/žrtve, ki ga ne ukine „sprava" občega in posamičnega v ponotranjenju absolutne negativosti svobode: Hegel naj bi si ideološko prikril, da njegova „sprava" še vedno vsebuje moment rezignacije in odpovedi. Mi pa bomo tukaj tvegali pot, ki je navidez bolj abstraktno-teorijska, za katere pa menimo, da vsebuje močnejši subverzivni potencial: pristanimo na to kritiko, vendar se – preden storimo samoobsebiumeven, a morda prehiter korak k zahtevi „resnične" sprave – vprašajmo, kaj je potemtakem ‚dejanska podlaga' tim. resignativnega momenta v spravi, kako konceptualizirati na nji lastni ravni spravo kot odpoved. *Označevalna* interpretacija tega sklopa Heglove misli najde pravo ime momentu odpovedi v spravi:

Ne gre tukaj zgolj slučajno za kantovski moralični subjekt: ponotranjena vnanja negativnost, ki vzpostavi „notranje" svobodni subjekt, seveda nastopi kot *Zakon;* svobodna volja kot razrešitev-sprava obče in posamične volje je volja, ki sledi ‚notranjemu', ‚samopostavljenemu' Zakonu.
Kjer se Kant in Fichte še vedno varata, to je abstraktna zoperstavitev poslušnosti Zakona, izpolnjevanja dolžnosti, in popuščanja lastni naravni substanci, lastnim nagonom, ki da nas vodijo k ugodju. Kar se jima prikrije, to je zavezanost samega Zakonu, same odpovedi ugodju.
Tega pa ni za razumeti v (humanističnem) smislu Schillerjeve kritike Kanta, češ da treba tudi moralna dejanja opravljati z ugodjem, da to v ničemer ne zmanjšuje njihove moralne vrednosti; kajti za kar tukaj gre, je užitek, je Zakon, ki ga ukazuje, in ne morala. Dejstvo, da moralno dejanje opravljamo z ugodjem, morda ne zmanjša njegove moralne vrednosti, prizadene pa odločilno njegovo vlogo v ekonomiji užitka. Drugače povedano, moralno dejanje je vpeto v ekonomijo užitka prav s svojim momentom zoperstavitve ugodju, kajti ugodje je pač – kot vedo vsi pravi hedonisti – vselej omejeno, vselej ga je potrebna ‚prava mera', da se ne sprevrže v svoje nasprotje; jedro vladavine načela ugodja je odpoved užitku: „Bistvo, ne le zgolj akcidenca vsake človeške tvorbe je brzdanje užitka", kar velja „celo za hedonizem, kajti načelo ugodja, to je uzda uživanja" (Lacan). Zakon govori to: edini način, da subjekt evocira nemogoči užitek, je odpoved (dosegljivemu) ugodju. „Zakon bi končno ukazoval: Uživaj *(Jouis),* na kar subjekt ne bi mogel odgovoriti drugače kot z nekim: Slišim *(J'ouis),* kjer je užitek le napol slišan." (Lacan) [14]

Da je užitek preprečen govorečemu kot takemu, to seveda – če naj ne obtičimo pri banalnosti, da gre za znano dejstvo, da imamo v govorici opravka le z besedami namesto s stvarmi, ki bi nam ‚neposredno' prinesle užitek – predpostavlja, da je edini locus užitka sama govorica, da je užitek‚izvirno' že užitek označevalca in prav zato nikoli ni ‚izviren', tj. je vselej že zaznamovan z Zakonom. (Da se – mimogrede povedano – izognemo usodnemu nesporazumu: pri tem *nikakor* ne mislimo na užitek, ki da ga prinaša sama zvočna plat poezije, barva tonov itd., v smislu ‚konkretne', ‚topografske' pozicije).

Zato lahko Lacan upravičeno zapiše, da ni Kantov „moralni zakon, ... ničesar drugega kot želja v čistem stanju, prav tista, ki pride do žrtve ... vsega, kar je objekt ljubezni v svoji človeški nežnosti – pravim ne le do zavrženja patološkega objekta, marveč prav do njegovega žrtvovanja in uboja" (Seminaire XI., str. 247). To plat žrtve kot odgovora na absolutno zahtevo Drugega je – kot je znano – najtemeljiteje razvil Kierkegaard ob biblijski zgodbi o Abrahamu:

„V trenutku, ko hoče (Abraham) žrtvovati Izaka, je etični izraz tega, kar dela, tale: sovraži Izaka. Če pa dejansko sovraži Izaka, tedaj je lahko prepričan, da bog od njega ne zahteva te žrtve; saj Kajn in Abraham nista istovetna. Izaka mora ljubiti z vso dušo; ko bog zahteva Izaka, ga mora, če je to mogoče, ljubiti še močneje, šele nato ga lahko žrtvuje; kajti prav ljubezen do Izaka je tisto, kar s svojo paradoksalno zoperstavljenostjo njegovi ljubezni do boga iz njegovega dejanja naredi žrtev. Toda groza in tesnoba paradoksa je v tem, da – človeško gledano – na noben način ne more postati razumljiv. Samo v trenutku, ko je Abrahamovo delovanje v absolutnem protislovju z njegovimi čustvi, samo tedaj on žrtvuje, realnost njegovega dejanja pa je tisto, s čimer to dejanje pripada občemu, in tukaj Abraham je in ostane morilec." (Strah in trepet)

To dejanje žrtve je dejanje čistega utroška, dejanje Simbolnega par excellence, tj. *dejanje, ki sprejme ves svoj domet iz ‚autonomnega' reda označevalca, dejanje, ki ga ne more utemeljiti, obrazložiti ali upravičiti nobena ‚dejanska' konstelacija,* naj gre za red stvari (pragmatični razlogi) ali za red idej (moralni razlogi). [14a] Toda – mar Kierkegaard prav zato ob tem dejanju ne govori o suspenziji etične ravni, Kant pa o moralnem Zakonu? Kljub temu menimo, da gre za isto vsebino, ki je le radikalneje izrečena – katere „trans-etično" jedro je izpostavljeno – pri Kierkegaardu. Prisila, ki nam zapoveduje žrtvovanje tistega, kar najbolj ljubimo, paradoksalni

Zakon, ki zahteva od nas prav suspenzijo etične univerzalnosti, je možna le v Simbolnem, tj. v diferencialnem redu, kjer je v srce vsake prisotnosti položena odsotnost, kjer je vsak objekt želje že zajet v metonimično drsenje, že nadomestni, tako da nam ‚pravi' objekt želje lahko evocira le žrtvovanje objekta. To dejanje čistega utroška pripada – kot je znano – takoimenovanemu religioznemu stadiju v zaporedju estetičnega, etičnega in religioznega, ki jih je treba dojeti – kot pripominja že Adorno – kot tri globalne „naravnanosti subjekta do objektivnosti" v heglovskem pomenu: estetično ustreza vladavini „načela ugodja", etično „načela realnosti": etično že vnese element žrtve, odpovedi neposrednemu ugodju, toda ta odpoved se še vedno giblje na ravni omejene ekonomije, etični „tragični heroj se odpove gotovemu zaradi še bolj gotovega", etično sicer od nas zahteva, da se odpovemo svoji estetični individualnosti, toda v imenu višje zaobsegajoče občosti (Skupnosti, Cerkve, Občega moralnega zakona itd.), estetično ‚prepuščanje trenutku', beganje od enega do drugega trenutnega ugodja (Don Juan), zamenja mir meščanskega zakona (poroke). Glasbo, ki sva ‚živi v trenutku', zamenja govorica, ki vselej izreka obče.[14b] Preko samega etičnega (univerzalne moralne zahteve) pa lahko seže le absolutna zahteva Drugega (ki seveda ne more biti nič kot pa zahteva užitka): dolžnost do Drugega nam nalaga čisti utrošek, tj. neko odpoved, ki nam v zameno ne prinese nobenega globlje-utemeljenega dobitka. Preskok med etičnim „tragičnim herojem" in religioznim „vitezom vere" se torej giblje na ravni ekonomije žrtve:

„Vitez vere ve, kakšen zanos vzbuja žrtvovanje za obče, ve, koliko hrabrosti je potrebno zanj, toda ve tudi, da je v tem neka gotovost, prav zato, ker se to žrtvovanje vrši za obče . . . Tisti, ki negira sebe in se žrtvuje za obče, se odpove končnemu, da bi ujel neskončno; dovolj se zanese na svoje dejanje; tragični heroj se odpove gotovemu zaradi še bolj gotovega, oko opazovalca pa z zaupanjem počiva na njem. Kaj pa tisti, ki pušča obče, da bi ujel nekaj še višjega, kar ni obče, – kaj pa dela ta? "

Kierkegaardu se ta transgresija mistificira/fetišizira v „notranjskost, ki je neprimerljiva z vnanjim" in kot taka neizrekljiva: „Abraham se ne more posredovati, kar lahko povemo tudi tako: ne more govoriti. Čim govorim, izražam obče, ko pa tega ne delam, me nihče ne more razumeti." Kierkegaardova omejenost je torej v tem, da je ob odločilnem vprašanju kljub vsej kritiki *na istem* kot Hegel: da govorica vselej izraža obče. Zato se mu čista zguba fetišizira v neizrekljivo, tj. neposred(ova)no notranjskost (kajti govorica je medij posredovanja kat'exochen), zato ga lahko upravičeno zadene Heglova kritika, da je pozicija čiste notranjskosti pač abstraktna. Obratno pa mi menimo, da je prav ta čisti-neekonomični utrošek, odpoved, ki mu ne da alibija nikak višji-obči zaobsegajoči Smoter, dejstvo, ki vzpostavlja red označevalca kot arbitrarni/diferencialni, brezoporen; da smo torej prav tam, kjer se v fetišistični sprevrnjenosti zdi, da trčimo ob neizrekljivo samo, pri samem ‚čistem' označevalcu, pri sami Razliki, ki vzdržuje diferencialni red označevalcev.

Že mladi Lukacs je zapisal, kako vidi Kierkegaard v prelomu zaroke (z Regino Olsen) v trenutku, ko jo je najbolj strastno ljubil, edino možnost, da naredi to ljubezen absolutno. V tem je zgoščena Kierkegaardova subverzivnost, a hkrati mistifikacija: tukaj še vedno vztraja imaginarno jedro, da nam bo odpoved vsemu dosegljivemu prinesla čisto prezenco Absoluta; iz tega, da je edini način, kako se izkazuje užitek, *odpoved* najvišjemu ugodju, se napačno sklepa, da odpoved najvišjemu ugodju (Abrahamova pripravljenost, da žrtvuje Izaka, ki mu pomeni vse na svetu, Kierkegaardov lasten prelom zaroke) prinese absolutni užitek, izpolnitev želje.

Ta razmik se pri samem Kierkegaardu kaže že v tem, da se religiozno pravzaprav sprevrže v nedosegljiv ideal: kakor pripominja že Adorno, Kierkegaard nikakor ne ponavlja kot gole fraze, da on sam *ni* religiozen (tj. da mu ni uspelo priti do religioznega stadija).

Ali, kakor ustrezno pripominja pisec srbohrvaškega prevoda Straha in trepeta S. Žunjič: „Namesto „gibanja vere" je Kierkegaard „izvršil neskončno gibanje resignacije, s katerim je neskončno željo zamenjal z neskončno odpovedjo tej želji." (S.K., Strah i drhtanje, Beograd 1975, str. 21). Tu se označevalec maščuje „metafiziki prisotnosti", zapadlosti imaginarnemu videzu, da ni že v srcu vsake prisotnosti odsotnost, v srcu vsake želje odpoved:

‚onstran' tega, čemur se odpovemo, ni nikakršne polnosti Absoluta, ki naj bi jo z odpovedjo dobili. Tu je pri Kierkegaardu takorekoč v potencirani obliki še vedno na delu imaginarna ekonomija, ki jo sam imenitno razgali ob etičnem stadiju: da nam zguba, ki jo zahteva odpoved, prinese predvsem zgubo same zgube, da nas privede do še bolj gotovega, tj. da bi nas prav skrajni paradoks čisto nerazumnega, neupravičljivega dejanja privedel do boga.

Zato mi vidimo v tistem, kar Kierkegaard jemlje kot „dokaz" boga (seveda ne v logičnem, marveč v „eksistencialnem" pomenu), tj. v absolutni zahtevi Drugega, v čistem utrošku, ki ga nalaga dolžnost do Absoluta, prav dokaz, da bog vselej že vlada kot mrtev, da je beseda (ki je pač umor stvari), tj. pričevalec manka v samem Drugem, „Absolutu".

Za kar gre ob „ponotranjenju" negativnosti („terorja") v notranjo prisilo Zakona, tedaj ni drugega kot *‚notranjost' Prepovedi sami želji.*15 Ta ‚notranjost', prevlada abstraktne zoperstavljenosti želje in Prepovedi/Zakona, je sicer nakazana, a hkrati zamračena s tem, ko se govori o „samopostavljenem" Zakonu, o subjektu, ki se konstituira kot svoboden subjekt – tj. ki se iztrga svoji naravni substanci – edino in prav skozi poslušnost autonomnemu moralnemu Zakonu; na ta način je namreč ohranjen (nujno imaginarni) videz subjektove *avtonomije,* za ceno zaslepitve za njegovo *razsrediščenje,* ki ga uvede „ponotranjenje" negativnosti v Zakonu. Z njim stopi namreč na mesto imaginarne dvojice *jaz-drugi* (subjekt–objekt) osnovna dvojica označevalnega procesa: *subjekt-Drugi.* Prav razlikovanje med imaginarno/zrcalno drugim in (simbolnim) Drugim je tisto, kar manjka Heglu, in s čimer je Heglu omogočena ukinitev razcepa v absolutni refleksiji, samozrcaljenju subjekta-objekta v izpolnjenem krogu krogov. Sprava subjekta z objektom ni več imaginarna enotnost subjekta-objekta, kjer se subjekt prepozna v svojem (zrcalno) drugem, marveč uvede to ‚ponotranjenje' drugega ‚notranjo' razsrediščenost samega subjekta, tj. subjekt obratno prepozna Drugega ‚v' samem sebi: „sprava" je torej nekak lucus a non lucendo:
Z razrešitvijo slepe poti imaginarne „neposredne menjave" med subjektom in objektom se vzpostavi Drugi kot locus Simbolnega onstran imaginarnega razmerja subjekta in objekta. Negativnost, ki se imaginarnemu subjektu še prikazuje kot vnanja, se resda ponotranji, tj. ne pripada več vnanji objektivnosti, toda – v tem leži „materialistični obrat" – ne sovpade s samim subjektom, marveč ostane med njo in subjektom *neprekoračljiva distanca.* Drugi – za razliko od drugega-objekta – ni več vnanja objektivnost, marveč samo mesto subjekta, mesto, od koder subjekt govori, je v tem pomenu ‚v njem', toda to ‚ponotranjenje' plača subjekt tako, da se takorekoč ‚v sebi razsrediščí', da je njegova lastna ‚notranjost', mesto, na katerem bi moral biti najbolj ‚pri sebi', njemu že vnanje. Namesto vnanjega antagonizma subjekta in substance se subjekt sam v sebi razsrediščí.

Ta vpeljava Simbolnega kot nezvedljivo Drugega pa v temelju spremeni tudi ekonomija menjave in zgube: Imaginarni/spekularni videz vzajemnosti, „ekvivalentne menjave", med subjektom in substanco, poruši vdor čiste negativnosti, zgube, ki v zameno ne prinaša ničesar pozitivnega. Imaginarna meja tega izkustva je še v tem, da ta negativnost nastopi kot subjektu *vnanja.* V Simbolnem pa smo, ko se prav to „negativno, kar nima v sebi ničesar pozitivnega, ničesar, kar bi izpolnjevalo", „ki v tej svoji zadnji abstrakciji ne vsebuje ničesar pozitivnega in zato ne

more ničesar vmiti v zameno za žrtev", tj. to „čisto Negativno", zguba/utrošek brez povrnitve, izkaže za „ čisto Pozitivno", tj. tisto, kar šele vse dopušča. V tem je jedro „simbolizacije": dejanskost nam ni dostopna neposredno, v svoji deviški goloti, marveč vselej na temelju neke zgube, odtegnitve. Vse, kar vidimo, vidimo *skozi* ne-videnje (spregledanje), lahko bi celo rekli: vidimo *zato, da* ne bi videli nečesa drugega, da ne bi ‚preveč videli'. Paradoks Simbolnega (s čimer je zamajana „metafizika prisotnega") je v tem, da je tisto ‚zadnje' prav zguba, da ni ‚zanjo', za ‚izvirnim' mankom, ničesar, tj. da je nesmiselno vprašati, *kaj* z njim zgubimo, ker so vsi odgovori na to vprašanje že naknadne interpretacije tega manka.[16] Prav v tem mora po našem mnenju – s formalne strani – dialektika ostati „negativna", ne, da odlaga sintezo-spravo v „slabo neskončnost" (in jo prav s tem še vedno ohrani kot utopični telos), marveč da ohrani moment negativnosti/zgube v sami sintezi kot negaciji negacije, vrnitvi k (posredovani) poziciji.[17] „Sprava" ni pomiritev nasprotij v posredovani istovetnosti, marveč afirmacija same Razlike, osvoboditev ekstremov izpod prisile-okvirja istovetnosti. Sprava ni – kot še pri Heglu – obrat čiste zgube brez povrnjenega ekvivalenta v zgubo same zgube, marveč skustvo zgube kot dopušačjoče.

Ne zapiše Hegel slučajno, da je vdor čiste negativnosti, ki zruši videz ekvivalentne menjave, „smrt *brez pomena*": preboj ravni „menjave" je resnično in dobesedno preboj ravni *pomena* v polje označevalca kot procesa, nezvedljivega na sredstvo prenašanja pomena, menjave-komunikacije. Na imaginarni ravni lahko to polje, predhodno pomenu, ki pa ustvarja pomen, polje označevalnega ne-smisla, ki ustvarja smisel, nakaže edinole skustvo ‚čistega' ne-ekonomičnega utroška. Imaginarna raven ekvivalentne menjave *pomena* zastira proces, ki proizvaja pomen, in ki je v sebi brezpomenski, tako kot pri Marxu ekvivalentna menjava *vrednosti* delovne sile in kapitala zastira delo kot trošenje delovne sile, ki ustvarja vrednost, a sano nima vrednosti.

Nakazani „materialistični obrat" Heglovega spekulativnega postopka bi lahko eksplicirali ob znanem problemu vsebine in izraza/oblike: hkrati s tem, ko Hegel zamenja tradicionalno metafizično dvojico materija/oblika z dvojico vsebina/oblika, tj. ko mu materija ni več mrtva-brezoblična tvarina, ki jo od zunaj oblikuje načelo oblike, marveč v sebi strukturirana vsebina, ki se izraža v obliki – premaga vnanjost vsebine in oblike, izraženega in izražajočega. Konkretno, pri določeni obliki ni dovolj zgolj prodreti do njenega ‚bistva', vsebine, ki se v nji oblikuje, marveč je treba sam razcep med vsebino in obliko razložiti iz samorazcepa vsebine. Oblike ne smemo predpostaviti kot vnaprej dani neutralni/formalni medij izražanja vsebine; iz samogibanja vsebine je treba razložiti ne le, kako se v določenih potezah oblike izraža določena vsebina, marveč sam medij oblike v njegovi vsakokratni določenosti. V tem leži jedro prave dialektične refleksije: da se iztrga fetišizmu neposredne zaverovanosti v ‚vsebino' in – skozi ‚odskok' – reflektira samo formo (izraz), sam medij prikazovanja vsebine kot znova vsebinsko določen. Vzemimo klasičen primer iz Adorna: dandanes je težko najti enotno, vseobsegajočo ‚definicijo' družbe, namesto nje se ponuja vrsta različnih, celo protislovnih, med sabo izključujočih se opredelitev. Fetišizem zdravega razuma bi to privedlo do agnostičnega relativizma: ‚družba sama' bi se spremenila v nekako nedostopno ‚stvar na sebi', saj nam v obilici protislovnih mnenj manjka vnanje-objektivno merilo, s katerim bi lahko izločili ‚napačne' in obdržali ‚točne' elemente, tj. potegnili mejo med mnenji, v katerih se družbena vsebina ‚odraža' netočno in točno. Toda dialektika to zagato razreši tako, da z refleksijskim odskokom/otujitvijo v tem, kar ideološkemu fetišizmu zdravega razuma nastopi kot problem, vprašanje, *vidi že odgovor:* sama ta protislovnost nazorov o družbi je, daleč od tega, da bi nam preprečila dostop do ‚družbe na sebi', *neposredno pokazatelj dejanskih družbenih protislovij.*[18]

Tu leži razlika prave historičnomaterialistične razlage razmerja med vsebino in obliko, izraženimi in izrazom, in diamatske „teorije odraza": ne – kot ponavadi trdijo revizionistični „antidogmatiki" – v tem, da bi „teorija odraza" premalo poudarila ‚samostojnost' procesa odražanja glede na odraženo, tj. da bi preveč ‚mehanično' omejila odraz na pasivno vlogo, marveč obratno, da „teorija odraza" dopušča še *preveč* razlike, da vzpostavlja med odrazom in odraženo vsebino razmerje vnanjosti, tj. da obtiči pri abstraktni zoperstavljenosti subjekta in objekta.

Isti postopek najdemo npr. v Heglovi problematiki umetnosti, religije in znanosti kot izrazov absolutnega duha. Te Heglove misli je kaj lahko fetišistično-napačno razumeti, kot da gre za (vselej isto) absolutno Idejo kot nekakšno ‚stvar na sebi', vsebino, ki se v umetnosti izraža v sebi še neprimernem mediju čutnosti, ki se zatem že bolj približa sebi primerni predstavitvi v religiji, in ki končno nastopi v svojem lastnem elementu, formi misli, v filozofski znanosti, kjer bi odpadlo posredništvo vnanjega medija. Ob tem spregledamo, da so ti stadiji izražanja resnice hkrati stadiji samorazvoja same resnice, da resnica, ki še ni sebi primerno *izražena*, tudi v sebi še ni ‚vsa resnica', da je slabost medija resnice, v katerem se resnica še ne prikaže sebi primerno, hkrati znamenje nedostatka v sami izraženi resnici, ki še nima dovolj moči, da bi našla sebi primeren izraz, da je – skratka, po Heglovi koncizni formuli iz Uvoda v Fenomenologijo – pot do resnice del same resnice. (Prav tako je – če naj si privoščimo ta *Vorlust* – zamujanje Imaginarnega za Simbolnim, tj. dejstvo, da je Imaginarnemu nezvedljivo lastna zaslepljenost za Simbolno, ki ga (nad)določa, znamenje manka v samem Simbolnem, tj. arbitrarnosti/brezopornosti označevalca.)

Označevalec je – kot smo rekli – odskok od vsebine, vpis v samo govorico distance do izrečenega. Odločilno vprašanje je, če lahko ta odskok „izraza" (točneje: tega, kar naj bi bilo (kar bi moralo biti) izraz) znova dojamemo kot nekaj že vnaprej posredovanega z vsebino, tako da nastopi sama vsebina kot – heglovsko rečeno – medij lastne konkrecije, medij razlike sebe in izraza. Po našem mnenju je ravno v tem „idealistična" meja Heglove dialektike, njen „paralogizem" (Adorno): da je še vedno notranjost/istovetnost „vsebine" tista, ki zaobseže gibanje svojega povnanjanja/razlikovanja, da gre za samorazlikovanje, same istovetnosti, za „istovetnost istovetnosti in neistovetnosti". Seveda Hegel že ve, da je edina vsebina vsebine v obliki, da je vsebina v abstrakciji od oblike prav prazna vsebina, torej zgolj svoja lastna oblika, tj. da da vsebini njeno bogastvo edinole njeno razprostrtje v širino oblike, da je – kot pravi v Predgovoru k Fenomenologiji duha – vsebina globoka edino toliko, kolikor je oblika široka. Toda ekonomija tega samorazlikovanja je še vedno „zaprta", tako da ga moramo dojeti kot samorazlikovanje same notranjosti vsbine, kot ekspliciranje/povnanjanje/udejanjanje v nji implicitno (na sebi) vsebovalnega bogastva.

„Materialistični obrat" Heglove dialektike pa mora izhajati iz mitičnega/ideološkega značaja vsakega neposred(ova)nega) začetka (četudi bi ta začetek bil – kot pri Heglu – čista površina, čista brezvsebinskost-nedoločnost), ki nam omogoči, da se v krožnem gibanju na koncu povrnemo k začetku: vsak začetek, njegova substancialna-prirodna neposrednost, je vselej že v strogem pomenu vzvraten konstrukt, naknaden fetišistični učinek. Tako nam je onemogočena vrnitev k posredovani (absolutni) neposrednosti, ki bi zaobsegla (kot samorazcep) gibanje svojega posredovanja: tisto ‚zadnje' ostane sama mreža „posredovanj", pri katere „zadoljženosti" /brezopornosti, lebdenju-v-praznem, je treba vztrajati – prav zato gre za *označevalno* mrežo. To pomeni – glede na odnos vsebina/oblika – da se njuno razmerje pravtako ‚obrne': tisto, kar naj bi bila (kar bi moralo biti) notranja vsebina, ki da se izraža-povnanja v obliki, je pravzaprav vselej že oblika, učinek nekega razsrediščenega procesa, površinski učinek; in obratno, tisto, kar naj bi bilo

oblika, medij povnanjanja-prikazovanja-samorazlikovanja vsebine, je edina ‚vsebina', tj. mreža posredovanj, ki proizvede kot svoj učinek notranjost pomena. Tu je dragocen napotek F. Jamesona (v knjigi *Marksizem in oblika)*, po katerem – kot smo že omenili – dialektika nadomesti tradicionalno metafizično dvojico materija/oblika z dvojico vsebina/oblika; tako dragocen, da sam Jameson spregleda njegov pravi domet. Namesto da bi se ob njem prepustili lahkemu poslu neposrednega iskanja „metafizike" (tipa: ‚dvojica vsebina/oblika ni nič manj kot dvojica materija/oblika metafizična, saj pomeni povnanjenje-v-izrazu notranje vsebine' itd.), nas veliko bolj daleč pripelje, če najprej sprostimo ves subverzivni potencial te Jamesonove teze. V čem je ta potencial? Povejmo direktno: materija/oblika je osnovni kategorialni par „produkcijske prakse" (dela kot oblikovanja dane materije z vnanjo obliko), vsebina/oblika pa osnovni par „označevalne prakse" (kjer oblika „izraža", „označuje" vsebino). Seveda pripada sklop oblike kot „izraza" vsebine, označevalca kot „izraza" označenca, metafizičnemu ideologemu *znaka.* Prav zato pa je treba to osnovno dialektično dvojico procesa vsebine, ki se zgoščuje-strjuje v oblikah, ritem ujemanja in ne-ujemanja vsebine in oblik (tj. pravzaprav ujemanja skozi ne-ujemanje, konstitutivnega zamujanja oblike za vsebino), šele ‚postaviti na noge', ‚materialistično obrniti' in v nji prepoznati samo razsrediščenost označevalne prakse glede na obliko njene vselej naknadne-falsificirajoče reprezentacije („pomena"), ki takorekoč konstitutivno spregleda pogoje svoje produkcije – razsrediščenost „procesa izjavljanja" glede na „proces izjave", označevalca glede na označenca. „Vsebina" ni več globina pomena, kamor bi nas napotovali površinski znaki, „vsebina" je sama tista „skrajno obsežna mreža notranjih razmerij", o kateri govori Jameson, tj. označevalna „struktura", katere „učinek" je oblika, oblika pomena, pomen *kot* oblika, in ki jo oblika površine konstitutivno potlači, tako da ji lahko pridemo na sled zgolj, če izhajamo iz tistega, kar se na površini prikazuje kot nekaj drugotnega, vnanjega itd.:

„Izhodiščna predpostavka je tukaj skrajno obsežna mreža notranjih razmerij,tako da nas prav zapažanje nečesa navidez posebnega in vnanjega – naprimer navada kakega romanopisca, da postavlja nad poglavja svoje knjige napise – kot heuristično načelo pripelje do tistih globljih formalnih kategorij, v skladu s katerimi je organizirana površina."

Zato ni označevalni analizi nič bolj tujega od tega, da bi „strukturo" dojeli kot v sebi ‚prazno' mrežo elemntov, ki jih konkretno izkustvo, nanos na zunaj-jezikovno, zapolni z bogastvom pomenske teže – kot opore, „vozlišča", okoli katerih lebdi metaforično mnoštvo pomenskih napotovanj. Nič bolj tujega od tega, da bi jo dojeli kot formalni ustroj, ki ga polni/konkretizira vsakokratna vnanja vsebina, kot vnanjo-transcendentalno „mrežo", ki da se polaga na izkustveno materijo in jo organizira, kot subjektova „transcendentalna očala". Ni naravnanosti, ki bi bila „strukturalizmu" bolj tuja kot kantovstvo (nekdo, ki trdi, da obstoji med strukturalizmom in npr. Cassirerjevo filozofijo simbolnih oblik ‚globlja sorodnost' – pri čemer ima bržkone Cassirer še prednost, kot ‚bolj reflektiran' itd. – že s tem dovolj pokaže karte) – kljub tozadevnim Levi-Straussovim (priznanje, da gre za „kantovstvo brez transcendentalnega subjekta") in Foucaultovim („vsi smo novokantovci") izjavam. Obratno, struktura je prav vselej-že-dejavna „notranja" razčlenjenost same „vsebine", ki postavi na laž vnanjo neutralnost „forme" – kljub navidez na to zvedljivi trditvi Levi-Straussa *v Strukturalni antropologiji:*

„Nezavedno je vselej prazno ali, točneje, tako je tuje podobam kot trebuh hrani, ki gre skozenj. Kot organ s posebno funkcijo se omeji na to, da nerazčlenjenim elementom, ki izvirajo od drugod, naloži-vsili strukturalne zakone, ki izčrpajo njegovo realnost: (elementom, ki so) nagoni, čustva, predstave, spomini. Lahko bi torej rekli, da je podzavestno (predzavestno – S. Ž.) individualna leksika, kjer vsakdo izmed nas zbere slovar svoje osebne zgodovine, vendar pa ta slovar dobi pomen za nas same in za druge toliko, kolikor ga nezavedno po svojih zakonih organizira in tako naredi iz njega diskurz".

In razlika med „strukturalno" analizo ter klasično psihoanalitično teorijo naj bi bila – med drugim – prav v tem, da prva vztraja pri „praznem", formalnem značaju Nezavednega: nezavedno je zgolj označevalna *artikulacija* elementov, ki pripadajo Imaginarnemu, ki so zgolj imaginarni „nosilci" te artikulacije, v sebi brez vsake teže. Navidez meri prav na to tudi Lacan:

„Gotovo, da poznamo pomembnost imaginarnih vtiskov v razdorih simbolne alfernative, ki daje označevalni verigi njen potek. Nič manj pa zato ne mislimo, da tej verigi lastni zakon obvladuje za subjekt določujoče psihoanalitične učinke: to so izriv, potlačitev, zanikanje – pri čemer moramo glede teže, ki jim pripada, pojasniti, da ti učinki tako zvesto sledijo razmeščanju označevalcev, da imaginarni faktorji kljub svoji nosilnosti posedujejo le podobo senc in zrcaljenj." S tem pa so „označevalne premestitve" in ne imaginarno-realni faktorji tiste, ki „določajo subjekte v njih dejanjih, v njih pripravnosti, v njih upiranjih, v njih zaslepitvah, v njih uspehu in usodi, ne upoštevaje njih prirojene zmožnosti in njih družbene pridobitve, ne glede na značaj in spol." (Ecrits)

Abstraktno vzeto lahko rečemo, da tvori Nezavedno zgolj mreža označevalne artikulacije; toda pri tem ne smemo pozabiti prav na odločilni značaj te „mreže", ki gre v zgubo pri analogijah s „kantovstvom" – na to, da nimamo opravka z abstraktno-občo formalno mrežo, marveč z „logiko konkretnega", kjer je povsem nepertinentno razlikovanje forme/materija; ali, kot piše Levi-Strauss v direktni polemiki z ruskimi formalisti: strukturalizem razlikuje od formalizma

„dovolj različno stališče dveh šol do konkretnega. V nasprotju s formalizmom strukturalizem noče zoperstaviti konkretnega abstraktnemu in dati abstraktnemu vzvišen položaj. Obliko definiramo z zoperstavitvijo tvarini, ki ji je tuja: struktura pa nima jasno določene vsebine: je sama vsebina, zajeta v logičen sklop . . ." (Struktura in oblika).

Strukturalna „mreža" torej ni vnanje-formalno načelo organizacije tvarine, marveč sama „notranja" logična razčlenjenost tvarine, po čemer tvarina ravno ni več tvarina in je „vsebina". Glede na problem abstraktnega in konkretnega: ni abstrakten formalno-logični sistem, ki ga konkretizira udejanitev v „tvarini", marveč sama „logika konkretnega", logična razčlenitev vsega „bogastva konkretnega." Kot da ni ravno Levi-Strauss v kritiki Proppa najjasneje izpostavil aporije formalizma, ki išče abstraktno-obče pravilo določene diskurzivne tvorbe (v Proppovem primeru morfologije pravljic obči model zaporedja pripovednih enot) in mu zato uide bogastvo konkretnega, tj. obtiči pri abstraktni formuli, ki sicer velja za vse primere, ki pa je zato brez pojasnejvalne vrednosti.

Zato pomenijo tile stavki iz predgovora izdajateljev (Oskarja Negta in Klausa Meschkata) k zborniku *Gesellschaftsstrukturen* (Družbene strukture, Frankfurt 1973) vrhunec nesporazuma:

„Predvsem pa moramo že vnaprej izkoreniniti nesporazum, da gre tukaj v smislu strukturalističnega postopka za opredelitev konstantnih, historični dinamiki izvzetih temeljnih struktur družbe, ki bi bile nadrejene, kot pripadajoče višji ravni, konkretnemu socialnoznanstvenemu spoznavnemu materialu. Misel, da poseduje konstantno, statično, višjo spoznavno vrednost kot pa spremenljivo, historično, pripada prastanju napačne meščanske zavesti." (str. 9)

Kar je tukaj treba izkoreniniti, je predvsem „nesporazum", da so strukturalne „strukture" obči-formalni neutralno-skupni ustroj, ki ga ‚zapolnjuje' konkretno-zgodovinska vsebina. „Struktura" je nasprotno prav vsakokratna konkretno-zgodovinska, „epohalna", sinhrona „notranja razčlenjenost" vsebine, ki ne pušča zunaj sebe nobene neutralne „forme", skupne sebi in drugim epohalnim sklopom. Ne da obče poteze, skupne tej in ostalim epoham, ne obstoje – stvar je v tem, da ima prav njihova občost *vsakokrat drug pomen*, ker je zajeta v vsakokrat drugo konkrecijo „notranje razčlenjenosti", tj. označevalne mreže. Vzemimo primer iz Marxa:

„V vseh družbenih oblikah je neka produkcija, ki določa položaj in vpliv vsem drugim in katere odnosi zatorej tudi določajo položaj in vpliv vsem drugim odnosom. Splošna svetloba je, v katero so potopljene vse druge barve in (ki) jih modificira v njihove posebnosti. Posebni eter je, ki določa specifično težo vsega bivanja, ki se kaže v njem." (Uvod v Očrte, ID IV, str. 40)

Heglovsko rečeno: občost je občost le v svoji razliki s partikularnim, zato vsaka sprememba konkretne partikularne konstelacije, v katero je vpeta občost, *spremeni tudi domet same občosti:* vsak „primer" kake občosti da vzvratno drugačen, svoj ton sami občosti.

Tako ima npr., kot pravi Marx, pri ljudstvih z utrjenim poljedelstvom celo industrija bolj ali manj značaj zemljiškega lastništva, medtem ko postaja v kapitalizmu agrikultura bolj in bolj samo industrijska panoga. Delavec v kapitalizmu ne izkusi najprej produkcijo nasploh, kot tako, in nato industrijsko produkcijo kot njeno podvrsto, marveč se mu sama produkcija nasploh pokriva z industrijsko produkcijo, je obarvana z njo. Ni nobene ‚neutralne' točke, oporišča, zunaj te mreže zgodovinske konkrecije, nobenih abstraktnih, za vse epohe enako veljavnih, neutralnih kategorij – sam njihov nastop je, kot pravi Marx, znova konkretno zgodovinsko določen, saj

„so celo najbolj abstraktne kategorije, kljub temu da veljajo – prav zaradi svoje abstrakcije – za vsa obdobja, vendarle v določenosti te abstrakcije same prav tako močno produkt zgodovinskih razmer in da so popolnoma veljavne le za te razmere in v njihovem okviru." (ibid., str. 38–39)

Abstrakcija neutralno-obče produkcije nasploh postane tako dejanska šele s kapitalizmom, ki produkcijo osvobodi njene samoraslosti, prirodno-partikularne opredeljenosti. In „struktura" je prav ta – kot pravi Marx – „razčlenitev (Gliederung)", konkretno-zgodovinska „sinhrona" mreža, ki vpne vase in nezvedljivo ‚obarva' vsako navidez neutralno abstrakcijo:

„Ne gre za odnos, ki ga zgodovinsko zavzemajo ekonomski odnosi v zaporedju različnih družbenih oblik, še manj za njihov vrstni red „v ideji" (Proudhon), (popačeni predstavi zgodovinskega gibanja), pač pa za njihovo razčlenitev v sodobni buržoazni družbi." (ibid., str. 41–42)

Ali, če naj vzamemo izvrstno Adornovo kritiko razlikovanja idelanega občega tipa in njegovih primerov:

„Kot idelani tip za „statični zakon", ne glede na to, če realno zadeva ali ne, se konstruira naprimer načelo, da obstoji vse družbeno gospostvo v prisvajanju tujega dela, pravtako pa (se konstruira) kot „dinamični" (zakon), da se v feudalnem sistemu gospostvo realizira z zakupniškim razmerjem. Če pa to uporabimo na empiričnem materialu, je gotovo, da zakupnik ne spada pod obči zakon „družbenega gospostva nasploh" in pod posebni (zakon) „zakupniškega gospostva", ki bi se dodajal k občemu kot diferentia specifica. Zakupnik ne izkusi gospostva kot takega in nato njegovo historično zvrst, marveč edinole gospostvo feudalnega gospoda, četudi je lahko v kaki sociološki tipologiji zakupniško gospostvo člen višjega občega pojma gospostva. To pa ni nikakršna gola spoznavnoteoretska finesa: od tega je odvisno, če posamične zakone členimo na invariantne in variabilne in če od tod potegnemo zaključke o bistvu družbe. To razmerje je ilegitimno, ker takoimenovane invariante sploh nastopajo le v podobi variant in ne izolirano „na sebi": namesto stvari same se instalira shema reda." (Ueber Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, v Gesellschaftstheorie und Kulturkritik, Frankfurt 1975, str. 28–29)

Daleč od tega, da bi bila „struktura" obči „idealni tip", ki ga vnanja empirija polni s konkretno vsebino, do katere je v sebi indiferenten, pomen prav *vdor konkretne vsebine v nevtralnost formalnega sistema.* Mesto, kjer npr. v nevtralno formo fonološkega sistema (pri Trubeckem)

„kakor sramoten presežek udarijo ženska spogledljivost in pobabljenost mož, hinavstvo otrok in kastna razslojenost družb, moda, spopad generacij, govorniško pretvarjanje in zavajanje poslušalca, salonski snobizem in državniška senilnost – izliv zatrtih želja, preboj teksta v diskurz, sled označevalca, ki jo zavestni (znanstveni) diskurz cenzurira v spisek deviacij od jezikovne norme, deviacij, ki pa so vselej normirane, torej razločene deviacije, in družbena anekdota in družbeni škandal prisilita jezikoslovca h kočljivemu vprašanju: ‚zares, kaj lahko štejemo za nevtralen stil? ' " (R. Močnik, Mesčevo zlato, Problemi 106–107, str. 62)

Ali, kot pravi Jameson:

„praksa negativne dialektike predpostavlja stalno oddaljevanje od oficialne vsebine določene ideje – npr. od „dejanske" narave svobode ali družbe kot stvari na sebi – v smeri raznih

določenih in protislovnih oblik, ki so jih sprejele te ideje in ki s svojimi pojmovnimi omejitvami in pomanjkljivostmi neposredno predstavljajo sliko ali simptome omejenosti te konkretne družbene situacije."

Torej od ideološke občosti k mreži „parcialnih kompleksov", ali, na ‚oblikovni' ravni, od linearnega ‚razvijanja misli', ‚glavnega toka', k tekstu kot skupku *opomb pod črto*. Tekst je prav paradoks diskurza, ki je na določen način *v celoti ‚pod črto'*: kar naj bi bilo domnevni ‚glavni tok', je vselej že naknadni fetišistični učinek/videz. Teorijo opombe-pod-črto nahajamo že pri Derridaju; opomba-pod-črto je v površinski organizaciji diskurza reprezentant same izrinjene tekstualnosti pisanja: dodatek/dopolnilo (glavnemu tekstu, temeljnemu toku), odmik od glavnega toka, odložitev stvari same, odskok, naknadnost, ki ji v metafizični ekonomiji pripade mesto tistega drugotnega/postranskega, ki pa je prav kot taka reprezentant – v površinski organizaciji – izrinjene produktivnosti teksta.

In „struktura" bi bila prav ta paradoks „nesistematične sistemskosti", paradoks nenavadne ‚celote', sestavljene iz samih dopolnil, dodatkov, opomb-pod-črto, odmikov, skratka, iz samih *odložitev* „stvari same", neposrednega pristopa k „vsebini".

Tu se ločita Heglova „idealistična" in Adornova „materialistična" dialektika: pri Heglu je še vedno nasebnost izhodišča, občosti, tista, ki se specificira/samorazlikuje/samoopredeljuje, ki obvlada to gibanje „razprševanja", ki zato ravno v najvišji samoraztrganosti najde sebe, istovetnost s sabo, medtem ko je pri Adornu sleherna zaobsegajoča enotnost Vsebine, ki naj „totalizira" konstelacijo „parcialnih kompleksov", že ideološka laž.

Kar strukturo ‚povezuje v celoto', zato ni sistemsko-logična povezanost, marveč je struktura „bricolage (brkljarija)" heterogenih elementov, ki jih ‚drži skupaj' splet ‚stranskih', , vnanjih' povezav, ki ‚prekoračujejo' sistemsko logiko. Gre za nekako „divjo" logiko, pato-logiko, ki seka hierarhično-klasifikatorični red od občega k posamičnemu; skupaj jih drži logika, katere primer bi bil znani postopek šele-uganke, ki izpostavi nepričakovan „trait unaire": „Kakšna je razlika med . . .". Skratka, skupaj jih drži označevalec v svoji radikalni autonomiji.

To konstelacijo bi lahko konkretizirali ob starem, že kar zloglasnem vprašanju „umetnosti in družbe": v heglovsko-marksistični tradiciji nastopi tim. „družbena vsebina" kot tisti medij zgodovinske konkrecije, ki opredeljuje umetnost tudi v najbolj ‚asocialnih' pojavnih oblikah: sama skrajna „asocialnost", ideologija absolutne „autonomije" glede na Družbo je že prikrito družbeno posredovana, je rezultat določenega kvalitativnega ustroja družbe; razcep umetnost/družba je *družbeno* dejstvo. Družba – če naj se poigramo z „strukturalistično" terminologijo – ni zgolj to, kar ona je, marveč celota tega, kar ona je, in tega, kar ona ni, kar izključuje. Sama družba je – heglovsko rečeno – medij razločevanja sebe in svojega Drugega (npr. narava/družba, kjer je narava vselej „družbena kategorija" (Lukacs)), je – kot heglovska prava neskočnost, konkretna občost – ne le ona sama, marveč razlika in enotnost sebe in svojega Drugega.

In mar nismo s tem, ko vztrajamo pri radikalni *autonomiji* označevalne prakse, ki sicer nujno vsprejema družbeno „vsebino", a pomeni v sebi autonomen medij, ki to „vsebino" predela, znova pri formalizmu, pri dvojici materija/oblika: „oblika" v kateri se „izraža" družbena „vsebina", ni več posredovana z ‚notranjo' razčlenjenostjo same vsebine, marveč je do te vsebine v odnosu kot do „materije", ki jo „predeluje" v svojem, materiji vnanjem „mediju".

Če naj – zoper formalizem – ohranimo konkretno posredovanost „družbenega" in njegovega „odražanja" v označevalni praksi, ter hkrati ne opustimo radikalne autonomije označevalne prakse, tedaj obstoji le ena možnost: da nastopi kot tisti

medij konkrecije, ki povzame razliko družbenega in označevalne prakse, sama označevalna praksa. Drugače povedano, da je sama ‚pozicija' Družbenega že v sebi posredovana, ‚negativna', tj. konstituirana z *izrivom* ravni označevalne prakse. Označevalna praksa „odraža" družbeno vsebino, toda hkrati se z njeno potlačitvijo ta vsebina šele konstituira. Spet v tradicionalni govorici povedano: označevalna praksa na vsak način „odraža" družbeno vsebino, ne „odraža" pa Resnice, kajti Resnica ni v družbeni vsebini, marveč je Resnica same „družbene vsebine", nezvedljiva na „družbeno vsebino", leži na določen način *zunaj* nje – ker se sama „družbena vsebina" vzpostavi z izrivom označevalne prakse. Označevalna praksa, vtem ko „odraža" družbeno „vsebino", ‚je' sama njena Resnica; družbena „vsebina" šele v svojem „odrazu" dobesedno pride do svoje Resnice.

Od tod bi morali nanovo zastaviti vprašanje samega ‚stila', načina „predstavitve", razvijanja teorijske misli. Da Habermas piše na način, ki je takorekoč ‚brez stila', ki se do jezika obnaša kot do neutralno-tehnično razpoložljivega prozornega medija, to nikakor ni gola individualno-psihološka, imanentno-teorijsko irelevantna poteza avtorja. Temu ustrezno Habermas tudi npr. pri obravnavi določenih teoretičnih sklopov ‚naivno' zaupa povzetkom, obnovam ‚jedra' teorij, prav tistemu neposrednemu navajanju občih-osnovnih tez, katerega laž je izkusil Adorno.[19] Daleč smo od izkustva tistih težav, na katere je Adorno – kot poroča v pismih – naletel med delom na drugi verziji Estetske teorije in ki se tičejo „tako dispozicije teksta kot predvsem vprašanj odnosa med predstavitvijo in predstavljenim":

„Zanimivo je, da so se mi pri delu iz miselne vsebine vsilile določene konsekvence za obliko, ki sem jih dolgo pričakoval, ki pa so me vendarle presenetile. Gre povsem preprosto za to, da iz mojega teorema, v skladu s katerim ne obstoji nič ‚Prvega', sledi tudi, da argumentativnega sklepa ne moremo zgraditi v običajnem zaporedju stopenj, marveč da moramo montirati celoto iz vrste delnih kompleksov, ki so v ravnotežju in razporejeni koncentrično, ne enaki stopnji: idejo mora podati njihova konstelacija, ne njihovo zaporedje." (Aesthetische Theorie, GS 7, Suhrkamp 1970, Editorisches Nachwort, str. 541)

Natančno na to isto „stilsko pokoritev" (Jameson) meri Roland Barthes, ko govori o „odgovornosti oblike" v delih strukturalistov, o „krizi Komentarja", tj. v meta-govorici (vnanji razlagi) predpostavljene distance do razlaganega teksta:

„Jacques Lacan zamenjuje tradicionalno abstraktnost pojmov s popolnim prodorom slike v polje govora, tako da govor ne ločuje več primera od ideje in sam postane resnica. Na drugi strani Surovo in pečeno Claude Levi-Straussa z opustitvijo običajnega dojetja „razvijanja misli" predlaga novo retoriko variacije in nas tako obvezuje k odgovornosti oblike, ki je nismo vajeni v delih iz področja družbenih znanosti. Nedvomno smo sredi preobrazbe diskurzivnega govora, ki je enaka tisti, ki kritika približuje piscu: vstopamo v občo krizo Komentarja" (Književnost, semiologija, mitologija).

Ali je mogoče jasneje in določneje izreči tisto, kar v „strukturalizmu" nastopa kot naddoločena-razsrediščena celota, diferencialni-strukturalni sklop, prednost sinhronije pred diahronijo? „Idejo" mora podati sinhrona konstelacija delnih kompleksov, ne njihovo diahrono zaporedje, kar pa pomeni prav, da ne obstoji tej konstelaciji predhodna „ideja" (označenec, smisel!), ki bi se v njih ‚izražala", tj. da je sama ‚ideja" v strogem pomenu *učinek* „montaže" delnih kompleksov. Celota kot zaobsegajoča totalnost je konstitutivno lažna: ideološki učinek „montaže" ireduktibilno „delnih", parcialnih kompleksov; „montaže", ki je noben od „elementov" ne naobsega kot tisto ‚Prvo'. Izvorišče/Središče, ki je ireduktibilno „večglava", koncentrična.

„Če Adornovo delo nikjer ne poda tiste preproste trditve o upravljanem svetu, ki bi jo lahko imeli za predpostavko tega dela, če se nikjer ne trudi, da bi izrazil v direktnih sociooloških terminih tisto teorijo o strukturi „institucionalizirane družbe", ki služi kot skrivna objasnitev in ključ vseh pojavov, ki jih analizira Adorno, razlog temu . . . ni zgolj dejstvo, da spada ta material prej v bazo kot pa v ideološko materijo in da je že vsebovan v klasični marksistični ekonomiji, marveč prej občutenje, da so takšne direktne izjave, takšne direktne predstavitve preproste vsebine stilsko napačne, ta stilska napaka pa je sama na sebi znak in odraz bistvene

napake v samem procesu mišljenja. Kajti v čisto sociološkem prikazovanju se miselni subjekt umakne in navidez pušča, da pride socialni pojav na vidik objektivno, kot dejstvo, kot stvar na sebi. Kljub temu pa opazovalec vendarle še nadalje zavzema določeno stališče glede na opazovano stvar, in njegove misli še nadalje ostajajo zavestna dejanja, četudi se jih več ne zaveda kot takšnih. Tako moramo direktno predstavitev vsebine same zase, naj gre za sociološko ali filozofsko pisanje, odsoditi kot vračanje nazaj k tisti pozitivistični in empiristični iluziji, ki jo je moralo prevladati dialektično mišljenje." (F. Jameson)

Natančno na isto meri Barthes, ko zahteva od strukturalizma, naj opusti objektivistično iluzijo meta-govorice:

„Strukturalizem bo vselej le „znanost" več ... če mu ne bo uspelo postaviti v središče svojega iskanja prav razbitje znanstvenega jezika, se pravi, če mu ne bo uspelo, da „se bo pisal". Kako naj mu ne postane vprašljiv tudi tisti jezik, ki mu služi za spoznavanje jezika? Logično nada- „objektu" analize, marveč književnosti kot izvrševanju pisanja. Kaže se v ukinjanju iz logike izvirajočega razlikovanja, po katerem je delo jezik-objekt, znanost pa meta-jezik, s tem pa v omajanju varljivega privilegija, ki ga vidi znanost v razpolaganju s suženjskim jezikom. Strukturalist se mora torej spremeniti v „pisca", vendar ne zato, da bi širil ali vadil „lep stil", marveč da bi se soočil z gorečimi problemi vsega izrekanja, ki pridejo na dan takoj, ko izrekanje ni več zavito v meglo v pravem pomenu realističnih iluzij, ki narede jezik za preprostega prenašalca misli. ... Predvsem se na odnose med subjektivnostjo in objektivnostjo – ali, bolje povedano, na mesto subjekta v njegovem delu – ne da več gledati kot v dobrih časih pozitivistične znanosti. Objektivnost in strogost, lastnosti znanstvenika, ki nam še vedno zvenita v ušesih, sta v resnici predhodni odliki, neizbežni v trenutku dela. Glede na to nimamo nikakršnega razloga, da bi ju pojmovali prezirljivo ali ju opustili; toda ti obliki se da prenesti na izvajanje le s prevaro, z metonimijskim postopkom, ki zamenjuje previdnost z njenim učinkom v izvajanju. Sleherni izraz predpostavlja lastni subjekt, pa naj se ta subjekt izraža navidez neposredno, govoreč jaz, ali posredno, zaznamujoč se kot on, ali tako, da se opušča, zatekajoč se k brezosebnim obratom. Tu gre za čisto gramatične prevare, s katerimi se samo spreminja način postavljanja subjekta v izvajanje, način ponujanja drugim, teatralno ali v utvari, vsi ti načini so torej oblike imaginarnega. Med njimi je najbolj varljiva privativna oblika, se pravi prav oblika, ki jo ponavadi uporablja znanstveno izvajanje, iz katerega se zaradi objektivnosti znanstvenik izključuje. Toda to, kar je izključeno, je vselej le „osebnost" (psihološka, emocionalna, biografska), v nobenem primeru subjekt, še več, ta subjekt v celoti sprejme nase, če lahko tako rečemo, izključitve, ki jih znanstvenik javno nalaga svoji osebnosti, tako da je objektivnost na nivoju izvajanja ... le ena stran imaginarnega. ... Dela se na izgradnji takšne znanosti, ki bi bila tudi sama vključena v svoj predmet, prav ta neskončna ‚refleksivnost' pa po drugi strani utemeljuje umetnost" (Književnost, mitologija, semiologija).

Filozofski „zdravi razum" ima tukaj takoj pripravljen odgovor: vse to je samo-obsebiumevno, saj zadeva prav ‚pozitivistično znanost", ki predpostavi svoj objekt kot neposredno-fetišistično objektivno danost; da pa je ta objekt vselej že subjektivno konstituiran, in to seveda ne s strani psihološkega, biološkega, tj. empiričnega, marveč logično-transcendentalnega objekta, o tem nas pouči abeceda filozofske refleksije. Ali ni potemtakem vse približevanje strukturalistov umetnosti, vsa „tekstualnost", poudarek na „stilu" itd., zgolj učinek tega, da (kot trdi tudi Jameson) niso zmožni storiti koraka do prave filozofske refleksije? Da sicer pridejo do meje naivno-znnastvenega objektivizma, da pa ga niso zmožni prevladati v mediju same teorijske refleksije?

Toda v tem se skriva usodno spregledanje pravega dometa navedenih Jamesonovih in Barthesovih stavkov. Adorno meri prav na to, da je – in v tem vidi že osnovni nauk Heglove dialektike – vsaka neposrednost vsebine/notranjosti, središča/izvorišča itd., *tudi* in *predvsem* neposrednost vsakega apriornega načela, npr. transcendentalnega subjekta, že zaznamovana s tem „pozitivizmom", „fetišizmom". S tem, da se subjekt postavi kot tisto Prvo, transcendentalno-konstitutivni Izvir, je že strjen v fetiš, je že v strogem pomenu objketiviran-postvarel, se že zdrobi resnična subjektivnost v svoji neidentičnosti. Osnovna poanta Adornove dialektične argumentancije proti transcendentalni subjektivnosti je, da je izvzetost transcendentalnega subjekta postvareli objektivnosti plačana s tem, da se samega ‚čistega' subjekta znova prime značaj ‚mrtve' objektivnosti, saj se subjekt ohranja v svoji

neidentičnosti le skozi svojo posredovanost z objektivnostjo, je – paradoksalno – resnična subjektivnost le kot drugoten, le kot gibanje razločevanja, ki se še ne hipostazira v Prvo/Izvir, tj. le skozi pripoznanje „prvenstva objekta".

Drugače povedano, če naj izhajamo iz znane klasične podobe, seveda le zato, da bi jo subvertirali: Subjekt, za katerega tukaj gre, tj. za katerega gre Adornu in Barthesu, ne more biti tisto označeno središče/Izvorišče, pomensko jedro, ki bi vanj pošiljali znaki kot na svojo oporno točko; na tej ravni bi nujnost metaforičnosti – v skladu s klasično tradicijo – še pomenila preprosto to, da je subjekt prebogat, da bi ga lahko zajela govorica v svoji dobesednosti, da se mu zato lahko približa zgolj s prispodobami, tj. pomenila bi prav presežek vsebine/notranjosti. Če pa je vsak neposreden pristop k vsebini lažen, tj. če je z njim že izdan, fetišiziran–objektiviran, strjen subjekt v svoji neistovetnosti, se pravi: če ohranja subjekt v njegovi neistovetnosti edinole razmik do neposredne vsebine, v samo govorico vpisana distanca do izrečenega, potem moramo narediti radikalen sklep, da *je edini locus, mesto, subjekta v njegovi neistovetnosti prav označevalec.* Subjekt ni pomensko jedro, ki se reprezentira/povnanja/objektivira v znak, oporna točka / središče / izvorišče, kamor bi napotovali znaki, marveč ga vzdržuje edinole v govorico vpisana distanca do „vsebine". Drugače povedano, označevalec je resnično mesto, od koder subjekt govori (je govorjen), edinole insistiranje označevalne verige vzdržuje subjektivo eksistenco (Lacan), vsak označenec, „vsebina", je že v strogem pomenu ‚eksistencialno lažen'.[20]

Gre za dve alternativi dojetja nujnosti/nezvedljivosti metafore, stila: Klasična jo dojame iz presežka vsebine/notranjosti, iz prekipevajočega bogastva Smisla, ki da se mu lahko le posredno-metaforično približamo; ta prva možnost je v strogem pomenu predheglovska, saj spregleda (kar je temeljni Heglov očitek simbolični umetnosti „orientalskega duha"), da je nezadostnost izraza, simbola, nujno hkrati nezadostnost same vsebine. To pa odpira – če naj, hkrati s heglovsko dediščino, ohranimo nujnost/nezvedljivost metafore – drugo alternativo: da smo, obratno, nezvedljivo zavezani metafori zaradi *nezadostnosti,* ne zaradi presežka „vsebine", označenca; presežek je na strani označevalca, ne na strani označenca, na strani tistega, kar naj bi bilo „izraz", ne na strani notranje „vsebine".
Drugače povedano: da se moramo „izraziti metaforično", v to nismo prisiljeni zato, ker bi bil ‚jezik preslab, da bi (dobesedno-neposredno) zajel bogastvo notranjosti', marveč je metafora indeks tega, da že sama ta notranjost vsebine konstitutivno spregleda mrežo posredovanj, ki jo šele vzpostavlja.[21]

Kaj hočemo reči s tem, da je označevalec in ne označenec mesta Resnice, mesto, *od koder* subjekt govori (je govorjen)?
Vzemimo znameniti problem psihoanalitične interpretacije umetniških del, kjer posebno jasno izstopi pomanjkljivost ‚klasične' psihoanalize: zelo lahko je najti npr. nezavedno psihično vsebino, ki se izraža, ki je – kot temu ponavadi pravimo – ‚umetniško upodobljena', v Shakespearovem Hamletu; težje pa je odgovoriti na vprašanje, kaj ta ‚umetniška upodobitev' kot taka pomen za vsebino, tj. kako sama prestavitev v medij umetnosti aficira vsebino.
To je sploh problem sleherne tim. „vsebinske" estetike:[22] lahko naredi (z Marxom rečeno) „pot navdol" od oblike/izraza k izraženi vsebini, ne more pa preiti „poti navzgor" od vsebine k temu, kar naj bi bilo njen izraz-oblika, tj. ne more odgovoriti na vprašanje, *kako deluje v ‚notranji' ekonomiji same „vsebine" njeno ‚povnanjenje' v „obliko".* Kajti vsebina ni indifirentna notranjost, ki ji je dejstvo, da se izrazi v obliki, povsem vnanje, marveč mora to dejstvo spremeniti ‚interno ekonomijo' same vsebine.
Neposredna usmeritev na „vsebino", spregledanje medija „oblike", je v strogem pomenu fetišistični učinek – spregledanje konkrecije označevalne mreže, ki

proizvaja „vsebino" v njeni specifični določenosti. In nujnost tega spregledanja je takorekoč strukturalna: za sam učinek-smisla je konstitutivno spregledanje konkrecije medija, ki ta smisel proizvede.

Pri tem predvsem ne smemo zapasti stari formalistični ideološki iluziji – zvestemu protipolu „vsebinske" iluzije: ne gre za to, da bi – v stilu ‚naivne' mundane subjektivnosti, ki da spregleda transcendentalno-formalni okvir, skozi katerega vidi svet – spregledali medij govorice, ki da se skozenj ‚odpira svet'. Kar je v resnici spregledano, je obratno tista nezamišljiva točka *prehoda,* ‚kontinuiranosti' med „vsebino" in jezikovno „obliko", neznosno mesto njunega ‚križanja': tam, kjer mislimo, da smo preprosto zunaj, smo že (ali še) znotraj, vnanjost ni preprosta neposredovana, tj. indiferentna vnanjost, marveč ‚notranja vnanjost'.

Tu se moramo znova nasloniti na prejšnja izvajanja o vzvratno-naknadno praktičnem značaju analize; proces analize ni zgolj proces tolmačenja nezavednih simbolnih procesov, marveč je sam proces simbolizacije par excellence, se nahaja na načelno isti ravni s svojim ‚objektom'. Zato lahko Lacan zapiše ob infantilni nevrozi Freudovega „človeka z volkovi".

„. . . kaj se zgodi v tem obdobju, med tremi leti, enim mesecem, in štirimi leti? – če ne to, da se subjekt nauči integrirati dogodke svojega življenja v nek zakon, v polje simbolnih pomenjanj, v univerzalizirajoče človeško polje pomenjanj. Zato je, vsaj v tem času, ta infantilna nevroza natančno ista stvar kot kaka psihoanaliza. Igra isto vlogo kot psihoanaliza, se pravi, da izpolnjuje reintegracijo minulega in vstavlja v igro simbolov samo Pragung (nezavedni vtisk „pra-scene" koitusa staršev – S.Ž.), ki je tukaj dosežena zgolj na meji, z neko retroaktivno igro, nachtraglich, kot piše Freud." (Lacan, Seminaire I., str. 215)

Vzvratno-naknadno praktični značaj analitične interpretacije je torej utemeljen v tem, da je že sam ‚izvirni' interpretirani sklop v sebi vzvratno-naknadni proces simbolizacije. Osnovnega pomena za doumetje procesa označevalne analize je ta značaj „samonanašanja", ki ga pač mora izključiti pozitivistična analiza, da si zagotovi razliko ravni meta-govoric: tam, kjer mislimo, da se nahajamo v varni distanci meta-govorice, tj. objektivnega opazovalca, smo že ‚zajeti v stvar'. Tam, kjer mislimo, da govorimo o *drugem,* že govorimo (ne o *sebi* marveč) *iz Drugega* kot mesta naše Resnice, ‚igramo njegovo igro'.[23] Zato bi lahko označevalec opredelili kot mesto ‚križanja' govorice in meta-govorice: „meta-govorica ni možna" (Lacan), izvzetost razreda meta-govorice razredu izhodiščne ‚objektne' govorice je ideološki videz, toda ne zaradi naše ujetosti, v ‚objektno' govorico, marveč zato, ker je že v samo ‚objektno' govorico vselej vpisana distanca do sebe, označevalni odskok.

Ni slučajno, da je klasičen, ‚ta pravi' primer fetišizma smisla vzvratna projekcija/konstrukcija preteklosti kot z razliko neomadeževanega ‚srečnega sveta'; spodbije jo prav dejstvo, da to že govorimo *iz razlike.* Vzemimo tim. svet ‚srečnih, malih ljudi' iz Dickensovih romanov, npr. iz *Davida Copperfielda:* na laž ga postavlja dejstvo, da sam junak-pripovednik, ki se mu svet ‚malih ljudi' prikazuje kot tak, govori prav iz tistega ‚drugega' sveta (pokvarjenosti, borbe za oblast itd.), konkretno: da mu niti na kraj pameti ne pade, da bi se *sam* pridružil tem ‚srečnim, malim ljudem'.

Sam smisel je v tem pomenu vselej že nekaj ‚minulega' – vselej prepozen, nikoli *na mestu, od koder govorimo,* saj ga vzpostavlja spregledanje razlike. Smisel ‚ima smisel edinole iz te distance – mesto, od koder govorimo, zato a priori nikoli ne more biti smisel. Pri tem pa je seveda njegova minulost naknaden/vzvraten konstrukt, fetišistični učinek zatora razlike, saj je pomensko Izvorišče/središče, kamor naj bi kot na svojo oporo napotovali označevalci, konstitutivno učinek označevalne igre.[23a]

V Adornovem samorazumevanju je ta prodor k „odgovornosti oblika" dvojno zamračen v vsej svoji subverzivnosti: to „filozofsko paratakso" dojema kot

zvestobo Heglovemu programu čistega opazovanja, ki stvari v njihovi heterogenosti (glede na miselno formo) ne potvori z nasilnostjo subjektovega preoblikovanja, marveč jih skuša privesti do besede v njihovem „brezjezikovnem, neidentičnem (Sprachloses, Nihtidentisches)" (Adorno, ibid., str. 34). Simptomatično – indeks v jedru še metafizičnega dojetja govorice, tj. ostajanja v alternativi mimesis/logos, kjer ni mesta za označevalca – je to enačenje neidentično-brezjezikovno: njegov protipol je pač enačenje identično-jezikovno – zato lahko Adorno (v Treh študijah k Heglu) zapiše, da je dialektika (tj. odprtost neidentičnemu-heterogenemu) poskus, misliti zoper jezik, v katerem se izraža misel. Zato lahko tudi – druga zamračitev – to „odgovornost oblike" v jedru zvede na „mimetični" moment jezikovnega procesa, ki da gre v zgubo z razsvetljenstvom. Toda če naj ostanemo v mediju logosa, razsvetljenstva, ki zaznamuje neprekoračljivo distanco do objekta, je to mimetično prilagajanje objektu ‚v zadnji instanci' nujno neuspelo – saj bi njegov uspeh pomenil prav regresijo k mitičnemu. Tekst, „forma", ki naj ne regredira v mit, tj.ki naj ostane logos, ki pa naj hkrati s samo svojo formo izraža vsebino – to je načelno nerešljiva aporija: „Filozofska vsebina Adornove estetike jo žene k obliki parataktične predstavitve, vendar pa je ta oblika aporetična; zahteva rešitev problema, ki je po Adornu v mediju teorije brez dvoma končno nerešljiv." (ibid., str. 542) Česar Adorno še ne vidi, je, da je ta nerešljiva aporija sama na sebi že rešitev, da je govorica prav s to svojo vselejšnjo neprimernostjo, ‚neuspehom', da bi ‚ponazorila' označeno, strukturalistično rečeno: z brez-nom-brezopornostjo svoje ‚arbitrarnosti', neposredno ‚praktična', vpeta v ‚stvar samo', kajti ‚stvar sama' ni nič drugega kot praznina čiste zgube, manka, ki šele vse dopušča, ne pa nedosegljiva polnost nasebne Stvari. Razlog temu je nedvomno dejstvo, da Adorno – ker še ne eksplicira razsežnosti označevalca, tj. ker obtiči pri alternativi simbol/znak (mimesis/logos) – kljub temu, da uvidi diferencialni značaj te alternative (znak je znak zgolj v razliki do simbola, čisti znak v abstrakciji od mimetičnega simbola se znova sprevrne v mimesis, mimesis mrtvega), še vedno vztraja pri imaginarnem ujemanju v celoto, vzajemnem dopolnjevanju obeh momentov, mimesis in logosa, ki da šele oba skupaj podata resnico. Drugače povedano: v svojem samorazumevanju Adorno še vedno zapade svojski kantovski, v strogem pomenu fetišistični prevari, abstraktni zoperstavitvi govorice in neidentične „stvari same", ne vidi, da je tisto, kar naj bi bilo brez-jezikovni „presežek" neidentičnega/neizrekljivega, ki da ga zaman skuša zajeti diskurzivni govor, prav ‚čisti' označevalec / ‚čista' razlika, označevalec, ki vselej manjka na svojem mestu, ki je neistoveten sam s sabo in ki kot tak poganja jezikovno razločevanje. Vsaka beseda je na nek način že prepozna, je nadomestek, pride na mesto tega, česar ni nikoli na svojem mestu. To, česar ni nikoli na svojem mestu, pa ni nedosegljiva polnost Stvari na sebi (ta je, nasprotno, vselej na svojem – četudi nedosegljivem – mestu), marveč sam označevalec manka / manko označevalca. Kajti – kot je zapisano v Dialektiki razsvetljenstva – jezik je tisti, s katerim stvar nastopi kot ona sama in hkrati nekaj drugega, se pravi: ki je pravo mesto prvenstva neidentičnega. Od tod se lahko vrnemo k začetku: Habermasa zadrži v mejah „omejene ekonomije" prav „kritična" naperjenost njegovega pojma „prelomljene komunikacije", tj. dejstvo, da prelom še vedno meri iz možnosti neprelomljene komunikacije, da mu je prelom takorekoč vselej že posredovan z neprelomljeno komunikacijo, da je – v strogem pomenu – smiseln le kot negacija predpostavljene možnosti neprelomljene komunikacije; to posredovanost izda že sama formulacija: ‚*ker* je potrebi kratena možnost izraza v jeziku javne komunikacije, se izrazi v kompromisni tvorbi privatizirane pseudo govorice'. S tem pa je izrinjena označevalna ‚razpršenost', konstitutivna za sam smisel, tj. ki proizvede smisel kot učinek svoje samozaslepitve in ki je potemtakem smisel nikakor ne more obvladati kot njeno Izvorišče/Središče. Skratka, grobo povedano: Habermasov pojem simbola je še vedno pred-

strukturalni, še ni diferencialni, marveč se vključuje v post-heglovsko tradicijo od Humboldta preko Diltheya do današnjih dni, ki gleda na govorico kot na medij samoizražanja bogastva subjektivne notranjosti, medij povnanjanja, ki je sicer nezvedljiv (tj. konstitutiven za samo notranjost), ki pa ga prav kot takega oživlja ta notranjost subjektivnega življenja kot opora in izvorišče, brez katerega otrdi v ‚mrtvo črko'. [24]

Kar zato Habermasu manjka, je predvsem pojem naddoločenosti kot *‚autonomne' označevalne* določenosti, ‚kavzalnosti' – šele z njim lahko dojamemo, kako Nezavedno (s transferjem v najširšem pomenu) ‚za hrbtom' (nad)določa zavestnega subjekta, brez stvari neprimernih formul o „pseudo-naravni kavzalnosti". Prav ob tej označevalni razsrediščenosti subjekta se namreč po našem mnenju jasno pokaže neuporabnost marksovske kategorije „samoraslosti" na Nezavedno, se pravi neutemeljenost Habermasove analogije, po kateri bi bilo Nezavedno oblika vladavine ‚notranje' „druge narave" nad subjektom – pokaže se, da je subjektova razsrediščenost *konstitutivna.* Ob označevalcu kot Drugem je nesmiselno zahtevati nekako ‚ukinitev' njegove ‚drugosti', njegovo ‚prisvojitev oziroma ‚ponotranjenje' s strani subjekta, nesmiselno zato, ker je – kot smo že videli ob naši interpretaciji Helga – Drugi paradoks *notranje* vnajosti, ter *je razsrediščenost njega kot samega mesta, od kod subjekt govori (je govorjen), prav že sam način, kako je govorica subjektu ‚notranja'.* Ko da ni prav Drugi reultat „sprave" subjektu zoperstavljene objektivnosti! Kajti ko Adorno govori o afirmaciji neistovetnega, moramo to zahtevo vzeti radikalno in jo upoštevati *predvsem in tudi, ko gre za samo istovetnost subjekta s sabo:* s tem ne moremo več ‚naivno' pristati na Habermasovo dojetje smotra analize (neprelomljene komunikacije subjekta s sabo) kot restitucije subjektove istovetnosti s sabo, mišljene v skladu s heglovskim modelom prepoznanja/pripoznanja sebe v drugem. Če naj ponovimo: „sprava", na katero moramo meriti, ni več subjektivna razrešitev odtujene substancialnosti, prepoznanje/pripoznanje *sebe v drugem* (Jaza v Onem), marveč o b r a t n o p r e p o z n a n j e / p r i p o z n a n j e *n e z v e d l j i v o-Drugega v sebi,* prepoznanje/pripoznanje subjektove nezvedljive „razsrediščenosti" „neistovetnosti" s sabo, ki ga edina vzdružuje kot subjekta – vsake afirmacije subjektove istovetnosti s sabo, ukinitve preloma v nerazcepljeni Celoti, se že drži stigma „postvarelosti". [25]

Drugače povedano: Habermasu sicer „popačenosti *kot take* imajo smisel", ni pa še sam smisel, smisel *kot tak,* naknaden učinek določene popačenosti-preloma, konstitutivno, ‚po samem svojem pojmu' (ne zgolj v odtujitvi) organiziran okoli slepe pege, krparija. V tem vidimo jedro *neprimerljivosti* (ne zgolj razlike, ki še vedno predpostavlja skupno osnovo) med (klasičnim ali ‚globinskim') *hermeneutičnim* tolmačenjem in *označevalno* analizo.

Žižek Slavoj

Opombe:

1 Pričujoči tekst je del širšega korpusa, v katerem avtor obravnava problematiko „kritične teorije družbe" v luči dosežkov materialistične teorije označevalne prakse: od doslej objavljenega prim. predvsem: „O zgodovinski usodi kritične teorije" (Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12, Ljubljana 1975), „Beležke k Adornovemu stilu" (Časopis za kritiko znanosti... 4–5–7, Ljubljana 1974; razširjena in predelana varianta izide pod naslovom „Adorno i označitelj" v oktobrski številki Idej, Beograd 1976), „Vednost in resnica" (Problemi-Razprave 147–149, LJubljana 1975), „Lacan i kritička teorija" (Ideje 2–3, Beograd 1976; tekst je istoveten s tretjim poglavjem knjige Znak/označitelj/pisma, Beograd 1976).

Bralca bo morda presenetilo, da je v celotnem spisu – glede na njegov naslov – razmeroma malo neposredno govora o Habermasu, da – predvsem proti koncu – vse bolj zahajamo v problematiko, ki pravzaprav ne spada v polje, označeno z naslovom. K temu lahko le pripomnimo, da pomeni govoriti konkretno o Habermasu tudi govoriti o alternativi Habermasu, za katero iščemo oporo pri „strukturalistih" ter – znotraj „kritične teorije" – pri Adornu.

2 Ta Habermasova pot je v skladu s temeljnim postopkom Marxove kritike. Tako npr. marksistična kritika meščanski politični ekonomiji, ki ekonomijo definira kot vedo o tem, kako racionalno, smotru primerno razporediti-uporabiti razpoložljive, omejene vire, tj. vedo o najbolj racionalnem postopku odločitve o tem, kaj, kako in za koga proizvajati (Samuelson), ne očita preprosto napačnosti, marveč predvsem to, da predpostavi v sodobni odtujeni družbi neudejanjeno, negirano možnost kot dejansko stanje. Kapitalistični družbi v resnici vladajo povsem druge zakonitosti, in šele v racionalno urejeni družbi, tj. družbi, ki se ji proces menjave snovi med človekom in naravo ne pretvori v kontroli iztrgano osamosvojeno substanco, bi lahko s polno pravico uporabili navedeno navidez samobsebiumevno definicijo.

3 Nezavedno torej nis pominu, refleksijski moči subjekta nedostopna polnost Substance, ki da vselej vztraja Drugje glede na subjekta. Naš ugovor Habermasovi interpretaciji analize kot samorefleksijske ukinitve subjektove substancialne določenosti se ne giblje na tej ravni. Obratno, tako temu naivnemu substancializmu kot Habermasu je skupna ideja, da obstoji neprelomljena Celota, naj bo ta dostopna ali ne, naj bo vrnitev k nji možna ali ne, naj Celota leži v globini Onega ali v prihodnosti enotnega Jaza, ki jo je treba doseči s praktično refleksijo. V obeh primerih imamo opravka z metafizičnim jedrom polne samopričujočnosti subjekta, naj bo to polnost Onega, nedostopna refleksiji, (npr. v okviru Lebensphilosophie pojmovana kot polnost življenja, presegajoča miselne določitve) ali ideal s sabo spravljenega subjekta, ki da je razrešil lastno substancialno odtujenost.

Tudi dejstva, da pacient sprejme analitikovo „konstrukcijo", ne smemo dojeti na ravni analitikovega ‚sugestije'; proces „popolne obdelave", v katerem znanje analitika postane znanje samega analiziranca, je dobesedno proces obdelave/predelave samega analizirančevega Nezavednega. „Trdno prepričanje", ki o njem govori Freud, se giblje na ravni Nezavednega/označevalca: ni zgolj prepričanost – na podlagi analitikove ‚sugestije' – o lastnem Nezavednem, prepričanost Jaza, da je tako z Nezavednim, marveč prepričanost samega Nezavednega.

4 Ne govorimo tukaj slučajno o delu na označevalcu. Morda bi namreč bilo vredno tvegati sledečo terminološko premeno: doslej smo govorili o označevalni praksi in produkcijski praksi, delo pa jemali kot sinonimno s produkcijsko pakso, tj. produkcijo. Kriterij produkcijske prakse smo videli v njeni „omejeni ekonomiji", tj. v tem, da gre za smotrno-teleološko dejavnost, dejavnost, ki meri na proizvod in se izpolni v proizvodu: produkcija kot pro-iz-vajanje. Kot neutralni termin v obeh praksah, ki pa seveda že predpostavlja dominanto označevalca (saj nastopi produkcija skozi potlačitev označevalne „prakse"), je delovala prav praksa. Vprašanje je, če ni vredno tvegati in prakso zamenjati z delom: z ene strani je pojem „prakse" žarišče idealistično-refleksijskih revizij historičnega materializma, in te konotacije ni mogoče enostavno zničiti s tem, da rečemo, kako ‚prakse ne mislimo v tem pomenu'; z druge strani je treba ostro zavrniti poskus, da bi proizvodnjo mislili kot „izvirnejšo" od dela (češ, delo je npr. novoveška odtujitev ontološkega pro-iz-vajanja, prinašanja-na-svetlo bivajočega) ter od tod zahtevali „ukinitev dela" v neodtujeni proizvodnji. Obratno bi bilo vredno v delu – za razliko od proizvodnje – ohraniti moment „generalne ekonomije", utroška itd., ki ga proizvodnja kanalizira v teološko dejavnost, ter od tod govoriti o označevalnem in produktivnem delu. Oporo temu bi lahko našli že pri Marxu, kljub njegovi opredelitvi dela kot smotrno zavestne dejavnosti: „Če motrimo ves proces z vidika njegovega rezultata, produkta, se oba, delovno sredstvo in predmet dela, prikazujeta kot produkcijski sredstvi in delo samo kot produktivno delo". (Kapital I.) Če motrimo proces z vidika njegovega rezultata: če ga uokvirimo v „omejeno ekonomijo" udejanjenja smotra v rezultatu, kajti že sam proces poteka ‚z vidika rezultata' prav, v kolikor je zavestno-teleološki.

5 Možen ugovor ‚naivne zavesti', da je interpretativna praksa kot naknadna sprememba stvari same enostavno hermeneutično nasilje, postopek, ki je „praktičen" prav v toliko, v kolikor ne more svojega „objekta" dopustiti/osvoboditi v njegovo lastno polje in pozabiti nase marveč ga vključuje v svoje vnanje mreže, „perspektive"; ta ugovor zgreši prav s tem, ko predpostavi „mreži", tj. označevalni artikulaciji izvzeto istovetnost „stvari same", ki bi se ji morali prepustiti v samopozabi prave hermenevtične odprtosti. Namreč: vzvratna sprememba stvari same z njeno interpretacijo, tj. praktičnost ko naknadnost, je možna – tj. gre zares zanjo, ne za to, da smo enostavno ‚slepi' za „stvar samo" – le tako, da je že „stvar sama" V SEBI „NAKNADNA", tj. strukturirana kot označevalni/diferencialni sklop brez polne pričujočnosti „središča"/„izvorišča", ki bi obvladoval gibanje njenega ‚posredovanja', da je – kot bi rekel Adorno – resnica neposrednega posredovanje, da je – kot bi rekli mi – resnica označenca označevalec.

6 Tudi „kritična teorija" ohrani torej osnovni indeks praktičnega spoznanja: nemožnost sovpadanja časov interpreta in interpretiranega. Kdor hoče zgolj brezinteresno spoznati ‚sedanjost iz sedanjosti', že zamuja zanjo, je že na stališču preteklega: sedanjost ‚ujamemo' šele iz stališča prihodnega, tj. če jo spoznamo iz možnosti revolucionarnega prevrata, ki jo vsebuje.

7 Posebej zanimiva je – glede nakazane razlike praktičnega značaja same teorije v „kritični teoriji" in (označevalni) analizi – vloga sodobnega ameriškega marksista F. Jamesona (prim. srbohrv. prev. Marksizam i forma, Beograd 1974). Jameson se šteje za nadaljevalca „heglovske" tradicije marksizma in od tod ostro zavrača „strukturalizem", očitajoč mu objektivistično zgubo refleksijske ravni itd. Toda v ‚divji' obliki nahajamo pri njem mnogo izvrstnih primerov „logike označevalca": opredelitve, v katerih se zdi, da gre za golo reformulacijo znanih stališč „heglovska" marksizma, sežejo daleč preko. Nekaj primerov: Jamesonova opredelitev dialektičnega postopka kot „primerjalnega ali diferencialnega postopka"; dalje kot ‚diahronega" postopka („diahronična konstrukcija"); trditev, da je dialektična razlaga v določenem smislu vselej „naknadna" (Jameson celo navaja znamenito mesto iz Heglovega predgovora k Filozofiji prava, kako da Atenina sova (tj. miselno zapopadanje) razpne svoja krila šele, ko pade tema, tj. mesto, ki se ga ponavadi jemlje kot pričevalo tega, kako je Hegel obtičal pri miselnem zapopadanju obstoječega in se odpovedal njegovi praktično-kritični transgresiji, kot „končno obrazložitev dialektike kot kritičnega, ne pa spekulativnega instrumenta"). Navidez nesmisli, nesporazumi: mar ni konkretno-dialektični postopek prav čisto nasprotje razumsko-primerjalnemu? Mar ni dialektična analiza kot praktično-kritična prav čisto nasprotje naknadni razlagi že dogodenega? Mar ni obravnavano mesto iz Hegla usmerjeno prav proti filozofiji kot kritiki? Konkretna analiza nam seveda pokaže, kako se v tistem, kar Jameson imenuje „primerjalno" ali „diahrono", skriva sama „sinhronija" diferencialne strukture, ali, kot pravi T.S. Eliot, ki ga navaja Jameson: „Obstoječi spomeniki tvorijo med sabo idealni red, ki se spremeni, ko se med njih uvede novo (zares novo) umetniško delo. Pred prihodom novega dela je bil obstoječi red popoln; če naj ostane tak še po prihodu novega, se mora – četudi le malo – spremeniti celoten obstoječi red: na ta način se znova preuredijo odnosi, razmerja, vrednosti, vsakega umetniškega dela do celote." Zrušena je torej historistična iluzija diahronega zaporedja: „zapovrstni" pojavi so zgodovinsko dejavni edinole s svojo vključitvijo v sinhroni „idealni red". In od tod se tudi razjasni, kako je dialektična interpretacija, širše: praksa, ki spreminja samo „strukturo", prav kot naknadna praktično-zgodovinska: praksa re-strukturacije naknadno-vzvratno spreminja pomen celotne „tradicije", Balzac ni več isti, če ga opazujemo kot še-ne-Zolaja, tj. če ga posredujemo z zgodovinsko obliko romana, ki nastopi po njem, klasična tonalnost ni več ista po nastopu atonalnosti itd.

8 Habermasov korak-nazaj h kantovskemu formalizmu nakazuje že njegova nereflektirano-naivna uporaba dvojice transcendentalno-empirično v Spoznanju in interesu.

9 Ker Habermasu možnost „patološkega" preloma komunikacije prinaša vdor empirije, zgodovinske fakticitete, bi lahko celo vzpostavili vez med tem njegovim in Kantovim pojmom patološkega.

10 Pravzaprav Habermas s tem pade na predheglovsko raven kantovskih aporij neskončnega ideala, ki jih je Hegel sijajno izpostavil v znanem poglavju Fenomenologije duha o „moralnem svetovnem nazoru": prav empirična nemožnost udejanitve Ideala je tista, ki nas – s tem, ko nas zadržuje v odtujitvi – hkrati varuje pred samoizgubo.

11 Že ti navedki dovolj jasno pobijajo groteskne „kritike" strukturalizma, po kateri naj bi strukturalizem dal prednost fukcionalni celoti in naj bi na družbeno protislovje gledali zgolj kot na drugotno „funkcionalno motnjo", od zunaj vnešeni faktor neravnotežja. Hkrati pa pobijajo drugi znani „argument", češ da sta strukturalizmu zavest in ideološka borba zgolj površinska pozaba, učinek ‚objektivnih ekonomskih mehanizmov' strukture: če razredi obstoje le skozi razredni boj, potem pač – ker je razrednemu boju nezvedljivo lasten tim. ‚subjektivni faktor', ideološka borba itd. – moramo reči, da je ideološka borba v ospredju, da brez nje razredi dobesedno ne obstoje.

12 Od tod se izkažejo za prekratke kritike, ki očitajo Heglu, da skuša zaman ‚izpeljati naravo iz logike' – obratno, preskok iz logike v naravo ni nič ‚mističnega', celo nič ‚idealističnega'. Hegel ima tu še enkrat prav proti svojim kritikom, ko trdi isto kot oni, le bolj domišljeno: prehod iz logike v naravo nastopi prav zato, ker logika (kot zaključen krog čisto miselnih opredelitev) na svojem koncu izkusi, da v sebi že predpostavlja naravo, da je smiselna le kot logika narave (kjer ta genitiv nakazuje razliko) tj. le v razliki in s tem povezanosti z naravo. Ne pozabimo, da predhodnost logike filozofiji narave ne pomeni višjega ali globljega ranga logike, marveč prav abstraktnost logike – Heglova „dedukcija" se od običajne razlikuje po tem, da njeno izhodišče niso najvišji aksiomi, marveč prav tisto najbolj neposredno-površinsko!

13 Poglavje o duhu se nam zdi izredno pomembno že zato, ker sta v njem razvita dva temeljna momenta, ki ju kasneje nahajamo pri Marxu, za katera pa menimo, da ju osiromašimo, če ju – kot ponavadi – opazujemo zgolj kot nastavek za Marxa:

– razmerje odtujitve kot parazitiranje substance na subjektu, proizvoda na proizvodnji itd. je odločilno konkretizirano: je že opazovano kot razmerje menjave, in to prav navidez ekvivalentne menjave, katere ekvivalenca pa zgolj zastira dejansko neekvivalenco – substanca je tista, ki (kot izprička „resnica" celotnega gibanja duha, „teror" francoske revolucije, ob katerem se ta substanca izkaže za samo absolutno negativnost) subjektu dejansko vzame vse, v zameno pa ne da nič. Hkrati pa prav ta vdor resnice omogoči dialektični obrat, tj. afirmacijo subjekta kot prave produktivne sile posredovanja, s ponotranjenjem te – na ravni terorja še vnanje – absolutne negativnosti.

– vladavina razkroja, družbe, v kateri je dokončno zamajana trdnost nasprotij (Dobro–Zlo, Resnica-Laž itd.), v kateri vsak pol neprenehoma prehaja v svoje nasprotje, je – v neprenehnem gibanju posredovanja – drugo od samega sebe, ta družba „raztrgane govorice" (Diderotov „Rameaujev nečak") je povsem jasno opredeljena kot vladavina denarja: denar je tako resnični „eksistirajoči pojem" (Hegel), postvarela sila negativnosti, tj. paradoks nečesa, kar je na eni strani gola razpoložljiva predmetnost, na drugi strani pa sprevrača sleherno trdno-predmetno opredelitev v njeno nasprotje, ki naredi – kot navaja Marx Shakespeareja – grdega lepega, hromemu da noge itd.

14 Če je kak avtor, v čigar delu je dejavna ta ‚imanentnost' Zakona/Prepovedi želji, potem je to Franz Kafka. Treba je le storiti osnoven korak razbitja fetišističnega videza, ustrezno formuli, ki je predlagata Deleuze in Gauttari v svoji knjigi o Kafki: transcendenca Zakona je zgolj fetišistično-sprevrnjeni učinek imanence želja. Neskončno zaporedje instanc, zaporedje vrat Postave, hierarhije uradnikov gradu itd., neskončno odlaganje srečanja s Stvarjo samo, vse to, kar se v fetišistični sprevrnjenosti prikazuje kot prelomljeno-popačeno prikazovanje-videzovanja končnemu subjektu nedostopnega-transcendentnega jedra, ‚za' vsem tem je zgolj imanenca same želje, njen presežek nad vsako re-prezentacijo, ki jo vselej poganja dalje, od instance k instanci. Vendar pa menimo, da tudi ta formula imanence želje povsem ne zadošča: njena napaka je v tem, da – hkrati z Zakonom kot nedostopno transcendenco istovetno Stvari same, „transcendentalnega označenca" – zavrže zakon simbolnega, Zakon kot samo Razliko: Subjekt je ‚kriv', ker je narobe razumel Zakon. Toda ne tako, da Zakon ostane nedojemljivi Onstran – prav to je subjekt narobe razumel: njegovo ne-razumevanje je takorekoč ‚strukturalno', ne zgolj (v fetišističnem pomenu) ‚vsebinsko': narobe razume Zakon prav zato, ker mu hoče ‚priti do kraja', ker ga (kot K. ja v procesu) muči, kaj Zakon pravzaprav pomeni, ker bi rad dospel do Zakona kot zadnje Opore, ali – če naj tvegamo Derridajevo oznako – „transpendentalnega Označenca" v njegovi istovetnosti, ki ne bi znova bil ena izmed instanc in ga pošilja naprej v metonimiji želje, ker bi rad (kot K. v Gradu) prišel do gradu, pa (če naj uporabimo parafrazo hermeneutičnega kroga) ne ve, da do ‚gradu samega" nikoli ne more priti ne zato, ker bi grad bil neka nedosegljiva transcendenca, marveč zato, ker je že zmeraj v gradu, ker „grad" – tako kot Zakon – ni polna istovetnost, marveč zgolj in prav čista razlika, svoje lastne izostajanje, ki se kot tako – bolj kot se mu hočemo približati, ga ujeti na njegovem lastnem mestu – izmika; kako naj se ne, ko pa ni strukturalno nikoli na svojem mestu, marveč tisto, kar je vselej ‚drugje', in nas tako zmeraj že poganja od instance k instanci. Subjekt ukaza Zakona ne presliši tako, da (kot to hoče teološka hermeneutika) bi ga razumel preveč dobesedno in bi mu ostal prikrit njegov ‚pravi, alegorični, globlji' pomen – obratno, ta klic razume premalo dobesedno: če se otujimo fetišistični prevari, kot da Zakon v svoji nedosegljivi globini nekaj skriva, in pogledamo, kaj Zakon dobesedno povzroči, vidimo, da Zakon deluje edinole kot gonilo metonimijskega bega želja od instance do instance. Za tem gibanjem ‚odlaganja' (in ves Grad lahko vzamemo kot neprenehno odlaganje srečanja s ‚stvarjo samo', ki jo želi K.) ni nobene Stvari same, ki bi se odlagala: ko se K. približa gradu, vidi, da sploh ni tako sijajen, kot je zgledal od spodaj, iz vasi, marveč stara razpadajoča hiša, ta ‚derealizacija' pa nikakor ne uniči želje, marveč njen objekt zgolj metonimično zdrsne, se premesti.

Prevara je torej v tem: K.ja, ki napačno razume Zakon, muči vprašanje, kaj Zakon pravzaprav od njega hoče, od njega zahteva, vprašanje zahteve Drugega – toda kot da sam Zakon ve, kaj hoče, kot da ni že sam Zakon tisti, ki ‚ne ve, kaj hoče', in se prav zato obrača k subjektu ter ga poganja od instance do instance. Subjekt se prevara ne s tem, da ne bi vedel, kaj Drugi (Zakon) hoče(ve), marveč s tem, da ne ve, kako že sam Drugi ne ve, nima odgovora na vprašanje užitka. ‚Filozofsko' bi lahko to formulirali v znanih terminih, da K. pogreši s tem, ko vzame Zakon za nekaj bivajočega (za Vrhovno bivajoče, Temelj itd.) in ne vidi, da gre za čisto razliko, „ontološko diferenco". Kar se tej formulaciji izmakne, je zgolj ekonomija užitka, ki je tu na delu; to vprašanje užitka pa je – kot je znano – zmožen zastaviti edino dialektični materializem (seveda, dojet kot materialistična teorija označevalne prakse).

Dokaz, ki mu ni para? Najbolj priljubljen tekst mračnjakov, ‚parabola' Pred vrati postave iz Procesa. Ti imajo gotovo dobre razloge, da jo ponavadi obravnavajo iztrgano iz konteksta, iz njene interpretacije v razgovoru med K.jem in duhovnikom, ki ji sledi (slov. izd. Proces, CZ 1962, str. 206–211). Vsak stavek je tu biser z energijo želje nabite označevalne interpretacije, ki kot da se posmehuje hermeneutičnemu ob skurantizmu, ki išče za črko ‚globlji' pomen, pomensko Celoto, ki da se izraža v znakovni površini. Nenavadno nelagodje, ki ga občutimo ob

branju te interpretacije, je prav učinek otujitve, ki je tu na delu, otujitve, morda močnejše od vseh Brechtov; otujitve pritisku imaginarne ‚pomenske celote'. V nekem pomenu celo ‚naivni', togo ‚razumski' postopek, s katerim duhovnik secira tekst ‚parabole', primerja različne odlomke, išče protislovja itd., to označevalno zlogovanje izredno učinkovito subvertira fetiš mitične pomenske celote, iz katere beremo tekst, ko ga jemljemo kot ‚parabolo' – jedro tega postopka je, da ‚postavi v oklepaj' poudarke in skrite predpostavke, ki jih prinaša pritisk ‚globljega pomena', kar se neposredno prikazuje kot občutek, da je duhovnik popolnoma slep za ‚globlji' pomen zgodbe, da ravna s stavki popolnoma ‚mehanično', da vnanje-formalno vzporeja izjave ne glede na konkretni ‚kontekst'; v resnici pa duhovnik ravna kot analitik pred sanjami: postopa en detail, zaveda se, da vsi poudarki, ki jih nalaga branje iz ‚pomenske celote', strukturalno varajo.

Vzemimo npr. kako duhovnik pobije K.jevo mnenje, da je čuvaj pri vratih moža prevaral, ker „mu je povedal odrešujoče sporočilo šele tedaj, ko možu ni bilo moč nič več pomagati", torej ko je bilo že prepozno: kriv ni čuvaj, marveč sam mož, „saj ga ni prej vprašal"! Če beremo ‚parabolo' na običajni ravni, na to možnost sploh ne pomislimo, tj. se nam zdi samoobsebiumevno, da se ta resnica razkrije šele na koncu – se zdi tako, ker gledamo stvar iz napačne perspektive, iz perspektive tega, da je čuvaj tisti, ki hoče moža prevarati, tj. ga vleči za nos do konca in mu šele, ko je prepozno, to povedati. Ali celotno dokazovanje, da je čuvaj podrejen možu in ne obratno, kot zgleda: mož pride prostovoljno, zgodba nič ne pove, da bi bil kako prisiljen; čuvaj pa je določen, da čuva le vhod, ki je namenjen temu možu, torej ga je moral čakati, dokler se možu ni zljubilo, da pride. Poleg tega ve mož več od čuvaja, kajti vidi vsaj soj, ki prihaja iz vhoda v Postavo, čuvaj pa je obrnjen s hrbtom proti vratom in potemtakem nič ne vidi. Dokaz čuvajeve nevednosti je tudi v tem, da pravi na koncu, ko mož umre, „Zdaj grem in ga zaprem.", vhod namreč, to pa je v protislovju z začetkom, kjer je jasno rečeno; da so vrata postave zmeraj odprta! Vendar pa – to je bistvena poanta – iz teh dokazov nevednosti čuvaja „ne smemo dvomiti o njegovi vrednosti, se pravi dvomiti o postavi", ali, kot pravi duhovnik na koncu: „ne smemo vsega imeti za resnično, to moramo imeti samo za nujno" „Žalostne misli", je rekel K. „S tem postane laž svetovni red." Svetovni red, tj. Zakon, torej je „nujen", ni pa utemeljen v resnici (v pomenu utemeljenosti v pričujočosti Stvari same, Temelja); Zakon se nahaja v določenem breznu. Drugače povedano, sredi samega Drugega (Zakona) zeva brezno brezopornosti, določen manko, Zakon je označevalec, „arbitrarni" red brez opore v Stvari sami, red, čigar edina opora je ‚autonomna' nujnost njegove lastne artikulacije.

Zato je neprimerna – tako odurna, da gre na bruhanje – vsa godlja o Kafki kot avtorju, ki da upodablja nekako „odtujitev sodobnega človeka", njegovo zgubljenost v kolesju birokracije, praznine in tesnobe, ki ju povzroča zguba njegovega bistva, pristne človeške možnosti, ali – še huje – mračnjaška prikazen „odsotnega boga". Ta godlja preprosto pade na finto, spregleda drhtenje na robu užitka, ki prežema vsako črko Kafkovega teksta: mučen in zatohel svet Gradu ali Zakona ni drugega kot gniloba uživanja. Na vse te floskule je treba le ponoviti, kar pravi Adorno ob poskusih eksistencialističnega prisvajanja Becketa: kot da Kafka na vse fraze o odtujitvi, zgubljenosti ali tesnobi sodobnega človeka že vnaprej odgovarja s sardoničnim „Kako, prosim? ", kot da njegovo delo že vnaprej ne subvertira prav to polje, pokaže njegovo – če se že hoče – ‚eksistencialno laž', s tem, da izstavi ekonomijo uživanja, ki jo prikriva njegovo neposredno nastopanje kot polja osamljenosti, tesnobe individuuma, njegove zgubljenosti v kolesju birokracije itd. Zdi se nam mnogo bolj subverzivno, če Kafkove spise na površini vzamemo kot to, kar najbolj neposredno so: kot pravi v nekem intervjuju Miloš Forman (in zaradi te izjave naj mu bo vsaj deloma dopuščena ideološka dvoznačnost filma Let nad kukavičjim gnezdom, kar ga naredi tako ljubega ljubiteljem vseh vrst „osvoboditev"), gledajo na Češkem na Kafko, za razliko od zahodne Evrope, kot na „humorističnega" pisca, na avtorja zabavnih zgodb o človeku, ki se spremeni v velikanskega mrčesa itd.

Da ne bo nesporazuma: s tem nikakor ne trdimo, da Kafkovi spisi ne prinašajo resnice družbenega dogajanja – prav iz nakazanega prodora mu je uspelo takorekoč vnaprej uganiti označevalno ekonomijo tega, kar dandanes ideološko označujemo kot „sodobne totalitarizme".

14a Ta zguba, „žrtev", je tisto, na kar meri lakanovski pojem „simbolne kastracije": gotovo je več kot pa gola besedna igra, če je tisto, česar zgubo zahteva bog od Abrahama, njegov „ta mali".

14b Najbolj radikalna varianta etične ekonomije žrtve je nedvomno filozofski diskurz: odpoved samemu „fizičnemu" zato, da bi prišli do „meta-fizičnega", odpoved videzu zato, da bi prišli do bistva, radikalni dvom v vse ontično zato, da bi prišli do mesta ontološke resnice. To odpoved nakazuje potemtakem sam izhodiščni korak filozofskega dvoma, priznanja ne-vednosti, ‚postavitve v oklepaj'. Že Kierkegaardu nastopa kot model etičnega Sokrat.

15 To sprevrnjenost odnosa želje in Prepovedi, tj. imanentnost Prepovedi želji, je kaj prelahko odpraviti, češ da gre za „mazohizem": ta oznaka bi zadela edinole, če bi upoštevali, da je „mazohizem" v strogem pomenu dejstvo govorice: da je lahko prav (in predvsem celo)

odpoved ugodju tista, ki prinese ugodje, to je možno zgolj v redu označevalca, tj. v redu kjer sta + in – postavljena na isto raven, kjer ima tudi odsotnost ‚pozitivno' označevalno vrednost. Ta konstelacija je bistvenega pomena za razumevanje ‚ekonomijo želje' fašizma; (relativen) uspeh osnovne fašistične parole ob prevzemu oblasti (Hitler, Petaine): dovolj je užitkov (dekadence, razvrata Nemčije dvajsetih ali Francije tridesetih let), sedaj sta potrebna odpoved in trdo delo, uspeh tega „duha Žrtve" je mogoče dojeti le, če upoštevamo, da na ravni govorice, v kateri se izreka, sam deluje kot ugodje.

16 Presežek čiste zgube, nepovrnljivega utroška, ki postavi na laž videz ekvivalentne menjave, tedaj ni drugega kot zguba ‚pravega objekta želje', cena, ki jo plačamo za vstop v red Simbolnega kot diferencialne mreže, v kateri vsak element pošilja k drugemu v neskončni metonimiji želje. Da sploh (od Drugega) dobimo kak objekt želje, se moramo odpovedati ‚pravemu' objektu in pristati na to, da je vsak objekt že označevalni nadomestek.

17 Skratka, kot smo že nakazali, simbolna menjava je tista, kjer pola menjujeta sam manko.

18 Isti prodor moramo storiti v analitični interpretaciji, npr. ob pseudo-problemu, do katere mere nam analiziranec zares točno obnovi vsebino svojih sanj, do katere mere je v svojem pripovedovanju že ne potvori; ali, na drugi ravni, do katere mere lahko verjamemo v verodostojnost psihotikove pripovedi o lastni ‚norosti'. Kot da ni sam odskok psihotika ali poročevalca v pripovedi o lastnih simptomih ali sanjah znova določen iz istih mehanizmov, ki so bili na delu v sami tvorbi simptomov, in nam torej pravtako kot sami ‚izvirni' simptomi ne govori o njem: tam, kjer psihotik ‚vara', ‚potvarja', se takorekoč dvojno izda.

19 Zato so pri njem tako pogosti povzetki, pregledi literature itd.; prim. predvsem Zur philosophischen Diskussion um Marx und den marxismus v Theorie und Praxis in Zur Logik der Sozialwissenschaften, da ne govorimo o njegovih novejših člankih, zbranih v Zur Rekonstruktion des Historischen Maertalismus (Suhrkamp 1976), kjer npr. na straneh 183 in dalje na hitro ‚povzame' in ‚spodbije' strukturalizem.

20 Avtorji, ki poudarjajo kot prednost Jakobsona to, da pri njem ni „strukturiran" zgolj označevalec, marveč tudi označenec, skoraj ne bi mogli jasneje izpričati svojega nerazumevanja jedra označevalne analize, ki predpostavlja nujno asimetrijo med označevalcem in označencem, konstitutivno zaslepitev označenca za označevalno artikulacijo, ki ga (nad)določa, neprestopnost „pregrade" med njima. Ni čudno, če od tod govorijo o „fenomenološkem strukturalizmu Jakobsona", kajti prav presežek označevalne artikulacije je tisto, kar nujno uide fenomenologiji.

21 Ni nam težko locirati, kje poteka razlika med tema dvema alternativama: prva je primer fetišizma par excellence, druga njegova kritična subverzija. Tu je treba ponoviti postopek Hegla ob Kantovi stari na sebi, tj. točka, ki nam je najbolj radikalna tuja, ki nam – točneje: naši reprezentaciji (predstavi) – konstitutivno uhaja, je fetišistično sprevrnjeni učinek presežka mesta nas samih, mesta, od koder govorimo, mesta produktivnosti, nad poljem reprezentacije. Tisto, kar se prikazuje kot nam najbolj tuje, je v resnici mesto nas samih.

22 Sleherne „vsebinske", ne Heglove estetike, kajti pri Heglu je ta moment konkretno-dialektične posredovanosti vsebine in oblike še kako dejaven: s tem, ko vsebina (absolutna ideja) najde v znanosti sebi primerno obliko, se šele izpolni-udejanji kot vsebina.

23 Številne dobre kriminalke gradijo na tem presenečenju, da pripovednik, ki je na začetku v ‚naivni' poziciji ‚radovednega' raziskovalca, sredi poti ugotovi, da je sam zapleten v igro – od ‚klasike' omenimo The Mask of Dimitrios Erica Amblerja, ki je nasploh mojster tega, da gradi dogajanje iz samih dokumentov o preteklosti, poročil, pisem, spominov itd., kar nas vse postavlja v varno distanco, dokler proti koncu samo to dejanje raziskovanja ne sovpade s ‚pravim' dogajanjem (od novejših del prim. The Intercom Conspiracy).

Isti postopek nahajamo v dveh znanih kriminalnih filmih. Vzemimo uvodni prizor (glavo) Conversation F. Forda Coppole: zdi se, da gre za neutralno dogajanje, ki ponavadi služi za ozadje uvodnim napisom, (v parku sredi poslovnih stavb se uslužbenci sprehajajo med odmorom) od koder bomo šele kasneje, po izteku napisov, prešli k ‚pravemu' dogajanju (npr. v ospredje bosta prišla glavna junaka): sum seveda že vnaša zvočna spremljava (od mikrofonov iskvarjeni glasovi). Kasneje pa se vzvratno izkaže, da je to, kar smo morda odpravili kot uvodni ‚esteticizem', prizore, ki naj zgolj dajo ozadje uvodnim napisom, središčni dogodek celotnega filma, tisti pogovor, ki da oporo vsemu dogajanju. Ista stvar nastopi, zgoščena v en sam kader, v Hitchkockovih Ptičih: v mestecu izbruhne na bencinski postaji požar. Po nekaj bližnjih kadrih nastopi iz velike višine posnet obči plan celotnega mesteca. Ta prizor, tj. dejstvo, da gre za iz višine posnet obči plan celotnega prizorišča, najprej seveda sprejmemo kot nekaj, kar naj nam, po kopici detajlov, prinese umirjen-vnanji pogled na celoto, (kot npr. v vojnih prizorih, kjer detajlom – smrt tega vojaka, streljanja onega itd. – sledi obči plan, da ne izgubimo orientacije). Toda naenkrat (mestece leži spodaj levo) iz desne strani „izza" našega pogleda stopi v kader najprej en ptič, postopoma pa cela jata, in se spušačjo proti mestecu. To popolnoma spremeni domet dejstva, da gre za od zgoraj posnet obči plan: ni več ‚od zgoraj' zato, da bi mi imeli pregled nad celoto, marveč to deluje kot znamenje ogroženosti mesteca pred ptiči, pogled od zgoraj na celoto je perspektiva ptičev. V obeh primerih gre torej za to, da smo

prevarani, da nam avtor ob nekem prizoru ali celo kadru podtakne branje iz običajnega „koda", nakar se vzvratno pokaže, da ima prizor (ali sam način kadriranja) povsem drug domet, da ga je treba brati iz drugega „koda". Vendar pa zgolj razlaga z dvema „kodoma", dvojnim vpisom istih elementov, kjer en kod prikrije drugega, ne zadošča povsem, še vedno ostane zaznamovana z objektivizmom, ne more konceptualizirati dejstva, da se s prelomom „koda" spremeni sama pozicija subjekta: ne gre – kot že pri Amblerju – slučajno za to, da smo v prvem kodu v poziciji neutralnega opazovalca zunaj dogajanja, drugi kod pa nas preseneti, ko pokaže, da smo že bili zajeti v dogajanje, da je naša izvzetost bila imaginarna iluzija.

23a Vzemimo dandanes na široko vsiljevane filme „katastrofe": Čeljusti, Peklenski stolp, Potres itd.: ob njih je najlaže obrazložiti, za kaj nam gre, ker je njihova fetišistična logika deloma že prešla v ‚občo zavest' (kar pa je seveda hkrati argument za to, da fetišizma gola razlaga še ne odpravi). Fetišistična razlaga (v strogem Freudovem pomenu, ki se strogo razlikuje od pomena pri analitičnih revizionistih) bi se neposredno usmerila na ponujajoče se ‚središče', osrednji dogodek ali predmet, in iskala njegov ‚globlji' pomen: npr. morski pes simbolizira uničevalno silo v sodobnem človeku (ali, bolj ‚psihoanalitično', njegova usta ‚zobato vagino'), potres katastrofično kazen za dekadenco sodobne družbe, itd. itd. – s takimi floskulami je mogoče nadaljevati v nedogled, to je „jungovsko" tolmačenje. Strogo analitična razlaga pa se nasprotno usmeri na tisto – spregledano –, česar na površini prav ni, kar manjka in kot tako daje pomen fetišu. Tako npr. nikakor ni slučajno dejstvo, da vsi filmi „katastrofe" silo, ki nastopi kot povzročitelj konflikta, vmestijo ‚na rob' družbenega, da gre pretežno za boj proti ‚naravnim' katastrofam (potres, požar) ali bitjem in (morski pes, grizli) – s tem je, preprosto povedano, sovražnik povnanjen, in kot tak lahko omogoči, da se Družba konstituira kot mitična enotnost, kot solidarna Celota itd. (tudi to, kateri elementi znotraj družbe lahko povzroče katastrofo, je natančno kodificirano: na obeh polih delitve dela smo znova na robu, gre ali za v osnovi mejni primer – tj. tisto, kar logika vladajočega sistema ponuja kot mejni primer – preveč grabežljivega zoper ‚poštenega' kapitalista (: Peklenski stolp), ali pa za pravtako mejni primer nesposobnega obupanca, looserja, zoper ‚dobrega' delavca (: Letališče) – kot ozadje je znova predpostavljeno ‚normalno' stanje ujemanja ‚dobrih' kapitalistov in delavcev). S tem pa je natančno povedano, kaj ta logika izključuje in prav kot tako predstavlja, tj. potrjuje: družbo, v katere osnovi je ‚konflikt', razcep, ki ni nekaj ‚mejnega', „katastrofa", ki jo zadene od zunaj, marveč njeno ‚normalno' stanje.

Na drugi ravni da sijajen primer prebitja fetišizma Jameson ob znanstveno fantastičnem romanu: Običajno se interpreti, ki iščejo nekako godljo ‚globljega pomena' teh romanov, usmerijo na ‚simbolični pomen' osrednjega dogodka v njih, npr. bližajoče se katastrofe (neznanega planeta, ki bo trčil v zemljo itd.), in tu se spet lahko sprosti njih obskurantistična domišljija. Jameson pa opozori, da se jedro skriva v samem ‚okviru' zgodbe, ki ga v njegovi samoobsebiumevnosti vse prehitro spregledamo: ‚romantični' lik individualista-znanstvenika, ki se sam, zoper ‚uradno' znanost (ki je ponavadi skeptična do bližajoče se katastrofe), spoprijema z grozečo silo, vse to prinaša ideal ‚neodtujenega' življenja, ki je v današnjih pogojih znanstvenega pogona iluzija, itd. itd.

V tem pomenu je za razumeti, da interpretacija ne prodre do pomena, marveč do potlačene mreže razlik, katere učinek je fetiš pomena.

24 Tukaj moramo spodbiti metafizično ekonomijo, ki je na delu v Habermasovem (in nič manj Lorenzerjevem) pojmu „desimbolizacije", desimboliziranega simbola kot „klišeja": pojmu, ki je smiseln edinole v opoziciji s „polnim" simbolom, „pravim" simbolom, ki ohrani zavestno živo vez z označeno vsebino – kliše pravzaprav ni drugega kot „izpraznjen", osamosvojen simbol, simbol, katerega označena vsebina je izrinjena iz zavesti in ki kot tak – tj. kot „kliše" – še vedno deluje. (To označeno vsebino je seveda treba razumeti v luči Wittgensteinovega pojma „jezikovne igre", na katerega se naslonita Habermas in predvsem Lorenzer, ne pa kot fetiš subjektu zoperstavljenega predmeta: označeno je sama interakcijska situacija, ki upravičuje uporabo določenega simbola, in simbol postane „kliše" prav s tem, da (prisilno-nezavedno) nastopa v intersubjektivnem kontekstu, ki mu je tuj, tj. ki ga ne dopuščajo javna pravila komunikacije.) Tako je „kliše" vselej že ‚posredovan' s „polnim" simbolom kot njegova negacija – kar je tu potlačeno, je prav strukturalna predhodnost označevalca označencu, zaradi česar je sama „polnost" simbola, tj. njegov označenec, v strogem pomenu učinek „prazne" označevalne/diferencialne mreže. Prava produktivnost govorice se skriva prav v tistem, kar bi Habermas in Lorenzer hotela razvrednotiti kot goli „kliše".

25 Ni slučajno eden temeljnih problemskih krogov zadnjih Habermasovih spisov umska istovetnost-s-sabo subjekta (ali družbe). (Prim. Zur Rekonstruktion . . . II. Istovetnost, 3. Moralni razvoj in istovetnost jaza, 4. Si lahko kompleksne družbe ustvarijo umsko istovetnost?)

PRISPEVKI H KONCEPTUALIZACIJI ZGODOVINE UMETNOSTI IN LITERATURE

Guba podobe

Predgovor

Podoba se spostavlja kot investicija pomena v diskurzu, kot specifična organizacija/artikulacija slikovne površine. Podoba je potemtakem „predmet" enkodiranja in dekodiranja, lahko rečemo, da se spostavlja v formuliranju/branju slikarskega (in vsakega) diskurza kot semantična zapora oz. „enota" tega diskurza. Podoba očitno ne sodi samo v prakso, „ki naj bi imela za enega od svojih učinkov (danes pa vemo, da ni *največji*) reproduciranje realnega na svojem videzu, operiranje v ponavljanju čutnega procesa: vizije, vida."[1] Podoba je potemtakem glede na substanco nespecifična artikulacija, ki se spostavlja na ravni retorike. Podoba se „na svoji najbolj pertinentni ravni, na ravni perspektivične enote", že pojavlja „docela v svojem ideološkem fundusu", kot „figurativna presežna vrednost", pri čemer je njena konstanta „konstanta produkta, ki je postavljen v semantični institucionalni odnos glede na svoje branje in ki je mišljen kot docela residualen v odnosu do produkcije." Slika lahko pomeni samo kot podoba. „Zato moramo še zmeriti zaradi natančnega ovrednotenja „velikosti figurativne presežne vrednosti" učinke tega zginotja delovnega aparata iz semantičnega polja podobe, jih zmeriti v tej dolgo zdrževani obveznosti semične ekonomije podobe kot premestitve na polje, ki zanjo ni specifično, kjer ni delana, ki pa je polje, področje, regija njenega instituiranja."[2]

Podoba je potemtakem odtrgana od svoje produkcije. Topologija njene produkcije je druga od topologije njenega branja. Tako je podoba prevara figure, toda prevara, ki je – kot pravi Leonardo – tudi „nevarna figuri". Ta prevara, ki zajame tistega, ki bi rad iztrgal(ali izpraznil) razsežnost imaginarnega, je nekaj takega kot privid v puščavi in najdenje nepitne vode na mestu prividov. Razglasitev prevare pa je samo vzpenjanje proti še gostejšim in še odkritejšim prevaram, ki je njihov višek mnenje, da lahko imaginarno držimo „na distanci". Prevara nas izziva k nevarni igri in lotiti se je moramo, ne da bi se preveč bali stopiti vanjo ali iti skoznjo.[3] Prevara je v razmerju pogleda do tistega, kar hočemo videti. Toda med tem, kar se prezentira (to je nekaj drugega od tega, kar hočemo), in subjektom, igra oko (igra trompe–l'oeil) funkcijo parcialnega objekta.[4] Podoba je prevara, ki zavaja v tako branje figure, ki je ustrezno podobi. Podoba je pravzaprav sploh mišljena „samo v svojem razmerju metafizične institucije: od tod dobesedno derivira nemožnost, da bi mislili njen izvir drugače kot mimesis, kot ponovitev, ki jo inavgurira. V tem pomenu so se sploh v okviru mimesis kot neregionalne domene pomenjenja nasploh, se pravi v prvi vrsti v določeni nujnosti ne misliti specifičnosti o produktu, ki se semantično artikulira na neregionalen način, producirale opredelitve, pre-semiotični zakoni podobe."[5]

Podoba je „prevedljiva" v verbalne diskurze, ki v njih figurira kot „velika diskur-

zivna enota" (Barthes). Podoba kot „dvojnik" figure se še naprej podvojuje v figurah diskurza. „Še bolj kot v svojem izviru (image/imago, imitari/mimesis: podvojevanje) – in lahko vidimo, da je pod podobo zmeraj motiv fabule o izviru – človeka, znaka, govorice – ki se oživlja, ko zasede mesto svoje označevalne ekonomije – je slikovna podoba, če poskusimo distribuirati njeno semantično mrežo, zgodovinsko karakterizirana z dvema načinoma nepovezanosti s specifično regijo prek označevalne produkcije: ta dva motiva sta obenem optika in pisava kot dva dominantna sistema, ki sta *od zunaj* regulirala vprašanje nespecifičnosti figurativnega označevalca, regulirala pa sta ga prav kot mejo in razliko, ki se dogajata na *njegovi* ekonomiji . . . Podobe so potemtakem kodificirane na splošnem korpusu figur retorike."[6]

Podoba sodi v dve teleologiji, in sicer: (1) v logiko telosa kot logiko oddaljenega (kronološko, prostorsko, fiktivno) smotra in (2) v logiko kreacije, stvarjenja, izvira. Podoba sodi na raven ideologije umetnosti, je pertinenten pojem v ikonologiji. „Ekonomija podobe kot prava problematika označevalca je tako instituirana/artikulirana v svoji teoretski preteklosti (ki jo moramo brati kot prostor zgodovinske preverljivosti njene teze) na problemu referenta in/ali označenca; pravi primat, na katerem ni mogoče misliti specifičnosti označevalca. Raba podobe kot konceptualne razrezave dejansko artikulira neteorizabilni označevalec kot krizo označenca . . ."[7]

Problematika upodabljanja

Podoba, podobnost, podobarstvo, upodabljanje, upodobitev, upodabljajoča umetnost so elementi niza pojmov, ki se pojavljajo in ponavljajo v diskurzu ali diskurzih o slikarstvu in kiparstvu, pa tudi klasifikacijah in definicijah slikarstva in kiparstva v različnih, za slikarstvo in kiparstvo nespecifičnih diskurzih (n.pr. v jurisdikciji), tako da se ti pojmi ali ves pojmovni niz pojavljajo v različnih kontekstih in v različnih pertinencah, imajo različno vrsto in stopnjo validnosti, različne intence itn. Predvsem pa imajo več „narav" t.j. več časov in več topologij. Če se v določenem diskurzu opusti ta pojmovni niz (n.pr. v novejši estetiki, kritiki in zgodovini umetnosti), ker ne opredeljuje več narave referenta tega diskurza, nikakor ni nujno, da pride do opustitve tega pojmovnega niza v vseh sodobnih diskurzih, ki se kakorkoli nanašajo na kiparstvo in slikarstvo (n.pr. v juridičnem, sociološkem ali „splošnozgodovinskem" diksurzu).

Več kot očitno je, da se ti diskurzi razhajajo, manj jasno pa je, kako in zakaj se razhajajo. Pravzaprav obstajata v grobem dve možnosti tega razhajanja diskurzov o umetnosti:

(1) Koncept zvesto odseva referirani predmet in je uporaba pojma specifikacija referenta – v tem primeru pomeni izraz „upodabljajoča umetnost" tisti del slikarskih in kiparskih izdelkov, ki se odlikujejo s podobnostjo; izključna raba tega izraza pa bi pomenila, da samo ta del obstaja za določen diskurz (n.pr. za pravo v določenem obdobju).

(2) Drugi diskurz nima linearne zveze z referentom in njegovim „razvojem", t.j. njegova zveza z referentom je drugi diskurz, zato je posredna in v časovnem odlogu (tako je pogosto s filozofskim diskurzom ali s pravnim diskurzom), toda kljub temu lahko tak diskurz sankcionira pomen in vrednost objekta, ki se nanj (še) ne referira – praviloma gre za vrednost/veljavo za določeno ideologijo.

Za samo problematiko upodabljanja je investiranje in reinvestiranje tega pojmovnega niza po različnih topologijah pomembno kot simptom, in sicer kot simptom zgodovinskega premeščanja celotnega pojmovnega niza, ki skuša v prezentirajočih in prezentnih diskurzih ostati zamolčano in pozabljeno. Zunaj njegove zgodovine pa tega niza in njegovih pojmov ni mogoče ne zares opisati in ne opredeliti. Iz te

zgodovine upodabljanja se nam lahko zares zastavi vprašanje „neupodabljajoče umetnosti", in sicer najprej kot vprašanje o možnosti take umetnosti t.j. o njenem razmerju do „upodabljajoče umetnosti". To vprašanje bi lahko formulirali tudi na naslednji način: ali je „neupodabljajoča umetnost" zavrgla proceduro upodabljanja in z njo zvezane koncepte ali pa jih je prikrila in jo zdaj iz tega prikritja toliko bolj neovirano določajo? Mogoče je prav razlika med opustitvijo upodabljanja in njegovim prikritjem oziroma razlika med opustitvijo in prikritjem „klasičnih" konccpcij pikturalnega formuliranja kriterij „modernosti" ali „psevdo modernosti", ali natančneje: kriterij razlikovanja med zahodnim perspektivičnim in plastičnim mimetizmom in „postmimetizmom", če verjamemo Meyerju Schapiru in Hubertu Damischu,[8] da se je prav s Cézannom začel zadnji veliki prelom v umetnosti Zahoda, ki prestopa meje mimesis oz. imitatio, zlasti pa opušča strukturalne determinacije, ki jih implicirata renesančna (monofokalna) in baročna (bi– ali polifokalna) linearna perspektiva ter plastični realizem, ki je aplikacija načela imitacije pri upodabljanju teles, medtem ko je perspektiva aplikacija istega načela pri upodabljanju prostora.

Za to razlikovanje, če naj bo teoretsko pertinentno, ne pa trgovsko adekvatno, moramo poznati temeljne elemente zahodnega mimetičnega slikarstva, da lahko prepoznamo njihovo funkcioniranje tudi v primeru, ko niso eksplicite formulirani. Mnogo je že bilo povedanega o renesančni kulturi in ikonografiji,[9] o dominantnem pikturalnem sistemu t.j. o perspektivi,[10] o tehniki mimiranja,[11] malo pa je povedanega o „sredstvih", ki omogočajo te tri „sestavine" renesančnega slikarstva – tukaj se bomo namreč omejili na slikarstvo, čeprav je problematika kiparstva močno podobna in le delno specifična – o „sredstvih", ki jih imenujemo relief, draperija, guba. O teh „sredstvih" je povedanega tako malo, da bode v oči.

Ob prebiranju in ponovnem prebiranju sijajne Damischeve knjige o oblakih (mimogrede: v tem Damischevem delu in v delih J.L. Schefera vidimo začetek dela na materialistični zgodovini slikarstva, kar očitno ni stvar voluntarističnih proklamacij, tako pogostih pri „levičarskih" in „socialističnih" piscih, kakršen je v zadnjem času n.pr. Hadjinicolaou, t.j. ni stvar glasovanja za ta ali oni ideološki tabor, temveč rezultat konceptualnega teoretskega dela oz. prakticiranja – ne apliciranja – teorije), se nam je nenehno vsiljevalo vprašanje: renesančni oblaki so rezultat koneksije dveh diskurzov: teatralničnega in slikovnega, prav; zmožni so izvrševati posebne semiotične funkcije v obeh zvrsteh reprezentacije, tudi prav; toda iz česa pa so ti oblaki in kaj omogoča, da so to oblaki, ne pa lise belosive barve? Perspektiva? Ne, ta jih distribuira in jim – že narejenim – daje semantične akcente. Kontekst? Ta določa njihove sintaksične in semantične funkcije oziroma njihovo „scenično vrednost". Pojavljanja oblakov potemtakem ni mogoče reducirati ne na prvo in ne na drugo, pa tudi na oboje skupaj ne. V oblaku je potemtakem nekaj, kar presega Damischevo eksplikacijo, nekaj, kar omogoča vsej slikovni površini, da ni kombinacija piktogramov, temveč da simulira „realno" voluminoznost teles, ne glede na to, ali je linearni perspektivični sistem uveljavljen ali ne. Ta ugotovitev pa je že zadosten razlog za začetek raziskovanja.

Navidezno voluminoznost je mogoče doseči s postopki, ki ponavljajo optični učinek predmeta upodobitve ali pa – in za to gre v večini primerov – del tega učinka, ki „konvencionalno" in – po splošni uveljavitvi upodabljajoče procedure – „avtomatično" pomeni optični učinek celotnega upodobljenega predmeta: „ikonični znaki nimajo lastnosti reprezentiranega predmeta, pač pa reproducirajo nekaj pogojev njegove percepcije na temelju normalnih perceptivnih kodov in s selekcioniranjem stimulov, ki lahko z odstranitvijo drugih omogočijo konstrukcijo perspektivne strukture, ki ima – v odnosu do kodov pridobljene izkušnje – isto pomenjenje, ki ga realna izkušnja denotira prek ikoničnega znaka."[12]

S tem je pravzaprav ikonično pomenjenje opredeljeno kot analogno oziroma metonimično pomenjenje, sama analogija pa zgubi konotacijo (naravne) motiviranosti, čeprav ji Eco v svoji humanistični nedoslednosti prav to pripisuje; prav ta humanizem pa imamo lahko za eno temeljnih protislovij njegove semiologije. Zato je docela razumljivo in v skladu z Ecovim v bistvu psihologističnim pojmovanjem, da njegova analiza ne meri na pikturalno strukturo, temveč na ikonični kod: zanj ni konceptualnega razločka med kodom in strukturo (oz. „sistemom"), zanj je namreč struktura („sistem") lingvistična specifikacija koda. Zato je ecovski znak – podobno kot znak v n.pr. češki ali poljski semiotiki – dejansko signal (v Prietovem pomenu)[13] in ga je mogoče obravnavati kot element nekakšne imaginarne kibernetike, utemeljene na bazičnem psihologizmu: stimulus–odgovor.[14] Ta signalizacijski („ikonični") kod je po Ecu sicer v bistvu „konvencionalen", ker poteka selekcija reprezentirajočih potez ikoničnega znaka po neki (kulturni) konvenciji, vendar je njegovo pomenjenje analogno, t.j. (naravno) motivirano, saj gre za izbiro med „realnimi" potezami „realnega" (naravnega) objekta, ki se na njih lahko grade vsa sekundarna (kulturna, izkustvena t.j. empirična) pomenjenja, ki so konvencionalna po definiciji.[15]

Ko govorimo o konvencionalnem pomenjenju optičnega učinka, se skušamo izogniti ecovski dvoumnosti, ki smo jo pravkar opisovali. Za nas ima „konvencija" pomen saussurovske arbitrarnosti.[16]

Konvencionalno pomenjenje optičnega učinka je analogno, se pravi ikonično v peircovskem pomenu besede. Po Peircu je namreč ikona (ne pa ikonični znak – to je Morrisov termin) „znak, ki je degeneriran v večji meri", „znakovni degenerat" oziroma „originalian sign", ki ima zmožnost pomenjenja samo zaradi lastnosti, ki nas pripeljejo do tega, da si oblikujemo podobo o tem, kar reprezentira. Obenem je ikona pri Peircu termin druge trihotomije znakov (Icon, Index in Symbol).[17] Peircovska ikona je potemtakem znak, ki se nanaša na „Predmet, ki ga denotira samo z zmožnostjo njegovih lastnih potez, ki so pri njej 'čisto iste', pa naj tak predmet aktualno obstaja ali ne."[18] Ikona je tudi vsak znak, ki vsebuje nekaj lastnosti referenta (Predmeta), prek katerih ta predmet denotira – ikone so tako mimetični „znaki" kot diagrami in algebraične formule. Tako peircovska ikona določa mesto retorične dvojice metafora – metonimije v strukturi označevalne mreže „znakovnih" trihotomij.

Za Jakobsona se metafora in metonimija pojavljata kot strukturi pomenjenja, ki sta artikulirani na fonološkem binarizmu, njuna narava pa je semantična, čeprav se zdi, da metonimija indicira nefunkcionalno diskontinuiteto. Tu se peircovska ikona pridružuje Freudovemu odklanjanju asocianizma, ki pomeni odklanjanje, da bi vkalupili označevalni proces v eno formo, oziroma, da bi metaforo in metonimijo reducirali na semantično zaporo, oziroma jo reducirali na polje semantike. Za Jakobsona je substitucija konstitutivna funkcija diskurza, freudovska zgostitev (Dichtung) je transformacija, ki jemlje utemeljenost diskurzivni ekonomiji, peircovska ikona kot termin trinarnih nizov pa to ekonomijo relativizira (možna je pluralnost ekonomij). To, da se mora metafora razvozlati horizontalno v metonimijo, je lingvistična in „že filozofska" presupozicija: zahodni diskurz vsiljuje kriterij podobnosti, ki je zmeraj neprimeren in ki zadeva tisto ekonomijo govorice, ki ji je namenjeno, da postane verjetna.[19] Verjetnost pa je tudi eden od kriterijev mimetičnega slikarstva.

Simulacijo oziroma denotacijo voluminoznosti t.j. reprezentacijo telesa omogoča poseben postopek navideznega deformiranja slikovne površine, ki se nam zdi zanj še najprimernejše in najmanj vnaprej določeno ime *guba*. V tem besedilu ima guba potemtakem status teoretičnega koncepta ali vsaj nadomestuje teoretični koncept, katerega lastnosti skušamo v tem tekstu raziskati. Koncept guba ima potemtakem

mnogo širše polje aplikacije od svojega empiričnega referenta.

Guba je pikturalno-semantični element, ki nima narativnega pomena, temveč je nosilec tega pomena kot distinktivna artikulacija slikovne površine. Guba je tisti distinktivni element slikarstva, ki začne v 14. stoletju ločevati telesa od nediferenciranega (ravnega) ozadja. Pred tem časom (razen v klasični in helenistični antiki) poznamo horror vacui ter druge tipe praznin, polnosti tako imenovanega zgodnje-srednjeveškega in romanskega slikarstva, kjer ta opozicija ni možna.[20] Potemtakem nikakor ne trdimo, da je opozicija relief (kot formacija gub) – praznina (ravna ploskev) nekakšna naravna ali slikarstvu presuponirana opozicija. Nasprotno: je docela „kulturna" oziroma „zgodovinska", se pravi je produkt „družbene prakse" t.j. produkcijskega načina na ravnini *semiosis* in ima tesne zveze s specifičnim reinterpretiranjem antike (s specifično ideologijo) v času usihanja fevdalne družbeno ekonomske formacije, se pravi s tedanjim aristotelizmom in platonizmom, skratka s humanizmom. Potemtakem sodi njeno formiranje v jasni in radikalni obliki (ta radikalnost, ki je bila v tedanjih ideoloških razmerah ireverzibilna, je razmejitvena črta med ideologijo, ki se je udeležuje Giotto, in ideologijo, ki se je udeležuje Duccio) v 14. in 15. stoletje, se pravi v tisto sporno obdobje, ki se zanj težko odločimo, ali pomeni konec srednjega veka, ali je relativno avtonomen prehodni „vložek", ali pa gre za negotov začetek danes že minevajočega „novega veka" ali meščanske epohe.

Lahko potemtakem rečemo, da – če govorimo o gubi – govorimo o enem izmed bazičnih empiričnih elementov (pozneje bomo videli, da ne samo empiričnih) zahodnega protomeščanskega in meščanskega slikarstva, ki je vse do 19. stoletja ostal *impensé* zahodnega mimetskega slikarstva in ki kot nekakšen skupni imenovalec povezuje mnogo širše „obdobje" tega slikarstva oziroma je skupni imenovalec mnogo širše tipologije tega slikarstva, kot je to na primer linearna perspektiva. Gre za „stilni" ali tipološki sklop, ki ga notranje členijo linearna perspektiva, iluzionizem, impresionizem; krajina, figuralika, tihožitje; grafika, olje, risba, akvarel; skratka, ki ga notranje členijo „stilni" principi, žanri in tehnike v kronološki, geografski in konceptualni kontingenci. Obenem pa je guba eden od najmanj obravnavanih elementov mimetičnega slikarstva, ki se mu je iz različnih razlogov teoretski diskurz „vizualnosti" *(Gestaltpsyshologie)* in „umetnosti" izogibal, razen nekaj izjem, ki pa so problematiko praviloma reducirale na perifernost in empirično deskriptivnost. Nekaj razlogov za tako ravnanje bo najbrž prišlo na dan med našim izvajanjem.

Teza

Tukaj postavljamo tezo, da je guba eden izmed „temeljev" zahodnega mimetskega slikarstva: ta teza implicira kot svoje nujno dopolnilo, da imamo določene pomisleke o vlogi gube v upodabljajočih tehnikah nezahodnih in predrenesančnih kultur.[21] Toda gube nimamo za temelj pikturalnega, celo ne za temelj analognega formuliranja, temveč jo opredeljujemo kot tisto, v posebni kulturi že formulirano formulo, ki ima posebno zgradbo in poseben položaj v semantični strukturi zadevnih formulacij, ki ga poznamo iz lingvistike kot *syntagme figé*.[22] O *syntagmes figés* govori že Saussure: „Obstaja najbrž cela vrsta stavkov, ki sodijo v jezik, ki jih posameznik ne sme sam kombinirati", „struktura posamezne besede je sintagmatična" in obenem jezikovna, lahko pa obstajajo besedni nizi t.j. sintagmi, katerih besede sodijo izključno v sintagme (ki imajo med seboj določene in trdne odnose), taki nizi oz. sintagmi sodijo kot celota v jezik oz. sistem ter jih v govoru ne formuliramo kot nize besed, temveč kot eno besedo.[23]

Ta že formulirana formula, kakšna je v pikturalnem diskurzu guba, pa je kljub svoji načelni nespremenljivosti tisti skupek pikturalnih elementov, ki ima na neki drugi

ravni slikovne „govorice" funkcijo distinktivne marke – tu gre za tisto raven, do katere je mogoče mimetično podobo analizirati, ne da bi se pri tem spremenila narava reprezentiranja

Zdi se nam, da prav guba omogoča tisto vzajemno artikulacijo dveh reprezentativnih „sistemov" oz. redov, ki o njej govori Damisch in katere učinek je domnevni realizem umetnosti renesanse. Reprezentacije slikarstva se ne nanašajo „samo na naravni red čutnih vtisov, temveč tudi, pogosto pa predvsem na ustvarjeni red spektakla, ki si ga kultura na mnoge načine sama predvaja. Danes je ugotovljeno, da je ves srednji vek razvoj plastične figuracije potekal vzporedno z razvojem paraliturgije, namenjene ilustriranju epizod krščanske legende na dramatski način, vsak od obeh sistemov prezentacije, vsaka od obeh *serij* pa reagira na drugo in si tam sposoja del svojih prestižev."[24] Guba ima tukaj vlogo tistega elementa podobe, ki omogoča slikarstvu sposojo spektakularnih elementov. Leonardo govori na primer o tem, da se oblačila razlikujejo po vrstah gub,[25] da gube določajo vloge figur v „zgodovinskih slikah",[26] da naj tkanine, ki jih denotirajo pravilno distribuirane gube, kažejo položaj in gibanje figure.[27]

Toda poudariti moram, da si statusa *syntagme figé* ne more lastiti guba nasploh; take gube ni, oziroma ni gube, ki bi bila stilno t.j. ideološko nevtralna. Na primer v tako imenovanem zgodnjem srednjem veku in še v zgodnji romaniki so bile izdelane likovne formulacije, kjer guba ne simulira telesa tako, da ga zastira, temveč konvencionalno pomeni tkanino, zastor, ki lahko tvori opozicijo golo-oblečeno kot alegorijo opozicije grešno-čednostno ali nedolžno-grešno, pri čemer je golota lahko alegorična marka grešnosti ali nedolžnosti glede na konkretni tematski kontekst, ki se nanj formulacija nanaša.[28] Renesančna guba pa tega alegoričnega prenosa pomena ne zmore: zanjo je pertinentna opozicija volumen (telo) – ploskev (praznina), ki lahko prevzame zelo različne alegorične, simbolične ali indicionalne vrednosti.[29]

Differentia specifica „resnesančne" ali „novoveške" gube je močna konotacija naturnosti v aristotelovskem pomenu. Za Aristotela je, kot je splošno znano, naravno tisto gibanje, s katerim se hoče kaka reč vrniti na svoje naravno mesto, od koder je bila odstranjena zaradi kakega nereda ali neravnovesja. Tako začno tkanine in z njo gube „naravno" padati po antiki šele – če prezremo kratki in navidezni intermezzo v karolinškem obdobju – v gotiki in tako z giotteskno obnovo voluminozne figuralike v „internacionalnem mehkem slogu" ustvari izhodišče za „renesančni realizem".

Toda ta naturnost gube je navidezna: guba je sicer od Giotta naprej upodabljana z namenom, da bi bila tkanina videti „naravna" in „resnična", medtem ko je bila pred tem tipizirana, se pravi je bila enota pikturalne kaligrafije. Toda ta „naravnost" oziroma „resničnost" je zdaj nova, „resničnejša" konvencija, ki producira svojo „kaligrafijo" in ki se nanaša na novo ideološko in s tem družbeno realnost. Lahko rečemo, da se na koncu srednjega veka formira „naturalistična" oziroma „realistična" kaligrafija, ki postane v novem ideološkem okolju docela redundantna, nezavedna t.j. tekstualna. Toda ta tekstualnost gube je morala biti najprej sproducirana, da je sama lahko postala produktivnost – t.j. da je lahko začela figurirati kot „globoka struktura" slikarskega diskurza, kot „genotekst" zahodnega mimetičnega slikarstva. O delu te produkcije za transformacijo produktivnosti nam pričajo teksti renesančnih teoretikov. Pri Leonardu mora guba padati „naravno" in je reprezentirana kot „naravni" uniček načina tkanja upodobljene tkanine.[30] Toda ta „naturnost" se ne ujema popolnoma z Aristotelovo, ki zadeva predvsem tkanino kot reč, manj pa gubo kot lastnost ali način eksistence te reči: v leonardovski podobi intervenirajo vetrovi, ki kot sekundarni „naravni impulz" (ki pa je docela umetno priklican) omogočajo gubi simuliranje (denotiranje) telesa (volumna), ki ga

tkanina zastira, in mimiranje gibanja.[31] V aristotelovski optiki naslikana guba nikakor ne poteka tako, „kakor jo vleče njena narava", saj navsezadnje ni reč, ki bi imela svoje naravno mesto – to ima tkanina, ki jo „njena narava vleče" navzdol – temveč je način, kako se reč prezentira. To prezentiranje pa je mogoče naravno, racionalno, *se praví kavzalno* utemeljiti z intervencijo sekundarnih vzrokov, saj so modificiran *izraz* in *odsev* tendenc drugih reči, ki se prav tako kot tkanina in volumen prezentirajo prek gub (na primer veter).[32]

Jasno je seveda, da Leonardov *Traktat o slikarstvu* ni njegovo slikarstvo, temveč diskurz teleološkega pomena, investiranega v njegovem slikarstvu kot „naravna" t.j. naravoslovna (fizikalna) organizacija vesolja, kakršno spoznamo pozneje pri Galileju,[33] in zato bi bilo dovoljeno sklepati, da govori Leonardo o gubi samo s tega vidika, toda citati iz *Traktata* izpričujejo še eno, v poznejši umetnosti odločilno potezo: ekspresijo t.j. psihologijo,[34] toda upodabljanje gub je poleg tega, da je znanost imitacije, še zanos (strast, užitek): nekatere slikarje namreč „različno grupiranje gub tako prevzame, da z njim izpolnijo vso figuro ter pozabljajo, za kakšen namen je bila tkanina izdelana . . ."[35] in sicer je to grešni zanos, ki nasprotuje racionalitičnemu diskurzu *Traktata* (t.j. harmoniji in kavzalni teleologiji; Leonardo govori o „pokrivanju in harmoničnem obdajanju delov telesa.")[36] Ta grešni zanos zadeva „nepravilno pot" želje. Mašinerija produktivnosti oz. tekstualni stroj oddaljuje željo, ta pa se vrača kot instanca te produktivnosti oziroma kot tekstualna instanca – kot guba. Prav to oddaljevanje – vračanje je postopek metonimije, ki je odločilnega pomena za vsako artikulacijo semiosis, saj omogoča instavrácijo pomena. „Napačna pot" želje producira grešni zanost t.j. paradoks (ko gube sežejo pod površino telesa) oz. kot neznosno za logiko (zdravo pamet) *Traktata* – od tod tolikšno insistiranje pri tej „napaki". To vračanje želje je potemtakem cenzurirano z vsakokratnim „kulturnim kodom", skratka s *podobo*, ki z omejitvami garantira legitimnost užitka, zanosa itn., pri čemer zanos oz. užitek ni reprezentant želje oz. nezavednega, temveč učinek nezavedne želje.[37]

Želja ni nekaj, kar bi bilo enota ali totalnost ali splošnost, tudi je ne usmerja nobena socialna ali psihološka instanca, temveč je artikulirana po mestu Drugega ter je v nasprotju s formalizacijo hotenja in ločena od zahteve in od potrebe. Želja ne zajema ničesar, se ne priključuje na nič. Čeprav jo izjavne strukture zanikajo, obstaja v izjavah, ki je njihova struktura ireduktubilna na polje pomenjenja. Vsako ugotavljanje želje je njeno reguliranje in popravljanje t.j. logično in juridično vpisovanje, ki ga Leonardo izvaja s sredstvi „zdravega razuma", briše nezavedno artikulacijo želje. Želja tako ni vključena v sistem menjave oziroma komunikacije. Metonimično premeščanje želje je Entstellung želje (Freud). Kljub represiji želje še (noch) obstajajo. Želja se izteka v disperzijsko polje, ki ga ni mogoče pojmovati v okviru možnosti ali avtonomije, ker je želja zmeraj v razmerju do materije, ker ni želje brez materije in ker je represija želje pozaba materije.[38] Leonardovemu diskurzu se guba prikazuje kot asemantičen t.j. načelno nefunkcionalen pojav na tkanini (mehurji, votline), ki pa je lep sam po sebi, neodvisen od konteksta in kot tak nevaren figuri, ki je semantična, logična investicija v polju gubanja: „Figure ne sme sekati množica linij ali prelomov gub."[39] in „gube ne smejo iti skozi (telesne dele), pa tudi njihove sence ne smejo seči globlje od površine pokritega telesa."[40]

Problematika

Guba tkanine rabi po Leonardu za (perspektivično) skrajšavo figur: „Tam, kjer se figura skrajšuje, pokaži večje število gub kot tam, kjer se ne skrajšuje. Njene telesne dele morajo obdajati goste gube, ki se ovijajo okrog njih . . ."[41] To pa pomeni, da je guba ritmična in serialna „enota" telesa (volumna) v obdajajočem ga prostoru, enota, ki se *na videz* lahko ponavlja v neskončnost: v neskončno daleč in

neskončno pomanjšano; pri Albertiju je na primer metaforična neskončnost perspektive konotirana kot neskončno majhno (postopno pomanjševanje) in neskončno veliko (oddaljenost).[42]

V teh dveh neskončnostih imamo temeljna elementa *Aisthesis* renesančnega slikarstva oziroma temeljna elementa renesančne „umetnosti".[43] *Aisthesis* sama pa je „sistematični temelj", na katerem dobi „plastična skušnja" možnost „komponiranja"[44] in pomen. To pomeni, da v tem „temelju" postane ta „plastična skušnja" znak v saussurovskem pomenu. Damischeva „plastična skušnja" pa je v Leonardovem primeru guba v skrajšavi ali natančneje: gubnata skrajšava.[45]

Ta sistematični temelj oziroma *aistesis* (estetika je zmeraj že tetika) pa je tudi meja določene umetnosti t.j. *teorije* določenega slikarstva, to pa je teorija določene realnosti – v našem primeru spekularne/spektakularne realnosti perspektive[46] (tukaj se kot realnost prezentira funkcija perspektivičnega sistema). Toda, „če obstaja kaj takega kot pikturalni sistem, ta sistem nima niti teoretske realnosti zunaj produktov", ki se v njih spostavlja kot specifikator.[47] To je očitno precej jasna analogija saussurovskega jezika kot sistema, ki je „na delu" v govorici in ki je dostopen samo v govoru. Toda ta „lingvistična" sistematičnost slikarstva ne pomeni, da je slikarstvo jezik v lingvističnem pomenu,[48] ampak predvsem to, da je slikarstvo sistem, ki ni močan (t.j. nima revnih sintagmov), to, da je kljub dvoumnosti pomena svojih „velikih sintagmatskih kompleksov" sistematično, kakor bi dejal Barthes,[49] za razliko od sistema mode, kjer je realizacija enega sistema drug sistem.[50]

Slikarstvo je sistem, ki je zmeraj že realiziran in ki ga je možno rekonstituirati iz njegovih sintagmov t.j. iz bolj ali manj kompleksnih podob, kot je mogoče lingvistični sistem (jezik) rekonstituirati iz govornih sintagmov – toda slikarskega sistema ni mogoče formulirati zase – zdi se, kakor da ima vsaka slika svoj sistem. Razlika med pikturalnim sistemom in jezikom je predvsem v moči detajliranja in determinacijski moči: v govornih sintagmih je jezik dominantni sistem v interferenci z retoričnimi sistemi konotacije in metagovorice; v slikovnih sintagmih pa je dominacija pikturalnega sistema mnogo manj jasna in bolj problematična, tako da so podobe kompleksni sintagmi. To je toliko bolj razumljivo, ker je že sam pikturalni sistem produkt interference drugih sistemov: verbalne govorice in tako imenovanih kulturnih kodov, to zadnje je precej očitno v renesančnih teoretičnih tekstih.

Skratka: z vprašanjem sistematičnosti se začne in konča vsaka podobnost med jezikom oziroma govorico in pikturalnim sistemom. Poleg tega ni mogoče govoriti o kaki strukturalni podobnosti med različnimi pikturalnimi sistemi.[51] Lahko rečemo, da je temeljna karakteristika vseh pikturalnih sistemov izjemna kompleksnost interakcije in interference perceptivnih in drugih kodov, tako da je mogoče trditi, da ima vsak tak sistem specifične epistemične, se pravi ideološke implikacije in konsekvence.

Zato je mogoče o opredelitvi perspektive, češ da je simbolna forma,[52] reči, da je produkt imanentnega „zahodnjaškega" meščanskega kulturnega šovinizma/imperializma, saj vodi k razlikovanju med tistimi obdobji in družbami (t.j. „kulturami"), ki te perspektive niso poznale, in tistimi, ki so jo, ter s tem vsiljuje lastno predpostavko kot kriterij razlikovanja. Razlikovanje *na temelju* te predpostavke pa je lahko samo hierarhično, se pravi diskriminatorsko. Perspektiva je v vsej „klasični" umetnostni zgodovini in estetiki postulirana kot najracionalnejši („znanstveni") sistem upodabljanja, ki je identičen *Cogitu* samemu in ki je za meščansko kulturo Zahoda teleološki smoter razvoja figuracije *(mimesis)*[53].

Kartezijanski *Cogito* in slikovna perspektiva, ki geometrično fokalizira percepcijo

na zaznavajočem subjektu, odrezanem od predmeta, sta vzpenjajoči se klasični fazi sistematizacije, osredotočene na ego. To sistematizacijo imenuje J. J. Goux „socialité capitaliste" ali „paranoïa capitaliste" in je po njem logokratična, falocentrična, etatistična. Višek doseže s Heglom.[54]

To razlikovanje med perspektivičnimi in neperspektivičnimi pikturalnimi sistemi je utemeljeno manj teoretično kot kulturno (Damisch pravi „zgodovinsko"), saj je „v svojem izjavljanju markirano s pečatom kulturnega predsodka, po katerem pikturalni sistemi, pa naj so še tako tuji ideološkemu prostoru zahodne renesanse XV. in XVI. stoletja, takoj dobe negativno karakterizacijo, utemeljeno z odsotnostjo kakršnekoli vezi s perspektivnim redom, medtem ko naj bi se sistemi, kjer je ta vez ugotovljena, razvrščali po poti progresije, ki naj bi potekala od prvih skic iluzionistične globine v helenistični dobi do metode geometrične konstrukcije reprezentativnega prostora, ki so jo izpopolnili sodobniki Brunelleschija in Albertija."[55]

Tako je renesančni sistem reprezentacije (tu nam je po Damischevih in Scheferovih analizah dovoljeno govoriti, v določenem pomenu seveda, o enem sistemu, ki ga opredeljuje linearna, atmosferska itn. perspektiva ter „optični" učinki na liniji realizem – iluzionizem – impresionizem) determiniral polje izvrševanja slikarstva, kar pomeni, da je v tem polju spostavil lastne meje z lastnimi selekcijskimi načeli (prepovedmi, odklonitvami) in lastno topiko (retoriko, tekstom). Ta selekcijska načela in topika pa so bistvena strukturalna omejitev prakticiranja slikarstva kot označevalne prakse. „Z vprašanjem prenašanja prostora reprezentacije v vprašanje reprezentacije prostora so teoretiki Quattrocenta dali restriktivno, toda popolnoma koherentno definicijo sistema, ki je vpisovala simbolično reprezentacijo v neposredno odvisnost od gledališke reprezentacije. V spektakularnem obstaja spekularno: perceptivni kod instituira s tem, da asimilira spektakularno ponovitev in spekulativno podvojevanje, karakteristično usmerjevalno strukturo sistema reprezentacije, kakršen je izšel iz renesanse (...) in pojma znaka, ki je z njim združen."[56] Lahko bi celo rekli, da je „pojem znaka" oziroma po Kristevi ideologem znaka tista semiotična funkcija, ki začne prav v renesančni kulturi prevladovati nad drugimi označevalnimi funkcijami (zlasti nad poprej dominantnim ideologenom simbola) ter postane determinacija tako imenovane zahodne civilizacije.[57]

Po povedanem je jasno, da tudi pikturalnega, prav tako kot lingvističnega sistema ni mogoče reducirati na kod (ki ima drugačno definicijo in polje realizacije,[58] tako da lahko v okviru enega sistema deluje več kodov v različnih medsebojnih razmerjih). Kod se daje (se rekonstituira) z branjem slike, definira pa ga retorika (t.j. nezavedna izbira) „objekta" (oziroma referenta), ter tvori mrežo prikazov (simulakrov), razpeto med „svet in govorico". Svet opredeljuje Schefer kot „referirano raven podobe", ki je obenem predmet percepcije in zgodovine (zgodbe). Figurativni kod lahko opredelimo kot referirano raven zgodovine umetnosti,[59] t.j. kot vrivanje določenega slikarstva v kontekst (zgodovine, prezence, principa, teorije itn.) slikarstva, t.j. kot „sekundarno", dasi sinhrono ali celo vnaprejšnjo (nad)določitev slikarstva. „Predmet" oziroma referent t.j. socialni – zgodovinski – kulturni kontekst se cepi na dve ravnini – na pluralnost tekstov in na osredotočenost ideologij okrog enega siže ja (subjekta). Ta kontekst je sâmo izvrševanje naddoločitve in določa tako zgradbo danega sistema pomenjenja (sistema reprezentacije, pikturalnega sistema) kot njegovo vključenost v „tekoče kulturno prizadevanje" t.j. v pojmovne/vrednostne strukture oziroma v „semiotiko" dane „kulture" oziroma „kulturne situacije". Na ravni semantike (oziroma „klasične semiotike") je naddoločitev zaznavna kot funkcija konteksta, „predmeta" ali referenta, se pravi kot kulturni kod v lotmanovskem pomenu – kot je v tej opredelitvi označenec retoričnega sistema. Sistem ima v kodu, kakor pravi Damisch „po Leonardovih besedah svojo zavoro in svoje krmilo: zavora lahko

popusti, krmilo zgubi smer, ne da bi se funkcioniranje sistema v svojem najsplošnejšem načelu kaj spremenilo."[60]

Ta „zavora" in to „krmilo" sta v pikturalnem sistemu na delu kot podrejanje organizacije slikovne površine in semiotičnih „enot" te površine enemu ekskluzivnemu načelu: perspektivi t.j. imitaciji prostora, ki s tem opravlja svojo zgodovinsko vlogo in ima naravo zaprtega sistema, kljub deklarativni – toda navidezni in iluzorični – odprtosti v neskončnost bežišča (neskončno majhno – neskončno daleč): Renesančna perspektiva odpravlja neko drugo pojmovanje prostora: segmentirani in kvalitativno diferencirani prostor „predbrunelleschijevske umetnosti" (prizorišče „pripovedi", optična bariera s piktogrami oziroma zaslon ozadja; zemlja, paradiž, pekel) in jo nadomesti s „kontinuiranim, odprtim in homogenim abstraktnim prostorom evklidovske geometrije." Toda ta deklarativna in iluzorična odprtost dejansko pomeni (nezavedno) ekskluzivnost – slikati je mogoče samo tisto, kar se v taki perspektivi kaže očesu – ker pomeni specifično logiko oziroma „princip" reprezentacijskega sistema zahodnega mimetskega slikarstva. Tako lahko rečemo, da je perspektiva konstrukcija zapore, determinirana z zaporo ideologema znaka, zato je tudi razumljivo, da: „priključitev (t.j. nadomestitev) atmosferične perspektive linearni perspektivi v tej teoretski situaciji nič ne spremeni."[61]

Pikturalni sistem se, kot se načelno vsak sistem, spreminja sam v sebi, se pravi je sam svoj „okvir transformiranja". Zato pa je znanost sistema oziroma v našem primeru vednost perspektive temeljna predpostavka za branje konkretnega (zahodnega mimetičnega) slikarstva. To slikarstvo se v tej vednosti in za to vednost konstituira kot umetnost v „modernem" pomenu besede, se pravi kot pojem in/ali vrednota;[62] njegove modifikacije, kakršne so realizem, naturalizem, iluzionizem, impresionizem pa so sekundarnega pomena, saj gre za modifikacije v okviru istega sistema. Postuliranje tega okvirnega sistema (perspektive) za kriterij slikarstva je totalizacija – ta trditev pa ima za teorijo označevanja določene pomembne implikacije:

Družba „kot družbena pogodba" t.j. kot kodifikacija socialnosti in govorica kot gramatikalno sporočilo ne moreta obstajati brez totalizacije oziroma „pozitivacije". Toda ta gramatika in pogodba se prestavljata, njuna struktura oziroma njuna politika se spreminja.[63] Državni sistemi, zatiranja in razlikovanja delujejo po skupnostni logiki totalizacije. Državne ideologije, ideologije faz družbeno političnih formacij, ideologije tradicionalnih strank se ujemajo s to strukturo, ki jo tvorijo snopi po posameznih elementih se ujemajočih (biunivoques) relacij med celoto in delom. To je območje imaginarnega s prevlado „jaza" in „ne-jaza".[64]

Scheferova trditev, da slikarstvo ni jezik (t.j. dvojno artikuliran sistem znakov), da pa ima slika sistematični vidik, pomeni, da pikturalne semiotike ni mogoče izpeljati iz kakega kulturnega koda, temveč iz semiotike slike, ter da ni načelne razlike med „obema" semiotikama. Ta trditev tudi pomeni, da je slikarstvo relativno avtonomen red, ki se ne asimilira ali reducira na poprejšnjo („diskurzivno", „lingvistično") vednost, in pomeni še, da v slikarstvu znakovni model ne velja na (docela) enak način kot v govorici: slika ni „diskurz" ali „govor" slikarstva, temveč se slikarstvo in slika realizirata z interferenco pikturalnega sistema (tipa perspektiva) in drugih kulturnih kodov.[65] Slikarstvo kot označevalna praksa pa presega to interferenco, ki samo določa formo imaginarnega t.j. njegov pomen v referentu in za referent ter njegovo „empirijo" (pozitivnost), ne zadeva pa produkcijskih mehanizmov podobe kot asemantične oziroma naknadno semantizirane – prav kot podoba semantizirane (t.j. sistematizirane) reprezentacije želje. (Cf. Freud, *Traumdeutung*). S podobo se sistematizira signifianca t.j. „označevalna materija". Z materialističnega in dialektičnega stališča moramo obravnavati dve modalnosti signifiance, da bi odkrili spreminjanje strukture v govorici. Prvo

modalnost imenuje Kristeva *simbolično*. Simbolično vsebuje to, kar sodi v znakovni red, se pravi v nominacijo, sintakso, pomenjenje in denotiranje „predmeta" in „znanstvene resnice". Drugo modalnost imenuje Kristeva *semiotično*. Ta modalnost signifiance je kronološko poprejšnja in sinhronično transverzalna za znakovni red, t.j. za sintakso, denotacijo in pomenjenje. To modalnost tvorijo utori (frayages) in njihove marke ter je neekspresiven sistem.

Vsaka praksa suponira simbolično mejo, se pravi pozicijo pomena, označevalni rob procesa, *doxo*, tezo biti, „subjekt" in „objekt". Simbolično je tetično: govorica je teza *par excellence*. Ta simbolična teza je obenem rez in premeščanje semiotičnega procesa. Toda, kot pravi Kristeva, če ni prakse brez *doxe* in teze, bi *doxa* in teza bili preprosta ponavljalna sistema, če ne bi bilo heterogenega protislovja semiotičnega, ki prek cikla svojih vdorov neskončno in „od spodaj" (infimement) premešča tezo, označljivo bit in označevalec. To pa pomeni, da je to heterogeno protislovje semiotičnega samo mehanizem obnavljanja. Semiotično je revolucionarni faktor le pod pogojem, da se sooča s simbolično tezo (s pomenom, s strukturo).[66]
V zvezi z opisano dvojnostjo simbolično/semiotično si oglejmo nekaj konsekvenc o naravi sistematičnosti slike in slikarstva, ki jih potegne Marin iz Scheferovih izvajanj:

(1) slika ima geometrično sistematičnost;
(2) geometrija določa okvire semantike (simboličnega, analognega, mimetičnega) slike, kar pomeni, da slika („geometrija", struktura) nima – dasi sodi po tej plati v simbolno modalnost signifiance – lastne berljivosti, pač pa je semantična struktura slike omejena in konstituirana s pikturalno (oz. „geometrično");
(3) v sliki (kot označevalnem robu procesa signifiance) je potemtakem „na delu" več sistemov oziroma kodov z različnimi statusi in stopnjami, ki s svojo bolj ali manj hierarhično razporeditvijo določajo pomenjenje slike;
(4) interpretacije slike omogoča prav vektorizirana vzajemna artikulacija teh sistemov v okviru slike in („tipa") slikarstva.[67]

Pikturalni sistem se transformira v sistem branja t.j. v leksijo v Scheferovem pomenu besede: leksija je branje (pikturalnega) sistema – t.j. kompozitnega in hierarhiziranega sistema, ki konstituira sliko oziroma slikarstvo kot označevalno prakso – se pravi komutacija elementov tega sistema oziroma znakovna (simbolična) nivelizacija teh elementov.[68] Leksija je potemtakem (re)konstituiranje pikturalnega sistema in izhodišče vsake interpretacije, saj je, kot pravi Schefer, teorija originarnega dodatka, se pravi teorija označevalnega roba procesa signifiance oziroma teorija tistega, po čemer se slika s svojim form(ul)iranjem razlikuje od pobarvane površine.[69] Ta „teorija originarnega dodatka" je v aktu „branja", se pravi na ravni komunikacije slike, sama svoje lastno empirično (semantično) pobočje, ki zagotavlja komutacijo (nivelizacijo) in komunikacijo (zamenljivost in menjalni obtok), ki konstituira sliko *kot* sporočilo. Drugo pobočje je izrinjeno iz komunikacije: to je plat označevalne prakse in produkcije pomena, se pravi plat predsemantične in ireduktibilne razlike med podobo in sliko, ki omogoča empirično (semantično) branje. Identifikacijsko branje je potemtakem učinek procesa drugačenja oziroma razlikovanja in obenem njegov (semantični, ideološki, kulturni) zator. Figura gube, ki je empirično obenem konkavno in konveksno (končni učinek določa neposredno okolje t.j. upodobljeni predmet, „sestavljen" iz skupka gub), je prispodoba drugosti učinka, ki se alternativno spreminja (konkavno – konveksno), od „materialne" zgradbe t.j. od grafične, koloristične itn. regulacije količine odbite svetlobe, pri čemer je ta „materialna plat" gube (1) narejena v funkciji učinka reprezentacije in (2) narejena iz materialnih odtisov reprezentacije teles, ki je nespecifična ter se kot guba uteleša prav v specifični

naddoločitvi zahodnega mimetskega slikarstva.

Guba se v kontekstu sistema perspektive kaže kot tisti element, ki se prek njega ta sistem realizira. V tem oziru je guba empirični element pikturalnega teksta, ki je transverzalen glede na intencioniranost ali „vektoriziranost" mimetične podobe. Toda ta temeljna vloga gube ni absolutna, temveč relativna zahodni mimetični umetnosti. Vendar pa zato v polju te umetnosti ni nič manj zastrta in večidel je prav kot temeljni element zatrta: „Mnogo je takih, ki imajo radi gube na tkaninah z ostrimi, togimi in izbočenimi koti, drugi imajo radi skoraj neopazne kote, nekateri pa ne delajo nobenih gub, namesto njih pa delajo vijuge. V zvezi s temi tremi vrstami gub zahtevajo prvi polne tkanine z malo gubami, drugi tenke z mnogo gubami, nekateri pa se odločajo za sredo. Ti se ravnaj po vseh treh mnenjih in postavi v svojo zgodovinsko sliko vse tri vrste oblek ter jim dodaj še tiste, ki so videti stare in umazane, in nove, v katere gre mnogo tkanine, nekaj revnih, v skladu z ljudmi, ki jih vanje oblačiš. Tako ravnaj tudi z barvami."[70]

Leonardo očitno išče utemeljitev gube zunaj slikarstva v zgodovini/zgodbi in naravi ter „ne vidi", da prav prek gube uresničuje stik s to zunanjostjo slikarstva, ki je njegova „vsebina", „predmet" ali „tema". Pri njem in v vsem estetskem sistemu okrog njega so pozicije obrnjene: mimetično pomenjenje je postulirano kot (semantična t.j. ideološka, vsebinska) dominanta slike, medtem ko dobi guba v Leonardovem navodilu status izraznega oziroma reprezentacijskega pripomočka, ki fiksira dotlej blodečo reprezentacijo v konkretni sliki/podobi.

Toda takoj ko postavimo vprašanje označevalca leonardovske reprezentacije – ko postavimo vprašanje, ki nas privede v neposredno bližino pregiba simbolično – semiotično – se „pomožna" in „atributivna" narava gube razodene kot sam postopek zatora. Zator pa je funkcija popravljanja in spostavljanja ekonomije raz-očaranja (deplaisir), je točka ločevanja, marka meje, lastnost logične operacije, orientacijska funkcija diskurza. Njegova naloga je spostavljanje pomena z obvladovanjem elementov. Zator je pogoj logične artikulacije, se pravi, je pogoj tega, kar filozofski diskurz priznava kot psihično strukturo, oziroma je funkcija logične strukture.[71] Ta zator omogoča naddoločitveno „reartikulacijo" (t.j. artikulacijo v naddoločitvi ali z njo) poslikane površine, sama guba pa se izkaže za označevalčevo punktuiranje poslikane površine oziroma za vdore semiotičnega. To punktuiranje in ti vdori („heterogeno protislovje semiotičnega") omogočajo empirično zasidranje perspektivičnega sistema in „racionalistične" naddoločitve. „Jasno pa je, da je edina zgodovina, ki zmore artikulirati naddoločitev predmetov, katerih produkcijo formulira, lahko samo materialistična zgodovina."[72]

Lahko rečemo, da guba kot „material" tvori empirični tekst mimetične podobe („fenotekst") in da je Leonardova inverzija formulativne procedure karakteristična za zahodni idealizem vse do danes. Toda s tem bi Leonardu naredili krivico: njegovo besedilo je prav pri vprašanju gube pomenljivo dvoumno in nekako na razpotju; njegov naravoslovni materializem – ki ga najdemo tudi pri drugih piscih 15. stoletja, ki pa najbrž prav pri Leonardu doseže višek na vseh področjih vednosti – ta materializem določa tudi njegovo deskripcijo in pojmovanje gube:

(1) Leonardo je eden redkih teoretikov slikarstva sploh, ki je gubi posvetil poseben odlomek svojega razpravljanja o slikarstvu;
(2) njegova deskripcija gube in njene namembnosti je tako podrobna in tako zvezana z njegovim postopkom sfumata, da je že s tem dan gubi nenavaden poudarek: „Sence med gubami na tkaninah, ki obdajajo človeška telesa, so tem temnejše, čim bolj so vdolbine, v katerih nastajajo te sence, nasproti očesu. To pa pomeni, ko je oko med zasenčenim in osvetljenim delom omenjene figure."[73]

Leonardo potemtakem uvaja poleg narativne (zgodovinska slika) in psihološke

(figura v gibanju) determinacije slike še fizikalno oz. optično, ki je videti najbolj nevtralna oziroma „objektivna". Toda tudi ta optični postulat je dvoumen: oko je postulirano kot organ (cenzuriranega, prepovedanega, „grešnega") užitka in obenem organ, ki izvaja cenzuro zadevnih želja. Teorija želje oziroma teorija nezavednega je subverzija racionalizma oziroma spoznavne teorije, obenem pa sama izhaja iz nezavednega – ta teorija je pri Leonardu sublimirana v teoriji optike. S tem, da optika določi nezavednemu mesto (in izvedbo), ga zatre, saj nezavedno nima mesta, topologije ali kakega gramatikalnega registriranja, temveč se pojavlja na „šibkih točkah" sistema, ki so razglašene za nevarne in podvržene cenzuri. Sicer bi bila načeta „zahodna mitologija reminiscence" t.j. formulacijska ali simbolična zmožnost, se pravi, problematiziran bi bil veljavni način simboliziranja. Nezavedno ne sodi v register spomina (čeprav se s tem registrom igra) in ni lastnina posameznika. „Nezavedno indicira govorjenje *(dire)*, ki se izmika njemu, ki ga govori, govorjenje (dire), ki se ne rešuje v formalizacijo in ki ni produkcija nobene kompetence. Ni tisto, kar ostane od „spoznanja", ne njegova meja ne njegov vir. Ni ne osebno ne kolektivno, ne družinsko ne skupinsko."[74] Oko je med senco in svetlobo, uvaja red (formo) v ne-red, se pravi, je organ, ki se v njem želja spreminja v svoj učinek („užitek") na ravni simboličnega. Oko je organ perspektive, fiktivnega prodora notranjosti v drugo notranjost, fikcije obvladovanja, homologije in homoseksa.

Leonardova teorija (v tedanji terminologiji *umetnost* – lahko bi insistirali pri igri razmerij med umetnostjo-veščino-teorijo, ki pri Leonardu materialistično koincidirajo; drugost besedila veščine/umetnosti in slikarske „izvedbe" veščine/umetnosti je sekundarna; mogoče bi lahko prav v tej koincidenci videli vsaj enega od razlogov za redkost Leonardovih „dokončanih" slikarskih del: teoretična rešitev je zanj konec dela) – Leonardova teorija slikarstva je „modifikacija" v okviru perspektivičnega sistema, ki se ni več nadaljevala v isti smeri, sicer bi najbrž prišlo do teoretskega preloma s sistemom perspektive *als symbolische Form*, prišlo bi do materialistične teorije slikarstva. Toda že Michelangelo in njegovi manieristični nasledniki prekinejo z leonardovskim – ne racionalizmom, ta se kot perspektiva, se pravi kot logika podobe in ekspresije razvija v svojem vnaprej začrtanem polju – temveč *z materializmom*, s kakršnim imamo opraviti pri Leonardovi teoriji gube, čeprav je tudi pri njem praviloma dvoumen in zastrt z dešifriranjem po „ključu" vladajoče ideologije, t.j. „platoničnega" humanizma. (Spor med Leonardom in Micheangelom je bil potemtakem prej konceptualne narave kot pa konkurenčna nestrpnost ali celo nerazumevanje zaradi divergentnih nravi, kot se to skuša marsikdaj prikazati, obenem pa je najbrž nujno, da se v „visokorenesančnem kulturnem kontekstu" manifestira kot konkurenčni spor ali kot spor nravi.) Humanizem konstituira resničnostno polje vseh označevalnih sistemov, se pravi tudi njihov (aktualni) kriterij – toda resničnostno polje ni nič drugega kot sistemska sektarizacija.[75]

Modifikacija, ki jo je v razmerju do Albertijevega „perspektivičnega inventarja" izdelal Leonardo, ne zadeva (zamočanih ali zatrtih) izhodišč pikturalnega sistema, temveč sam splošni ideološki sistem *aisthesis* dobe: Alberti vlaga v perspektivične konstrukcije človeške figure v primernih držah in z „ljubkimi gibi",[76] Leonardo pa preskuša perspektivni sistem. Leonardovi teksti so reprezentacijski program in prav v tem programu Leonardo anticipira nekatere sodobne teorije *semiosis*, in to prav toliko, kolikor je videti „tradicionalen" v primeri z n.pr. Michelangelom (ki je „prvi umetnik v modernem pomenu") in celo predrenesančen, medtem ko dejansko in s posebno zavestjo načenja okvire renesančnega *in* humanističnega epistemičnega polja.[77] Zaradi posebnega načina notacije so njegovi teksti bili za sodobnike in naslednike s težavo berljivi kriptogrami.

Po Leonardu se začne oblikovati „moderni pojem umetnosti", ki sprejme v svojo zaporo samo mimetične, se pravi alegorične in metaforične elemente, ki so se pozneje izkazali zmožne nositi „izraz" v njegovem širokem, psihološkem, t.j. nelingvističnem pomenu. Iluzionizem je poleg alegoričnosti eden prvih učinkov tega razvoja. Po Damischu je iluzionizem[78] učinek sistema in funkcija reprezentativne strukture. To pa pomeni, da med ikoničnostjo (v peircovskem pomenu) t.j. analogijo in med iluzijo ni kake „naravne" ali „logične" zveze. Ali z drugimi besedami: pomeni, da je „ikonični element" bolj prek „stranskih" ali „bočnih" relacij povezan z drugimi elementi, ki se z njimi lahko povezuje na figurativni ravnini in, če dobi ta element vrednost simptoma, je temu tako „manj zaradi njegovega referenta kot zaradi upoštevanja pozicij in funkcij, ki jih ima v sistemu, kolikor ta opredeljuje specifično, zgodovinsko datirano, geografsko lokalizirano produkcijsko polje."[79]

V razmerju do analogije (ikoničnega elementa), ki jo lahko v semiotični in lingvistični teminologiji koncipiramo kot metonimijo (metonimija sodi v sintagmatiko in jo lahko opišemo kot „prenos" snopa lastnosti referenta v strukturo označevalca; to je navsezadnje tudi definicija peircovske ikone in definicija analogije), ima iluzija *(mimesis, imitatio)* v istem konceptualnem horizontu isti status kot alegorija, saj se navsezadnje prav iluzionistično slikarstvo zveže z alegoričnim in ga nadomesti (s tem, da ga nadaljuje), iluzijo pa lahko navsezadnje na ravni semiologije koncipiramo kot metaforo,[80] katere temeljna struktura je pravzaprav notranje in zatrto protislovje artificielne (perspektivične) konstrukcije, prezentirane kot naravni red. To protislovje prihaja nenehno na dan kot različne perspektivične igre, kot anamorfoze, ki demonstrirajo sproduciranost perspektivičnega sistema oziroma iluzoričnost tega sistema: anamorfoze so potemtakem nasprotje *trompe l'oeil,* toda nasprotje v okviru istega reda in obenem neharmonično nasprotje: *trompe l'oeil* je nasledek ideologije *mimesis,* anamorfoza pa igra na tej ideologiji, je njen proti-tok in njena subvezija, degradirana na raven igra(čka)nja, na marginalnost itn. vsaj v nemanierističnem slikarstvu – to slikarstvo pa je zato v celoti degradirano in izrinjeno iz „zgodovine" umetnosti, izrinjeno na obrobje „monumentalnega", „resnega", „pravega", „ustvarjalnega" slikarstva. Anamorfoze je mogoče pojmovati kot „deviacije" vladajočega načina simboliziranja, ki omogoča menjavo sporočil (pomenov) – te deviacije to menjavo zavirajo, so njeni ekscesi.

Ko razglašamo perspektivno/*cogito* za globalni način simboliziranja racionalističnega sistema, moramo opozoriti na nekaj implikacij koncepta način simboliziranja. Globalni način simboliziranja sistema lahko dojamemo samo prek ovinka teoretske rekonstrukcije ujemanj oziroma izomorfizmov med posebnimi ravnmi. Družbeni manjalni odnosi, „metabolizem socialnosti", izhajajo iz nečesa, kar bi lahko imenovali simbolično, toda iz takega simboličnega, ki ga ne smemo reducirati na semantično. Ni možna univerzalna semantična interpretacija družbe, dasi je vsaka forma družbenosti v zvezi s kakim simboličnim sistemom, s koherentnim načinom simboliziranja. Način simboliziranja prečka vse antagonistične življenjske dejavnosti družbene formacije ter obenem omogoča razumevanje in razglasitev homologiške sektorizacije praks.[81]

„Veliko", „resno" slikarstvo tudi samo ni nekaj negibnega, temveč se spreminja v okviru enega načina simboliziranja (v okviru perspektivičnega reda), kar pomeni, da na različne načine, toda v polju enotne naddoločitve, zatira svoje konstitutivno protislovje, medtem ko anamorfoza vztraja ob njegovi strani kot parazitsko igračkanje in v načelu ves čas obstajanja mimetičnega slikarstva ohranja do njega enako razmerje. (Obstaja kot parafraza, včasih tudi parodija mimetskega slikarstva, uporablja njegovo organizacijo za svoje deviantne, drugačne namene, obstaja kot

uvajanje spremenljivk v togi sistem linearne perspektive).[82]

V iluziji oziroma v *trompe l'oeil* je protislovje *artificium* (skonstruiranost) – denotacija (reprezentacija, posnemanje) naravnega prostorskega („kozmičnega") reda bolj maskirano kot v transparentnih perspektivičnih konstrukcijah *Quattrocenta* ali, kot pravi Damisch, to protislovje je subtilno uvedeno „v srce reprezentacije, ko denotira raztrganost človeškega prostora in bolj ali manj nasilen vriv dimenzije transcendence v sistem geometričnih koordinat figuracije."[83] Guba kot temeljni element nesemantične oziroma distinktivne artikulacije sistema perspektive, se pravi kot element razrezave, ki nosi perspektivični sistem, ima v razmerju do analogije drugačen položaj kot v razmerju do *mimesis:*

(1) guba figurira v razmerju do analogije kot sestavina strukture analognega (metonimičnega) pomenjenja (sistem krivulj, ki reprezentira krivo ploskev; barvni toni, ki reprezentirajo distribucijo svetlobe na krivi ploskvi);
(2) v razmerju do *mimesis* pa ima vlogo odrinjenega, asemantičnega materiala podobe (empirični nosilec), ki se šele z analizo izkaže za semiotično (distinktivno) potezo slike.

Predmet

Guba kot temeljni element specifičnega reprezentacijskega sistema presega semantično zaporo mimetične artikulacije, ki se manifestira kot obmejitev artificielne („znanstvene", geometrične) optike, t.j. ki se manifestira kot prisile perspektive in kadriranja[84] prizora kot selekcija, ki jo izvajajo ideološke dominance v okviru enega ideološkega polja (resničnostnega polja), se pravi, kot bi dejal Ponofsky, kot določila, ki jih izvajata določena vsebina in njej pripadajoča tema na ravnini reprezentacije podobe:[85] figurativna artikulacija izhaja iz drugega principa kot podobnostna oziroma mimetična, dasi je nujno, da sta ta dva principa v nekakšnem, toda nujno nestabilnem in spreminjajočem se razmerju (bolj ali manj specifične) interference. Tu gre za interference semantičnih artikulacij, se pravi za vdelovanje („metagovorice") sistemov, ki imajo vrednost sistemov označencev. Označevalno delo oziroma specifična slikarska označevalna praksa, kolikor o taki specifičnosti sploh lahko govorimo na tej ravni, je dostopno šele tedaj, ko ugotovimo pregrado zapore in njene zastopnike v vektorizirani strukturi *analogija – mimesis*, s kakršno imamo opraviti v zahodnem mimetskem slikarstvu.

Guba je polivalentna tvorba: kot element analogije je tisto členjenje površine slike, ki se nanj lahko opre semantična artikulacija *mimesis;* kot asemantičen oziroma distinktiven element ločuje nekaj od niča, predmet od ozadja, ima funkcijo indica, ki virtualizira „plastično" členjenje slikovne površine, konstituira „relief" slike; kot zamolčani, včasih cenzurirani, včasih kot cenzura učinkuči „temelj" *mimesis* pa ima funkcijo simptoma, se pravi mesta, kjer je markirano tisto, kar je prekrito/zatrto z zahodnim „sindromom" *analogija – mimesis*, se pravi, funkcionira kot tečaj ali „zglob", ki je prva – distinktivna – „semiotizacija" nevidne, asemantične označevalne produkcije, kakor jo opredeljuje Kristeva, ko govori o tekstu kot produktivnosti in o označevalni praksi, ki se v njej producirajo označevalne strukture.[86]

Tako lahko rečemo, da je guba eno od oporišč zahodnega „sindroma" *analogija – mimesis*, oziroma pravilneje in bolj fundamentalno: *metonimija – metafora*.[87] Toda guba nikakor ni identična temu „sindromu", na ravni njegove strukture, katere najpomembnejša lastnost je antiperadoksalnost, t.j. zatiranje razcepljenega oziroma podvojnega protislovja znaka (označevalec/označenec in označevalec/referent), se pravi dejstvo, da asemantični označevalec s svojim cirkularnim gibanjem omogoča in producira provizorično označenčevo investiranje, se pravi semantično investiranje/artikuliranje, oziroma dejstvo, da je nezavedno,

nezaznavno možnost zavednega, zaznavnega,[88] markira na tej ravni guba, ko reprezentira neoznačeno – presežek in zavržek – *mimesis*. Toda reprezentira ga tako, da ga – ker ga pač ni mogoče odpraviti – prezentira kot element analogije. Guba potemtakem ni mimetična sama po sebi, oziroma je mimetična, kolikor jo kot tako opredeljuje predmet, ki ga reprezentira, oziroma (ki je) kontekst podobnostne artikulacije. To pa pomeni, da je za gubo podobnost lahko samo vrednost oziroma pomen. Prav zato, ker omogoča najelementarnejšo in še dvoumno pomensko razrezavo, je guba nujna presupozicija *mimesis* v slikarstvu.

Na ravni analogije figurira guba kot člen ikonične, se pravi triadične (peircovske) artikulacije označevalne enote,[89] ki omogoča „višje" semantične artikulacije prav s svojo polivalentnostjo. V peircovski terminologiji je guba tukaj ikona, saj „vsebuje" lastnosti objekta, se pravi je „znakovni degenerat"; obenem pa je *index*, saj kaže na različne narativne dogodke od razpoloženja in ugleda do gibanja in atmosferskih razmer; obenem je tudi *symbol*, saj reprezentira objekt, ne glede na njegove fizične lastnosti. Po Peircu je „objekt interpretacije lahko samo reprezentacija, za katero je prva interpretacija interpretant ... Pomenjenje (meaning) reprezentacije je lahko samo reprezentacija. Res ni nič drugega kot sama reprezentacija, koncipirana, kakor da se je znebila inadekvatnega oblačila. Toda tega oblačila ni mogoče nikoli popolnoma odstraniti, lahko ga zamenjamo za kako bolj presojno."[90]

Intervencija označevalca v produkciji označencev, ki jo lahko pojmujemo kot simptom postopka transformacije v izvrševanju označevalne prakse, se na različne načine kaže na obeh pertinentnih semantičnih ravneh: na ravni *mimesis* kot „prezrtje" ali zamočanje ali (re-)interpretacija gube; na ravni *analogije* pa kot marka („konotacija") „materialnosti" objekta, (o)pisanega z mnogoterostjo gub, ki uvršča predmet upodobitve v „predmetni kontekst" oziroma referent.

Interpretacija očitno ni sistem prevajanj ali eksplikacij, temveč je subverzija t.j. „kreacija". Interpretacija spočenja novo s tem, kar nevede vemo; na ta način je interpretacija dejanje reza, se pravi revolucija.[91] Skratka: interpretacija je subverzivna reprezentacija, toda ni reprezentacije, ki bi ne bila interpretacija (vsaj za določen vidik in vsaj v določenem obsegu). Po Damischu „reprezentacija s tem, da daje v sebi prostor elementu, ki negativno konotira zaporo" (pri njem je to oblak), tudi pokaže razprostranjenost adaptacijske zmožnosti sistema (t.j. same zapore) in „ambivalenco njegovih formalnih moči."[92] Toda, če se strinjamo, da v iluzionističnem sistemu oblak konotira zaporo, moramo reči, da jo guba simptomatično demonstrira, oziroma, moramo reči, da se na ravni gube zapora izvršuje kot represija nemimetičnega – boj zoper gubo, oziroma natančneje, boj za eksplicitacijo gube v kubizmu je boj zoper „klasično" mčansko represijo na področju slikarstva. V zvezi s tem lahko trdimo, da se prek gube realizira idejni boj.

V območju zahodne civilizacije,[93] ki jo po Damischu „obvladuje model znaka in verbalne misli",[94] po Kristevi pa je ta dominantna funkcija ideologem znaka (lokaliziran časovno in zemljepisno na Evropo od 15. oziroma 16. stoletja naprej),[95] se uporabljajo pisava in figurativni postopki, slednji se uporabljajo kljub temu, da nimajo nobene neposredne ali linearne zveze z lingvistično normativiko; ti postopki sicer sami na sebi ne morejo reprezentirati „vsebine", kot domneva Panofsky, ali „temeljne ideološke sheme", kot bi hotel Francastel, jo pa lahko zato utelešajo kot „sistem" retorike, se pravi kot (kulturno oziroma družbeno) nezavedno.[96]

Guba je v tem kontekstu:

(1) element „sindroma" *analogija-mimesis;*
(2) učinek interference ali natančneje: vzajemne artikulacije dveh vrst nezaved-

nega, učinkujočih v okviru ene slike: reda retorike in reda pikturalnega označevalca, ki oba izhajata iz strukture produkcijskega načina v Marxovem pomenu in prečkata vsako izjavno oziroma formulativno proceduro. Ali z drugimi besedami: oba nezavedna reda („sistema") sta določena in se dogajata kot izvrševanje (družbene t.j. zgodovinske) naddoločitve (po Althusserju) oziroma določitve v zadnji instanci. To pa je obenem tista meja, ki je na določeni ravnini diskurzivne refleksije ni mogoče drugače opisati kot kot mejo simulacije neskončnosti, ki pa je na tej isti ravnini ni več mogoče teorizirati. To pravzaprav pomeni že trditev Biagia Pelicanija na samem začetku perspektivičnih študijev, zapisana v njegovih *Quaestiones perspectivae* (1390), da je pravilo vsake perspektivične konstrukcije v optičnem pomenu besede, pravilo, s katerim je bežanju čet v neskončnost določena meja z navideznim približevanjem vzporednic.[97]

To je meja strukture oziroma zgradbe imitacije, mi pa smo tukaj skušali eksplicitirati neko drugo mejo: materialno mejo sistema reprezentacije, ki smo jo imenovali „sindrom" *analogija – mimesis* oziroma „zahodno mimetsko slikarstvo".

Opombe:

1 J.L. Schefer, „L'image; le sens „investi"", Communications 15, Pariz 1970.

2 Ibid.

3 Cf. D. Sibony, „De l'indifférence en matière de politique", v: Psychanalyse et politique, Pariz 1974.

4 Cf. A. Verdiglione, „La matière non-sémiotisable", v: Psychanalyse et politique.

5 J.L. Schefer, art. cit.

6 Ibid.

7 Ibid.

8 Cf. P. Cézanne, Correspondence, Pariz 1937; Cf. tudi M. Schapiro, Paul Cézanne, New York 1952; id. „Cézanne as a Water-colorist" v: Cézanne's Water Colors, New York 1965; id. „Les pommes de Cézanne", Revue de l'Art, No. 1/2, Pariz 1962; H. Damisch, Théorie du nuage, Pariz 1972.

9 Od Burckhardta do Panofskega.

10 Panofsky, Francastel, Baltrušaitis, Schefer, Damisch in drugi.

11 Večina renesančnih in pred-modernih piscev razume prav mimesis oz. imitatio naturae kot smoter, namen in smisel slikarstva, t.j. kot teleologijo njegovega razvoja; cf. tekste Albertija, Leonarda, Pierra della Francesca, Vasarija in drugih, čeprav je mimesis zmeraj že dvoumna, subvertirana (Schefer, Scénographie d'un tableau, Pariz 1969), kakor tudi linearna perspektiva ni posnetek vidnega, temveč simulacijska konstrukcija z ideološkimi presupozicijami evklidovske optike.

12 U. Eco, „Sémiologie des messages visuels", Communications 15.

13 Cf. L. Prieto, Messages et signaux, P.U.F., Pariz 1966.

14 Cf. L. Prieto, Principes de noologie, Haag–Pariz 1964.

15 Panofskyjeve ikonološke deskripcije motiva Salome v „Die Perspektive als 'Symbolische Form'" („Opis in interpretacija vsebine"), U.Eco, art. cit.

16 Cf. Cours de linguistique générale, Pariz 1948.

17 Prva trihotomija je Qualisign, Sinsign, Legisign, tretja pa Rheme, Dicisign ali Dicent Sign, Argument.

18 „It is true that unless there really is such an Object, the Icon does not act as a sign; but this has nothing to do with its character as a Sign. Anything, be it quality, existent individual, or law, is an Icon of anything, in so far as it is like that thing and used as a sing of it." (Coll. Papers II, Paragraph 247, Cambridge Mass1932. Obstaja mnogo ikoničnih reprezentacij. Vsaka slika (s še tako konvencionalno „metodo") je „essentialy representation of this kind". Tak je vsak diagram, čeprav v tem primeru ni mogoče govoriti o zaznavni podobnosti diagrama njegovemu predmetu, temveč obstaja samo analogija med relacijami v okviru obeh. „Particularly desserving of notice are icons in which the likeness is aided by conventional rules. Thus, an algebraic formula is an icon, rendered such by the rules of commutation, association, and distribution of the symbols.... For a great distinguishing property of the icon is that the direct observation of its other truths concerning its object can be discovered that those which suffice to determine its construction.... Given a conventional or other general sign of an object, to deduce any other truth than that which it explicitely signifies, it is necessary, in all cases, to replace that sign by an icon. This capacity of revealing unexpected truth is precisely that wherein the utility of algebraic formula consists, so that the iconic character is the

prevailing one." (Coll. Pap. II, Par. 279).

19 Cf. A. Verdiglione, art. cit.

20 Težko bi našli gube in relief v taki opoziciji s prazno ploskvijo n.pr. na „tapiseriji" kraljice Matilde iz Bayeuxa.

21 Na primer umetnost daljnega Vzhoda pozna zgolj analogijo, ne pa mimesis; nekaj podobnega, vendar v drugačnem kontekstu, velja za tako imenovani zgodnji srednji vek v Evropi in v Sredozemlju.

22 Gre za sytagme figé v govorici, ki ga je mogoče uporabljati kot gradivo na ravni sintagmatike (vključuje se v širše sintagmatske odnose kot „enota") in kot enoto na ravni sistema, ki artikulira to sintagmatiko.

23 Cf. R. Godel, Sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure, II. izd., Ženeva 1969.

24 H. Damisch, op. cit.; cf. tudi P. Francastel, La figure et le lieu, II. pogl., Pariz 1967.

25 Traktat o slikarstvu, paragraf 522.

26 Ibid., paragraf 524.

27 Ibid., paragraf 519.

28 Če verjamemo, da je bistvena lastnost alegorije, da znaki prenehajo biti transparentni in rabiti za preprosto kroženje pomena ter postanejo sami pomembni; Tinjanov pripisuje to prevladujoči vlogi kontekstualnih pomenj, Mukarovski govori o dveh funkcijah diskurza: reprezentativni in avtonomni (estetski), N. Frye pa o dveh tipih pomenjenja: centrifugalnem in centripetalnem, zunanjem in notranjem. Zadnji dve opredelitvi se nam zdita dokaj metaforični, medtem ko opredelitev Tinjanova – tako se nam vsaj zdi – omogoča analizo determinacijskih interferenc in v končni posledici koncipiranje dialektične označevalne procedure. V delih, posvečenih likovni umetnosti, ni tako domišljenih opredelitev alegorije kot v literarni teoriji, vendar si upamo trditi, da sodi alegorija v tisti pomenski postopek, ki ne izhaja iz kake specifične označevalne substance, temveč iz strukture ideologema družbenoekonomske formacije ter je njeno literarno opredelitev mogoče brez bistvenih korektur prenesti v druge označevalne sisteme istega ranga. Cf. J. Tynjanov, Il problema del linguaggio poetico, Milano 1968; J. Mukarovski, „Litterature et semiologie". Poetique 3, Pariz 1970; N. Frye, Anatomie de la critque, Pariz 1969.

29 „Tkanine, ki pokrivajo figure, morajo imeti tak videz, kakor da te figure v njih žive. S kratkimi krožnimi potezami prikaži položaj in gibanje figur, izogibanj se odvečnemu grmadenju gub, zlasti na izboklinah, da bi bile te bolj poudarjene," (paragraf 517).

Človeško telo je praviloma simulirano prek ovinka simuliranja materialnosti tkanine, kakršno vidimo na primer v staronizozemskem slikarstvu, zlasti pri Janu van Eycku, in o kakršni govori Leonardo v Traktatu: „Tkanine, ki pokrivajo figure, morajo imeti napete ali lomljene gube, odvisno od tega, ali hočeš prikazati tenko ali polno tkanino, pri komponiranju zgodovinskih slik pa lahko uporabiš tako prvo kot drugo vrsto, da zadovoljiš različne sodbe." (pragraf 518). „Pri vsakem gibu figure morajo gube tkanine, ki jo pokrivajo, s svojimi linijami pokazati gibanje te figure, tako da pri tistem, ki opazuje, ne ustvarjajo dvoma ali zmote o položaju. Nobena guba ne sme s senco svoje dvolbine razrezovati nobenega telesnega dela, se pravi, ne sme se zdeti, da sega vdolbina globlje od površine pokritega telesa." (paragraf 531)

30 „Oblačila se morajo razlikovati po različnih vrstah gub, in to glede na njihovo kakovost; če je tkanina debela in redka, so gube velike in redke, če pa je srednje debela in gosta, so gube izbočene, z majhnimi vogali. Zlasti pa misli na to, da pri vseh vrstah tkanin med enim in drugim razrezom narediš v sredi polne, na koncih pa tenke gube, ta guba naj bo najmanj polna na sredi pravega kota gube." (Traktat, paragraf 522).

31 „. . . Pri načinu poudarjanja telesnih delov, ko pritiska veter tkanino obnje, se čim več zgleduj pri Grkih in Latinih. In delaj malo gub: samo pri starih častitljivih ljudeh v togah jih napravi mnogo." (paragraf 521) in: „Na tkaninah ne delaj zmede iz množice gub. Nasprotno, delaj jih samo tam, kjer tkanino zadržujejo prsti ali roke, druga pa naj pade preprosto tako, kakor jo vleče njena narava. Figure ne sme sekati množica linij ali prelomov gub." (paragraf 526)

32 „Gube tkanin, ki pokrivajo figure, moraš prirediti tako, da zajemajo telesne dele, ki jih pokrivajo, tako da na osvetljene dele ne daješ temno osenčenih gub, na delih v senci pa ne delaj preveč svetlih gub. Linije teh gub morajo do neke mere obdajati telesne dele, ki jih pokrivajo, ne smejo pa iti skoznje, pa tudi njihove sence ne smejo seči globlje od površine pokritega telesa. Pravzaprav je potrebno tkanino namestiti tako, da ni videti prazna oziroma, da ni videti kot kopica oblek, ki jih je človek slekel, kakor to vidimo pri mnogih, ki jih različno grupiranje gub vseh vrst tako prevzame, da z njimi izpolnijo vso figuro ter pozabljajo, za kakšen namen je tkanina izdelana, t.j. za pokrivanje in harmonično obdajanje telesnih delov, na katere se namešča, ne pa zato, da izpolnjuje osvetljene izbokline telesnih delov z mehurji in votlinami. Ne zanikam, da je včasih potrebno narediti tudi kakšno lepo gubo, toda napravi jo tam, kjer se telesni deli med seboj in s telesom stikajo in gubajo tkanino." (paragraf 520).

33 Cf. E. Panofsky, Galileo as a Critic of the Arts, Haag 1954; A. Koyrè, Etudes galiléennes,

Pariz 1966; La revolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli, Pariz 1961.

34 Cf. Traktat, paragraf 521.

35 Cf. ibid., paragraf 520.

36 Ibid.

37 Cf. D. Sibony, „De l'indifférence en matiére de politique", v: Psychanalyse et politique.

38 Cf. A. Verdiglione, a rt. cit.

39 Traktat, paragraf 526.

40 Ibid., paragraf 520.

41 Traktat, paragraf 528.

42 „Quali segniate linee amme dimonstrino in che modo, quasi per sino in infinito, ciascuna traversa quantità segua alterandosi." (Della pittura, libro I.)

43 O problematiki zapore pojma/vrednote umetnosti cf. naše članke v Problemih–Razpravah 98–99, Ljubljana 1971, (Analecta I, Ljubljana 1972); v Problemih–Razpravah 106-107, Ljubljana 1971 (Analecta I); Treći program, Beograd, jesen 1974.

44 Cf. H. Damisch, op. cit.

45 Cf. Traktat, paragraf 528.

46 Po Albertiju je njegova Della Pittura umetnost se pravi teorija slikastva, in sicer prva te vrste: „Poi che noi non come Plinio recitiamo storie ma di nuovo fabrichiamo una arte di pittura della quale in queste hetà, quale io veggo, nulla si truova scritto." (Della Pittura lib. I). Slikar pa si mora prizadevati, da simulira (fingiere) tisto, kar vidi (t.j. vizualno empirijo, kakršna se kaže renesančni aisthesis): „Delle cose non possiamo vedere, niungo nega nulla apartenersene il pictore. Solo studia il pictore fingiere quello si vede." (ibid.)

47 Cf. H. Damisch, op. cit.

48 Cf. J. L. Schefer, Scénographie d'un tableau, Pariz 1969.

49 Cf. R. Barthes, „Rhétorique de l'image" Communications 4; Système de la Mode, Pariz 1967.

50 Se pravi, realizacija mode je noša, katere govor je oblačilo (cf. Système de la Mode).

51 To je pokazal Damisch v citirani knjigi z analizo vzpona in zatona renesančne strukturalne sheme na Zahodu, z analizo cézannovskega preloma in s primerjavo s „klasično" kitajsko teorijo slikarstva.

52 Cf. E. Panofsky, „Die Perspektive als 'symbolische Form'" Aufsätze zu Grundlagen der Kunstwissenschaft, n. 3, Berlin 1964.

53 To tezo na svoj način podpira tudi E. Auerbach, Mimesis, Bern 1959 in Beograd 1968.

54 Cf. J.J. Goux, „Remarques sur le mode de symboliser capitaliste", v: Psychanalyse et politique; „Numismatiques" I in II, Tel Quel 35 in 36.

55 H. Damisch, op. cit.

56 Ibid.

57 Cf. J. Kristeva, Le texte du roman, Haag–Pariz 1970; Semiotiké, Pariz 1969; F. Rastier, Idéologie et thèorie des signes, Haag–Pariz 1972.

58 O znakovnem sistemu govorimo, ko obstajata sistematični vidik skupine znakov in pomenjenje, o kodu pa, ko obstaja samo sistematični vidik skupine znakov. Cf. C.S. Peirce, Coll. Papers, Vol. II., Cambridge, Mass., 1932; E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Pariz 1966; id.„La semiologie de la langue", Semiotica 1 in 2, Haag 1969; V.V. Ivanov, „Jezik v sopostavlenii z drugimi sredstvami peredahi i hranenija informacii". Prikladadnaja lingvistika i mašinij perevod, Kijev 1962; U. Weinreich, „Semantics and Semiotics" v: International Encylopedia of Social Sciences, New York 1967.

59 Cf. J.L. Schefer, „Lecture et système du tableau" v: J. Kristeva et al. eds., Essays in Semiotics, Haag–Pariz 1971.

60 H. Damisch, op. cit.

61 Ibid.

62 Cf. naš članek v publikaciji Treći Program, Beograd, jesen 1974.

63 Cf. J. Kristeva, „Sujet dans le langage et pratique politique" v: Psycnanalyse et politique.

64 Cf. J. Oury, „Place de la psychothéraple institutionelle", ibid.

65 J.L. Schefer, Scénographie . . .

66 Cf. J. Kristeva, „Sujet dans le langage et pratique politique".

67 Cf. L. Marin, „Le discours de la figure", Critique 270, Pariz, 1969.

68 „La lexie est un acte de lecture du (système) à partir de ses éléments; un acte de commutation des éléments du (système) qui vise à l'expliciter, à en remplir (construire) la matrice, à definir les éléments à travers les lexies qu'ils mobilisent. Chaque élément cet, de proche en proche, le texte lui-meme est défini paradigmatiquement par la lexie, dans les zones textuelles ou il s'insère (qu'il détermine)." (J.L. Schefer, „Lecture et système du tableau").

69 „La lexie se définit donc par une théorie, c'est-à-dire comme une pratique du supplement originaire." (Ibid.)

70 Traktat, paragraf 524.

71 A. Verdiglione, art. cit.

72 J.L. Schefer, „Zapis o reprezentativnih sistemih", Problemi–Razprave 98–99, Ljubljana 1971.

73 Traktat, paragraf 530.

74 A. Verdiglione, art. cit.

75 Ibid.

76 „... solo riferiamo di quel movimento si fa mutando el luogo ... in questi movimenti si truova qui passa ogni raggione ... et conviensi alla pittura avere movimenti soave et grati." (Della Pittura, lib. II)

77 Damisch je našel peircovske elemente v Leonardovem pojmovanju slikarstva: Leonardo „preskuša perspektivni prostor". Njegovi teksti uvajajo „kolikor se eksplicitno dajejo kot reprezentacijski program v reprezentativno polje odločilen razcep: tam, kjer bo klasični diskurz hotel reducirati reprezentacijo in binarno razmerje substitucije in recipročnosti med označevalcem in označencem, pa Leonardo s projektom, ki ga je naredil, da bi pokazal (dimonstrare: to je beseda, ki se aplicira na reprezentacijo neba v Manettijevem Bruneleschijevem življenju) pojave ali dogodke, ki so sami po sebi nevidni, z njihovimi vidnimi znaki, vsiljuje ideološko relacijo, ki je seveda še triadična, ki pa vendarle nima nič alegoričnega več, ki si nič ne sposoja od podobnosti. V Peircovih terminih bi dejali, da v Leonardovih tekstih intervenira oblak kot simbol (beseda), ki se nanaša na ikono, ki je sama mišljena kot indeks: predmet, katerega beseda je reprezentamen, prikturalni graf pa interpretant, ta predmet pa sam funkcionira kot reprezentamen, ki priklicuje neki interpretant." (Damisch, op. cit.)

78 Ibid.

79 Ibid.

80 Metafora pa sodi v sistematiko oziroma v paradigmatiko, kjer prevladujejo „substitutivne asociacije", lahko pa bi jo opisali kot odsevanje referenta v strukturi označenca; cf. R. Jakobson, „Deux aspects du langage et deux types d'aphasie", Les Temps Modernes 188, Pariz 1962.

81 Cf. J.J. Goux, „Remarques sur le mode de symboliser capitaliste".

82 Cf. J. Baltrušaitis, Anamorphoses ou perspectives curieuses, Pariz 1955; Anamorphoses ou magie artificielle des éffets merveilleux, Pariz 1969. Najbr bi pri analiziranju implikacij perspektivičnega reda morali še vztrajati pri anamorfozah kot „anomalijah" oziroma nepredvidenih vidikih enega sistema. Toda tukaj je na mestu vprašanje, ali gre res za isti sistem, ali ni v „sistem" zahodnega mimetskega slikarstva vdelana tudi zahteva po slikovnem zaslonu, ki je vzporeden z obzorjem. V tem primeru je anamorfoza še toliko bolj nevarna za vladajoči slikarski diskurz, ker kaže na njegovo relativnost, ki je postala v oči bijoča in nezatajljiva šele s pojavitvijo fotografije.

83 H. Damisch, op. cit.

84 Cf. M. Schapiro. „On some Problems in the Semiotics of Visual Art: Field and Vehicle in Image–Sign", Semiotica I/3, Haag 1969; cf. prevod v Problemih–Razpravah 98–99.

85 Pri Panofskem gre seveda za radikalno drugačno pojmovanje analitičnega postopka kot pri nas: izhodišče in cilj njegove analize je vsebina podobe oziroma skupine podob; ta vsebina se realizira prek tematske (ikonografske) in formalne („stilne") konvencije, t.j. prek likovno-semantičnih elementov, razumljenih kot retorične figure (ikonografijo bi lahko opisali tudi kot seznam metafor oziroma alegorij). Naš postopek je drugačen (in v tem se skuša pridružiti Damischevemu in Scheferovemu): tudi mi razlikujemo več ravnin in ravni v eni podobi oziroma korpusu podob, toda tu ne gre za plasti linearnega ali drugačnega stopnjevanja pomena („globine") – po našem mnenju je R. Barthes dovolj natančno dokazal, da je tista vsebina, ki se izdaja za najglobljo, dejansko najbolj zunanja investicija/investira naddoločitve v posameznem korpusu izjav, tekstov ali podob – temveč za ravnine in ravni strukturacije podobe, ki po definiciji ne more biti homogena. (cf. J.L. Schefer, „L'image: le sens 'investi'" Communications 15).

86 Cf. J. Kristeva, Semiotikè, Pariz 1969.

87 Dejansko je tisti red, ki se po njem ravna Alberti v Della Pittura, ko navaja „dele slikarstva" (obrisovanje, (razmejevanje), kompozicija, razdelitev svetlob in barv), prav tisti red, ki ga je vsiljeval kulturni sistem, ta pa je samega sebe prezentiral kot transhističnega in ga niso ogrožale na videz še tako radikalne skušnje. „Resnica" (barva) ne sme prevladati nad „izrazom" (risbo), in sicer zato, kot je pozneje zapisal Rousseau, po njem pa še Kant s skoraj istimi besedami, ker „čustev, ki jih v nas izzove slikarstvo, nikakor ne povzroča barva ... Lepe, dobro niansirane barve ugajajo očem, toda ta užitek je čista zaznava. Risba, imitacija pa dajeta tem barvam življenje in dušo; in strasti, ki jih izražata, zbudijo naše strasti, in predmeti, ki jih predstavljata, nas ganejo. Interesu in čustvu ni nič za barve; poteze ganljive slike nas ganejo še na tisku: odvzemite te poteze sliki in barve ne bodo več ničesar tvorile." (Rousseau, Essai sur l'origine des langues, 3. pogl.). Jacques Derrida pa v svojem komentarju k temu tekstu pripominja, da se tukaj estetika uveljavlja prek določene semiologije, vpisuje se v odvisnost od znaka: v estetski izkušnji, kakršno opredeljuje Rousseau, subjekta ne prizadenejo stvari

(zaznave), temveč znaki, imitacija, ki izhaja iz zarisanega, iz obmejitve, iz obrisa (konture). Toda iste prepovedi, ki zagotavljajo koherenco sistema (in prakse, utemeljene na znaku in imitaciji), s tem, da na primer vpisujejo barvo v tehnično odvisnost od konture, ki jo z razmejevanjem osmišlja, te iste prepovedi veljajo tudi na ravni obmejevanja (délinéation); meja ne trpi nepravilnosti: tudi ne sme zajeti preveč telesa. (cf. Daniseh, op. cit.).

88 Kakor je produkcija možnost vrednosti in je vrednost zastopstvo, „delegacija" produkcije v sistemu specifične menjave, ne da bi bila sama produkcija, ki je sicer nujen predpogoj vsake (tudi simbolne) menjave, element vrednosti: klasičen metaforičen prenos: produkcija – blago – vrednost, katakteristističen za kapitalistično civilizacijo Zahoda.

89 Cf. C.S. Peirce, Coll. Papers II, Elements of Logic, 2. knj., 2. pogl. „Division of Sings", zlasti paragraf 5: „A. Second Trichotomy of Signs" in paragraf 8: „Degenerate Signs" ter pogl. 3: „The Icon, Index, and Symbol", zlasti paragraf 1.

90 V celoti se citat glasi: „The object of representation can be nothing but a representation of which the first representation is the interpretant. But an endless series of representation, each representing the one behind it, may be conceived to have an absolute object at its limits. The meaning of a representation can be nothing but a representation. In fact, it is nothing but the representation itself conceived as a stripped off irrelevant clothing. But this clothing never can be completely stripped off; it is only changed for something more diaphanous. So there is an infinitive regresion here. Finally, the interpretant is notnihg but another representation, it has its interpretant again. So, another infinite series." (C.S. Peirce, op. cit., Vol. I.).

91 Psihoanalitična interpretacija, ki zadeva nezavedno, pa je „par ecxellence la chose la plus scandaleuse qui soit". Cf. D. Sibony, diskusija v zvezi sprispevkom J. J. Gouxa za Psychanalise et politique.

92 H. Damisch, op. cit.

93 In tu ne igra aktualna delitev na vzhodno in zahodno Evropo prav nobene vloge, sploh pa ne take, kakršno je igrala še v 16. stol.

94 H. Damisch, op. cit.

95 Cf. J. Kristeva, Le texte du roman, Pariz–Haag 1970.

96 Freud govori v Traumdeutung o Bilderschrift, ki jih ni mogoče izvajati iz semantičnih kodov, temveč prav iz retoričnih sistemov zadevne kulture oziroma družbe.

97 „Cum lineae equidistantes et oculus fuerit in eadem superficie, extimatur lineas illas debere concurrere et nullomodo esse equidistantes." (Quaestions I.I., cit. po H. Damisch, op. cit.). Pelicani, ta glasnik renesančnih traktatov o slikarstvu, se je šolal v Parizu pri Buridanu, nato pa je poučeval v Pavii, Bologni in Firenzi. Pravzaprav je Pelicanijev tekst o perspektivi utelešenje preloma, utelešenje izvajanja „renesančnega" idejnega (umetniškega, ideološkega in naravoslovnega) prevrata.

Subjekt pred sliko II[1]

Stretherjevo+ logiko, za katero so značilne pred vsem semantične „impertinence" v pogovorih z Mario Gostrey, lahko v splošnem povzamemo kot subverzijo totalizirajočega („ensemblističnega", poenotujočega, *celečega*) stališča (ki ga predstavljajo denimo, Waymarsh ali na splošno „Američani"), kot prelamljanje tistega stojišča, s katerega je mogoče subsumirati „elemente" in jih tako povezati v celoto; v jeziku podirajoče se stojnice (a drugega jezika v Stretherjevem trenutku pač ni) torej Strether valorizira posamično na račun občega, in ta njegova „logika" poraja „nezaslišan" collage odlomkov, iztrganih iz krogotoka ideološke menjave.

Strether misli to v pravem pomenu besede estetično[2] prakso pod imenom „Evropa", in predstavlja mu jo figura Mme, da Vionnet. Proti ideologiji znaka, ki ji gre za „splošni smisel stvari" in ki se zatorej osredotoča okoli funkcije „splošnega ekvivalenta" (ki ne izraža le abstraktne vrednosti splošnega smisla, pač pa tudi zaobjema, in tako „izključuje", pomirja kontradikcijo med posamičnim in občim, konkretnim in abstraktnim, kontradikcijo, ki mora vselej delovati v tej ekonomiji), Strether prakticira nekaj, čemur bi po isti ekonomski paraleli lahko rekli „razvita ali totalna vrednostna forma" (to je *skrivnost* „humanizma" *tega* tipa romana in materialna podlaga njegovega specifičnega „subjektivizma"; v narekovaj postavljene „filozofične" kategorije so preveč splošne, da bi zajele tipiko te faze v razvoju romana drugače kakor na imaginarnem kontinuu neke „radikalizacije" ali „usode" novega veka – vsekakor pa popolnoma prikrivajo, če ne celo zatirajo, ali kar izrinjajo problematiko materialnega vzročenja te specifične subjektivnosti[3]). Ta „vrednotna forma" izhaja iz konkretne enote in jo *ločeno* primerja z drugimi enotami „simbolnega vesolja", ter tako mnogotero razreže vesolje vrednosti; z izbiro, ki je glede na notranjo organizacijo tega vesolja vseskoz arbitrarna („samovoljna"), tako to vesolje razbije na niz simbolnih ekvivalenc („asociacij", konjunkcij, disjunkcij itn.; logična forma nas tu ne zanima; ni treba še posebej poudarjati, da je Stretherjev čas prav nasproten „dialektični" genezi vrednostne forme); vrednostenje te vrste tako uveljavlja prav „neposrednost", „konkretnost" itn., vse, kar je bilo iz zaceljenega vrednostnega vesolja izključeno v imenu njegove abstraktne organizacije.

Ideološki kriterij tega prakticiranja mnogotere izključitve (v nasprotju z enkratno, unarno izključitvijo, ki naj bi s pomočjo funkcije splošne ekvivalence „presegla" protislovje) je subjektivna senzualnost akterja „Streher"; zato ga mora podpirati neki alibi, katerega funkcijo za Stretherja opravlja prav „Evropa", ki je zanj razvrščena z „Ameriko" v semantično paradigmo „znati uživati vs. ne-znati uživati" (na koncu romana bo to paradigmo presegel, zatrl nesimetrični člen „uživati vedenje" – če se seveda opremo na dvoznačnost besed „savoir" ali „to know", katerih pomena slovenščina leksično razločuje); Evropa je kraj slasti, prav kakor je Stretherjeva praksa neposredno in v sami sebi užitek. Z ameriškega stališča je ta slast, kolikor ni obvladana, to se pravi strukturirana kot „fling", čista zguba; glede na zakon kapitalizacije se ta slast (jouissance) definira z reklom, ki pride Stretherju na misel, ko z woollettskih premis razmišlja o Chadu: *Omnes vulnerant, ultima necat.* Ne glede na sofizem določitve, katera je *ultima* (namreč tista, ki *necat,* tako da predikat definira subjekt – in ne narobe: da bi se subjekt „izrazil" v predikatu) (kar je sama tavtologija smrti), je prav v tem kontradicija med obema ekonomijama: v eni pride „eno" na koncu – kot smrt, vendar pa je *že* vpisano v vsakem členu predhodne množtvenosti; v drugi je „eno" prvotno, vendar pa spet le „magnitudo evanescens"[4], življenjski sunek, ki se zgublja v potomstvu.

Ko Strether razmišlja (VI, 13) o razliki med Mario gostrey in Chadom na eni strani in Mme, de Vionnet na drugi, jih razvrsti v opozicijo semičnih snopov

„prenašanje, pasivnost, pešanje . . . vs. prilaščanje, aktivnost, rast ,,. ."

– pri tem drugi član (drugi „snop") v opoziciji odpira možnost, da se predmeti razločujejo glede na svojo kvaliteto kot

„dobri vs. slabi"

– medtem ko prvi člen takšne opozicije nikakor ne dopušča in na njenem mestu uvaja posredni člen „osebno stališče"; ta člen poraja seveda mnogotere in različne posebne naklonjenosti, slabosti in muhe, izključitve, ki jim ni mogoče določiti splošnega in abstraktnega merila.

Seveda se stretherju tisto, kar zavrača na ravni občega, dogodi pač na ravni posebnega: Mme. de Vionnet povzdigne v predstavnika in posebljenje svoje lastne prakse – in subverzivnost te prakse se na ta način *utemelji*. Utemeljitveno dejanje je v *izključitvi* Mme, de Vionnet iz intersubjektivnih razmerij med akteriji: s to izključitvijo, do katere pride na nekem posebnem in omejenem področju, ki pa je v ideologiji znaka dominantno področje (namreč področje „intersubjektivnosti"), se strukturira totaliteta, celota Stretherjeve prakse (specifična „degradacija" te strukturirajoče utemeljitve je pač v tem, da na tem specifičnem področju medosebkovnosti izključitve iz razmerij pač ni mogoče prikazati drugače kakor na način nekega posebnega razmerja).

Spontani povratek tega, kar naj bi bilo in ostalo izključeno, bo Strether doživel kot nekaj *strašnega* in *neverjetnega* (horrible, invraisemblable; XI, 31; podčrtal pisec romana, drugi pridevnik je v francoščini v izvirniku), s to vrnitvijo se bo podrl celotni Stretherjev projekt, tekst pa se bo nagnil k izteku.

Pripoved o tem „ključnem prizoru" je na površini razdeljena na dve poglavji; razlog za to dvojnost najdemo na koncu 30. poglavja:

It might have passed for finished, his drama, with its catastrophe all but reached; . . . . He had but had to be at last well out of it to feel it, oddly enough, still going on.

Po tistem, kar nam pisec označi za „comfortable climax", pride neizbežna katastrofa; „klimaks" je samo-izključitev, s katero se Strether izvzame iz „svoje" drame, da bi se v njej ugledal – in da bi se, še zadnjikrat, bralcu postavil na ogled v vsej čisti „konceptualnosti" svojega subjektivnega projekta. Pri tem početju se Strether zanaša na naključje, prepričan, da mu bo priskrbel narcisistično omamo v potešitvi njegove želje; a prav „logika" tega naključja, ki se paradoksno sprevrže v nujnost, mu bo prinesla tisto, kar v sliki *manjka*, kar v njej mora manjkati, da zagotavlja „implication . . . complete", ki napaja Stretherjevo slast: prav po tej reki barve črnila, po reki, katere imena ne ve in zvedeti noče, in katere tok ni zanesljive smeri, prav po njej se mu vrne izključeno v podobi želje gospe de Vionnet, podobi, ki se brž sprevrne v zvijačnost, katere edini pravi učinek je v tem, da postane ta povratek zares strašen. (Mme. de Vionnet obvlada položaj s tem, da ga razglasi za „neverjeten", da ga torej prenese na raven „fiction" in „fable"; toda prav to, da položaj obvlada, in da ga vrh tega obvlada v igri „v dvoje" s Stretherjem, da torej v vsej zadevi Chad „ni za nič", še preveč razodeva, da je tam le „za" željo gospe in „po.. njej, kar sicer, kakor pozneje ne pozabi opozoriti Maria Gostrey, bije že ves čas v oči – vseh razen edinega pravega „voyeurja", Stretherja: grozotnost tega prizora je prav v tem, da Strether, za neizrekljiv hip, (u)vidi tisto, kar gleda.)

– Strether se torej, v prvi dobi, sprehaja po „sliki", idealu svoje preteklosti in svojega življenja, ne da bi kdaj prestopil njen „oblong gilt frame": hodi po barvnem vesolju, naseljenem s kromatskimi kvalifikacijami; druga doba bo, narobe, „prag-

matična", in njen kromatizem bo skromen, nakljućen. Pod tem splošnim nasprotjem se razpostavlja strukturna kontradikcija, na katero opozarja že preprosta inventarizacija kromatičnih indikacij v obeh sekvencah: *1. sekcenca:* ccol special green; maroon coloured (dvakrat); sunny, silvery; silver, turquoise, varnish; white (dvakrat); gray; shady (dvakrat); whiteness (dvakrat); blueness (dvakrat); coppery green (dvakrat); dim-slate colour; whitewash; gray-blue; glazed-pearly; gilt (frame) (dvakrat); *2. sekcenca:* pink (parasol); fair (young woman); pink (point in the) shining (scene); . . . darkening (summer night); dim (compartement).

Pluralnost harmoničnih barv, ki se v glavnem dajejo kot ploskve, v prvi sekvenci – v drugi pa posamičnost, singularnost ene same kromatične točke, ki je v kontrastu s podlago („so fine a pink point in the shining scene"); v prvi sekvenci se barve organizirajo v „avtonomno" strukturo, ki pa jo je mogoče po(d)vzeti v višjo harmonizirano celoto („sliko") – v drugi sekvenci pa se na to že strukturirano celoto ponese – na način strukturirajoče kontradikcije – ena sama barvasta točka, tako da zdaj strukturirana celota iz prve sekvence deluje kot „podlaga" za novo strukturo. Sekvenci sta torej v opoziciji, ki jo lahko povzamemo s formulo

„strukturirana konjunkcija vs. strukturirajoča kontradikcija"

– čas prehoda med njima pa je *kriza,* v kateri zmerom že označevalna kontradikcija vendarle še ne deluje kot *znak.*

V kromatizmu slike je pravzaprav edini „čisti" in „neposredni" člen (to se pravi člen, pri katerem „čista" leksična enota lahko že sama neposredno deluje kot označevalec) ne-barva „white"; enkrat se prikaže tudi člen „gray" (ki formalno tudi deluje neposredno, ki pa je semantično vendarle „nečista", prehodna barva), ki ga lahko hkrati interpretiramo kot utisek beli barvi nasprotne in dopolnjujoče jo ne-barve, črne, v okviru vesolja barv v ožjem pomenu, in kot kompleksni člen, ki združuje-povzema obe ne-barvi in tako v veselju barv opravlja funkcijo „splošnega posrednika"; drugače pa so vse barve v ožjem pomenu niansirane, tj. ali prikazane z leksičnimi enotami, ki neposredno denotirajo specifične odtenke (silve, turquoise, maroon), ali pa jih prikazujejo enote, ki sicer denotirajo temeljne (spektralne) barve, a so „superdeterminirane" z raznimi dodatnimi specifikacijami (cool special green, coppery green, gray-blue; dodatni postopek, tokrat „despecifikacijski", na enoti prve vrste: silvery); ta specifirajoče „superdeterminacija" gre lahko celo tako daleč, da ohrani zgolj še klasematični sem[5] „kromatizem", ki ga potem kvalificirajo semični členi, sposojeni v „predmetnem" svetu (sunny, shady, dim-slate colur, glazed pearly). Ta „superdeterminacija" členov zagotavlja, da nobena barva ne stopi v „oblong gilt frame", ne da bi bila že vnaprej strukturirana po njihovih zahtevah, tj. strukturirana kot specifikacija „kromatizma" *nasploh,* kot specifikacija, ki jo je mogoče neposredno subsumirati pod ta „nasplošnosti" člen; to je še posebej očitno v poslednjem „leksikalizacijskem" postopku (postopku leksikalizacije, katere „subjekt" je seveda s slike „odsoten" – ne pa iz teksta: saj prav „Strether" tu piše *svoj* imaginarni tekst) – v substantivaciji, ki razodene, da barve v tekstu ne nastopajo kot atributi (kvalifikacije) (empiričnih, tj. kvazi-realnih) predmetov, temveč kot rezultati delovanja (kot funkcije) percepcije.[6]

Prav ta percepcija, ki jo nosi daljni spomin na Lambinatovo sliko, uokvirja prizorišče v „oblong gilt frame", ki ga po potrebi širi – in katerega *mejo* predstavlja „maroon-coloured wall", a obenj ni mogoče nikdar zadeti. Obstoja te meje subjekt – „parcipiens" nikoli ne spodbija – saj je celo del njegovega užitka, „part of the amusement", in v kromatičnem registru to mejo, ta dodatni mik ponazarja trdna slutnja, da obstaja tudi neki zunanji zid, ki je prav gotovo najbolj neverjetne, najbolj nemogoče barve („there being positively . . . an outer wall of the ‚White Horse' that was painted the most improbable shade"). Strether dojema prav kot sanjač – povsod je, v vseh časih je, *je* samo nihanje slike v pokrajino in pokrajine v

sliko, vidi sebe v pokrajini in je hkrati oko, ki (se) gleda – toda sanjač v blaženem snu, ko ve, da sanja: poigrava se z robom, s katerim se ni varno igrati, narcisistično se skuša vpisati na obeh straneh lista hkrati, dokler mu ne bo prišlo, da je vselej že na obeh straneh, toda le kot luknja.

Prizor torej že *vnaprej* strukturira neka zunanja instanca, ki se vpisuje na vse ravni teksta: na način občasnih (in v nekem smislu „metadiskurzivnih") sklicevanj na „sliko"; na način temeljne izotopije sekvence, ki je „perceptivnost" (tu smo se osredotočili na plast vizualne percepcije; vendar pa se nekateri „podredni" odlomki razgrinjajo okoli avdialne percepcije, katere funkcija je, da razodeva *splošno* harmonijo, da ureja tako razmerja med percepcijskimi „regijami" kakor njihove posebne vsebine); na način nemožnosti, da bi za poljubno izolirano izjavo določili, kam se umešča glede dihotomije „interoceptivnost vs. eksteroceptivnost"; na način specifične semiotike kromatskega vesolja; nazadnje: tu nismo navedli prostorskih kazalcev, ki se vsi nanašajo na neko *stališče*, na neko *gledišče*, ki jih implicitno organizira: od te točke se merijo razdalje („a little further up", „a short distance above", „the valley on the further side" . . .), pogosto se omenja obzorje, in, navsezadnje, le s stališča takšnega gledišča je mogoče napisati: „the village *on the left* was white and the church *on the right* was grav"; popolnoma označevalno je, da je tisto, kar se zgublja iz pogleda („passed out of sight"), prav tisti sivomodri tok („gray-blue stream"), po katerem bo priplavalo tisto, kar zmerom že manjka na „prizorišču" („the spell of the picture – that it was essentially . . . a scene and a stage").

(Nenavadno pri vsej stvari je to, da vse omenjene značilnosti zahtevajo prav toliko, da je subjekt-„percipiens" znotraj, kolikor, da zunaj (kar se seveda obratno simetrično ponovi, če zadevo gledamo glede na „perceptum"); ta ne-odločljivost se razporeja v hiazem: če naj garantira za „bit" „percepti", mora biti „percipiens" „v" njem, torej zunaj sebe; če naj mu bo dan smisel, mora biti „zunaj" „percepti", torej pri sebi . . . toda ob tem je „bit" „percepti" le v subjektu, in njegov „smisel", kolikor ga *bo*, je *bil* že ves čas nekje, za kakšnim ovinkom, *in percepto;* ves smisel je v tem, recimo z Žižkom, da *bo bil* – medtem ko je vsa bit, če nam je že do tega, *bila da bo*. V tem, čemur lahko rečemo kar delirij, kot temeljna, in temeljno zavožena, konfrontacija z označevalcem, je prav kvintesenca romaneskonosti tega romana, in nemara priložnost, da se z drugačno mislijo spomnimo njegovega naslova. – Pripomba 1976.) (Drugič naprej)

+ Kakor se bo bralec nemara spomnil, tukaj nadaljujemo z uvodom k semiotični analizi 30. in 31. poglavja v 11. delu Jamesovega romana „Ambasadorji" (slovenski prevod je izšel v zbirki „100 romanov", angleških „izvirnikov" pa je cela vrsta, vsak s svojo zgodovino: mi smo med drugimi imeli v rokah tile izdaji: „Signat Classic" (na podlagi prve angleške izdaje pri Methuen & Co., 1903), „Bantam Books " (na podlagi newyorške izdaje Jamesovih del iz leta 1909); pričujoče nadaljevanje se navezuje na začetek iz številke 157–158 Problemov-Razprav (januar-februar 1976).

Opombe:

1



2 Opozorimo zgolj na dialektiko posebnega in občega, ki je središčno vozlišče lukacseve teorije estetike (Prolegomena za marksističku estetiku, Nolit, Beograd 1960).

3 S tem se upostavlja, kakor pač gre akterju „subjekt-junak", v samo implicitno mesto subjekta v ekonomiji znaka (in vrednosti), – v času, ko je nastal pričujoči tekst (1973), teorizacija možnih razmerij med materialistično teorijo zgodovino in materialistično teorijo subjekta še ni bila razvita do svojih današnjih dometov: zato se nam lahko zdijo nekateri postopki v zgornjem tekstu nekoliko naivni, in intervencija terminologije iz materialistične analize vrednosti precej „divja"; vendar je za samo polje semiotika tekst tudi v tej obliki zadosti zanimiv, še posebej pa za kontekste, v katerih se mora materialistična proglematika še spopadati z izrazito regresivnimi književnimi ideologijami.

4 K. Marx, Kapital, I. VII., pogl., slov. prav. str. 662. Logike kapitala sam literarni tekst nikoli ne eksplicira; vendar je vanj vpisana – npr. z izključitvijo imena woollettskega proizvoda, ali pa s nakazano „regressio ad infinitum" (v katero pa se Strether noče zaplesti), ki jo sproži vprašanje Marie Gostrey, kakšni so izviri wollettskega bogastva. (Celotna zadeva v zvezi s spotakljivim ameriškim proizvodom opredeljuje, med drugim, pravo jamesovsko sociologijo književne proizvodnje.)

5 V celotnem sestavku uporabljamo semantično terminologijo, ki jo je razvil A.J. Greimas v Semantique structurale, Larousse, 1966, in delno dopolnil v Du sens, Seuil, 1970 (o epistemološkem statusu te semantike gl. opombo 1 v Problemih-Razpravah 157-158, str. 101 in naprej).

Za naš namen dajemo tu nekaj simplificiranih opredelitev, ki bržčas trpijo zaradi vselej že pregnane interpretativnosti:

SEM: je element pomenjanja, torej enota najnižjega reda, s katero operira semantika; ustreza Jakobsonovi razločevalni potezi in torej Saussurovemu diferencialnemu elementu; slehemo „pomensko enoto", ki jo bomo analizirali, bomo torej najprej predstavili kot specifično urejeno množico semov; semi so binarno artikulirani (to je prej simplifikatorična apriorna izbira kakor načelna odločitev; pri nekaterih tekstih – nekateri odlomki iz Ambasadorjev spadajo mednje – se hitro pokaže, da binarna artikulacija ni zadosti „močna").

SEMEM: je površinski učinek smisla, in je kombinacija dveh različnih prvin: nespremenljivega, invariantnega SEMIČNEGA JEDRA, ki ni odvisno od konteksta in je torej v vseh kontekstih ista; in iz spremenljivega, variabilnega dela, KONTEKSTUALNEGA SEMA; isti kontekstualni sem lahko „pokriva" celo vrsto kontekstov, neki cel razred kontekstov, ki ga je mogoče definirati prav glede na ta zanj pertinentni kontekstualni sem: kontekstualni sem je torej nekakšen „skupni imenovalec" za ves tak razred kontekstov. Semem je mogoče ponazroriti s formulo:

semem = semično jedro + kontekstualni sem

KLASEM: brž ko diskurz kombinira dva ali več semičnih jeder, se njim ustrezni kontekstualni semi nujno ponavljajo: da bosta dva semema diskurzivno „združljiva", ju mora družiti vsaj en skupni kontekstualni sem; kontekstualni semi se torej manifestirajo iterativno, in prav to interativno, ponavljalno „naravo" pravega kontekstualnega sema zajema termin „klasem"; diskurzivno sekvenco, ki jo sestavlja kombinacija dveh sememov, je torej možno ponazoriti s formulo:

sekvenca = (semično jedro$_1$ + semično jedro$_2$) klasem

Lastnost diskurzivne sekvence, da v njej kombinirana jedra povezuje vsaj en skupni klasem, se imenuje IZOTOPIJA. Prav koncept izotopije omogoča, da prestopimo meje elementarne diskurzivne sekvence (ki jo gramatika predstavlja kot „stavek") in si omogočimo analizo višjih enot: „tekst" se nam tako prikaže kot kompleksna strukturacija izotopij.

LEKSEM: je virtualni model, ki zajema celotno možno delovanje neke „pomenske enote"; ponazoriti ga je mogoče s semičnim jedrom, ki mu dodamo „vse" možne kontekstualne seme, s katerimi se lahko kombinira; leksem je torej enota, ki je pred diskurzivno manifestacijo: diskurzivna manifestacija na podlagi možnosti, ki jih nudijo leksemi, proizvaja konkretne sememe (v tem pomenu je semem vselej posebna manifestacija nekega leksema, ki mu gre višja stopnja „občosti"). Leksem lahko ponazorimo s formulo:
leksem = semično jedro + kontekstualni semi (s_1/s_2 . . .)

– Iz teh grobih opredelitev je razvidno, da je Greimasova semantika predvsem opisna: opisuje semantično vesolje, kakor je že proizvedeno v tekstu. Če hočemo v tej „proizvedeni" strukturi posneti sledi njene strukturacije, moramo Greimasov konceptualni instrumentarij sistematično prirejati, drugače zapademo v najbolj ideološki generativizem kot krinko za ne-tematizacijo strukturacije pomenskih učinkov. (Cf. tudi J. Kristeva, Le texte du roman: generacija kot ne-produkcija).

6 Ko so bile te vrstice že napisane, je njihov pisec z nekaj zadovoljstva naletel na tele stavke Viole Hopkins iz leta 1961:

„Vendar pa na razliko ne daje misliti zgolj predmet obravnave. Če primerjamo deskriptivne fraze v prvem delu poglavja s tistimi v zadnjem delu in na začetku naslednjega poglavja, opazimo pomembno spremembo v Stretherjevemu načinu gledanja: ... tako vidi Strether na začetku (:) Barva je predstavljena s pomočjo adjektivov, ... Nasprotno pa glavni poudarek v opisu vasi .... ni na stvari, ki jo modificira ajdektiv: narobe, adjektivi se pretvorijo v substantive, in ta slovničnni premik postavi poudarek bolj na čutilno kvaliteto vizualne izkušnje (on the sensory quality of the visual experience) kakor na stvar samo.

... Ta zelo subtilni premik od opisa Lambineta k opisu impresionističnega prizora krepi tematični razvoj epizode. Poglavje poteka od stopnje, ko Strether isti sliko s pokrajino, k stopnji, ko dojema implikacije te identitete, od preteklosti k sedanjosti. Toda Stretherjevo razumevanje in sprijaznjenje s pomenom te identitete bo potrdilo šele srečanje s Chadom in Mme. de Vionnet; ob tem srečanju se znajde pred moralo svojega ‚teksta' ... " (V. Hopkins, Visual Art Devices and Parallels in James, in: Henry James, Modern Judgements, T. Tanner, ed., McMillan, 1968, pp. 97–98.)

PRISPEVKI K HISTORIČ - NEMU MATERIALIZMU

Priloga k vprašanju politične ekonomije+

„I, kaj menite vi, mladi, 'njega dnij' je bilo dobro. Čeravno je zdaj tlaka in desetina odpravljena, pa vender bolj stradate in se trpinčite kot smo se 'njega dnij' mi, ko je bila pšenica po štirinajst grošev, oves po tri itd."

J. Jurčič, Spomini na deda

Sodobna meščanska ekonomska misel, reprezentativno podana v Samuelsonovi „Ekonomiki",za mnoge kulminacija razvoja ekonomske „teorije", je koherentna sinteza („neoklasična sinteza") a) mikroekonomike Marshalla in naslednikov, b) Keynsove in drugih makroekonomike, vprašanj narodnega dohodka in zaposlenosti in c) Schumpetrove teorije gospodarskega razvoja, ki je porodila še vrsto razmišljanj o preteklosti, sedanjosti in perspektivah kapitalizma. Čeprav so jasno ločljive njene sestavine, je sistem predstav sinteze visoko komogen, njen poglavitni namen je rešavati probleme kapitalističnega gospodarstva, torej pragmatičen; razredne narave te „ekonomike" kljub poudarjanju znanostvenosti njeni glavni predstavniki ne zanikajo, metodologijo matematično statitičnih proučevanj in novejše discipline, ekonometrijo in kibernetiko pa zamenjuje z ekonomsko teorijo. To so temeljne značilnosti[1] sodobne meščanske „ekonomike", zadnja prehaja tudi v problem planifikacije socialističnih držav, in nam omogočijo, če ohranimo distanco, da sprejmemo prvi začasni sklep: da se zdi zanimiva, sorazmerno uspešna in terja, da jo kritično ovrednotimo.

Z druge strani so Marxova dela globoko vplivala na filozofsko misel in na posamezne, predvsem družboslovne vede. Kolikor so v zvezi z doslej odprtim poljem problemov, Marxovo analizo kapitalizma na temelju linearno pojmovanega časa navadno označujejo kot „dolgoročno" analizo kapitalistične ekonomske baze, ki pojasnjuje nastanek, zakone razvoja in napoveduje nujnost propada kapitalizma kot formacije. Odmevnost Marxovega dela, naj gre za revizionizem ali dogmatične eksegeze, za molk meščanskih ekonomistov ali za stagnacijo sovjetske politične ekonomije, je simptomatična: gre za problem razumevanja in razvijanja historičnega materializma in dialektike. Kako misliti znanstvene koncepte in dialektični materializem v marksistični teoriji? Poiskati načela dialektičnega materializma, implicitno „na delu" v Kapitalu in v spisih zrelega Marxa, materialistično razviti temeljne koncepte historičnega materializma to nalogo so si zadali teoretiki, ki so si jih potem vključili v „strukturalizem". Njihova prizadevanja, da bi na konceptualni ravni zastavili in razvili probleme, ki se porajajo ob soočenju marksizma s sodobnimi „znanostmi" ki zasedajo polje zgodovinskega materializma, terjajo podoben sklep, kot je bil provizorični prvi: nova možnost marksistične misli zasluži in terja predstavitev in teoretično diskusijo, da bi sprejeli, kar je sprejemlji-

vega in razširili polje materializma.

Nakazani tematiki lahko subsumiramo pod eno samo vprašanje, vprašanje značilnosti znanosti in njenih poglavitnih načel, ki jih pojmujemo bistveno drugače od prevladujočega gledanja v preteklosti,[2] ki pa danes ni zgubilo svoje veljave in obstaja tako, kakor obstaja v neki družbeni formaciji podrejeni produkcijski način, katerega pa mnogi zmotno obravnavajo kot dominantnega. Ta zmota izvira iz neke določene ideologije-empirizma – in se spet steka vanjo, iz empirističnega pojmovanja spoznanja, ki teoriji odreka avtonomnost posebne ravni v družbenih strukturah.

Zelo posplošeno in shematično lahko ugotovimo tele premike v znanstvenem gledanju, prelome, ki pravzaprav konstituirajo znanost s tem, da v njej prevlada teoretična (spoznavna) funkcija nad praktično-družbeno:[3] kvantitativno načelo se je podredilo globljemu pojmu strukture; brez natančnih podatkov znanosti sicer še naprej ne more biti, toda pozornost, ki so jo nekdaj posvetili številom in merjenjem, je zasenčilo obravnavanje razmerij in zvez med pojavi, tvorba pojmov oz. konceptov, ki omogočajo spoznanje strukturalnih razmerij, in formuliranje njihovih zakonov, konceptov, ki se redko dajo meriti ali primerjati (in so zvezani z imeni npr. Pavlova, Freuda in seveda Marxa, in z njegovimi pojmi produkcijski način, produkcijske sile itd.). V družbenih vedah so takšne pojme še posebej začeli priznavati kot vseskoz znanstvene, čeprav to niso empirični pojavi, elementi *stvarnosti.*

Predpostavljeno kontinuiteto v naravi je spodbijala atomska delitev materije, vendar se je diskontinuiteta kot načelo uveljavila šele, ko se je ugotovilo, da ima sama energija podobno strukturo kot atom in je ni mogoče zvezno prenašati. Diskontinuiteta materije in energije je kot načelo v naravi zamenjala vladujočo ideologijo kontinuitete in evolucionizma devetnajstega stoletja.[4] Tudi v filozofiji in družbenih vedah je obstajal pojem diskontinuitete, vendar je temeljil na ideološkem pojmovanju zgodovine, na empiričnem, linearnem in kontinuiranem času, katerega periodizacija, prerezi in diskontinuiteta so vedno zvedljivi na skupni imenovalec enega samega, vedno primerljivega časa in je le problem najti najboljša obdobja, umetna obdobja, ki pa niso poljubno oz. samovoljno izbrana. Če pa analiziramo na ravni struktur, če analiziramo koncepte, ki niso merljivi ali celo primerljivi, tedaj dobi tudi načelo diskontinuitete drugačen pomen. Tako npr. primerjava produkcijskih načinov na ravni struktur pomeni, da najprej poiščemo nespremenljive elemente produkcije sploh, ki zgodovinsko ne obstaja, da bi potem analizirali zgodovinske produkcijske načine, ki so variacije „produkcije na splošno". Določitev vsakega produkcijskega načina kot kombinacije („Verbindung") vedno istih elementov in možnost periodiziranja produkcijskih načinov po načelu variacije kombinacij pomeni izrazito antievolucijsko tolmačenje zgodovine produkcije in družbe; seveda pa pomeni tudi razlago marksistične teorije, ki temelji, če preidemo na epistemološko raven, na mnenju, da je Marx v delih svoje zrelosti z „epistemološkim rezom", katerega središčni koncept je ravno „produkcijski način", prelomil s klasično politično ekonomijo in utemeljil znanost, znanost o zgodovini, historični materializem (medtem ko sodobni kritiki menijo, da je zgodovina politične ekonomije kontinuiteta brez preloma od Ricarda do Marxa, kolikor pa obstaja prelom, ga situirajo med celotno klasično politično ekonomijo delovne vrednosti in marginalizmom). Zamenjava dosedanje evolutivne predstave razvoja kot kontinua, v katerem je vsakokratno trenutno stanje rezultat vsega prejšnjega razvoja, s predstavo diskontinuiranega zaporedja stanj („sinhronih matric" v strukturalističnem jeziku) in poudarek na proučevanju vsakokratnega stanja (strukture, sinhronije) ne glede na časovno dimenzijo, „genezo" in notranjo povezavo določenega stanja z drugimi, ta premik v znanstvenem gledanju je dosegel

vrsto plodnih znanstvenih rezultatov in je bil, kot rečeno, apliciran kot metoda tudi na Marxova dela. Zaradi pomena, ki ga pripisujemo nadaljnjemu razvoju marksistične misli, moramo spoznavati in ovrednotiti rezultate teh raziskav, ne da bi pri tem spodrsnili na poleščenih, lesketavih tleh scientizma, ne da bi prezrli ali pozabili potrebo, da gledamo na stvari s stališča dialektičnega materializma.

Sama diskontinuiranost materije in energije ima za posledico, da je natančnost vsakega opisa omejena, saj je vsak opis, naj se nanaša na še tako kratek čas, le povprečje tega razdobja; energija in materija sta atomarni in sami izvir nenadnih, diskontinuiranih nihanj.[5] Toda nedoločnost je kvantna fizika odkrila tudi kot načelo, ki zadeva naravo materije in energije in odkriva nezadostnost vsake teorije vzrokov in posledic/učinkov, mehanične kavzalnosti. V filozofiji se zato zastavi vprašanje, kako rešiti vprašanje kavzalnosti, če sistemi kot je Descartesov mehanistični sistem ali Leibnizova teorija izraza, ki je vplivala na Hegla, ne zadostujejo za reševanje strukturne vzročnosti, določenosti elementov strukture in odnosov med elementi, kakor jih določa učinkovanje strukture ter določenosti podrejene strukture po njej nadrejeni. Dialektični materializem ponuja učinkovito rešitev problema, kot nam kažejo dela, kjer je pravilno implicite apliciran, predvsem seveda Kapital. Vendar nam Marx, pravi Lenin, ni zapustil Logike (z veliko začetnico), zapustil nam je logiko Kapitala. Dejansko ostaja dialektika pogosto na tako splošni ravni, pri splošni formuli enotnosti afirmacije in negacije („da in ne"), neoperacionalizirana, da si težko z njo pomagamo k spoznanju. Njena nerazvitost nakazuje naloge marksistične misli danes in narekuje spoznati prizadevanja v tej smeri, presoditi „naddoločenost" ekonomije, saj nas še posebej zanima, kako ekonomija določa „v zadnji instanci".[6]

Tako pridemo še do zadnjega premika v znanstvenem gledanju, ki zaokroži dosedanje in razblini vero devetnajstega stoletja v brezosebnost znanosti: človek ni več odmaknjeni opazovalec, ampak neodstranljiv del samega opazovanja. Na epistemološki ravni terja odgovor vprašanje „spoznanja" in pa kriterija resničnosti spoznanja: je bistvo skrito v pojavu in pomeni proizvajanje spoznanj razbiranje bistva, branje „Velike Knjige Sveta"? Ali pa obstaja radikalna diskontinuiteta med „zunaj glave obstoječo stvarnostjo" in „celoto, kakor se pojavi v glavi kot miselna celota", med realnim objektom in objektom spoznanja, in je treba notranje, bistvo, razumeti kot pojem, ne kot realno bistvo pojava, kot produkt teorijske prakse, kar nam omogoči pojmiti jo kot izključno miselni proces in kot avtonomno raven družbenih struktur? Ali pa moramo iti še dlje in razcepiti „zunaj glave obstoječo svarnost" v realnost, katere prag je neprestopen, in v praktično prisvojeno realnost, realnost kot del človeškega kozmosa, odkoder je potem spoznanje, brez reference na realni objekt, učinek teksta – oz. ideje izvirajo iz same govorice? In kakšen kriterij resničnosti naj iz beremo – prakso, ki je zunaj teorije, da bi to teorijo preverili po vzoru prirodnih znanosti, ali pa je teorija vpeta v celotnost družbene praxis in že sama na sebi ideološko praktična – oz. spoznanje samo spremeni tudi objekt spoznanja? Ali pa vzpostavi takšno pojmovanje kontinuiranost objekta spoznanja in realnega objekta, in je praksa, ki je kriterij resničnosti, sama teorijska praksa, da zadošča in celo mora biti kriterij znanosti interen?

Namen teh vseskoz zelo splošnih in shematičnih uvodnih pripomb, ki jih bomo obogatili v nadaljnjem delu, je odpreti področje, po katerem se bomo gibali. To področje zasedajo klasična politična ekonomija. Marxovo delo in sodobne družbene vede, ekonomski marginalizem in planiranje. Ker je znanost, ki jo je Marx utemeljil, historični materializem, neločljivo zvezana z njegovo filozofijo, dialektičnim materializmom, ne moremo obravnavati vprašanj, ki nas zanimajo, neodvisno od nje; to opravičuje prisotnost epistemologije v tem delu (simptomatično

za današnje nazore je, da je takšno opravičilo potrebno!). Zdi se, da to področje lahko uspešno obravnava s pozicij marksizma, kar poudarja eden temeljnih Marxovih konceptov, „produkcijski način"; da bi utemeljili to izbiro, saj je za mnoge Marxovo delo neaktualno (sklepanje poteka nekako takole: temeljni pojmi marksizma niso *praktično* uporabni, torej niso *znanstveni*(!), marveč ideološki), in da bi si razširili področje proučevanja, bomo nadaljevali z vprašanjem aktualnosti Marxove misli (simptomatično je spet, da je treba to vprašanje eksplicitno obravnavati).

+ + +

Ekonomska misel Marxa je izhodišče iz katerega avtorji izvedejo „nujnost prehoda v socializem", nujnost pa izhaja iz znanstvenosti Marxove analize kapitalizma.[7] Značilno je, da dobijo z ene strani, pri marksističnih piscih, na tej podlagi oporo tako zagovorniki etatizma kot liberalizma in se potem pri praktičnem uresničevanju Marxove teorije gradijo različni socialistični produkcijski načini, ki imajo občasno velike težave z miroljubno koeksistenco.

Pri tem bi se večina avtorjev strinjala z akademističnim sistematiziranjem področij, ki jih zajema Marxova misel, in bi sprejeli, da je Marx a) kot sociolog obravnaval razredno borbo v kapitalizmu, ki se bo končala z „ekspropriacijo ekspropriatorjev"; b) kot ekonomist pojasnil strukturo in zakone razvoja kapitalizma v njegovi osnovi; c) kot revolucionarni zgodovinar pokazal zgodovinsko funkcijo kapitalizma oz. odkril zgodovinsko prehodno naravo ekonomskih kategorij, kar je spodbodlo diskusije o zlomu kapitalizma v navidez nasprotujočih si tolmačenjih ekonomizma (avtomatičen zlom) in voluntarizma; ter č) da je pri tem podal svojo analizo s pomočjo dialektične materialistične filozofske metode, ki pa je eksplicitno ni razvil.

Dalje bi se večina strinjala z ugotovitvijo, da je najpomembnejši in aktualni aspekt Marxove misli v tem, da se ukvarja s prehodom v novo obdobje družbe, s preobrazbo kapitalizma, in bi rekli najprej na splošno, da je napoved o koncu kapitalizma vsebovana v njegovi ekonomski analizi: Marx-ekonomist je v smislu znanstvenega socializma hotel spoznati objektivne pogoje za revolucijo. V učbenikih politične ekonomije piše, da je zlom kapitalizma neizogiben zaradi same družbeno-ekonomske biti kapitalizma, zaradi nasprotja med stopnjo razvoja produkcijskih sil in pa družbenoekonomskih odnosov ter konkretno zaradi družbenega načina proizvajanja in privatnega, kapitalističnega prisvajanja. Nasprotja nujno rojevajo periodične krize, katerih materialno podlago je Marx videl v razvoju fiksnega kapitala, ki podaljšuje življenje industrijskega kapitala, in v revolucioniranju produkcijskih sredstev, ki terja zaradi moralnega zastarevanja sredstev njihovo zamenjavo, preden fizično dotrajajo (prim. Kapital II, str. 205–206). S tem je postavil osnove teorije J. Schumpetra, ki jo sprejema danes večina ekonomistov (medtem ko pred Marxom nekateri ekonomisti niso dopuščali možnosti kriz v kapitalizmu (Ricardo, Say: vsaka prodaja najde nakup), ali pa so imeli krize za nujne, vendar jih niso zadostno utemeljili (Sismondi, Fourier). Nasprotja kapitalizma se večajo prek akumulacije kapitala, njegove koncentracije in centralizacije in vodijo v revolucijo, ekspropriacijo ekspropriatorjev: produkcijske sile razbijejo produkcijske odnose, ki jih utesnjujejo, in kapitalistični produkcijski način razpade.

Čeprav marksistični pisci poudarjajo, da je Marxova teorija znanstvena, jo zelo različno tolmačijo (čeprav je različnost včasih le navidezna); prihaja do ideoloških razhajanj, ki so nujna, če temelji analiza na empiričnih dejstvih, med katerimi je treba potem ločiti bistveno od postranskega, in razne smeri najdejo svoje bistvo v

različnih prijavih (še posebno pod pritiskom političnih potreb), če iščemo bistvo v svarnih pojavih, odkoder ga izluščimo s procesom abstrakcije, in torej predpostavljamo obstoj nekega kontinuiranega prostora, skupnega realnemu objektu in objektu mišljenja. Tedaj nas namreč motijo empirična dejstva, ki jih opazujemo z namenom, da bi zgradili teorijo, namesto da bi priznali samostojnost teoretične prakse, ko nam dejstva le *ex post* potrdijo pravilnost teorije. Empirizem zato zanimajo vprašanja, ali so monopoli in imperializem res že zadnji stadij kapitalizma, ali ne pomeni povečana vloga države prek podržavljanja investicij in fiskalne in monetarne politike, kot učinkovita reakcija na krizo tridesetih let, že prehoda v mešane sisteme in ali ni to, *in extremis*, že socializem, saj je jasno, da so državni izdatki in davki učinkoviti in pomagajo prebroditi najbolj kritične točke gospodarskega cikla, vendar so v nasprotju s temelji kapitalističnega sistema (kot „teoretično čistega", individualno podjetniškega, ki temelji na interesih posameznikov in na tekmi med njimi). Tako se na podlagi empiričnega dejstva povečane vloge državnega sektorja in progresivnega obdavčevanja prek destimuliranja privatne iniciative zastavi vprašanje podružbljanja proizvajalnih sredstev, vprašanje družbeno imanentnega procesa socializacije in razvoja oblik („od nižjega k višjemu").

Z druge strani v socialističnih državah empirična dejstva ne potrjujejo teze, da je lastnina produkcijskih sredstev, kot se poenostavljeno prikazuje, kar enaka produkcijskim odnosom. S spremembo lastnine produkcijskih sredstev bi tedaj namreč dosegli spremembo produkcijskih odnosov in tudi produkcijskega načina. Toda čeprav je privatna lastnina v socialističnih državah marginalna kategorija, neinstitucionalizirana, delavec še vedno ne odloča o razporejanju akumulacije (investiranju) ali v klasični terminologiji: presežno delo si prisvaja in odloča o njem država. Če bi zdaj spet poenostavili in izenačili produkcijske odnose z odnosi pod – in nadrejenosti med ljudmi, ali z enakopravnostjo ljudi, bi v večini teh držav ugotovili prvi tip odnosov. Toda poenostavitve preveč zakrijejo predmet teorije, do nespoznavnosti. Zato moramo upoštevati lastnino produkcijskih sredstev kot enega od produkcijskih odnosov in ugotoviti, kaj so produkcijski odnosi, če stvari ne poenostavljamo. Moramo torej zgraditi teoretične koncepte, preden se obrnemo k raznim sistemom v stvarnosti, da nas ne bi zbegali različni socializmi in diference med njimi. Sicer bomo še naprej ugibali, kako in kaj, in se v svoji nemoči zatekli k Samuelsonu, ki meni, da je ekonomija med umetnostjo in znanostjo, ob kakšnem nepredvidenem ali težko rešljivem problemu pa se mu zazdi, da je le bolj umetnost kot pa znanost.

Takšne dileme se torej odpirajo marksističnim piscem in te dileme bodo nerešljive, dokler se ne bodo približale Marxovi znanosti, dokler bodo to razprave ideološkega boja in ne historičnega materializma. Podobne ideološke narave so tudi ugovori nemarksističnih piscev, sodobnih marginalističnih (a nikakor marginalnih) kritikov, ki jih zanimajo dejstva in številke namesto konceptov, praktičnost in pragmatičnost njihove teorije; zanje Marxova teorija ni aktualna.

Zdaj lahko odklonilno stališče sodobne ekonomske vede in težave marksističnih piscev v luči aktualnosti Marxove misli osvetlimo iz nove perspektive, ki bo povzela in približala doslej nakazano tematiko.

V nasprotju z vladajočim prepričanjem, ki ga, kot smo videli, predvsem zanima, ali se je prehod v socializem že izvršil in v kolikšni *meri* (značilno merjenje) se je izvršil *v stvarnosti*, v čemer vidi poglavitni aspekt aktualnosti Marxove misli; in ki nujnost prehoda v socializem poveže z Marxovim odkritjem „gibalnih zakonov" kapitalizma, njegove dinamike; z njegovim odkritjem, da so ekonomske kategorije zgodovinske, prehodne narave, s katerim da marksistična ekonomska analiza

preseže buržoazno politično ekonomijo in njeno iskanje naravnih in večnih zakonov proizvodnje in razdelitve,
v nasprotju s takšnim evolutivnim gledanjem torej pravi Althusser v zvezi z „Marxovo veliko teoretsko revolucijo,"[8] da je Marx definiral ekonomsko s pomočjo koncepta ekonomskega in postavil ekonomske pojave v področje, ki je določeno z regionalno strukturo in je samo vpisano v globalno strukturo. Definirati ekonomske pojave s pomočjo njihovega koncepta pomeni definirati jih kompleksno s pomočjo koncepta globalne strukture produkcijskega načina, kolikor ta določa regionalno strukturo, ki konstituira ekonomske objekte in določa pojave na tem področju. Na ravni samega ekonomskega je enotnost produkcijskih sil in produkcijskih odnosov struktura, ki konstituira ekonomske objekte in jih določa. Koncepta te strukture pa ne moremo določiti izven koncepta globalne strukture produkcijskega načina.

Sam termin „strukture" sicer ne pomeni nobene novosti pač pa je novo pojmovanje, ki strukturo koncipira kot kompleksno celoto z dominanto (structure a dominante), katere vsak del obstaja samo v odnosu do drugih, tako da je struktura „avtonomna entiteta notranjih odvisnosti" (Hjelmslev), katere specifične značilnosti določajo tudi lastnosti elementov in vsak njen del obstaja samo tako, da opravlja določeno funkcijo, njegova funkcionalnost pa se določa s strukturo celote, v kateri funkcionira. Če bi zdaj vpeljali še pojem dinamičnega ravnotežja, ki ga struktura sama vzdržuje z nenehnim prestrukturiranjem, bi se v bistvu približali „teoriji sistemov", v katerem tudi vsaka sprememba enega dela spremeni naravo sistema samega. Toda „nezaslišana novost" (Derrida) „strukturalnega" koncepta strukture je razsrediščenost strukture, koncept strukture brez oporne točke, katere vsak element je le sečišče razlik do ostalih elementov, nekaj, kar je nekaj, ker je nekaj drugega. Struktura je že sama v sebi naddoločena in neuravnotežena.

Zdaj lahko navežemo na Althusserja: pri Marxu najdemo pojmovanje zgodovine, družbene strukture (tout structure a dominante) in dialektike, ki ni enako Heglovemu pojmovanju in anticipira ter proizvaja novo znanost (historični materializem) s pomočjo nove, nehegeljanske dialektike, ki jo je eksplicitno treba še razviti. Tako je Marxovo delo in njegov odnos do Hegla aktualen problem, odločilno teoretično in politično vprašanje, ki obvladuje vso prihodnost nove, poleg matematike in fizike tretje znanosti – zgodovine (in tudi prihodnost filozofije, ki sledi odkritju novega „kontinenta znanosti" in je zvezana z njim: dialektičnega materializma). Ta treji „kontinent znanosti" prekriva določeno število disciplin, ki so med seboj v določenem odnosu, nekatere prevladujejo nad drugimi itn. (npr. politična ekonomija, filozofije zgodovine ipd.), vse pa so ideološke narave in šele Marx je z „epistemološkim rezom" v svojih delih zrelosti utemeljil novo znanost, znanost zgodovine družbenih formacij oz. znanost zgodovine, ko je z uvedbo novih terminov in odnosov med njimi zavrgel stari svet posameznikov in njihovih potreb (kritika hominis oeconomici) skupaj s heglovskim odnosom „bistvo–pojav" med ekonomsko bazo in vrhnjo stavbo. Namesto tega vidika Marx v abstraktni ekonomski realnosti (ki je pri Smithu v obliki tržnih zakonitosti *rezultat* njegovih prizadevnj) posledico globlje stvarnosti – načina produkcije določene družbene formacije; produkcijske sile, produkcijski odnosi so odslej temeljni Marxovi termini in koncepti. Ker so strukture, dobimo med njimi tudi drugačne odnose, koncepcijo določujočih instanc v kompleksu struktur-superstruktur, ki je bistvo vsake družbene formacije, določitev v zadnji instanci z ekonomijo in pa relativno samostojnost in specifično delovanje superstruktur.

Aktualnost Marxove misli je torej v pojmovanju razčlenjenosti celote (katere člani so Glieder einer Totalitat) in v njegovem prizadevanju, da bi proizvedel koncept naddoločenosti, razsrediščene določenosti strukturne celote (predvsem v Uvodu v

Očrte, kjer analizira medsebojno odvisnost produkcije, menjave, delitve in potrošnje, oz. bolje način in naravo njihove strukturne determinacije). Ker naddoločenosti ustreza na epistemološki ravni radikalna ločitev, diskontinuiteta realnega objekta in objekta spoznanja, ki utemeljuje raven teorije kot avtonomno instanco družbene prakse in poudarja sinhrono analizo določenega družbenega stanja (kar je za „strukturalizem" značilno), lahko s takšnim pojmovanjem dobimo določene znanstvene rezultate, ki so, neodvisno od filozofskih oz. ideoloških premis teh rezultatov, predmet presoje same znanosti. Zato bomo najprej predstavili in pretresli dosežke teorije na tem področju, da bi ustoličili znanstvena pojmovanja v njihovem zanikanju ideologije in se nato vrnili k epistemološkim premisam, s katerimi smo začeli, da odkrijemo ideologijo radikalnega soočanja znanost-ideologija v njegovi nezadostnosti.

+ + +

Najpomembnejša Marxova odkritja (po lastnih besedah v pismu Engelsu z dne 24. avgusta 1867 in v beležkah o Wagnerju), po katerih se loči od svojih predhodnikov in na katerih temeljijo (v zadnji instanci) njegove ekonomske analize, so koncepti vrednosti in uporabne vrednosti, abstraktnega in konkretnega dela in pojem presežne vrednosti. To niso edina Marxova odkritja; razložil je genezo denarja, kar ni uspelo vsej klasični politični ekonomiji; zaman iščemo pri Smithu in Ricardu pojem organske sestave kapitala; splošni zakon kapitalistične akumulacije, zakon tendenčnega padanja profitne mere, teorija rente itd. Toda vsa ta odkritja so v bistvu bližnja ali daljna posledica temeljnih odkritij konceptov, ki so po Marxovem mnenju odločilna. Redukcija raznih vrst profitov, rente in obresti na presežno vrednost je sekundarna glede na presežno vrednost samo. Specifično pojmovanje uporabne vrednosti in njenega korelata konkretnega dela nas napoti k odločilnim točkam Marxove ekonomske analize: k razlikovanju konstantnega in variabilnega kapitala in z druge strani k obema sektorjema produkcije (produkcijskih in potrošnih sredstev).

To so koncepti, ki označujejo razlike med Marxom in njegovimi predhodniki: hkrati označujejo specifičnost njegovega predmeta v obliki konceptov, ki mu omogočajo analizo tega predmeta. Kritika sodobnih ekonomistov je usmerjena ravno na te temeljne koncepte, na katere se opirajo Marxove ekonomske analize. Čeprav se ti koncepti nanašajo na ekonomsko stvarnost so v osnovi neekonomski, filozofski ali „metafizični", ker so „neoperacionalni", saj izražajo nemerljive-neekonomske realnosti, ki se kvantitativno ne dajo izraziti (Celo C. Schmidt, ki je po objavi drugega dela Kapitala izvedel zakon tendenčnega pada profitne mere še pred objavo tretjega dela, pravi o zakonu vrednosti, da je (sicer nujna) „teoretična fikcija"). Takšno gledanje ekonomistov vsekakor kaže določeno mnenje, ki ga imajo o predmetu svoje vede in o naravi tega predmeta (merljiva dejstva). Zastavi pa se vprašanje, ali je to tudi Marxov predmet? Če gre za predmet, ki je različen od njihovega, so možne tudi drugačne interpretacije Marxovih teoretičnih šibkosti. Šele če postavimo vprašanje o predmetu kapitala in o naravi predmeta ekonomije, se izkaže, da kritike Marxa niso le politične ali ideološke narave, marveč tudi posledica empirističnega pojmovanja spoznanja in teorije, ki v Marxovih konceptih vidi teoretične pomanjkljivosti, namesto da bi v njih videla točke največje moči Marxove teorije.

Vzemimo značilnosti predmeta politične ekonomije, ki veljajo za klasično politično ekonomijo, ki jih kot teoretične temeljne jemljejo tudi sodobni avtorji ekonomisti in jih končno srečamo tudi v učbenikih politične ekonomije (prim. dr. Ivan Lavrač O predmetu PE, EF 1967). Z ene strani gre za „dejavnost v zvezi z

odločanjem, kako uporabiti dana, omejena sredstva in jih razdeliti na razne možne uporabe zaradi čim popolnejšega kritja potreb ... „Očitno je, da je takšno definiranje, kaj je ekonomsko preširoko ter se upira zavesti ekonomistov ..." Zato se ekonomsko omeji na materialno sfero. „Če zdaj uporabimo načelo izbire na materialno sfero človeške dejavnosti, potem bi bil ekonomski problem v tem, da imajo ljudje in družba omejena materialna sredstva, s katerimi naj bi zadostili svojim neomejenim željam, zaradi česar morajo izbirati med alternativami, kako ta omejena materialna sredstva porabiti, da bi optimalno zadovoljili svoje potrebe ..." (Isto, str. 2-3.) „Kakor hitro vzamemo produkcijo ... v njeni pravi funkciji kot sredstvo zmanjšanja omejenosti materialnih dobrin ali kot sredstvo za zadovoljitev človeških potreb, se nam produkcija kaže v širšem smislu kot hkraten tehnični in družbeni proces ... Družbena stran procesa produkcije, družbeni odnosi, ki na raznih stopnjah njenega razvoja nastajajo v tem procesu, so ekonomski odnosi, v končni instanci pravi in specifični predmet proučevanja politične ekonomije." (Isto, 20.) In končno: „Videli smo, da so produkcijski odnosi med ljudmi, ki so v zadnji instanci predmet proučevanja politične ekonomije, zvezani s stvarmi ter se v blagovnem gospodarstvu največkrat pojavljajo kot odnosi med stvarmi. Te stvari imajo praviloma vrednostno obliko in jih imenujemo ekonomske količine ali ekonomske velikosti." (Isto, 36.)

Kaj torej predpostavlja takšna opredelitev predmeta politične ekonomije? Najprej gre za obstoj ekonomskih dejstev in pojavov na homogenem področju; ekonomska dejstva so pri tem v osnovi merljiva, z druge strani pa dana, t.j. ni jih treba teoretično šele ustvariti kot koncept. S tega vidika se tudi kritizira Marx, ki da je v svoji teoriji zgradil „neoperativne" pojme, npr. presežna vrednost je nemerljiva. Ker pa Marx usvoji merljive „razvite oblike" presežne vrednosti kot so profit, renta ipd. se očitek obrne proti njegovim avtorjem, saj je presežna vrednost koncept teh oblik, ki se dajo meriti. Takšno razlikovanje pa spremeni stvari v tem smislu, da homogeno področje pojavov v politični ekonomiji ni več navadna danost, marveč je treba to področje šele zgraditi, zgraditi koncepte vidnih pojavov. Omenimo še, da sodobna politična ekonomija ostaja pri empiristični kvantitativni tradiciji klasikov.

Vendar ta koncept ekonomskih dejstev vendarle počiva na nečem globljem, na svetu izven njegove ravni: svet ljudi in njihovih potreb, ljudi ki proizvajajo, delijo in konzumirajo je teoretična osnova ekonomskih dejstev. Vrednosti v menjavi se torej morejo reducirati na uporabne vrednosti, te pa na ljudske potrebe. Homo oeconomicus je tudi sam dan in viden in na skupnostih takih posameznikov temelji področje ekonomskih pojavov, potrebe človeka določajo ekonomičnost ekonomije. Antropologija pa ni le temelj, marveč določa tudi cilje ekonomskih pojavov in dejavnosti, in se v sodobni politični ekonomiji kaže v mitih ekonomske racionalnosti, optima, polne zaposlenosti, welfare state ipd. Univerzalnost potreb ljudi ima za posledico, da se norme politične ekonomije projicirajo tudi v druge, pretekle in prihodnje družbe: večnost, ki jo Marx kritizira pri klasikih torej ni le politično utemeljena, ampak se uvede tudi iz teoretičnih razlogov, ki jih uvaja antropologija v strukturo predmeta politične ekonomije. Hkrati ko Marx kritizira koncept homogenega polja danih pojavov kritizira tudi antropologijo hominis oeconomici. S tem pa postavi pod vprašaj strukturo predmeta politične ekonomije. Preglejmo na kratko potrošnjo, razdelitev in produkcijo: kako dobijo antropološki, ideološki pojmi svojo teoretično vlogo?

Potrošnja: zdi se, da je potrošnja v najbolj neposredni zvezi s potrebami. Toda v uvodu v očrte pokaže Marx, da je potrošnja pravzaprav dvojna in je ni mogoče enosmiselno vezati za človeško naravo ekonomskih subjektov. Poleg individualne potrošnje obsega še proizvodno potrošnjo, to je potrošnjo, ki zadovoljuje potrebe

produkcije. Gre za produkcijska sredstva in predmete, ki naj omogočijo bodisi enostavno ali razširjeno obnavljanje pogojev proizvodnje. Iz tega razlikovanja je Marx izvedel dve bistveni razliki, ki ju v klasični politični ekonomiji ne najdemo, razliko med konstantnim in variabilnim kapitalom in razliko med dvema sektorjema produkcije (produkcija predmetov individualne potrošnje in sektor I – proizvodnje za potrebe produkcije). Razmerje obeh sektorjev pogojuje struktura proizvodnje, ki tako direktno določa naravo in obseg velikega dela uporabnih vrednosti, ki se stekajo v samo produkcijo in nikoli direktno ne vstopijo v sfero neposrednega zadovoljevanja potreb v potrošnji.

Toda to ni vse. Tudi tisti del produkta, ki ga trošijo posamezniki in z njim zadovoljujejo svoje „potrebe", ni določen z antropologijo. Ne samo, da so potrebe, kot pravi Marx, „zgodovinske", in ne absolutno dane, ampak imajo ekonomsko funkcijo le, če so „efektivne" ali „solventne". Ekonomsko vlogo torej igrajo le, kolikor so določene z ravnijo razpoložljivih dohodkov posameznikov in z naravo razpoložljivih produktov, ki je določena s tehničnimi sposobnostmi produkcije. Potrebe posameznikov določa produkcija še globlje, saj produkcija ne producira le uporabnih vrednosti, ampak tudi način njihove porabe, vse do same želje po določenih proizvodih. Tudi individualna potrošnja je torej daleč od tega, da bi bila neposredna zveza med uporabnimi vrednostmi in potrebami v naivni antropološki predstavi o „neomejenih", čeprav historiziranih potrebah: potrebe so podrejene dvojnemu strukturnemu določevanju, tistemu, ki produkte deli na sektor I in sektor II, in pa tistemu, ki dajo vsebino in pomen potrebam; to pa so z ene strani tehnične možnosti produkcije (raven produkcijskih sil), in z druge strani družbeni produkcijski odnosi, ki določajo razdelitev presežne vrednosti in dohodkov. S tem pa smo pri razdelitvi ljudi v razrede; odnos med ekonomijo in univerzalno človeško naravo postane mit, antropologiji je vzeta njena vloga utemeljitelja ekonomije. Potrebe je mogoče utemeljiti znotraj ekonomije kot funkcijo proizvajanja: določene so s strukturami produkcijskega načina in ne več z univerzalno „človeško naravo".

Razdelitev: Tudi razdelitev se kaže z dveh vidikov. Razdelitev dohodkov, ki nas napoti k produkcijskim odnosom, in razdelitev uporabnih vrednosti, produciranih v produkcijskem procesu. Tu figurirajo produkcijska sredstva in potrošna sredstva (produkti sektorjev I in II).. Produkti sektorja II se menjavajo za dohodke posameznikov, torej kot funkcija primarne delitve dohodkov. Produkti drugega sektorja pa se menjujejo neposredno med lastniki produkcijskih sredstev. Za razdelitvijo uporabnih vrednosti se torej začrta druga razdelitev, razdelitev ljudi v družbene razrede, ki izvajajo svojo funkcijo v produkcijskem procesu. V obeh primerih, tako pri razdelitvi dohodkov kot pri razdelitvi produkcijskih in potrošnih sredstev, ki označuje razdelitev ljudi v razrede, nas analiza napoti k produkcijskim odnosom in k sami produkciji.

Takšna opredelitev potrošnje in razdelitve ima za posledico, da antropologija ni več temelj in določevalec ekonomije in njenih subjektov. Raven ekonomskih pojavov ni več podvojena z antropološko ravnijo ljudi in njihovih potreb. Resnični določevalec ekonomskega je zdaj produkcija, kot je pokazal kratki pretres potrošnje in razdelitve. Hkrati pa ta teoretična poglobitev spremeni samo področje ekonomskih pojavov: namesto enostavnih odnosov med stvarmi dobimo določitev ekonomskih pojavov s produkcijskimi odnosi, ki jih obvladujejo.

Produkcijo so kot primarno določevali sicer že fiziokrati in Ricardo, „ekonomist produkcije par excellence" (Marx). Vendar Ricardo ravna podobno kot v primeru presežne vrednosti, ko prizna vsa zunanja obeležja presežne vrednosti, vendar govori o njej samo v obliki profita, rente in obresti, ne da bi torej stvoril teoretični

koncept teh oblik. Ravno tako spozna Ricardo zunanje znake produkcijskih odnosov in ne ustvari njihovega koncepta.

Ricardo je poudarjal delitev dohodkov, ker je nagonsko slutil, da usmerjajo k produkcijskim odnosom in razdelitvi družbe na razrede; vendar je Marx odkril te odnose, ne v obliki nagona tj. „nevednosti", marveč kot koncept, ki je pretresel predmet politične ekonomije in njo samo. Spet se zazdi, kot pri presežni vrednosti, da je Marx le uvedel pravo besedo. Toda odsotnost te besede pomeni odsotnost teoretičnega koncepta, odsotnost tega pa pomeni prisotnost drugega koncepta z vsemi teoretičnimi posledicami. Zato Marxova zasluga ni toliko v tem, da je potrdil primat produkcije, ampak v tem, da je spremenil pojem produkcije, ki mu je dal čisto drug predmet.

Produkcija: Vsako produkcijo sestavljata po Marxu dva neločljiva elementa: proces dela, v katerem človek spreminja naravne snovi, da bi jih spremenil v uporabne vrednosti: in družbeni produkcijski odnosi, ki ga določajo.

O procesu dela: Marxova analiza poudarja materialno naravo pogojev procesa dela in pa dominantno vlogo delovnih sredstev v njem (prim. Kapital I, str. 201., 202., 208). Produktivno trošenje delovne sile terja materialne pogoje, ki so povsem vezani na obstoj narave, bodisi v surovem stanju ali predelane. Transformacijo narave v produkte, torej proces dela, določajo zakoni fizike in tehnologije. V ta proces je delovna sila enakovredno vključena. Takšna opredelitev *procesa* dela zanika „humanistično" zamisel dela kot čiste kreacije, ki je našla svoj prostor tudi v sami politični ekonomiji in odtod v vulgarnem socializmu, končno v Gothskem programu, ki pravi na samem začetku: „Delo je vir vsega bogastva in vse kulture", nakar Marx odgovarja: „Delo *ni vir* vsega bogastva. *Narava* je prav tako vir uporabnih vrednosti (in iz teh pač sestoji stvarno bogastvo!) kakor delo, ki je samo le izraz neke naravne sile, človeške delovne sile. Navedeno frazo nahajamo v vseh otroških abecednikih in je pravilna toliko, kolikor *predpostavlja,* da se delo opravlja s pripadajočimi predmeti in sredstvi.

Socialistični program pa takim buržoaznim frazam ne sme dovoliti, da bi zamolčale *pogoje,* ki jim šele dajo smisel . . . Meščani imajo zelo tehtne vzroke, da podtikajo delu *nadnaravno ustvarjalno moč,* . . ." (Kritika gothskega programa, Izbrana dela IV zvezek, str. 486, CZ 1968).

Tudi Smith je idealiziral delo in zvedel bogastvo oz. uporabne vrednosti na človeško delo (Marx ga zato imenuje „Luther moderne politične ekonomije"), Hegel pa je koncipiral „delo kot bistvo človeka". Toda ravno zaradi te utopije manjka Smithu oris nujnosti reproduciranja materialnih pogojev dela, ki so za ta proces bistveni, manjka mu teorija reprodukcije, brez katere je pomanjkljiva vsaka teorija produkcije.

Marx je prelomil z idealizmom dela in koncipiral materialne pogoje vsakega procesa dela, proizvedel pa je tudi koncept ekonomskih oblik teh materialnih pogojev za kapitalistični produkcijski način: odločilno ločitev konstantnega in variabilnega kapitala ter obeh sektorjev produkcije. Te ekonomske koncepte je proizvedel samo tako, da je zamislil realnost materialnih pogojev produkcije, ki pripadajo konceptu produkcije. Konstantni in variabilni kapital, sektor I in II so le ekonomska določitev, znotraj polja ekonomske analize, koncepta materialnih pogojev procesa dela. Brez tega koncepta jih ne bi bil proizvedel in ostali bi ujetniki ekonomskega idealizma Smitha in pasti ideologije.

Odtod pa sledi, da ni dovolj razglašati kako ekonomija in znotraj nje produkcija določata vsa druga področja družbe, da bi že bili marksisti. Hkrati lahko namreč razvijamo idealistične koncept teh kategorij, razlagamo delo kot „bistvo človeka"

in hkrati osrednjo kategorijo politične ekonomije (prim. članek A. Dragičevića), skratka, razvijamo antropološki koncept dela in civilizacije dela, namesto da bi med drugim poudarili materialne pogoje, brez katerih ni procesa dela in materialističnega pojmovanja tega procesa (na to se navezuje tudi Marxovo pismo Engelsu kjer pravi, da je pridal popolnoma drug pomen kot njegovi predhodniki kategoriji uporabne vrednosti). .

Zdaj si oglejmo še dominantno vlogo delovnih sredstev v procesu dela. Marx pravi, da njihova uporaba in ustvarjanje „označujeta specifično človeški proces dela", da so kriterij, po katerem ločimo ekonomske epohe in ne le to, „temveč nam razodevajo tudi družbene odnose, v katerih se dela." (Kapital I, str. 204). Med momenti procesa dela (predmet, sredstva, delovna sila) prevladujejo torej delovna sredstva. Po teh ločimo specifično razliko procesa dela, ki sicer poteka v vseh ekonomskih epohah. Delovna sredstva določajo tipičnost določenega delovnega procesa, torej produkcijski način, temeljno kategorijo marksistične ekonomske in zgodovinske analize; hkrati določajo stopnjo produktivnosti dela. Spet vidimo tesno zvezo med konceptom dominantne vloge produkcijskih sredstev in operativnim pojmom produktivnosti. Klasična politična ekonomija ni znala izločiti in definirati koncepta produktivnosti (očitek Marxa), hkrati pa je njeno nepoznavanje zgodovine zvezano z odsotnostjo koncepta „produkcijski način".

S pojmom produkcijskega načina izrazi Marx različne načine „napada na naravo", različne načine enotnosti med „človekom in naravo". Toda hkrati z materialnimi pogoji, ki jih upošteva v svoji teoriji produkcije, razkriva produkcijski način drugo, korelativno realnost: družbene odnose produkcije. „Delovna sredstva nam razodevajo tudi družbene odnose, v katerih se dela." Produkcijski način je torej koncept enotnosti dveh enotnosti: človek-narava in produkcijskih odnosov.

O produkcijskih odnosih: Po materialnih pogojih procesa produkcije, s katerimi se izraža specifična narava povezave človeka z naravo, gre tukaj za družbene pogoje tega procesa. Ti pogoji zadevajo odnose med agenti produkcijskega procesa (Marx govori o produkcijskih agentih ali producentih(II. 128), o neposrednih agentih industrijskega kapitala, o kapitalu „v rokah agenta, ki ni isti kakor njegov producent" (III., 306); ta izraz bomo uporabili, da bi označili tudi tiste ljudi, ki igrajo neko vlogo v produkcijskem procesu, ki pa niso neposredni delavci, saj njihova delovna sila ni zaposlena v produkcijskem procesu, npr. lastniki). Odnosi med agenti produkcije zadevajo z ene strani odnose med agenti samimi, z druge strani pa tudi materialna sredstva. S pojmom prdukcijskih odnosov torej ne moremo razumeti samo odnosov med ljudmi; produkcijski odnosi so odnosi med ljudmi in med ljudmi in stvarmi. Še več: odnosi med samimi ljudmi so funkcija materialnih pogojev procesa produkcije, so določeni z obstoječimi odnosi med ljudmi in materialnimi elementi produkcije. Gre za kombinacije, povezave, Verbindungen agentov produkcije in materialnih elementov produkcijskega procesa. V Uvodu v Očrte piše Marx o distribuciji: „Distribucija se pojavlja, kadar je najbolj površno pojmujemo, kot distribucija produktov in je tako še bolj oddaljena in quasi samostojna nasproti produkciji. Toda preden je distribucija distribucija produktov, je: 1. distribucija produkcijskih instrumentov in 2. kar je nadaljnja opredelitev istega odnosa, distribucija članov družbe med različne vrste produkcije. (Podreditev individuov določenim produkcijskim odnosom.) Distribucija podatkov je očitno zgolj rezultat te distribucije, ki je vključena v produkcijski proces sam in ki določa razčlenitev produkcije (Gliederung). Produkcija, ne glede na to distribucijo, ki je vanjo vključena, je očitno prazna abstrakcija, medtem ko je nasprotno distribucija produktov dana sama od sebe s to prvotno distribucijo, ki je moment produkcije . . . produkcija mora izhajati od določene distribucije produkcijskih instrumentov „. ." (Uvod v Očrte, 28–29).

Ta distribucija je očitno določena dodelitev produkcijskih sredstev agentom produkcije v skladu z določenim ustaljenim odnosom med produkcijskimi sredstvi na eni in agenti na drugi strani. Zamislimo si jo lahko v obliki določene povezave (Verbindung) nekega števila elementov, ki pripadajo bodisi produkcijskim sredstvom bodisi agentom produkcije.

„Kakršne koli že so družbene oblike produkcije, delavci in produkcijska sredstva so vedno njeni faktorji. Dokler so ločeni drug od drugega, pa so tako eni kot drugi samo možni faktorji. Če naj se sploh producira, se morajo združiti. Po posebnem načinu, kako se ta zveza vzpostavi, razločujemo različna ekonomska obdobja družbene strukture." (Kapital II, str. 44).

In preden preidemo na implikacijo in konsekvence navedimo še najpomembnejši Marxov tekst na to temo: „Specifična ekonomska oblika, v kateri se neplačano presežno delo izžema iz neposrednih producentov, določa odnos gospodovanja in hlapčevanja, kot raste neposredno iz produkcije same in sam spet odločujoče vpliva nanjo. Na tem pa temelji celotna zgradba ekonomske, iz produkcijskih odnosov samih rastoče skupnosti in s tem obenem njena politična podoba. V neposrednem odnosu lastnikov produkcijskih pogojev do neposrednih producentov – v odnosu, katerega vsakokratna oblika vselej naravno ustreza določeni 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." (Kapital III, str. 882).

Če upoštevamo distinkcije na strani produkcijskih sredstev (instrumenti produkcije in predmet produkcije, npr. zemlja, ki je direktno igrala določujočo vlogo v predkapitalističnih produkcijskih načinih) in pri agentih produkcije (razen ločevanja delavca in delovne sile tudi ločevanje med neposrednimi agenti produkcije in drugimi ljudmi, ki igrajo vlogo v produkcijskem procesu, npr. lastniki produkcijskih sredstev), lahko s kombiniranjem oz. povezovanjem teh različnih elementov definiramo različne dejanske ali možne produkcijske načine. Toda ne gre za „kombinatoriko": res je sicer treba kombinirati elemente toda v skladu s specifičnimi načini povezovanja (Verbindungen), katerih smisel je v rezultatu te povezave, v posebni naravi rezultata takšne kombinacije; takšne specifične kombinacije ali povezave pa so: lastnina, posest, razpolagalna pravica, skupnost in skupnostno prisvajanje itn. Z aplikacijo specifičnih odnosov na različne porazdelitve danih elementov dobimo omejeno število tvorb, ki predstavljajo produkcijske odnose določenih produkcijskih načinov. Produkcijski odnosi določajo odnose različnih skupin agentov produkcije do predmetov in instrumentov produkcije; izhajajoč iz tega pa hkrati porazdelijo agente produkcije v funkcionalne skupine z določenim mestom v produkcijskem procesu. Odnosi med samimi agenti v produkciji so torej posledica tipičnih odnosov do produkcijskih sredstev in razdelitve agentov v skupine, ki jih določa glede na njihov funkcionalni odnos do produkcijskih sredstev struktura oz. razčlenitev produkcije.

Določena povezava elementov terja določeno obliko gospodovanja in hlapčevanja, ki naj zagotovi in ohrani to povezavo; politična tvorba, njena nujnost in oblika, izhajata in temeljita na ravni povezav, teh Verbindungen, ki določajo načine povezanosti agentov produkcije in produkcijskih sredstev, na ravni lastnine, posesti, itd. (Tu vidimo, kaj pomeni lastnina. Marxov termin „lastnina" navaja na misel, da so produkcijski odnosi identični s pravnimi odnosi. Toda pravo pripada nadgradnji, superstrukturi, produkcijski odnosi pa bazi, infrastrukturi.) Glede na tip odnosov je politična organizacija v razrednih družbah potrebna, odveč pa bo v brezrazrednih (tip odnosov pomeni tu seveda ločitev ali neločitev neposrednih

proizvajalcev in gospodarjev, ki jih naj politična organizacija ohrani (v prvem primeru) z materialno silo, državo, ali indoktrikacijo ideologije). Določeni produkcijski odnosi predpostavljajo torej kot pogoj za lasten obstoj določeno nadgradnjo (pravno-politično in ideološko) in ta je nujno specifična, ker je funkcija specifičnih produkcijskih odnosov, narave Verbindunga. Razen tega brezrazredne družbe ne terjajo politične nadgradnje, temveč le ideološko. Končno s tem določajo produkcijski odnosi tudi stopnjo dejavnosti raznih ravni družbene celote. Z eno besedo: produkcijski odnosi opozarjajo na nadgradnjo, ki je pogoj njihove eksistence; nemogoče jih je od nje abstrahirati. Vzemimo za primer nakup in prodajo delovne sile v kapitalističnem produkcijskem načinu; tu obstajajo kapitalistični produkcijski odnosi (ločitev lastnikov produkcijskih sredstev in mezdnih delavcev), analiza transakcije delovne sile pa terja upoštevanje formalnih pravnih odnosov, ki konstituirajo kupca in prodajalca v pravne subjekte, hkrati pa upoštevanje politične in ideološke nadgradnje, ki ohranja porazdelitev ekonomskih agentov v njihovo vlogo večine proizvajalcev presežne vrednosti in eksploatirajoče manjšine lastnikov. Nadgradnja je torej prisotna v distribuciji produkcijskih sredstev in ekonomskih funkcij določenih kategorij agentov, v distribuciji, ki je fiksna struktura.

Struktura produkcijskih odnosov definira ekonomsko kot tako; produkcijske odnose določenega produkcijskega načina pa lahko opredelimo samo izhajajoč iz celote družbene strukture, iz celote različnih ravni družbe in njihove artikulacije. Pri tem ne gre za formalno zahtevo, ampak za teoretični pogoj, ki določa opredelitev ekonomskega. Znane so težave z definicijo ekonomskega v različnih produkcijskih načinih. Marx pravi, da je to, kar je skrito v kapitalizmu, jasno vidno v fevdalizmu ali prvotni skupnosti, jasno pa je, da v teh družbah ekonomska raven ni jasno vidna, ravno tako pa ne dejavnost različnih ravni družbe: kot pravi tudi Marx (Kapital I, str. 95) igrata poglavitno vlogo v srednjem veku in antiki religija oz. politika. Če iščemo v zgodovini v različnih razdobjih ekonomsko raven kot poglavitno, jo lahko najdemo v politiki ali sorodstvenih odnosih. „Nasprotno pa nam način, kako so si pridobivali sredstva za življenje pove, zakaj je tam imela politika, a tu katolicizem glavno vlogo" (Kapital I, 95). V teh primerih torej ne moremo neposredno videti ekonomskega, opazovati ekonomsko „danost" in poleg tega projicirati vanje ekonomske kategorije sodobnih družb, da pomnožimo aporije. Nasprotno je treba konstruirati koncept ekonomskega, kar predpostavlja opredelitev obstoja in artikulacije različnih ravni strukture celote, kakršno implicira struktura obravnavanega produkcijskega načina. V „primitivnih" družbah to pomeni, da dejstev ali praks (verski obredi, „potlatch" ipd.) ne moremo obravnavati kot da so ekonomski, ne da bi prej zgradili koncept diferenciacije strukture družbene celote, da bi lahko odkrili njihov smisel v njej in določili področje ekonomske prakse, diverzifikacijo njenih načinov obstoja. In dejstvo, da ekonomsko ni jasno vidno (nič bolj kot kakšna druga raven, politična ali ideološka), nam sodobne kapitalistične družbe navidez skrivajo: toda tu zadeva fetišizem ravno področje ekonomskega, kot vemo, in kljub množici dokazov ekonomske danosti in ravno zaradi tega dobimo bistvo ekonomije samo z izgradnjo koncepta, tj. tako, da pokažemo obstoječo artikulacijo med področjem ekonomije in drugimi področji (pravno politično nadstavbo in ideologijo), oz. stopnjo prisotnosti in delovanja teh ravni v ekonomskem področju. Če to opustimo zapademo v teoretične ali praktične težave (kontradikcije, težave pri planificiranju ipd.).

Toda produkcijski odnosi niso zanimivi le kot regionalna struktura, vpisana v strukturo celotne družbe, ampak tudi sami po sebi, kot regionalna struktura, ki deluje in določa svoje elemente. Tu se razbije teorija antropologije in homogeni

prostor danih ekonomskih pojavov. Struktura produkcijskih odnosov določa mesta in funkcije produkcijskih agentov, ki ta mesta le zasedajo in so le nosilci funkcij: „subjekti" v smislu subjektov, ki konstituirajo proces, so določevalci in razdelilci teh mest in funkcij, torej produkcijski odnosi (skupaj s političnimi in ideološkimi odnosi), in ne nosilci funkcij, konkretni ljudje v naivni antropološki danosti. Ker določajo in razdeljujejo odnosi, jih seveda težko imenujemo subjekte. In ne moremo jih zvesti na medčloveške odnose, ker kombinirajo agente in predmete v specifično strukturo odnosov, mest in funkcij, ki jih „nosijo" predmeti in agenti produkcije.

Koncept torej določa definicijo operativnih ekonomskih pojmov. V kapitalizmu je koncept, ki tudi v ekonomski realnosti izraža dejstvo kapitalističnih produkcijskih odnosov, koncept presežne vrednosti: enotnost materialnih in družbenih pogojev se izraža v neposrednem odnosu med variabilnim kapitalom in produkcijo presežne vrednosti. Ta ni merljiva, ni stvar, marveč koncept odnosa, ki eksistira v merljivi obliki le v posledicah, kot „razvita celota svojih pojavnih oblik" (Marx), ker je kot struktura prisotna le v svoji določeni odsotnosti: ker je produkcijski odnos med agenti produkcijskega procesa in produkcijskimi sredstvi, ki določa celotni proces v njegovem razvoju in obstoju, njegovo sedanjost, krize, prihodnost; ne da bi se pokazal ostane odsoten in neviden, viden samo v očividnosti dejstev, ki nas zaslepijo. Kot so pred Newtonom „videli", da stvari padajo, so tudi pred Marxom „videli", da manjšina zatira večino. Toda manjkal je koncept ekonomskih oblik tega zatiranja (oz. koncept gravitacije, pred Newtonom), koncept obstoja produkcijskih odnosov in določitev celotnega področja politične ekonomije s to strukturo. Zato sta Smith in Ricardo ostala v temi, in se jima tudi ne bi bilo posvetilo, če bi uvedla besedo presežna vrednost, ker je ne bi pojmovala kot koncept in ne bi potegnila teoretičnih konsekvenc. Predmeti dela, zemlja ali bombaž, in instrumenti, stroji, so stvari in ne strukture. Produkcijski odnosi pa so strukture in zato navadni ekonomist zaman proučuje cene, profit, menjavo, rento itd. kot merljiva dejstva – na njihovi ravni ne bo našel strukture, ne bo prišel do bistva usmerjanja in uravnavanja zakonitosti ekonomske realnosti, vse do vidnih realnosti empiričnih fenomenov.

Definirati ekonomske pojave s pomočjo koncepta tedaj pomeni, da jih opredelimo kompleksno, tj. s konceptom globalne strukture produkcijskega načina, ki določa regionalno strukturo ekonomskega. Na sami ravni ekonomskega je enotnost produkcijskih sil in produkcijskih odnosov struktura, ki določa ekonomske pojave; njenega koncepta pa ne moremo zgraditi izven koncepta globalne strukture produkcijskega načina.

Od tod sledijo naslednji sklepi: prvič ekonomsko ni dano, neposredno merljivo, ker terja identifikacija ekonomskega koncepta ekonomske strukture, ta pa spet koncept produkcijskega načina. Kot vsaka znanost mora tudi ekonomija zgraditi koncept ekonomskega za vsak različen produkcijski način. Teorija ekonomije je pri tem podrejeno področje znanosti zgodovine (ne v empirističnem smislu). Vsako iskanje „dejstev", konkretnega, danega, ima za posledico, da se bo prej ali slej pokazal pravi namen in cilj empiristične ideologije, ki takšno iskanje podpira (denimo ideal liberalizma ali ohranitev kapitalizma neoklasikov ipd.)

Dalje, če ni več področja z danimi in merljivimi ekonomskimi pojavi kot teoretičnega polja ekonomije, to pomeni, da bo matematizacija v ekonomiji podrejena konceptualni formulaciji, graditvi pojmov; merjenje, ekonometrija in matematika torej niso izključeni iz ekonomije, samo da je treba poprej definirati področje, mesta in meje, ki jih podvržemo takšnim procesom matematične formalizacije. Pri problemih planiranja tehnokrati živijo od napačno postavljenih ali neobstoječih problemov: rodi jih odsotnost koncepta oz. ekonomski empirizem. Meja med

znanostjo in empirizmom tudi tu izhaja iz ločevanja teoretičnega spoznanja objekta in stvarnega, čeprav matematičnega, manipuliranja z njim.

Končno moramo določiti koncept strukturne kavzalnosti, ki jo terja Marxovo obravnavanje družbe, da bi ekonomijo in družbene znanosti, ki so mlade in poleg tega posebej izpostavljene pritiskom ideologije, utemeljili kot znanosti in osvobodili ideologije. Praktično rešitev problema najdemo v Kapitalu, Marxovo prizadevanje, da bi ga proizvedel, pa v Uvodu v Očrte. Alt husser pa rešuje problem določevanja elementa ali strukture s strukturo s konceptom naddoločenosti, ki naj označi način prisotnosti strukture v njenih učinkih, prisotnost njene odsotnosti.

+ + +

Čas ekonomske produkcije je specifičen, različen v različnih produkcijskih načinih, kompleksen in nelinearen čas. Koncept časa kapitalitstične ekonomske produkcije, ki jo Marx analizira, je treba ustvariti, zgraditi izhajajoč iz različnih ritmov različnih operacij produkcije, menjave in razdelitve, izhajajoč iz konceptov teh različnih operacij npr. iz razlike med časom produkcije in delovnim časom, iz razlik raznih ciklov produkcije (obračanje fiksnega kapitala, cirkulirajočega kapitala, variabilnega kapitala, obračanje denarja, finančnega kapitala, trgovskega kapitala itd.). Taki časi niso vidni in očitni v vsakodnevni praksi. Gotovo so na določenih mestih zasidrani v biološkem času, npr. v določenih ritmih agrarne produkcije ipd. Toda nikakor niso neposredno vidni v stvarnosti, ampak so nasprotno nevidni, skriti, kot je stvarnost kapitalističnega produkcijskega procesa zavita v temo. Prepletenost (Verschlingung) teh časov pa je dostopna le prek njihovega koncepta, ki ga je treba kot vsak koncept zgraditi in stvoriti, nemogoče pa ga je kar razbrati iz vidne vsakdanjosti. Kar velja za čas ekonomske produkcije velja v enaki meri za politiko, za čas znanosti, za ideološki čas. Tudi tu bi ugotovili, da stvaritev koncepta (definicija zgodovinskega dogodka, tj. dogodka, ki spremeni določene strukturne odnose npr. v politiki ali filozofiji ali ideologiji) proizvede določeno realnost, ki nima ničesar skupnega z vidno sekvenco kronoloških dogodkov.

Zgraditev konceptov različnih zgodovinskih časov izhajajoč iz diferencialne narave in razčlenjenosti njihovih objektov v strukturi celote, (ki niso dani v ideološki očitnosti kontinuiranega časa), očitno onemogoča periodizacijo in prerez, v katerem bi posamezni nivoji koeksistirali v istem sedanjiku kot izrazi istega bistva. Toda avtonomnost različnih nivojev tudi ne pomeni, da gre za njihovo jukstapozicijo in bi njihove zgodovine bile daljše ali krajše, bolj ali manj razvite glede na en sam zgodovinski čas. V tem primeru bi spet vzpostavili temeljni referentni čas in bi dobili neenako stopničast prerez celote glede na neenakost razvoja v kontinuiteti časa – namesto da bi prehitevanje ali zaostajanje odražalo delovanje strukture celote. Takšno pojmovanje ima seveda aktualen pomen v današnji ekonomski in politični praksi (problem nerazvitih držav), v samem marksizmu (neenakost razvoja, preživelost idej ipd.), in mu mora primerjalna analiza posvetiti vso pozornost.

Različni časi v Kapitalu niso opis ali podrejeni vidiki časa nasploh; namen takšnih gledanj se pokaže v vključitvi teh raznih časov v druge in končno v edini refentni čas: segmente kot so delovni čas, produkcijski čas in čas kroženja lahko vpišemo v cikle, v ciklični proces kapitala; cikli bodo seveda kompleksni zaradi neenake hitrosti rotacije raznih delov kapitala, vendar jih bo vseskozi mogoče vključiti v splošno gibanje kapitalistične reprodukcije (akumulacije), v njeno spiralo (Marx po Sismondiju); spirala pa bo pokazala splošno tendenco prehoda produkcijskega načina v drug produkcijski način in napotila na problematiko periodizacije in

izvršitev prehoda. Vsak trenutek tega časa je simultano določen in določljiv z vmesnimi časi – tako določimo določen čas, v katerem delavec troši svojo delovno silo, kot določeno količino družbenega dela, hkrati je to moment v siklu produkcijskega procesa, ko je kapital v svoji produktivni obliki, to je obenem trenutek reprodukcije družbenega kapitala, kapitalistične akumulacije, ter končno moment v zgodovini kapitalističnega produkcijskega načina, ki teži k svoji preobrazbi.

Na tej osnovi Marxu pripisujejo vlogo enega od utemeljiteljev dinamične teorije v politični ekonomiji, ki pri istem ekonomskem predmetu kot klasična ali neoklasična ekonomija poudarja evolucijo ekonomske strukture v nasprotju z idejo ekonomskega ravnotežja in statike (neo) klasikov; ta ima pri njem le začasen in operativen pomen v podajanju snovi. Dinamika je pri tem znanstveni koncept in označuje isto kot bolj popularni pojem zgodovine – določitev zgodovinskega gibanja izhajajoč iz strukture.

Nasprotno pa izhajajoč iz zahteve, da ne mešamo realnega objekta s predmetom spoznanja ne moremo ohraniti empiričnosti pojma zgodvina; da ne bi terjali od koncepta psa, naj nam zalaja, ga moramo očistiti empirije in tako tudi misliti koncept temporalne diferencialnosti, zaostajanj v razvoju, razvitosti ipd. Smisel teh oznak bomo našli le izhajajoč iz mesta in funkcije nekega elementa v strukturi celote, iz določitve razčlenitve elementa s strani drugih elementov, strukture s strani drugih struktur, ugotavljajoč naddoločenost elementa kot funkcijo strukturne določenosti celote. Ker koncept časa zgodovine korelira z naravo kompleksne strukture z dominanto ga lahko določimo samo kot funkcijo strukture neke celote, naj jo opazujemo v globalu ali pa različne ravni: kot ni produkcije nasploh, tako tudi zgodovine v splošni obliki ni. Konceptu zgodovine moremo dati vsebino le, če jo definiramo kot specifično obliko obstoja določene družbene celote, v kateri različne ravni temporalnosti interferirajo in se prepletajo v ujemanju in razhajanju. Enotnosti pojmov zgodovine in temporalnosti ne smemo predpostaviti z danim konceptom časa nasploh, marveč jo moramo zgraditi, izhajajoč iz temeljne razlike, ki odraža kompleksnost analizirane celote.

Problem je podoben Marxovi analizi ujemanja in enotnosti raznih ciklov individualnih kapitalov v kompleksnem ciklu družbenega kapitala, ki se konstituira kot prepletanje (Verschlingung), o čemer Marx piše: „Tu je potrebna drugačna metoda proučevanja." Ta metoda je pripeljala do sinhrone strukture odnosov med raznimi produkcijskimi vejami, v katerih je cikličnost popolnoma zabrisana. Podobno je tudi s prepletanjem časov, tistih, ki so odvisni od stalnosti družbene strukture, in tistih, v katerih se zrcali sprememba družbenih odnosov: njihovo kompleksno enotnost je treba zgraditi tako, da bo sintetični pojem časa rezultat, ne pa že vnaprej dan.

Odnos teoretične odvisnosti konceptov časa in zgodovine je obrnjen: namesto da bi bile strukture zgodovine odvisne od strukture temporalnosti, kot so pri empirističnem ali heglovskem pojmovanju zgodovine, bodo narobe strukture temporalnosti odvisne od zgodovinskih struktur; strukture temporalnosti in razlike med njimi se tvorijo v procesu konstituiranja koncepta zgodovine, s tem pa postane definiranje različnih oblik časovnosti eksplicitna nujnost v teoriji.

V sinhroni analizi produkcijskega načina, to je v analizi odnosov enega določenega produkcijskega načina, imamo opraviti z različnimi časi, ki sami na sebi niso časi zgodovine. Tako je družbeni čas, s katerim se meri proizvedena vrednost, zgrajen na osnovi razlikovanja družbeno potrebnega in družbeno nepotrebnega časa, to razlikovanje pa je spet odvisno od produktivnosti dela in od razmerij razporeditve družbenega dela na razne produkcijske panoge. Tako družbeni čas ne ustreza empirično merljivemu času, v katerem delavec dela. Podobno je s časom obračanja

kapitala z njegovimi raznimi momenti (produkcijski čas, čas kroženja) in učinki (redno izločanje kapitala v denarni obliki, sprememba profitne mere); ta čas je zgrajen na osnovi metamorfoz kapitala in na razlikovanju fiksnega in cirkulirajočega kapitala.

Končno gradi analiza tendence kapitalističnega produkcijskega načina koncept odvisnosti razvoja produkcijskih sil glede na akumulacijo kapitala, koncept specifičnega tempa razvoja produkcijskih sil v kapitalizmu. Le ta moment lahko imenujemo „dinamika"; to je gibanje razvoja *znotraj* strukture, ki ga ona določa (gibanje akumulacije), ki določa njun specifični ritem in hitrost, ki ima določeno in nereverzibilno usmerjenost, ki v vedno novem obsegu neskončno ohranja lastnosti struktur. Ritem, lasten kapitalistični akumulaciji, se vpisuje v cikel kriz; njej lastna hitrost izraža omejitve razvoja produkcijskih sil, ki je hkrati pospešen in zadrževan v vzajemnem omejevanju dveh odnosov, vpisanih v strukturo (produkcijskih sil – čeprav anticipiramo moramo tukaj opozoriti, da le-te niso nujno stvari – in produkcijskih odnosov); usmerjenost pomeni seveda večanje konstantnega kapitala glede na variabilni, produkcijo produkcijskih sredstev glede na potrošna; in končno je ohranjanje lastnosti strukture posebno očitno v širjenju trga (navzven, tudi z „zunanjo" trgovino), ki naj prepreči padec profitne mere, kjer pa kapitalistična produkcija vedno naleti na lastno notranjo omejitev, tj. ne preneha biti omejena in določena z lastno strukturo: „Notranje protislovje (med produkcijo in konsumpcijo) skuša najti rešitev z razširitvijo zunanjega polja produkcije. Toda bolj ko se razvija produktivna sila, bolj prihaja v navzkrižje z ozko bazo, na katero se opirajo konsumpcijski odnosi." (Kapital III, str. 276).

Samo v času te dinamike, ki ni neposredno tudi čas zgodovine, lahko določamo starost kapitalistične produkcije, ene njenih vej ali panog. Ta starost se meri z odnosom med konstantnim in variabilnim kapitalom, tj. z notranjo organsko sestavo kapitala. Samo na tej ravni lahko ocenjujemo prehitevanje ali zaostajanje v razvoju: le v tem notranjem času lahko mislimo zgodovinske neenakosti kot enostavne premike v času (prim. Kapital III., str. 243).

Predmet zgodovine kot znanosti je predmet enakega tipa teoretične eksistence in zaseda isto raven teorije kot Marxova politična ekonomija v Kapitalu. Edina razlika je v tem, da teorija politične ekonomije proučuje relativno avtonomni del družbene celote, zgodovina pa kompleksno celoto.

To pomeni, da ne gre več za prereze linearnega časa, ki predpostavlja enotni referentni čas. Problem je zdaj teoretično obravnavati bistvo prehodnih razdobij, ki so tudi posebni produkcijski načini. Marxove analize prehoda na veliko industrijo z manufakture, prvotne akumulacije, borbe za skrajšanje delovnega dne v Kapitalu so skice za teorijo zgodovine (in ne zgodovinske analize konkretne zgodovine, kot bi hotelo empiristično čitanje). Ta poglavja so poskus zgraditi koncept zgodovine kot teoretični predmet, katerega eno področje je ekonomska teorija kapitalističnega načina produkcije, ki je Marxa zanimala. Problem periodizacije nima več istega striktnega smisla v časovnem pomenu besede: gre prej za zaporedje prikazovanja, za red v eksponiranju struktur, za momente v raziskavi. Koncept zgodovine na splošno ni enak nobenemu posebnih momentov, ki jih producira teorija, da bi mislila diferencialne oblike časov; je le polje zgodovinskega materializma, katerega problem je tvoriti artikulacije različnih zgodovinskih časov in variacije teh artikulacij. Artikulacija časov pa ne pomeni več vključevanje enih časov v druge; ujemanja in razhajanja časov so problemi, pri katerih moramo ugotoviti kdaj posamezen čas (npr. čas tendence produkcijskega načina) *postane* zgodovinski čas, kdaj ujemanje ali razhajanje časa ekonomske strukture, časa ideologije, časa politične razredne borbe povzroči takšne strukturalne spremembe, da produkcijski način preide v drugega in da sprememba strukture opredeli nek

dogodek za dogodek v zgodovini.

Tako ne bomo pojmovali zgodovine empiristično in imeli metodologijo zgodovine za njeno teorijo, dokumente in konkretna dejstva pa pojmovali kot njen predmet. Takšno gledanje izvira iz nerazlikovanja mišljenja in stvarnosti, ki onemogoča konstituiranje teorije kot avtonomne ravni, z vrsto posledic, ki naj izpolnijo praznino med teorijo zgodovine in empirično zgodovino, ki pa vodijo v paralogizme. Npr. par bistvo-pojav, ki neekonomsko razlaga z njegovim bistvom, ekonomskim, in vzpostavi odnos med konkretnim, empiričnim ter med teoretičnim, abstraktnim bistvom pojava v ekonomističnih in mehanicističnih hipotezah. Spoznanje se primerja s stvarnim obstojem tudi pri nujnosti-slučajnosti, ko si ekonomsko utira pot med raznimi slučaji, razmerami ipd., ki empirično obstoje. Dalje se nesporazum kaže v vprašanju identificiranja logičnega in historičnega v Kapitalu. Tu se sprašuje o določenem odnosu, v resnici pa noben odnos ne obstaja. Imaginarni obstoj odnosa, ki ga sploh ni, terja tudi imaginarne rešitve, in sicer ne kakršnekoli rešitve, ampak takšne, ki ustrezajo imaginarnemu postavljanju imaginarnega problema. Vse to so posledice mešanja teoretičnega razvoja konceptov in geneze stvarnosti, mešanja objekta spoznanja in stvarnega predmeta. Ekonomisti ne vidijo, da zgodovina v Kapitalu ni stvarna zgodovina, ampak predmet teorije, in da abstraktna ekonomska teorija predstavlja teorijo področja, ki organsko pripada predmetu teorije zgodovine, in da gre v resnici za problem odnosa med teorijo ekonomije in teorijo zgodovine (in ne stvarno zgodovino). Marx je v poglavjih o prvotni akumulaciji, o prehodu z manufakture na veliko industrijo ipd. skiciral gradivo za izgradnjo teoretičnega koncepta zgodovine.

Končno vidimo, da nas mnenje o Marxovem historiziranju politične ekonomije ne more zadovoljiti, ker so klasične ekonomske kategorije enostavno projicirane na ideološki pojem zgodovine in daleč od tega, da bi bile mišljene s pomočjo teoretičnega pojma zgodovine. Takšno pojmovanje nas spet sooči z mnenjem, da je Marx le zapečatil enotnost klasične politične ekonomije in heglovske dialektične metode, ki popolnoma spregleda Marxovo specifičnost. Enotnost, ki ima isto ideološko ozadje, karakteristično tako za heglovski historicizem kot za ekonomistično ovekovečenje; iz te enotne ideologije časa in zgodovine izhaja namreč tako večnost ekonomskih kategorij klasične ekonomije kot heglovska zgodovinskost istih kategorij.

+ + +

Tu lahko ustrezno dopolnimo problematiko s problemom fetišizma. Znana Marxova teza o „fetišizmu blaga" v prvi knjigi Kapitala in v poglavjih tretje knjige „geneza kapitalistične zemljiške rente" in „trinitarna formula" nadomesti napačno pojmovanje ekonomije, ki vidi le odnose med stvarmi, s pravo opredelitvijo predmeta ekonomskega proučevanja, ki je sistem družbenih odnosov. Tu je dana ideja, da je specifična oblika družbenega odnosa, ki povezuje razrede v procesu produkcije, torej prisvajanje presežne vrednosti, v kapitalističnem produkcijskem načinu mistificirana ali fetišizirana kot odnos med samimi stvarmi.

Toda Marxova teza ne pomeni nujno, da je v drugih produkcijskih načinih struktura družbenih odnosov jasna ali na dlani (Lavrač, op.cit. 25). Fetišizem tu ni odsoten, marveč premeščen na politiko, religijo ipd. V obdobjih ekonomskega formiranja družbe piše Marx, da je odnos do zemlje naiven in da dejansko prisvajanje s procesom dela poteka s predpostavkami, ki same niso produkt dela ampak „se pojavljajo kot njegove naravne ali *božanske* predpostavke" (Obdobja ... str. 51). V teh neblagovnih produkcijskih načinih, kjer je jasen

odnos neposrednega producenta do produkta, vidimo drugo plat te jasnosti, namreč „naivnost" in obstoj rodovnih odnosov in političnih oblik, ki so „naravni ali božanski" v očeh agentov produkcije in kot predpostavke omogočajo način proizvajanja. Zdi se torej, da se fetišizem ne nanaša na ekonomijo, na materialni način proizvajanja kot tak, ampak na tisto raven družbene strukture, ki je glede na naravo produkcijskega načina določena, da zavzema dominantno mesto, da igra glavno vlogo.

Primerjajmo zdaj azijski produkcijski način in kapitalističnega, ki sta kronološko, geografsko itn. kolikor je mogoče daleč drug od drugega. Marx pravi, da se v večini azijskih zemljiških oblik „povzemajoča enota, ki stoji nad vsemi temi majhnimi skupnostmi, pojavlja kot višji lastnik ali kot edini lastnik, dejanske občine pa zato le kot dedni imetniki. Ker je enota dejanski lastnik in dejanska predpostavka skupne lastnine – se lahko ta enota sama pojavlja kot posebno nad mnogimi dejanskimi posebnimi skupnostmi, kjer je posameznik potem dejansko brez lastnine ali pa se mu lastnina – . . . – kaže posredovana zanj s tem, da jo celotna enota – ki je realizirana v despotu kot očetu mnogih skupnosti – prepusti posamezniku s posredovanjem posebne občine. Presežni produkt – ki se sicer legalno določa, ker si ga delo dejansko prisvaja – s tem sam od sebe pripade tej najvišji enoti." (Obdobja . . . 51) „Sam od sebe" moramo razumeti v dobesednem pomenu in se spomniti, da v fevdalizmu presežni produkt ne pripade „sam od sebe" vladajočemu razredu, ampak da so potrebni neekonomski dejavniki, čisto nasilje ali pravno paliativen političen odnos. Nasprotno v kapitalizmu in azijskem produkcijskem načinu, kljub njuni oddaljenosti in različnosti njunih produkcijskih agentov (kapitalist in mezdni delavec ter Država in skupnosti), pripade produkt „sam od sebe" višji enoti, ker se zdi, da je delo te enote. „Skupnostni pogoji za dejansko prisvajanje z delom, vodovodi, zelo važno pri azijskih ljudstvih, komunikacijska sredstva itn., se potlej kažejo kot delo višje enote – despotske oblasti, ki lebdi nad majhnimi občinami." (Obdobja . . . 52) Tudi v poglavju o kooperaciji v Kapitalu Marx sistematično primerja oblike azijskega despotizma s kapitalističnimi oblikami „despotizma", tj. združitev funkcij kontrole in upravljanja v istih rokah, kot nepogrešljiv pogoj za obliko procesa dela (za dejansko prisvajanje predmeta dela) in funkcije lastnine produkcijskih sredstev. Funkcije procesa produkcije določijo *neposredno* enake pojave fetišizma: produkt pripade sam od sebe tistemu, čigar delo se zdi. Pri obeh produkcijskih načinih bi torej morali iskati analogije v odnosu med obema notranjima odnosoma (pravnim-lastnina in ekonomskim-dejansko prisvajanje) oz. analogijo artikulacije dvojne delitve dela.

Iz dosedanje kratke primerjave različnih produkcijskih načinov lahko izvedemo načelo, kako ekonomija določa v zadnji instanci. V različnih družbenih strukturah določa ekonomija v tem smislu, da določa dominantno instanco-raven družbene strukture. V kapitalizmu se pokaže, da ekonomija sama zavzema to mesto; toda za vsak produkcijski način je treba analizirati „transformacijo", da bi spoznali njegove značilnosti in ta odnos odnosov (in ne enostavni odnos) med ekonomijo in drugimi družbenimi instancami. Tako lahko pravilno razumemo Marxovo zavrnitev ugovora, „ki ga je ob izidu mojega spisa „Zur Kritik der politischen Oekonomie", 1859, objavil neki nemško-ameriški list. O mojem nazoru, da se določeni način produkcije in njemu vsakokrat ustrezni produkcijski odnosi, skratka, „ekonomska struktura družbe realna podlaga, na kateri se dviga juridična in politična nadstavba in kateri ustrezajo določene družbene oblike zavesti", da „je način produkcije materialnega življenja pogoj za proces socialnega, političnega in duševnega življenja sploh" – o tem nazoru je dejal, da je sicer vse to pravilno za današnji svet, kjer vladajo materialni interesi, da pa ne velja za srednji vek, ko je vladal katolicizem, niti za Atene in Rim, kjer je vladala politika. Čudno je že, da se komu ljubi

predpostavljati, da so te svetovno znane fraze o srednjem veku in o antičnem svetu ostale komur koli neznane. Toliko je jasno, da srednji vek ni mogel živeti od katolicizma in antični svet ne od politike. Nasprotno pa nam način, kako so si pridobivali sredstva za življenje pove, zakaj je tam imela politika, a tu katolicizem glavno vlogo." (Kapital I, 95)

Aktualnost tega koncepta se kaže tudi od današnjih polemikah o „nerazvitih" in „primitivnih" družbah, kjer določen produkcijski način določa takšno artikulacijo družbene strukture, da rodovni odnosi dominirajo in celo spreminjajo ekonomsko bazo. O tem govori sicer že Engels v Izvoru družine, kjer poudari „odločilno vlogo sorodstva" (sr. 26) in v predgovoru osupljivo pravi: „Po materialističnem pojmovanju je razlog, ki v zgodovini v zadnji stopnji odloča: produkcija in reprodukcija neposrednega življenja. Ta pa je spet dvojna. Na eni strani proizvodnja življenjskih potrebščin, živeža, obleke, stanovanja in za to potrebnega orodja; na drugi strani proizvodnja ljudi samih, razplojevanje vrste. Družbenim ustanovam, v katerih žive ljudje določene zgodovinske dobe in določene dežele, sta pogoj obe vrsti produkcije; razvojna stopnja dela na tej, družine na drugi strani. Čim manj je razvito delo, čim bolj je omejena količina njegovih proizvodov, torej tudi bogastvo družbe, tem bolj prevladujejo v družbenem redu rodovne vezi." (Izvor . . . CZ 1963, str. 6) Ne le, da se poigrava s terminom produkcija, ampak aplicira na sorodstvene in rodovne vezi tehnološki model razvoja produkcijskih sil. Uredništvu te izdaje se je tu zdelo potrebno dodati opombo, da „odloča pravzaprav le proizvodnja življenjskih potrebščin". Toda če te stavke preberemo v luči načina, kako določa ekonomija v zadnji instanci, v luči naddoločenosti ekonomije in razsrediščene določenosti družbene strukture, se zazdijo jasnejši kot opomba uredništva, ki ne daje slutiti ničesar, kar bi napotilo k formuliranju koncepta strukturne kavzalnosti.

Dodatek: k vprašanju primerjalne analize

Politična ekonomija razlaga, tako se zdi, današnje sodobne industrijske družbe z razvito blagovno produkcijo. M. Godelier[9] pa se zavzema za postopno zgraditev splošne teorije različnih družbenih oblik ekonomske dejavnosti ljudi. To je zanj teoretična nujnost, ki naj pokaže nevzdržnost stališča, da je ekonomija razvitih držav edino možna in pravilna; z druge strani pa ima praktičen pomen: razumevanje ekonomskih sistemov drugih družb naj pripomore pri reševanju težav „nerazvitih" držav, pri spreminjanju lačnega dela sveta.

Godelier se zavzema za teorijo, ki ne bi bila enostavna razširitev politične ekonomije, ampak teorija zakonov delovanja ekonomije v različnih tipih družbenih struktur in povezana s spoznanji drugih družbenih struktur kot so politične, rodovne in verske.

Dejstvo je namreč, da kategorij razvitih blagovnih gospodarstev, npr. cen, denarja, kapitala ipd., ne moremo kar enačiti v vseh družbenih strukturah. Te kategorije dobijo različen smisel, kajti struktura daje smisel elementom, ki jo sestavljajo in zato ne smemo iskati istega elementa v raznih strukturah, da bi pokazali identičnost v funkciji oz. nalogi tega elementa; nasprotno moramo pri iskanju funkcionalnih analogij izhajati iz povezanosti in iz odnosov med elementi v različnih strukturah (npr. v azijskem in kapitalističnem produkcijskem načinu produkt pripade sam od sebe tistemu, čigar delo se zdi, kar opozarja na analogije odnosov v produkciji, na funkcijo kontrole in upravljanja, ki je potrebna, da bi bilo delo družbeno recionalno in možno). Razlike med ekonomskimi sistemi so ravno tako pomembne kot podobnosti in te razlike so posledica delovanja družbenih struktur, v katerih nastopi isti element. Vzemimo primer denarja. V mnogih „primitivnih" družbah denar ni univerzalen: določen denar je zamenljiv le znotraj določenih skupin dobrin. Z ene strani je to posledica nerazvitosti blagovne produkcije in le ta (negativni) vzrok bo navedla politična ekonomija. Toda je še drug (pozitiven) vzrok: potrebno je npr. kontrolirali dostop do žensk v klanu in uravnotežiti kroženje žensk med klani, kar nas privede do odnosov med ekonomskimi in rodovnimi strukturami, česar pa politično ekonomijo v njeni tradicionalni obliki ne zanima.

Podobno je s kapitalom, ki se jemlje tak, kakršen se zdi, tj. kot stvar in ne kot produkcijski odnos (in zato je za nekatere prvi kamen, ki ga je divjak pobral – izvor kapitala) in s cenami (ker se zemlja in delo skoraj nikoli ne prodajata na trgu, postane celo absurd, če govorimo o ekonomiji v primitivnih družbah. Kljub temu se za te družbe celo uporablja koncept

neelastičnosti ponudbe in povpraševanja in popolnoma spregleda dejstvo, da ta koncept predpostavlja razvit trg). Pozablja se, da je črnec pač črnec in stroj stroj, dokler ne postaneta suženj in kapital v določenih pogojih. Pozablja se, da je ekonomska raven, tisto, kar se producira, deli in troši, odvisno od narave in hierarhije potreb v neki družbi in da je zato ekonomska dejavnost organsko povezana z drugimi, političnimi, družinskimi in verskimi dejavnostmi. Presežna vrednost v kapitalizmu se sicer investira in tak je zakon v tem produkcijskem načinu. Toda presežni produkt bo druga družba porabila za vojno ali „potlatch" ali gradnjo templjev in cerkva, kajti ekonomski optimum je parcialen in ekonomska racionalnost del širše družbene racionalnosti. Če bo v razvitih kapitalističnih družbah posamezniku zagotovilo maksimiranje profita družbeno politični prestiž in varnost in mu omogočilo, da igra svojo vlogo v družbi, ki ima za svoj cilj akumuliranje materialnih in denarnih bogastev, bo isto funkcijo igralo darilo v tekmovanjih „potlatcha": darovanje in uničevanje dobrin je tu najprimernejša oblika varčevanja, ki zagotavlja tekmujočemu posamezniku varnost v prihodnosti in ugled v sedanjosti. Vrsta raziskav antropologov potrjuje, da obstoj presežka še nikakor ne pomeni avtomatično razvijanje ekonomike in družbe v celoti. Ne le, kaj se producira, ampak tudi komu se razdeli produkt in končno njegova potrošnja – na ta vprašanja ekonomika ne more odgovoriti sama zase. Hierarhijo dobrin določa dominantna vloga rodovnih odnosov, ali politike in religije v neki družbeni strukturi (kakor je določa ekonomija v zadnji instanci).

V neki primitivni družbi so določene dobrine redke. Ta redkost se zdi umetna (npr. školjk ali zob ipd.). Toda te dobrine omogočajo tekmovanje posameznikov v njihovem prizadevanju, da bi si priborili določene družbene vloge. Tako se pokaže, da je družba „izumila" redkost nenavadnih predmetov z določenim namenom. Z druge strani so sredstva za preživljanje izločena iz tega področja družbenega tekmovanja. S tem si družba zagotovi kontinuiteto in omogoči svojim članov, da preživijo (zemlja je npr. izvzeta iz tekmovanja med člani skupine). Na ekonomskem področju ima to za posledico, da funkcioniranje družbene strukture ne terja maksimalne uporabe razpoložljivih produkcijskih faktorjev in razlaga počasni ritem razvoja teh družb in pomanjkanje „podjetniškega duha". Daleč od tega, da bi torej pomenilo „iracionalno" obnašanje, izraža to dejstvo določeno logiko družbenih odnosov in ni potrebna razlaga o „psihologiji" ali „naravi" (divjaški ali civilizirani) raznih ljudstev. Gre za zavesten nadzor takih družb nad samim svojim bivanjem in delovanjem, produkcijski optimum pa ni maksimum produkcije, ampak izraža družbeno potrebnost te produkcije, njeno relativno družbeno koristnost. Ekonomski optimum je ekonomski aspekt širšega družbenega optima. Maksimiranje profita je tudi samo produkt določenega zgodovinskega razvoja in karakterizira kapitalizem, kjer je nadzor in akumulacija kapitala strateška točka družbenega tekmovanja; borba za kontrolo produkcijskih faktorjev igra tu odločilno vlogo (in šele po teoretični opredelitvi racionalnosti v kapitalizmu lahko pristopimo problemu še z matematičnimi in psihološkimi razlagami, ki so podrejene konceptualni formulaciji problema).

Hipoteza, ki bi jo bilo treba verificirati, bi bila, da se družbeno tekmovanje prenese s področja razdelitve družbenega produkta (oz. njegovih najbolj cenjenih elementov) na področje razdelitve produkcijskih faktorjev, ne da bi prvo področje tekmovanja izgubilo svoj pomen. Tedaj se socialna diferenciacija poveča in lahko postane permanentna, ko manjšina nadzira pogoje produkcije (zemljo in namakalne naprave v Egiptu ali pri Inkih). Treba bi bilo ugotoviti vse možne kombinacije neenake razdelitve produkta in produkcijskih faktorjev, da bi lahko razložili prehod od primitivnih plemenskih družb k novim oblikam razrednih družb z novimi principi razdelitve in (ne)enakosti.

Poglejmo še zadnji primer, kako razlike nekega elementa lahko prevladajo na podobnostjo v različnih družbah. Boas opisuje potlatch z besedami, ki sugerirajo ekvivalenco potlatcha in kredita: „Ekonomski sistem Indijancev Britanske Kolumbije je pretežno zasnovan na kreditu, ravno tako kot sistem civiliziranih skupnosti. Indijanec se zanese na pomoč svojih prijateljev pri vsem, kar podvzame. Obljubi jim, da jim bo za pomoč plačal ob nekem poznejšem datumu. Če dano pomoč predstavljajo bogastva, ki jih Indijanci merijo z odejami, kot jih mi merimo z denarjem, obljubi plačati izposojeno vsoto z obrestmi . . ." (Twelfth and Final Report on the North-Western Tribes of Canada, 1898). Toda razlike so pomembnejše od podobnosti: v tržni ekonomiji je najpomembnejša funkcija kredita financiranje podjetništva, sposojeni denar se uporabi na materialno produktiven način z namenom vrniti dolg skupaj z obrestmi in še izvleči nek profit. Pri Kwakiutl Indijancih pa je področje potlatcha omejeno na nekatere dobrine in poseben denar, kar je vse ločeno od vsakodnevnega življenja. V razvitem blagovnem gospodarstvu pripada mehanizem denarja in kredita istemu vsakodnevnemu življenju. Pogoji vračanja, zadolževanja in penali za nevračanje so pri Indijancih povsem različni. Tu „kreditor" prisili rivala, da sprejme darilo, stori torej prvi korak; njegov cilj pa je prestriž in ugled in ne akumulacija materialnih dobrin in zadnja beseda kodeksa časti pri potlatchu je uničenje bogastev, da bi se pokazala veljava in uničil rival.

Če povzamemo, presojanje samo s stališča politične ekonomije pomeni, da ne gledamo komparativno, da se izgubi zgodovinsko-sociološka dimenzija dejstev, da se racionalnost zahodne ekonomije smatra za edino možno: kar pomeni, da jo opravičujemo, ko jo analiziramo, kar je tipično za ideologijo. Nasprotno je za odpravo ideološke zaslepljenosti treba izhajati iz stališča, da vsako družbo karakterizira določen odnos med različnimi družbenimi strukturami, kjer imajo politika, religija itn. specifične teže, ki so v zadnji instanci odvisne od ekonomije. Med vsak vzrok in posledico se vedno vrine celota lastnosti strukture (njena posebna razčlenjenost) in tako onemogoči vsako poenostavljeno razumevanje kavzalnosti.

Namesto poenostavljenega reduciranja vrhnje stavbe na ekonomijo in obratno, namesto linearne kavzalnosti, ki tako hitro zapelje v ekonomizem in dogmo, da morajo vse družbe po isti poti razvoja ipd, se Godelier zavzame za analizo prepletenosti različnih družbenih struktur (primer Max Weber, ki je poskušal analizirati korespondenco protestantizma, kapitalistične blagovne produkcije, novih oblik prava in filozofske misli). Pri svojem zavzemanju za relativno racionalnost, za stališče, da ni racionalnosti po sebi in absolutno in da končno ni izključno ekonomske racionalnosti, (saj tudi v kapitalizmu maksimiranje profita omogoča tudi zadovoljevanje širših družbenih potreb), pa Godelier zapade v relativizem. Premalo namreč poudari dejstvo, da v zadnji instanci le določa ekonomija, da le-ta ni le ena med mnogimi instancami, premalo je vidno, da ravno ona določa dominantno mesto v strukturi, s čimer odpade v vsak pluralizem in poljubno menjavanje dominantne instance v družbeni strukturi.

Ljubljana, Avgust 1975 Dušan Bučar

Opombe:

1 Prim.dr. O. Blagojević: Ekonomske doktrine, Savremena administracija, Beograd 1971.

2 Prim. Zgodovina človeštva, šesta knjiga (prvi zvezek: Ware, Panikkar, Romein: Dvajseto stoletje), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1972, poglavje „Nova znanstvena miselnost in njen vpliv", str. 119–160.

3 Po Althusserju: sicer „ne poglobljena", vendar zadostna opredelitev znanosti in ideologije.

4 Zgodovina človeštva, isto.

5 Zgodovina človeštva, isto.

6 „V zadnji instanci": prim. članek L. Alhusserja Contradiction et surdetermination. („Protivrečnost i nadodredjenost", Za Marxa, Nolit, Beograd 1971), ali članek „ Razčlenitev" v reviji Problemi št. 3-5, marec–maj 1975.

7 Prim. npr. A. Dragičević: Aktualnost Marxove ekonomske misli, Socijalizam 1968/9 ali M. Popović: Aktualni društveni smisao Marxovog učenja o proizvodnji i o odnosima u proizvodnji, Socijalizam 1965/5-6.

8 Prim. L. Athusser: Lire le Capital, Francois Maspero, Paris 1973, str. 56–71.

9 M. Godelier: Objet et methode de l'Antropologie economique, v Rationalite et irrationalite en e economie II, Francois Maspero, paris 1974.

+ Čeprav nezadostnost althusserjanskih premis ustrezno povzame in razkriva kritika v Problemih št. 157–158, jan.–feb. 1976, pa se nam z obdelavo čisto določenega polja vendarle lahko razkrijejo nekateri upoštevanja vredni aspekti, posebno še, če so bile takšne obdelave doslej zanemarjene. Jasno je, da je ta sestavek le zelo splošen in pomanjkljiv napotek za nadaljnje konkretnejše aplikacije.

ELEMENTI ZA BRANJE IVANA CANKARJA

Uvodnik

Cankarjev je več: s tega stališča mora danes začeti sleherna materialistična analiza tega teksta. Toda začeti: zakaj gola ta izjava ni le prva in zadnja beseda sodobne malomeščanske „kritike" na Slovenskem, ki si je po kdo ve kakšnem nesporazumu hotela prilastiti prilastek fenomenološke, pač pa dejavna zahteva meščanske ideologije, ki že razlikovalno določa „svojega" Cankarja, estetiškega, pri čemer iz pomenske gluhote preostalega besedovanja pač bije njegov edini pomen – da je pač en sam Cankar, njen, „pravi".

Materialistični I.C. je branje, in ni subjekt, vselej „pravi": če so nas mogli kaj naučiti ideološki boji v meščanskem obzoru, je to vsaj zakonitost tega konstituiranja mitološkega skustvenega osebka, in neizbežno neskončno odlaganje, prelaganje zadnjega „dejstva", ki bi nam moglo marsikaj povedati o meščanski ekonomiji, in politiki, smrti; ker so v tej konstelaciji vitae vsaj toliko pomembne kolikor opera, *lahko mučno telovadbo na ogrodjih besedil že takoj zamenjamo za veselejše brskanje po anekdoti: žal spet nobeno pivsko omizje ali korespondenčni narcisizem še nič ne pomenita; iz meščanskega izkustva ničevosti besede vse preveč navzóči, da je pomen drugo obličje smrti; če kakšna artikulacija lahko kaj pomeni, potem bo tista nemožna* in articulo mortis; *19. stoletje tej ideologiji še lahko nudi religiozno stojalo, da to nemožnost nekako umisli: se je dal torej osebek spovedati? Podobni prijemi pri Cankarju, četudi povedo vse o prijemalcu, žal ne morejo reči prav nič o I.C. Toda saj se tudi za prejšnje stoletje stojalo že močno maje: ob neulovljivem bogastvu živega nam noben podatek ne da zadnjega odgovora; niti zadnji ne: je olje res zavrnil, ali pa ni imel več časa . . . Opazili bomo, da je strukturalizem spontana ideologija meščana: če je kje kaj pomena, ga bomo zajeli v mali razliki . . . in vse se steka v malo okusno podrobnost o Linhartovi za moško pest nabrekli aorti –.*

Da je diferencialno diferencialnega somatsko, nam vsaj per negationem *pokaže, da je telo iz besed; tu je sleherni pozitivizem daleč nad vsakršnim sodobnim avantgardistom: za marksista seveda banalna razlika med razredom, ko je še pri moči, in prežitki njegovega zatona.*

S tem je vsaj dokazano, da so vprašanja pomembnejša od odgovorov, vselej nepopolnih in naključju zavezanih – da želja tega brskanja po naključju črpa svoj užitek iz izriva nedotaknjenega ne-naključnega, ki mu je v slast, da se vznemirja, opaja in oplaja ob tisti mali razliki, če le mogoče spotakljivi – ki mu tako in tako, vselej neomadeževanemu, ne more do živega. Historična distanca je takšnemu diskurzu potrebna pač le zato, da ga pomiri in prepriča, da je njegov predmet resnično mrtev.

Kaj je pomen enega pomena, in subjekt enega subjekta, kako je torej s smrtjo v meščanski avantgardi, smo se lahko prepričali ob zadnjem nekrologu, ki smo ga morali na straneh revije s tukajšnjim naslovom prebrati ob obletnici tega rojstva: edina skrivnost tega laično-sejmarskega tour de force *je ostala pač transsubstanciacija mrtvega pesnika, kot telesa, v krdelo živih pisunov – kot duha?*

Toda reči, da je tekst odprt različnim interpretacijam, je le ena stran zadeve – in zaradi tega nikakor ne gre objekovati kakšne njegove šibkosti; narobe, bolj ko so si interpretacije nasprotne, bolj tekst zavzema, tj. opredeljuje obzorje, v katerem se misli neki narod: nobena ideologija se ne more izjavljati, ne da bi se opredelila do tega teksta, natančneje: ne da bi se opredelila v njem. Bolj postaja očitno, da tekst deluje na ravni označevalca, in ne na ravni pomena; očitneje postaja, da noben pomen ni „arbitraren".

(Informatiška interpretacija formalno podobno valorizira interpretacijski razsežaj tekста: tekst meri po moči presenečenja, po „bogastvu" informacije: toda medtem ko zanjo subjekt informacije definira pričakovanje, tako rekoč njegova zdolgočasenost, ga za materialistično teorijo konstituira želja: v tem polju bo tudi „homeostaza" koncipirana kot, vselej reprezentirani, gon, kot Todestriebe. Žal je za informatiko subjekt vselej že crkovina.)

Eno(tno)st („književnega") subjekta v meščanskih ideologijah prekriva vsaj dve raznorodni problemski polji. Najprej vprašanje o razmerju med tekstom in civilnim osebkom, ki velja za njegovega avtorja (lastnika itn.); to je vprašanje o ustroju ideologij (pravne, psihološke, estetiške itn.) in o njihovem specifičnem križanju, ki poraja to posebno fikcijo, imenovano književni ustvarjalec: vidimo, da to polje pripada zgodovinskemu materializmu. Drugo je vprašanje o procesih „ekonomije subjekta" v samem tekstu; to vprašanje je spet notranje raznorodno in opisuje dve polji: sumarno rečeno, problematiko želje (tj. polje materialistične psihoanalize) in problematiko kontradikcije (tj. polje dialektičnega materializma). Naj tu zadostuje deklarativnost teh od-ločitev: njihova prava produkcija je vselej konkretna, in more biti bo ta rubrika s časom prinesla kaj več kakor le zgolj abstraktni načrt. Vsekakor pa že sam načrt opredeljuje izhodišče v konkretnih razmerjih sodobnega ideološkega boja.

Če je tako imenovana avatgardna literatura na Slovenskem danes v položaju „omnia iam vulgata", pomeni le to, da se do monumentalnega teksta ne more postaviti drugače kot s slabo vestjo preprostega zanikanja: toda tudi to je iam vulgatum.

Zato je lahko razumeti travmatično razmerje, v katerem je do I.C. trenutna „avantgarda": če je, denimo, Prešeren „naturel" slovenskega jezika, in se je moč vanj naivno umestiti (vključno z domorodsko blasfemijo, ki bo svojega dejavnika pač preobrazila v nastalgičnega šamana meščanske proze) ali *pa ga z materialističnim otujitvenim postopkom neposredno prenesti v polje tekstualnega, pri I.C. ta alternativa ni možna: kolikor je I.C. „perverzija" tega naturela, je za „avantgardo" nemogoča njena edina možnost: da se vzdržuje v razmerju z njim s pomočjo izriva materialistične prakse. Iz tega seveda izhaja, da je danes edino možno branje I.C. materialistično branje.*

Česa ne more prebaviti meščanska ideologija v I.C., naj bo še tako so-dobna, vendar v oči bije: prav tistega, kar se ji je zataknilo že v Prešernu. Ali lahko namreč štejemo za naključje, da obe revoluciji v slovenskem jeziku kljub vsem nujnim mistifikacijam postavljata stališče, da ni *človeškega osebka nasploh, da se torej prakticirata kot vprašanje, kakšen odnos do ženske je vpleten v „literarni" dejavnosti?*

Prešernova „naturnost" v tej luči ni več toliko posledica preproste retrospektivne iluzije v strukturnem smislu (da je namreč nujno „podlaga, ozadje", katere funkcija je prav produkcija učinka „nevtralnosti"), se pravi učinek diahronih prečenj prešernovskega teksta, in torej „vzvratni", nachtraglich učinek – pač pa sta sama nujnost vzvratnega branja, retrospektivne iluzije in torej *sama diahrona „struktura" že vpisani v „sinhroni" Prešernov tekst: naturnost je torej že vpisana v ta tekst kot njegova pred-prihodnost, njegov „devenir-naturel" je učinek same njegove ekonomije – same specifične ekonomije subjekta, ki „se" v njem praktici-ra.*

To navsezadnje ni toliko presenetljivo, če upoštevamo, da se ta „ekonomija", vsaj v prvi fazi, razdeluje kot problematika narcistične izbire ljubezenskega predmeta – in to na tisti posebni način, ki odpira k figuri falične matere (to je pravzaprav nepričakovan, tako rekoč luksuzen rezultat semiotične analize; cf. Rastko Močnik, Mesčevo zlato, Problemi–Razprave 106–107; Analecta I). Tako to, da bo postal izviren, kakor Cankarjev obrat sta že vpisana v F.P.: vendar je to mogoče prebrati šele po, ali, natančneje, skoz *I.C.*

Še huje: Prešeren je „zgolj" narcisizem in imaginarna identifikacija (torej: nacionalistična ideologija v govorici), vse dokler ga I.C. ne odpravi. Kot odpravljen šele je – toda zdaj tako, da je I.C. že v Prešernu: Prešeren določa I.C. prav toliko in tako, kolikor in kakor ga I.C. proizvede.

Tu se nam odpira možnost za proizvodnjo koncepta zgodovine v njenem neenakomernem „pulziranju", koncepta, ki ne bo zavezan linearnemu ideološkemu času, ki je prav po zgodovini šele proizveden – in le na neki določeni ravni neke določene strukturacije te „zgodovine" – pa tudi, še več, možnost za artikulacijo materialističnega pojmovanja zgodovine z materialističnem pojmovanjem subjekta, tj. s problematiko spolnosti.

Če nam Prešeren in I.C. kaj pripovedujeta, potem je njuno prvo sporočilo pač tole: sleherna govorna praksa je nerazdružljiva spolnostna ekonomija. (Kar seveda popolnoma pogoltne sodobne seksistične malomeščanske žalosti, saj vključuje tole obrobno posledico: da, o *nečem takem, kar naj bi se imenovalo spolnost, erotika itn., sploh ni mogoče govoriti, še posebej ne na način pesnikunstva. V ideološki „teorizaciji" se razredna narava te pozicije* mora *ofenzivno uveljaviti: solipsizem, kakršnega razklada ideologija te „avantgarde", je v svoji korenitosti prava rariteta v svetovni literaturi. Ker spolnosti v najbolj strogem pomenu* ni; *o čemer se lahko prepričamo tudi mimo I.C. in F.P., če, denimo, vzamemo v roke nekaj, kar res goni neskončno mimo slehernih monumentalnih inicialij: vzemimo, denimo, Probleme-Literaturo 6/1976 – koliko truda, koliko marnega brskanja po levantskih antologijah, da bi se poočitilo, kako ni nič povedati. Odkod vsa ta prizadevnost? Odgovor preprost: predprešernovski narcisizem.)*

Iz tega seveda izhaja, da je danes edino možno branje I.C. materialistično branje.

Strašnejše od strahu

(Cankarjeva podoba iz sanj)

Znano je, da se je Cankar na predavanju Očiščenje in pomlajenje, ki ga je imel 20. aprila 1918 v Trstu, javno odpovedal samemu sebi iz obdobja pred Podobami iz sanj: „kadar preboli človek težko bolezen, kadar se vzdrami iz silne preizkušnje, iz temne blodnje – takrat ni več tisti, ki je bil poprej. Oni prejšnji, ki je živel pred boleznijo, mu je čisto drug človek, mu je skoraj tujec." V onem prejšnjem življenju, kot tisti, ki je bil poprej, da je bil torej Cankar čisto drug človek. Zdaj si je samemu sebi on sam kot čisto drug, poprejšnji človek, skorajda tujec. Da se ne bi izgubil v razlagi, kakšna premena, ki je sicer očitna, se je tu zgodila z besedo tujec glede na Cankarjeve Tujce, naj takoj povzamem Cankarjev opis obdobja Podob iz sanj: to obdobje je obdobje težke bolezni, obdobje silne preizkušnje, obdobje temne blodnje.

Kar bi zdaj rad poudaril, je to, da se Cankar tu ne odpoveduje svoji podobi iz Podob iz sanj, marveč svoji prejšnji podobi, podobi izpred Podob iz sanj. Prav v istem predavanju, torej v Očiščenju in pomlajenju, takšno samorazumevanje podčrta Cankar s trditvijo, „da je in ostane resnično, kar sem bil nekoč zapisal", nekoč, namreč v Podobah iz sanj. Kaj je tisto, kar je in ostane resnično, kar je resnično za vse čase? To je tista misel, o kateri se je Vidmar, ki se sicer rad spotakne nad Cankarjem, v 3. štev. lanske Sodobnosti dovolil reči, da je „moralno zelo nejasna in celo nevarna (str. 194)", zabloda, ki je ne smemo ne priznati, ne sprejeti. Ta misel se glasi: „*Nobena* solza ni potočena *zastonj*, *nobena* kaplja krvi ni prelita *zastonj*!" V Podobah iz sanj je ta misel zapisana kot vrinjeni stavek, v zapisu predavanja Očiščenje in pomlajenje pa je izdvojena kot samostojen stavek s klicajem na koncu in z naslednjimi podčrtanimi besedami: nobena, zastonj in spet nobena in še enkrat zastonj. Kajti besedi nobena in zastonj sta zapisani po dvakrat.

In še ena razlika je. V predavanju kliče te besede sam Cankar, v Podobah iz sanj jih je izgovarjala Smrt sama, smrt z veliko začetnico, s „tistim zamolklim in zastrtim glasom", kakor pravi Cankar. Od kod ta preobrat? kakšno znamenje nam daje?

Cankar v predavanju domala takoj izza naglašenih besed o solzah in krvi nadaljuje z naslednjim opisom: „Jaz vidim oči, ki so gledale grozot grozoto in so zdaj zamišljene, temne in udrte; vidim lica, razjedena in izglodana od bolečin. Ali iz globočine teh razpaljenih oči, ki so gledale smrti v obraz, sije kakor luč iz teme novo spoznanje življenja in smrti; iz teh zagorelih, izglodanih lic odseva moška zrelost, pogum in moč. Nedorasli, prepevajoči otroci so šli, da se pobratijo s smrtjo; vrnili so se dozoreli, v ognju in peklu preizkušeni možje; niso se vračali prepevaje, temveč zamišljeni vase in v svet in v bodočnost. Očiščeni so se vrnili iz jeklene kopeli." Cankar opisuje očiščenje in pomlajenje, prerojenje in vstajenje. V može pomlajeni otroci odsevajo *moško zrelost, pogum in moč*. V očiščenju skozi grozot grozoto so se torej rodili zrelost, pogum in moč moža, se je rodilo *novo spoznanje življenja in smrti*. Kakšno je to novo spoznanje življenja in smrti? Kako je zdaj z življenjem in kako je s smrtjo? Kaj se je zgodilo z otrokom, ki se je pomladil v moža?

1. Pot navzdol

V Koncu Podob iz sanj je smrti ime mati. In le iz te „matere Smrti", iz smrti kot matere ali matere kot smrti, je potlej razumeti tudi tolikokrat izrabljani in zlorabljeni, poveličevani in osovraženi triptih: Mati, Domovina, Bog. Mati je Smrt

iz sanj, „kakor mati" pa je tudi „svetnica odrešenica", v katero se Cankar zazre, ko se prebudi, očiščen in pomlajen, iz grozovitih sanj. Njeno ime je: Življenje, Mladost, Ljubezen. Podoba matere je bila v sanjah podoba smrti. Ob prebuditvi je podoba matere podoba življenja.

Toda *očiščenje* se ne zgodi ob prebuditvi, marveč v sanjah, na robu sanj. Nikakor ne ob uzrtju svetnice odrešenice, marveč pred očmi matere Smrti, pred temnim plamenom njenih oči. Smrt sama je svetnica odrešenica, v njej sami stà vzrasla usmiljenje in odrešenje, ko se je Cankarjevo srce *razklalo* v grozi in bolesti. Le v grozi in bolesti razklanemu srcu je podarjeno očiščenje. Očiščenje in z njim novo spoznanje življenja in smrti. Spoznanje matere smrti kot življenja, mladosti in ljubezni, življenja kot zrelosti, poguma in moči, lahko vznikne le iz dna razklanega srca.

Vznikne iz dna, ki ni več dno, ki se kaže kot brezno, kajti, če naj ponovim Cankarjeve besede: „poslednjega dna ni", „vse je zgolj blodnja in pot." Takšno blodnjo iz dna, bodnjo, ki je najdalj od cilja poti, opiše Cankar v črtici Obnemelost. Črtica Obnemelost, ki je sicer v Podobah iz sanj uvrščena mimo Uvoda (Iz dna) na sedmo mesto, je črtica, ki je izšla v Domu in svetu (1916) kot *prva* izmed cikla črtic s podnaslovom Podobe iz sanj. V njej začenja Cankar na stopnici temnejše od teme, na stopnici strašnejšega od strahu. Cankarjeva podoba iz sanj, obraz umetnika, ki ga „nihče ne pozna in ne sme poznati", se v črtici Obnemelost zato za trenutek vseeno prikaže.

Sanje, ki jih opisuje Cankar, njegove lastne sanje o njem samem, so takšnele: zagozden je med množico v velikem, ograjenem prostoru. Množica, nešteto ljudi, molči. Gnete in preriva, duši se brez glasu. Ljudje so prikovani k tlom in priklenjeni drug na drugega. Tišina je strašna. Kakor da vsa ta množica nekaj pričakuje, koprni po nečem: da se zgodi nekaj pomembnega, silnega. Nihče pa ne ve, kaj pričakuje, po čem hrepeni: da se le zgodi. Prav zato je pričakovanje spodrinilo vse drugo. Tudi ljubezen in sovraštvo, le strahu ne. Strah, „pričakovanja temni sin", je rasel zmeraj bolj. Dokler ne prerase v grozo, „ki strmi brez besede, brez misli in duše; in ne ve, kam strmi". Ena sama misel in ena sama želja je v tej grozi: da bi že bilo, da bi se zgodilo. Strašnejše od tega s strahom napojenega pričakovanja ne more biti. Tako misli množica v svojem pričakovanju, v svoji grozi in svoji želji. Želja je nezaustavljiva, močnejša celo od strahu pred smrtjo, od smrtnega strahu. Mimo smrtne nevarnosti zato zahteva: „Odprite se vrata, prikaži se sodba; strašnejša nisi od strahu!" Kakšna zmota. V brezmejni ironiji se je prav v tem trenutku nezaustavljive in nezaustavljene želje „sodba sama zapisala na ta lica, spačena od groze; in strašnejša je bila od strahu". Sodba, ki se je zapisala na okamenelih licih, v na stežaj odprtih očeh, je bila: bodi večno zaklet v strahu. Telesa se ob tej sodbi niso premaknila. Ostala so vkovana k tlom, prikljenjena druga na drugo. Bežeče sence, duše, ki so planile proti visoki ograji, plezale kvišku, se lovile in grabile, pa so padale nazaj na tla, na dno. Nobena ni prišla do vrha.

Vse se je dogajalo v okamenelosti in obnemelosti množice ljudi, njihovih teles. In ni bilo konca. Tedaj je „krik neznane bolesti" presunil tišino, krik Cankarja samega. In ničesar ni bilo več. Ali: bile so le sanje. Cankar se je prebudil. Dogodek popisuje torej prebujeni Cankar. Tudi v sanjah, čeprav sredi množice, stoji Cankar nekako ob strani. Soudeležen sicer v grozi ljudi, pa tudi v ironiji sodbe. Groza ga je, toda hkrati se tudi distancira in opazuje. dokler ne ostane njegova duša sama sredi arene, sama sredi teles brez duše, kajti duše so planile k ograji. Ko gleda in čaka, čaka in gleda, ko še pričakuje, ko pričakuje, da bo morda vendarle ena izmed teh duš dosegla vrh ograje, prešla na ono stran. Šele takrat se izvije iz njega krik neznane bolesti in ga prebudi.

Sizifovo delo borbe na življenje in smrt je zaman. Arena življenja ostaja arena,

arena umiranja brez smrti. Ostajajo obrazi, spačeni od groze. Pred grozo strašnejšega od strahu, pred grozo večne zakletosti v strah, pred grozo večne zakletosti v pričakovanje. Pričakovanje časa? Nihče ne ve. Nihče *nič* ne ve. Strašnejše od strahu je od strahu strašnejše prav zato, ker razodeva, da ni kaj pričakovati. Želja pričakovanja bo na kraju vselej zadela zgolj na nič. Od groze spačena lica so spačena od groze zgolj niča.

2. Umetnost kot posnemanje

Ob Cankarjevem popisovanju strašnejšega od strahu se moramo spomniti, da po klasični poetiki, po teoriji lepih umetnosti, strašnejše od strahu ne spada v umetnost. Niti v tragedijo ne, kakor je v Poetiki opozoril že Aristotel. Po Aristotelu mora biti zgodba (mythos) tragedije zasnovana tako, da vzbuja strah in sočutje. Tedaj je lepa in vzbuja užitek. Tudi umori, samomori in sploh smrt vzbujajo užitek, če so lepo prikazani. Toda kaj strašnejšega od strahu ne sme priti na prizorišče. Se ne sme prikazati. Strašnejše od strahu, Aristotel ga imenuje „pošastno" (to teratodes)", da s tragedijo, to je s katarzo, nima nič skupnega.

In res, Cankar ob svojih sanjah ne doživi nikakršne katarze, nikakršnega očiščenja. Prebudil ga je lastni krik *neznane* bolesti in ničesar ni bilo več. Bolest je bila neznana. Nič se ni dalo prepoznati iz nje. Prepoznanje pa nudi, spet po Aristotelu, največji užitek tudi v umetnosti oziroma umetninah, kajti umotvori da so posnetek in zato je v njih mogoče prepoznati original, npr. življenje samo in kot tako. Od tod zahteve, da naj bo umetnost ogledalo življenja oziroma da naj drži življenju ogledalo. Ta zapoved je seveda le velelna oblika trditve, da je umetnost posnemanje oziroma zrcaljenje.

Da se strašnejše od strahu, da se pošastno in umetnost kot posnemanje izključujeta, ni naključje. Ni nikakršna poljudna Aristotelova domislica. Posnemanje je namreč vselej posnemanje nekega izgleda v vlogi vzgleda. Izgled kot vzgled je nekaj lepega. Umetnina ni le posnetek tega lepega v njegovi lepoti, temveč je v odločilni meri vselej že tudi ponaredek, popačenje. Seveda je umetnost zato toliko bolj umetnost, kolikor bolj je zmožna verno posneti vzgled, kolikor manj ga popači. Spaka, pošastno ali strašnejše od strahu, ki znotraj takšnega razumevanja pomeni skrajni manko vsega vzgledno lepega, je torej tudi skrajno nasprotje umetniškega. Kako boš posnel spako, če pa je posnemanje samo na sebi že pačenje? Pri spaki kot skrajni meji popačenosti nimaš kaj popačiti. Nimaš kaj posneti. Prav ob tem pa že tudi pride na dan, na kar se bomo spomnili kasneje, da je na dnu posnemanja kot pačenja vzgleda ravno spaka. Da je v osnovi in na izvoru umetnosti ravno tisto pošastno, tisto strašnejše od strahu.

Ker Cankarjeva podoba iz sanj, podoba strašnejšega od strahu, sega čez ali izpod tragičnega, po merilih klasične umetnosti to ni umetniška podoba. Ne posnema ničesar. Je atragična in amimetična podoba. Dejal bi metatragična in metamimetična, če ne bi bilo to nesmiselno, kajti umetnost kot posnemanje, kot obledalo, je sama na sebi že nekaj meta-foro-nimičnega, nekaj metafizičnega, nekaj, kar se dogaja na takšen ali na drugačen *prenesen* način.

3. Umetnost kot domišljija

Je tedaj Cankarjeva podoba iz sanj del modernejše umetnosti? Je ta podoba domišljijska podoba? Preden odgovorimo, se moramo seveda vprašati, kaj domišljija sploh pomeni? Odgovarja nam Cankar sam in sicer v črtici Lažnjivost in fantazija iz leta 1910. V njej popisuje Cankar podobno, pa vendarle od zgodbe iz krtice Obnemelost docela različno zgodbo. Canar pripoveduje, kako je neke nedelje na Dunaju prišel mimo neke cerkve. Nenadoma skozi vrata cerkve plane človek in izgine v divjem begu. En sam. Potlej pa se je prikazalo nekaj nečloveške-

ga. Namreč na *obrazih* ljudi, ki so se v naslednjem trenutku začeli riniti skozi vrata, ni bilo „nič človeškega" več. Slišati je bilo le besen, blazen, tisočglasen krik ljudi, ki so se suvali ter z *živalsko močjo* potiskali drug drugega ob zid in k tlom. Od ljudi je ostala le *gola žival*. Odpadle so vse maske, povzame Cankar in nadaljuje: Nekaj otrok in žensk je bilo ob tem zadušenih in poteptanih in vse to se je menda zgodilo zaradi tega, ker je neka ženska sredi cerkve zakričala, kaj da je vzkriknila, pa ni vedel nihče.

Od zgodbe iz črtice Obnemelost se ta zgodba razlikuje v naslednjem: Zgodba ni podoba iz sanj, marveč se je je zares zgodila. Ljudje so dejanski ljudje in ne nekakšna telesa in nekakšne duše. In glavna razlika: Cankar je udeležen zgolj kot opazovalec. Zato lahko izza „lažnjive maske" odkriva pravi obraz človeka: brezličnost gole živali. Toda iz istega razloga s prikazano zgodbo črtice še tudi ni konec.

Kot čisti opazovalec Cankar zgodbo namreč pripoveduje dalje: uživa jo v podvajanju svojega opazovanja. Pripoveduje jo v krogu družine s petletnim fantkom. Ko Cankar umolkne, se oglasi otrok. Tisto „strahotno zgodbo" ponovi v povsem novi obliki: kot da je skozi vrata prva skočila ženska, kot da se je vse skupaj dogajalo v Trstu in ne na Dunaju. Cankar in otrokova mati sta v svoji realističnosti takoj intervenirala: ali je res bil v Trstu, ali je res videl morje? Otrok se ni pomišljal: videl je morje in ker ni bilo mostu, ga je preskočil. Otrok se je torej lagal. Cankar se s to razlago ne strinja. Otrokove pripovedi in odgovorov da ni imeti za *lažnjivost*, temveč za *fantazijo*, ki jo je spremljala resnična *vera* v podobe te fantazije.

Cankar črtico zaključi z namigom, da je otrok prispodoba umetnika. Podobe domišljije da so rezultat neutolažljivega hrepenenja po večni, zadnji lepoti. Ne laže domišljija, laže življenje. Laže vsakdanja resničnost, lažejo vsakdanji obrazi ljudi. Resničnost, dejanskost vsakdanjega življenja je maska življenja. Domišljija razkriva „puste laži tega pustega življenja". Ne le razkriva. Preskoči. Domišljija ne potrebuje mostu, ne potrebuje mostu od laži k resnici. Ker ni *posnemanje* resnice, temveč si resnico *predstavlja* sama, si jo *poraja iz svojega neutolažljivega hrepenenja po večni*, zadnji lepoti. Prek domišljije skoči hrepenenje onstran vsakdanjega sveta, onstran sveta laži, skoči onstran maske.

Domišljija ne pozna torej ne mostu ne ograje. In kar velja za domišljijo, velja seveda tudi za umetnost, kajti umetnost da je v svojem bistvu domišljija. Je tedaj Cankarju v črtici Onemelost zmanjkalo domišljije? Mu je zmanjkalo umetniške moči? Kajti ograja je ostala nepreskočna; še do vrha ograje se ni povzpela duša.

Cankarjeva podoba iz sanj potemtakem ni le amimetična, ampak tudi afantazijska. Kako je tedaj z njegovo umetnostjo? Kako je tedaj z umetnostjo njegovih Podob iz sanj? In nazadnje: gre tu sploh še za sanje? Po pravilih modernejše teorije umetnosti vendarle velja, da brez domišljije ni umetnosti. Freud v spisu Umetnik in fantaziranje (1907–8) obenem, ko fantazijo postavi na izvor umetnosti, fantazijo že tudi izenači s sanjami pri belem dnevu. In sanje da niso nič drugega kot fantastična izpolnitev hrepenenja, kot fantastična korektura nezadostne in nezadovoljive dejanskosti in v tem smislu „sprostitev napetosti v naši duši (Fischer Studienausgabe X-179)", torej katarza.

Umetnost kot posnemanje in umetnost kot domišljijo druži torej katarza, očiščenje in sprostitev. Sicer pa že utemeljitelj umetnosti kot *umetnosti*, Platon, neločljivo povezuje posnemanje in domišljijo. Proizveden umotvor kot posnetek ni stvar sama, temveč je vselej „phantasma (Politeia 598e)". Ali, v vsem znani Heglovi varianti: umetnina je čutni videz ideje. Obrat, ki ga napravi Nietzsche, je seveda tudi videz (fantazmo, iluzije, fikcijo) potisnil iz podrejenega v nadrejeni položaj. K velikemu stilu, k stilu tragične umetnosti ob *ponovnem* rojstvu tragedije

spada, da si umetnik oblikuje stvari, dokler ne odražajo njegove resnice in lepote: strah, sočutje in očiščenje so že vpeti v „tragični patos (NW WI.3-334)" dionizičnega življenja. Katarzo prinaša domišljija, bolje: Erdichtung, ker je sprostitev volje do moči.

Cankar se ob vsem tem zdi izgubljen. V črtici Lažnjivost in fantazija je nekako še v konkurenci, v črtici Obnemelost pa mu je zmanjkalo moči.

4. Umetnost kot umetnost

Poglejmo vse skupaj natančneje. Kaj se pravzaprav že zgodi v črtici Lažnjivost in fantazija? Cankar je izza lažnjive maske odkril pravi obraz človeka: razgaljeni človek je gola žival. Otrokova domišljija mu je pokazala pot iz krvave arene te gole živali: preskok v svet čiste lepote s pomočjo domišljije. Pot pravzaprav torej ni pot. Je preskok. Toda še bolj čudno je tisto, kar prinese ta preskok. Ne pozabimo. Otrok začne pripovedovati, čeprav v drugi in napačni obliki, vso strahotno zgodbo znova. Otroka razkriti svet groze, razkriti lažnjivi svet v njegovi čisti resnici, resnici brez maske ali krvavi resnici, ni prestrašil, ni odbil, marveč pritegnil. Žarečih oči se je skozi lastno pripovedovanje znova začel bližati grozi. Ni začel opisovati *sveta lepote,* marveč je začel obnavljati *svet groze.* V vsej svoji nedolžnosti. Med svetom nedolžnosti, hrepenenja, domišljije in svetom groze je torej več kot bližina. Nekaj pohujšljivega je v tem. Je Cankar s svojim pričevanjem otroka pohujšal? Ni bila v otroku ob tem prebujena nezaustavljiva privlačnost grozljivosti? Obenem z domišljijo, da je svet groze mogoče preskočiti, se ga udeležiti, pa vendarle ne okameneti. Ni obljuba takšne sladke groze zgolj zapeljevanje?

Kajti groza je lepa le, če je to prenesena groza: risana, pripovedovana, opisovana groza. Lepota je v risanju groze. Skratka: lepota sama, večna, zadnja lepota, lepota, ki bi ne bila risana, pripovedovana ali opisana, je neznosna lepota, Lepota strašnejša od strahu. V črtici Obnemelost Cankar to dvojnost umetnosti, njeno dvojno vlogo, vlogo odkrivanja sveta groze in vlogo domišljijskega upodabljanja tega sveta v čisto novi obliki, v luči neutolažljivega hrepenenja, likvidira.

V črtici Obnemelost je demaskiranje življenja hkrati demaskiranje domišljije in hrepenenja. Svet hrepenenja, svet pričakovanja ni nič drugega kot svet strašnejšega od strahu, svet groze. Kakor groza ne ve, kam strmi, tako tudi pričakovanje ne ve, kaj pričakuje. Pričakovanje je prazno strmenje v prazno, v nič. Pričakovano je zato strašnejše od strahu in strah, pričakovanja temni sin, ob uzrtju tega, da je lepota videz (phantasma) in razen tega nič, ponikne v tisto, kar vznikne kot strašnejše od njega samega. Ponikne v grozo zgolj niča.

In demaskirani obraz, pravi obraz človeka, zdaj ni več človek kot gola žival, marveč je to od groze spačen obraz. Izza demaskrirane maske ni obličje lepote same, marveč spake. Je nova maska. Tokrat maska groze.

Lahko tedaj zaključimo, da Cankar s tem, ko lividira umetnost kot posnemanje in umetnost kot domišljijo, likvidira tudi umetnost kot tako? Da Cankarjeve črtice Obnemelost ni več mogoče uvrščati med umotvore? Da je umetnost v njej mrtva? Predno na to vprašanje odgovorimo pritrdilno ali nikalno, moramo premisliti, o čem je sploh govor. O čem govorimo, ko govorimo o umetnosti.

Umetnost kot *umetnost,* kot techne, pomeni veščost, pomeni razumeti, spoznati se na kaj, na nekaj. Spoznati se na izgled kot vzgled in spoznati se na proizvajanje po tem vzgledu, na posnemanje. Proizvedeni izgled (eidos) je oblika (morphe oziroma shema).V umetnosti kot *umetnosti* sta torej združena techne in poiesis in to glede na eidos. Ta in takšna združitev, ki jo je prvi opravil Platon, pomeni rojstvo

umetnosti kot umetnosti, umetnosti v dobesednem pomenu te besede. To in takšno rojstvo pa nikakor ni nekaj samoumevnega. Zakaj pred Platonom poiesis nikakor ne pomeni proizvajanje iz nebitnosti v bitnost, iz nenavzočnosti v navzočnost izgleda. Prav tako poiesis poprej ni tako neločljivo povezan s techne, kakor se to zgodi v Platonovi filozofiji oziroma metafiziki. Ker techne poprej sploh ne zavzema tako izpostavljenega in odlikovanega mesta, kakor ga pri Platonu.

Pri Platonu si techne podreja vse: človek in bog sam sta to, kar sta, le kot technita. Parmenidova Moira in Heraklitov Logos pa nista tehnika, marveč sta, kakor lahko preberemo v 12. frgt. Parmenidove pesnitve in v 41. frgt. Heraklita, kibernetika. Danes razumemo kibernetiko kot vrh tehnike: v skladu s tem razumejo nekateri kibernetično umetnost kot vrh umetnosti. Kot dovršitev tehnike oziroma metafizike razume kibernetiko še tudi Heidegger. Toda med tehniko in kibernetiko je temeljna razlika.

V čem je ta razlika? Kaj pomeni technikos, vemo, kar pomeni kibernetikos, lahko razberemo iz navedenega fragmenta Parmenidove pesnitve: Moira je „boginja, ki vse upravlja (panta kybernai), je obvladujoči začetek vsakršnega še tako grozljivega rojstva in zmesi ter združuje v združitev moškega in nasprotje pa spet žensko in moškega". Kibernetika torej ni tehnično oblikovanje glede na nek izgled oziroma proizvajanje izgleda, temveč mešanje, povezovanje, spajanje, paritev, združitev dveh nasprotij: moškega in ženske, svetlobe in teme, glasu in tišine. Ne glede na končni izgled: tudi izrodek je porodek. Grozljivo, ob čemer človeka spreleti srh ali pa tudi stud, gnus, je istega izvora kot lepo in občudovanja vredno. Torej tudi pošastno, tudi strašnejše od strahu ni izključeno.

Prevlada poetične tehnike nad kibernetiko, usmerjene proizvodnosti nad sproščenim povezovanjem, produktivnosti nad komponiranjem, ki se zgodi z nastopom platonizma, kibernetike na odpravi. Metafizična tehnizacija kibernetike kibernetiko samo potisne podse. Tehnika ni nič tehničnega, ker je v svojem bistvu kibernetična. Na kraju metafizike in s tem tehnike lahko pride kibernetika na vrh le zato, ker je bila že vseskozi na dnu.

Kraj metafizike in s tem tehnike je tudi kraj umetnosti kot *umetnosti*, umetnosti kot mimetične poetične tehnike. To ni trditev o smrti umetnosti. Rojstvo, življenje in smrt umetnosti kot *umetnosti* so zadeva metafizike. O tej zadevi jaz ne govorim. Govorim o umetnosti *kot* umetnosti, tokrat s poudarkom na besedici kot. S tem in ob tem poudarku umetnost ni nič umetniškega ali umetelnostnega. Nič metafizičnega. S tem in ob tem poudarku je umetnost nekaj predmetafizičnega, je umetnost kibernetika. In je to vselej tudi bila. Seveda kibernetika v Parmenidovskem in Heraklitovskem, ne pa v platonističnem, sistemsko-teoretskem pomenu. Torej: isto je pot navzgor in pot navzdol, isto je noč in dan, isto je lepo in grozljivo.

Zdaj lahko odgovorim tudi na vprašanje o Cankarju. Črtica Obnemelost, v kateri Cankar likvidira mimetično in fantazijsko umetnost hkrati, ni umetnina. Ni umotvor. Za kaj takega je Cankarju v resnici zmanjkalo moči. Kar bi potrdila vsakršna precizna estetska analiza.

Toda če črtica ni umetnina, ni zaradi tega, ker jo je Cankar napisal iz dna, iz svojega in iz dna umetnosti. S stopnice strašnejšega od strahu, ki je bilo v klasični pa tudi modernejši teoriji umetnosti izrivano, zakrivano, zatajevano. Pa je kljub temu živelo. Zakaj pesniki niso peli zaradi posnemanja ali zaradi domišljije, marveč zaradi strašnejšega od strahu, zaradi groze zgolj niča. Umetnik iz dna umetnosti ni otrok, ki skače čez morje, marveč je, naj navedem spet kar Cankarjeve besede, „tisti otrok, ki poje v gozdu, da bi ne skoprnel od strahu". Ne na jasi, marveč v gozdu, v temi, na dnu, da ne bi umrl od koprnenja po lepoti sami, da ne bi

skoprnel od strahu, kajti lepota sama je strašnejša od strahu.

Otrok poje. Čeprav poje morda skozi solze, ne joka.

Kje se ob tej resnici zasidra ona Cankarjeva misel, da nikoli še nobena solza ni bila potočena zastonj, da nikoli nobena kaplja krvi še ni bila prelita zastonj? Od kod v Koncu Podob iz sanj „svetnica odrešenica", ko na koncu Obnemelosti vendarle zgolj krik presune tišino in že ni bilo ničesar več.

Nedvomno obstaja tu nek spor in razpor. Toda ta razpor in ta spor prihajata iz dna, iz brezna v bolečini razklanega srca. Po navzdol in pot navzgor sta isto. Toda ti dve poti zaradi tega že nista tudi enaki poti, sta nasprotni poti, sta poti v razporu. Spor (polemos, polemika) med njima in zaradi njiju je neodpravljiv.

5. Pot navzgor

Pot navzdol, do poslednje stopnice groze zgolj niča, se za Cankarja zaustavi ob *soočenju z usodo človeka,* ki si bo na veke vekov *pisal* sodbo sam. Ki je obsojen na pisanje svoje lastne usode in ki zato od trenutka, ko si je vzel usodo v svoje roke, nima več kaj pričakovati. Obsojen na svobodo se ne more osvoboditi svoje svobode. Čas človekovega zmagoslavja je hkrati čas najglobljega padca. Nagrade, ki si jih odslej podeljuje, se že med podeljevanjem samim spreminjajo v kazen: v pečat neizbrisne zavezanosti. Kakor „za kazen in v zasmeh", prepozna Cankar, in že ni več eden izmed njih, še ga je groza, prebudil ga bo krik neznane bolesti, krik iz dna razklanega srca, toda v tem kriku je že tudi sprostitev prebujenja. Ob vsej okamenelosti in obnemelosti od groze se je nekje rojeval glas, ki bo razklal tišino in katerega odmev bo sanje potisnil v pozabo. Edinole odmev, ki je sledil kriku na meji sanj in prebujenja, je še odmeval in ničesar ni bilo več. Podoba iz sanj je potonila v noč pozabe, v pozabo niča. Bilo je jutro, začel se je nov dan.

Vendar tega obrata ne bi bilo, če ne bi prišlo do onega krika, če se človek, ki se je soočil z zasmehom lastne usode, z grozo zgolj niča, ne bi zmogel nasmehniti tudi sam. Samemu sebi in zasmehu lastne usode. Nasmehniti se zasmehu: v grozi zgolj niča človeka trese tihi smeh. Kajti, če izza maske ne obstaja nikakršen pravi obraz človeka, če je vse videz in razen tega nič, tedaj vzeti usodo v svoje roke ne pomeni le izgubiti se v rokah usode, ampak pomeni hkrati svojo usodo tudi najti. Jo iskati. Tedaj je razen niča možno izzvati vse in manko pravega obraza tedaj človeku ne natika krinke, marveč mu dopušča ravno to, da hodi okrog z obrazom, kakršnega ima. Če je *vse* videz in razen tega *nič,* nič seveda ni *videz:* vse *ali* nič je zato povsem *navidezna* dilema. Diletantska dilema vzpostavljenega in vzpostavljajočega se izjemnostno bivajočega, ki skuša zasmehu usode, grozi zgolj *niča* zoperstaviti *vse,* pa *vse* le zastavi, *postavi vse na kocko, ne da bi zato kdajkoli mogel zatajiti* pritajeni smeh: pritajeni smeh zaradi lastne nemočnosti, da bi izzival in izzval nič. Dvoboja z ničem ni. Spor je oče *vseh* stvari: vse *stvari* so otroci spora. Nič pa ni nastal iz ali zaradi spora, marveč je spor nastal zaradi niča.

Ob niču, ki ga ni mogoče izzvati, prehaja *zatajevani pritajeni smeh* v *režanje.* Spaka ni le podoba groze, ampak vselej tudi režanje podobe. Človek, ki taji tihi smeh, se bo zarežal samemu sebi v obraz. Režal se bo režanju. Na robu norosti. Toda smeh blaznosti, režanje spake, izbruh pritajenega smeha, ko se neznosne bolečine ne da več prenesti, se ob smehu, ki se sprošča v nasmeh zasmehu usode, unese, preden zmore človeka potegniti za seboj. Ko se človek nasmehne samemu sebi, se nase hkrati že tudi ozre. Nase se ozre, se premakne kljub obnemelosti od groze zgolj niča. Kljub obnemelosti lahko zakriči. Krik, ki presune tišino, ni le krik neznane bolečine, bolesti in groze, ampak tudi krik prebujenja.

Nič se ni dal izzvati. Ohranjen je nek videz.Čeprav se v skrajni izgubljenosti človek ni znašel pred samim seboj, marveč sredi groze zgolj niča, je našel podobo svojega

imena. Kljub prepoznanju, da izven videza ni nič, da je bilo stremljenje v prazno prazno stremljenje, njegovo hrepenenje ni bilo izigrano. Izdano je bilo hrepenenje po večni lepoti, toda z nasmehom zasmehu lastne usode se človek spet zbere. Ni se osmešil. Osmešena je le izdaja hrepenenja, izdaja iluzij. Zakaj globlje od hrepenenja po večni lepoti je hrepenenje po hrepenenju. Grozot grozota : krasot krasota. In že zaigra nasmeh. Vse do nezavesti.

Ko Cankar uporabi čudno besedo „zasmeh", jo uporabi zato, ker se je v tem trenutku že odpovedal pričakovanju večne zadnje lepote. Vsakršni poslednji tolažbi. Potolaženo, izpolnjeno hrepenenje namreč ni več hrepenenje. Le iz izdanega in razočaranega pričakovanja vznika hrepenenje. In samo poraz pričakovanja, prepoznanje, da izza videza ni nič, da je izza videza nič, ki se ne da izzvati, človeka od lepote kot take zaobrne k videzu, ga vrne k lepemu. Zagnanosti duš, ki nočejo prepoznati prepoznanega, temveč se v brezglavem hotenju lastnega hotenja ločijo od svojih teles, Cankar ob takšnem vpogledu sledi le še kot priča.

Podoba iz sanj se ob kriku prebuditve umakne. Če je v Koncu beseda tega krika Bog, če se ob tej besedi Cankar sladko zbudi in zagleda ob sebi „svetnico odrešenico", ki ji je ime Življenje, Mladost, Ljubezen, to ime ni več ime večne, zadnje lepote, pa tudi ne ime Boga, kajti te besede ni dalo veselo, marveč „v grozi in bolesti" razklano srce; torej: „pomislil nisi, da je smrt mati in da teše nebeški tesat mrtvaško posteljo in zibel obenem". Ime je ime *matere* smrti: kot mati je tesar življenje, mladost, ljubezen. Toda *obenem* je smrt prav smrt: zato ni večnega življenja, ni večne mladosti, ni večne ljubezni, ni večne in zadnje lepote. Zato prebujenje zahteva moško zrelost, pogum in moč. To je tedaj tisto novo spoznanje življenja in smrti: pogled oči, ki so zrle smrti v obraz, ki so gledale grozot grozoto.

Novo spoznanje življenja in smrti je spoznanje, da življenja ni brez smrti, da je obenem z zibeljo stesana že tudi mrtvaška postelja. In samo ob spoznanju in pripoznanju neizbežne istosti življenja in smrti je mogoče reči, da nikoli še nobena solza ni bila potočena zastonj, da nikoli nobena kaplja krvi še ni bila prelita zastonj. Nikoli še noben prerok takšnega ali drugačnega večnega življenja, življenja z izrinjeno smrtjo, ni mogel opravičiti niti ene solze, niti ene kaplje prelite krvi. Opravičila ni. Ker tudi to, da nikoli še nobena kaplja krvi ni bila prelita zastonj, ne pomeni, da je bila vsaka in zmeraj že prelita za nekaj. Kakor življenje ni zaradi smrti, tako tudi smrt ni zaradi življenja.

Moška zrelost, pogum in moč ne rabijo opravičila. Kakor ga ne rabijo življenje, mladost, ljubezen. Vendar s tem ni odpravljen ne razpor med ljubeznijo in močjo, ne razpor med Cankarjevo podobo iz sanj pa podobo prebujenega in budnega Cankarja. Močnejše od moči je najdalj od strašnejšega od strahu, toda tudi najbližje.

Cankarjeva podoba je podoba tega razpora. Spora med poezijo in prozo. Poezija je petje, da človek ne bi skopmel od strahu, da ne bi umrl pred grozo zgolj niča, pred lepoto samo v njeni grozljivosti. Proza (pro-vorsus) je premočrtno vzpenjanje naprej, je napredovanje in napredek.

Proza je težnja človeka, da bi se našel. Poezija je težnja človeka, di bi si ušel. Prav zato je spor med poezijo in prozo nerešljiv. Nerazrešljiva pa je tudi razdvojenost Cankarjeve podobe. Namen tega predavanja zato tudi ni bil ta spor razrešiti, marveč spornost tega spora do kraja zaostriti.

Tine Hribar

+ Zapis je bil pripravljen kot osnova za predavanje, ki sem ga imel 20. maja 1976 v okviru Društva za primerjalno književnost na filozofski fakulteti v Ljubljani.

Kajnovo znamenje

Ivan Cankar je napisal povest (novelo) *Smrt in pogreb Jakoba Nesreče* v drugi polovici leta 1906; izšla je februarja 1907.

Dozdaj so jo kritiki in literarni zgodovinarji le redko in mimogrede komentirali. Moja razčlemba se od njihovih bistveno razlikuje. Vendar tu ni mesto, da bi soočal različne pristope. *S Smrtjo* bi se rad samo srečal, odkril v nji tisto, kar govori „meri" in trenutku, v katerem živim; trenutku, ki ga živim. Rad bi dopustil, da potečejo silovitosti, ki so zbrane v *Smrti*, tudi vame; rad bi se odprl strašnim in lepim konsekvencam, s katerimi me tekst obdarja in me z njimi tudi preganja. *S Smrtjo* bi se rad zvezal v ljubezenskem spoju.

I.

Smrt lahko razrežemo v več plasti. Narišemo več arhitektonskih skic. Arhitektura prostora. A tudi arhitektura ljudi.

Začnimo s to.

Svet je razdeljen v dve polovici.

Na eni strani so trije ljudje. Jakob Nesreča, ki je pravkar storil samomor; njegove spomine prebirata in se o njem pogovarjata ostala dva pripadnika „bratovščine": fant – odraščajoči deček – Peter in pisatelj Ivan Cankar.

Na drugi strani je večina tistih, ki sodijo v običajno družbo: v družbo, ki je ustanova; župnik, župan itn.

Nekaj – redkih – jih je vmes.

Na tem mestu nimam namena raziskovati, ali je takšna arhitektura v Cankarjevem delu stalna, morda celo zakonita. Mislim, da je; vendar naj to prepričanje ostane hipoteza. Dejstvo je, da velja tu, v *Smrti*. Velja pa le do neke mere. Onkraj te mere se razleti, nasprotje dveh človeških tipov odpade. Cankar pride do človeka kot takega.

Kaj to nasprotje pomeni?

Dva svetova stojita drug zoper drugega. Brez možnosti, da bi se pomirila. Sprave ni. Le boj. Institucija preganja osamljenca. Osamljenci se sicer po svoje vežejo v bratovščino, vendar ta grupa nima institucialnih, orgnizacijskih oblik; zato je socialno neučinkovita in mora nujno podleči. Kljub temu se družbi ne prilagodi. Osamljenci brezkompromisno živijo vsak v svojo smrt.

Dva svetova sta si nasprotna, vendar zapišimo pri priči, da ne gre za dve ideji, za dve načeli, torej ne za idealizem, izvirajoč iz Platona. Prej bi rekli, da gre za dva življenjenska načina, za dve praksi; tudi za dve opredelitvi; za dva tipa eksistiranja. V vsakem od njiju sta duhovno in gmotno, socialno in telesno pomešana, sprijeta. Nobeden od njiju ni absolutno dobro (krščansko Dobro), niti absolutno zlo. Temna plat – vladajoča družba – je sicer neprivlačna, mala bratovščina jo odklanja (čeprav z njo eden od trojice, pisatelj, sodeluje), vendar je sama v sebi do neke mere celo različna. V *Smrti* je manj pomembna. V drugih, izrazito satiriziranih, družbeno kritičnih Cankarjevih tekstih je nazorneje, mnogo bolj pozorno izdelana. V *Smrti* je v ospredju plat, ki bi morala biti pozitivna, vendar nikakor ni tako preprosto prava, kakor se dozdeva poenostavljevavcem Cankarjevega dela.

Na eni strani je prava; prava je, kolikor deli Cankar svet v dve izključujoči se polovici (kolikor je kristjan), Na drugi – zanimivejši, globlji, usodnejši – pa je pravost hudo problematizirana. Cankar se v *Smrti* nikakor ne postavlja na določeno ideološko jasno, moralno samozavestno, intelektualno pregledno – samovšečno – stališče. Ni si izdelal gladkega gledišča, od koder presoja druge kot zle,

sebe – svoje – kot prave, zato *Smrt* ni bojna, navzven obrnjena povest (čeprav je tudi, a podrejena, manj značilna); cilja navznoter: v nalizo pravosti, ki se razkrinkuje kot problematična. Samokritika prehaja celo v avtodestrukcijo pravega stališča. – Tako pisatelj zapušča krščansko-semitsko in moral(istič)no delitev sveta na dobro in zlo, na prav in neprav. Ne more še v svet same različnosti, kjer tečejo različne poti na različne strani Njegova pot je tu ena(ka), ne različna. Vase: v predpostavljano pravost. Posledica pot razkroja pravosti, čeprav ne dokončnega. Težka, strašna pot radikaliziranja avtoproblematiziacije, četudi ne do samoizbrisa enosti (pravosti) speljana. Začetek poti, ki vodi k mnogo potem.

2.

Druga arhitektonika: geografska.

Nimajo vsa Cankarjeva dela enake arhitektonike. *V Hiši Marije Pomočnice* si stojita nasproti bela soba bolnišnice, ležeča zgoraj, in črna dolina vsakdanjega življenja, ležeča spodaj. Belina je preddverje nebes-smrti (edino pravega), črna kotlina vsaj vice, če ne pekel (zlo). Razmerje med belim in črnim, gornjim in spodnjim, se pravi dobrim in zlim je tu enostavnejše, bolj krščansko, moralno in religiozno (v pomenu religije enoboštva); vsaj v vrhnji, zavestni plasti, ki pa je odločilna za arhitektoniko knjige.

V *Potepuhu Marku in Kralju Matjažu* je arhitektonika drugačna: pot, ki vodi mimo prostorov-krajev. Pravo je v potovanju (vagabundstvu), nepravo v priklenjenosti na topos. Sorodnost s *Hišo* je v tem, da so bolna dekleta samo začasno na tej zemlji, pripravljajo se, da bodo odpotovala (v pravo, v absolutno belino Kristusa-smrti); vsakdanji ljudje pa so priklenjeni na topos doline.

V *Martinu Kačurju* spet drugače. Pravi človek – Kačur – se premešča (delno potuje) skoz tri postaje, ki so vse negativni topos. Te postaje pa so med sabo različne; vsaka je strašna, usoda po svoje. Najprej se zdi najhujša tretja (Laze), ki je navzven najsvetlejša. Ta vas simbolizira čas (prostor) politične svobode. Nato pa se skaže, da politična, idejna svoboda sploh ni usodna in relevantna kategorija; da se usoda odigrava drugje – tam, kjer je najbolj črna tema: v drugi vasi, v kotlini, v Blatnem dolu. V *Kačurju* se hierarhija negativnih toposov pomeša: kotlina (črna dolina, blato) je naenkrat „boljša" od ravnine. Zbegani kandidat za pravega človeka – Kačur – beži iz enega toposa v drugega, a povsod umira, ker nikjer ne najde pravega doma. V njem ni Markove sproščenosti, ni potepuhove nevezanosti, ki vodi v brezkrajnost poti. Kot učitelj – uradnik, vloga veljavne družbe – je priklenjen na topos, na funkcijo sistema; zato le omahuje iz ene ječe (vasi: službenega mesta) v drugo. Rešitev – smrt – je onkraj vseh socialno bioloških toposov.

Prav tako je za Malči in za druge bolnice v *Hiši* rešitev zunaj tostranskega toposa: zgoraj. Celo za Marka; osvoboditev zanj je sicer v življenju, ne v smrti (kar je druga Cankarjeva različica), vendar v takšnem, ki je onkraj vseh krajev doline in ravnine: v svobodnem potepanju.

Smrt ne ponavlja suženjsko nobenega od analiziranih modelov. Le eno (ista modelna os) ju druži z njimi: pravo – naj bo še tako problematično – je zunaj kraja, naseljenega z ljudmi. To je za vse štiri tekste zakon.

Bela soba v *Hiši* je sicer napolnjena z vrsto deklet, a bolnice niso predstavnice normalnih ljudi, splošno priznanega družbenega življenja (proizvodnje, države, politike, spolnosti, trgovine . . .); dejansko je njihova izba – hiša – zunaj človeško-družbenih hiš (mesta). Je azil ob mestu: bolnišnica: kraj, ki je s stališča normalnih – družbe – slab, bolan, smrti zapisan. Vanjo gre le, kdor mora. Kužni. Kačur ne more najti stika z nobeno vasjo, niti z lastno družino (kot pomanjšano, a osnovno institucijo-mestom). Ostaja sam. Marko je v vsaki vasi le kratek čas, nato jo zapusti. Na koncu se spajdaši s cigani, ti pa poudarjeno niso mesto, neolitska naselbina, pričvrščena na en sam kraj, postavljena v axis mundi, na mandalo;

potepuhi so, bratovščina svobodnih tatov in pišmevuharjev. Ljudje skušajo Marka, Kačurja in bolnice zadržati v svojih naseljenih krajih, ki jih nadzorujejo. Vanje jih zaklepajo; a zaman. Kačur in bolnice jim uidejo šele na koncu, v smrti: v snežni noči, ko se napoti stran od vasi, v svetlem dnevu, ko pride po bolnice kočija in jih odpelje v nebeško daljavo. Marko se osvobodi že prej.

Obe arhitektoniki, socialna in geografska, se vežeta. V *Hiši* je en tip grupa ljudi (bolnic, ki so nasilo združene) v enem prostoru, a začasnem. V *Kačurju* je en sam človek, osamljenec, v treh prostorih-vaseh, a tudi v več prostorih-ustanovah (v šoli, v družini). Krčma je posebno mesto kot bohemsko alkoholni prostor, kjer so ljudje (pijanci) še v družbi, vendar se obenem že izločajo; v *Kačurju* je središčni groteskno nihilistični topos. Marko – v *Potepuhu* – je en sam človek, vagabund, poleg mnogih prostorov-vasi. V *Smrti* pa se zbere bratovščina treh izločencev, med katerimi je eden napol celo v družbi, (pisatelj: kot pisatelj, ki objavlja . . .), drugi je že od začetka novele mrtev, tretji je otrok. Čudna bratovščina se giblje med dvema prostoroma: med votlino in vasjo, med kotlino in ravnino. Ko so sami med sabo – ko so nekako „pravi" – so v zdajšnji kamniti votlini in bodo v zadnji prsteni votlini: v grobu, kamor Jakoba v tretjem delu novele nosijo in prinesejo. („Nesli smo rakev v kot, ki je bil ograjen s plotom in porastel s praprotjem in osatom. Tam je bila izkopana jama . . . Spustili smo rakev v jamo.")

Cankar izjemno pozorno riše prostor. Dozdajšnja kritika je poudarjala predvsem njegov čut za melodiko, za ritem: glasbenost (poetičnost – lirskost) jezika. V enaki meri je treba pisatelju priznati arhitektonsko plastični dar. Ne le da je bil dober risar; Cankar je odličen komponist volumnov. In kot imajo njegove glasbene retorične figure (aliteracije, svetopisemski jezik, primere . . .) simbolen pomen, ga ima tudi izbira prostorov, njihov opis in struktura.

Kakšen je prostor normalne družbe?

Normalna hiša, v katero vstopaš skoz „vežo". Soba, v kateri sediš „za mizo". Na mizi je „kozarec" z vinom. Med hišami teče „bela cesarska cesta".

Poleg županove, pravkar opisane hiše je poslopje lastnice, ki je oddajala Jakobu v najem votlino-brlog. – V liku lastnice je simbolizirana lastniška družba. Cankar radikalno spodbija lastniški sistem. V eseju hočem pokazati, da gre za usodnejše reči kot za kritiko; gre za subverzivno destrukcijo lastniškega sveta, razredne družbe. Zato satirični prizori zame tu niso dovolj važni: satira ne sega v jedro problema. Satira je predvsem politično moralno orožje. Cankar spodkopava tudi politiko in moralo: njun temelj.

Opis: „Prišla sva do velike hiše, z visokim zidom obzidane, trdnjavi podobne."

Gospejina hiša ima „vrt, prostrano dvorišče, visoke stopnice" – kot v graščini. Sama sedi „v naslanjaču".

Trdnjava ščiti lastnino. Trdnjava je najvišji simbol naselbine, ki vlada nad razpršeno okolico. Trdnjava je nasprotni pol nomadstvu. Nomadi, lovci, potepuhi, barbari napadajo naselbine, te se zazidujejo za obzidje in spreminjajo v aglutinirane trdnjave. Institucialna družba je sistem takšnih trdnjav: vsenaokrog ob državnem limesu, zoper državne sovražnike; vsepovsod po notranjosti, zoper zasužnjeno ljudstvo. Trdnjave so visoke, gledajo od zgoraj navzdol; ponavadi so zidane na gričih, na nepristopnih vzpetinah. V njih so središča mestnih – državnih – uprav, zakladnica vrednot in ječe. Torej sami pojmi, ki jih Cankar najostreje odklanja.

Nobeno Cankarjevo delo se ne dogaja v trdnjavi na način, kakor se, recimo, Tavčarjevi teksti. Tu sta si s Tavčarjem antipoda. V romanu *Izza kongresa* je poudarjeno središče pozitivnega sveta mesto: kot naseljeno, trgovsko, uradniško, cesarsko, diplomatsko, bogataško, narodno, mednarodno, ljubavno, obrtniško. V *Visoški kroniki* je Visoko mala trdnjava, njeni gospodarji mali vitezi; še bolj seveda Škofja Loka. Celo v *Cvetju v jeseni* je Presečnikov grunt utrdbica, v kateri gnezdijo prave vrednote. Koliko trdnjav in gradov je v *Grajskem pisarju, Viti vitae meae,*

Janezu Soncu in drugod! – Tavčar in Cankar si ostro nasprotujeta že v izbiri arhitektonike, topike; od tod ostala razlika. Četudi je res, da v določenih točkah, posebno pri mladem Tavčarju, konvergirata (upor, kritika družbe itn. – glej *Mrtva srca);* a to je drug problem. Tavčar svojega mladostnega „nihilizma" ni razvil.

Pisateljevo prebivališče se od županovega in lastničinega loči. Je „nerodno". „Hiša je bila nizka in je visel ob klancu, zato je bila vsa izba skalovita."

Klanec je Cankarjev stalen simbol. Ni ravnina; na nji Cankarju ni živeti. Ravnina je kraj normalne družbe. Ni kotlina; kotlina je ali črna – proletarska, bedna – muka umazancev, ali nesrečna Jakobova luknja, ki je celo zgostitev kotline: votlina. Ni niti višina, gora. Tja pisatelj in pravi ljudje hrepenijo, tja se včasih komu za trenutek posreči. (Najjasnejša je v *Križu na gori:* Manca in Mate se nenehoma pomikata med vrhom in globljo; sence nenehoma zamračujejo globel in segajo po vrhu.) Klanec je med dnom in zvezdami. Pisateljev osnovni model. Klanec je pot in obenem prostor: ta je nagnjen navzgor in navzdol. Cankar je rojen na klancu in se vrača na klanec. Njegovo življenje se nenehoma vzdiguje in pada; drsi in grabi, da bi se obdržalo, da bi se potegnilo za ped više. Klanec je nemalokrat strm; stena; včasih previs. Cankar po njem hodi, pleza, na njem celo stanuje – kako negotov, vmesen, ne-varen življenjski položaj!

3.

V *Smrti* Cankar ni zgolj na eni strani (kot je Jakob). Stanuje v vasi, v naselbini. Je pisatelj, ki piše knjige: spise za normalne ljudi; ti jih kupujejo; ti ga kritizirajo, a obenem hvalijo; ti mu omogočajo življenje; Cankar jih napada, a od njih živi. Napada jih, ker živi zoper nje; ker se je izločil na rob naselbine: na klanec; v arhitektonsko zelo določen prostor: „Če sem se vračal ponoči domu po strmi lestvici, sem na vrhu razprostrl roke in sem stopal z veliko opreznostjo, da sem našel pot po rovih, med skalami in kotlinami." Torej: zgoraj je, a med skalami in kotlinami; nenaključen paradoks. V izbi „je dišalo po senu in čisto sam sem bil sredi popolne tišine". Samota, vendar ne Jakobova. „Podnevi so bila senena vrata na stežaj odprta in videl sem na klanec kakor iz okna v pritličju . . . Če sem sedel za mizo in je prišel človek po klancu, sem videl njegov obraz in njegove noge tako natanko in blizu, kakor je on videl moje noge in moj obraz." Pisatelj sedi za mizo, simbolom neolitskosti, z ljudmi se ogleduje. Odnos med njim in njimi ni razjasnjen. Prijazen ni; ni pa še prekinjen, kot med Jakobom in ljudmi. Če bi bil pisatelj že Jakob, ne bi pisal povesti; tudi *Smrti in pogreba Jakoba nesreče* ne. Beležil bi kot Jakob: zase in za par bratov. (Pozneje pravi pisatelj Petru, ko ta predlaga, da prebereta Jakobove spominske zapiske: „Midva, ki sva njegova brata, lahko bereva to stvar. On sam mi je rekel nekoč, da jo je napisal zame in zate.") Cankar pa je kljub pomenski – celo subverzivni – naravi svoje literature proizvajalec sredi lastniške trgovske družbe. Piše tudi za tržišče, za denar, za slavo, ne le za tiste, ki so odprti in sodijo v izločeno posvečeno grupo. Cankar je vmes: na obeh straneh klanca.

Cankar je dvakrat pisatelj: prvič kot avtor, ki je napisal *Smrt* (tako kot je napisal *Hišo* ali *Potepuha Marka),* drugič kot lik iz novele *Smrt.* V nji nastopa izrecno kot pisatelj. Cankar v okviru zgodbe hote tematizira svoje pisateljstvo, da bi ponazoril razliko z Jakobom (svoje izdajstvo bratov). Takole piše:

„Ob tistih jesenskih večerih sem sedel za mizo pred odprtimi vrati in sem pisal romantično dramo. Junak je bil človek osamljenec, ki se ni vdal radovoljno svoji usodi, temveč je hotel, predrznež, namesto da bi se uklonil in se združil z ljudmi, sprejel njih življenje in njih jezik, tako kakor kane kaplja v morje in se spoji brez sledu, z veselostjo, namesto da bi tako storil in se oženil, je hotel izpiti morje, uzurpirati božji tron ter vsiliti človeštvu svoje življenje, svoje misli in svoj jezik. Tako je hotel in je žalostno propadel. Jaz pa sem ga imel rad, tistega junaka, zato ker je hotel in zato ker je propadel."

Ko bom kasneje natančno primerjal junaka, omenjenega v tem odstavku, z Jakobom, bom odkril velike razlike med njima: vsebina novele je ravno prikaz odstopanja Jakoba – usodne, realne figure – od dramskega junaka, ki je romantična, izmišljena, zgolj zaželena oseba. Razlika med hoteno, zaželeno vsemočjo in realno absolutno nemočjo: usojenim prekletstvom. Že zdaj se zadovoljimo le z opozorilom, da gre za bistveno razliko: na eni strani pisatelj kot nekakšen upornik, ki še zdaleč ni dosleden svojemu cilju in načrtu, saj se ne zgodi njemu nič usodno hudega, če njegov – le napisani – junak propade; na drugi strani je človek, ki je zašel v dejanski nepopravljivi spor z družbo, ki je sam svoj junak, ki je sam sebe v življenju napisal, ki zdaj popisuje svoje življenje; ki ne more ločiti svojega življenja in svoje pisave. Pisava tega človeka, Jakoba, ni pisava razredne družbe, neolitika, ni produkcija znakov, ki jih zdaj narišem, naslednji hip izbrišem, znamenj, ki so samo moja – a spremenljiva in od mene ločena – podoba, črk, s katerimi manipuliram; njegova pisava je s krvjo zapisana pot, katere sleherna postaja je neodstranljiva in katere vsaka naslednja postaja je napisana v volji usode. Jakob je simbol dejanskosti, s katero se ne da prav nič pogajati, jo spreminjati, popravljati; ne da se vračati filmskega traku ali knjižnih strani. Pisatelj pa je simbol neolitske samovolje, ki „noče vsiliti človeštvu" – drugim – „svoj jezik". Usoda – samovolja. Trpljenje – proizvodnja. Izgnanost – izdajstvo. Človek – pisatelj.

Pisatelj se te razlike na začetku novele še ne zaveda; tudi na koncu se je ovemo le mi, bravci, v tekstu ni eksplicirana. Je pa tekst tako napisan, da je hotena; če ni hotena, pa je vsaj – kar je mnogo bistveneje – usodno neogibna. Rešitve novele ne da. Formulira – na literaren način – problem: mučno občutje človekove nezvestobe sebi, nebogljenosti pred dejanskostjo, izdajstva, ker vse je popotno brašno in usodni trnovi dar slehernega – pravega – pisatelja. (Tudi Tavčar se mu je približal; sicer ne v *Izza kongresa in Janezu Soncu,* pač v *Cvetju* in *Kroniki.)*

V začetku novele je zapisano: „Bliskoma, strašno v svoji razločnosti se je prikazovalo pred mano moje življenje, moja podoba se je prikazovala pred mano, kakor je tavala sredi pustinje. Občutil sem v svoji žalosti, da nisem brat ljudem, da ni nobene še tako tanke niti, ki bi vezala moje srce in druga srca. Drugačno je bilo moje življenje, drugačne so moje misli, še moj jezik je drugačen od življenja, misli in jezika njih, ki hodijo mimo mene . . . Niti sovraštvo nas ne druži, komaj tista mrzla nezaupanost, ki jo čuti tujec do tujca . . ." Ta hip je Cankar še menil, da bo z *Jakobom Nesrečo* napisal konkretizacijo tistega svojega notranjega življenja, tiste svoje resnice, ki jo je pravkar načelno – esejistično – oznanil. Novela sama – njen pisateljsko človeški neizogibni potek – pa odkrije, da veljajo te besede za Jakoba, ne za pisatelja Cankarja. Jakob umre sam, zapuščen od vseh, v podzemski votlini, pisatelj pa njegovo smrt izkoristi, jo podrobno popisuje in čez pol leta svoj blesteči opis v družbeno javno uspešni knjigi proda. Cankarjeva govorica po vsebini bumo protestira zoper družbo, po odločujoči obliki, sintaksi, horizontu, konotaciji pa najde z družbo uspešno zvezo, trgovski sporazum; pisatelj se vključi v blagovno menjavo. Čisto drugače Jakobova govorica (njegovo življenje): najprej na družbenem robu dolgo zamira, nato prav tam, v votlini, tudi odtujeno zamre. Ta hip se nam zastavi novo in nikakor ne nevažno vprašanje.

Jakob je povsem zunaj ljudi, ni „nobene niti", ki bi ga „vezala" z drugimi ljudmi, celo „njegov jezik je drugačen od jezika" drugih. Vendar: če o tem Jakobu beremo, če ga vidimo v njegovi drugačnosti in izločenosti, pomeni, da prihajamo z njim v nekak stik. Prva možnost: da se z njim stika samo, kdor mu je sam soroden, brat. A teh je, kot vemo, komaj kaj. Druga možnost: da se stakne večina bravcev z Jakobom le na zunanji način. V tem primeru se pisatelju namen ni posrečil, saj ni posredovano Jakobovo bistvo: drugačnost. Tretja možnost: je v vsakem človeku nekaj Jakoba (drugačnosti). Ni ravno najbolj pomembna – socialna – zmožnost umetnosti, da najde komunikacijo med drugačnostjo različnih ljudi, da odpre celo

znotraj najnormalnejšega skrito kamrico, kjer je spravljen posluh za usodo, izgnanost, tujstvo, nesrečo, smrt?

Naj bo tako ali drugače, dejstvo ostane, da je posrednik med Jakobom in drugimi pisatelj; to pomeni, da pisatelj po svoji funkciji – po naravi umetnosti – mora biti vmes, nekakšen transformator. Za drugost mora biti odprt, sicer je ne bi bil mogel začutiti, niti ga ne bi zanimala; zanjo mora biti vnet, od nje obseden. Obenem pa mora biti normalen človek; ne le s posluhom za splošno uporabljeni jezik, ampak celo s potrebo, da se sredi normalne – neolitske – družbe uveljavi. Dvoživka. Izdajalec na obe strani: do normalnih, zoper katere nastopa, in do Jakobov, ki jih kljub vsemu naknadno normalizira.

Mogoč je še drugačen odgovor: da so vsa prizadevanja umetnikov zastonj. Ker usode ni mogoče popisati: prenesti na papir, narediti iz nje zgodbe, predmeta branja. Ker se usoda kot najvišja neposrednost ne da posredovati. Ker je sleherno posredovanje – popisovanje usodnosti izbris usodnosti same. Popisovanje usodnosti – literatura – je nadvse značilno za našo dobo, za neolitik, za heglovsko družbo, ki živi od posredovanja, od pojmov, od mišljenja, od blagovne menjave, in želi vse dejansko transformirati v konvencionalno, znakovno, imaginarno in pojmovno.) Ker se je z usodnostjo mogoče samo srečati, se v tem srečanju, ki je stik in trk, dotik dveh nasprotnih električnih polov, odpreti, zagoreti, zgoreti, nikakor pa ne prevesti jo v znakovno menjavo, ki se ji reče literarna pisava.

4.

Vrnimo se k topologiji.

Nekaj ljudi je vmes med obema grupama. Pisatelj in Peter jih iščeta, da bi jima bili za pogrebce; od spodobnih noče za pogrebca nihče. Prvi je Andrejaž. (Figura, ki nastopa v več Cankarjevih tekstih; recimo v *Kačurju*.) Pisatelj pravi Petru: Zato greva k Andrejažu, „ker je Andrejaž izmed vseh pravičnih ljudi najmanj pravičen. Pijanec je ... Kaj misliš, da bova vabila trezne in spodobne ljudi? Tiste bova vabila, ki so najbolj malopridni in najbolj zavrženi!" Andrejaž pristopa – vsaj za čas pogreba, dokler bo učinkovalo žganje, ki sta mu ga kupila – k stranki pravih in je vanjo sprejet, ker ni moralen; morala sodi v tem Cankarjevem tekstu k stranki zla (normalnih). Kdor je pijanec, malopriden in zavržen; ne le Jezus, ampak celo, kdor je malovreden, kot levi in desni razbojnik. Vendar bi narobe sklepali, če bi stranko pravih istovetili s stranko razbojnikov. Cankar sicer večkrat sili v to smer (recimo v *Knjigi za lahkomiselne ljudi*, v *Razbojniku Petru*, v drami *Pohujšanje)*, vendar v amoralizmu in antimoralizmu nikoli ne gre do kraja. Andrejaž je le začasni, taktični zaveznik.

Andrejaž ima za stanovanje le „polpodrto kolibo". Tudi topos njegovega obraza je značilen. Župnik, predstavnik družbe, je „debel", „je kadil iz dolge turške pipe". Županu „je sijala,... rdeča radost ... z lic." (Te oznake so pri Cankarju tako vztrajno in enolično simbolične, da so že konvencionalne; od primera do primera se le nebistveno spreminjajo) Oba sta zdrava, v normalnem pomenu besede lepa. Andrejaž pa sodi v estetiko grdega, spačenega, hoffmanovskega: „nosa ni imel; ko se je vračal nekoč iz krčme, je padel v veži na nos, na tako čuden in neverjeten način, da si je gladko odrezal nos."

Drugi dodatni pogrebec je Zabar. Stanovanje: „Visoko nad vasjo, vrhu klanca, je samevala že med lazi, v kamenitem, nerodovitnem polju žalostna koča Žabarjeva." Andrejaž, Žabar, Peter, Jakob, vsi so reveži, razredno nižje od drugih, vaški proletariat. Ta plat je pomembna; a ker je vseobče znana, je ne nameravam posebej podčrtati. Ni pa ta plat – v *Smrti* – prva. Materialno telesno moralna spačenost figur je usodnejša od revnosti in poddružbenosti: zadeva na globji ustroj sveta, kot pa je razlika med bogatimi in revnimi. – Lahko si predstavljamo revnega in bogatega nomada ali paleolitskega lovca: enega, ki ima lepo, delovno ženo, zdrave, štev-

ne, zmožne sinove, srečneža, ki ima udarno roko pri lovu in zmerom upleni najlepše merjasce – in drugega, ki je zaradi telesne nebogljenosti, starosti, nezmožnosti brez vsega. Vendar je ta razlika bistveno drugačna – manjša – od tiste, po kateri bije Cankar. Revni in bogati nomadski lovec sodita v isto družbo; prav tako revni in bogati kmet. Cankar pa bi čez vse rad dokazal, da vsaj celotni Jakob, deloma pisatelj, deloma Andrejaž in drugi malopridneži ne sodijo v isto družbo kot župan, župnik in lastnica. Onkraj družbe, ki temelji na zdravju, produkciji, lastnini, vladanju, interesih, je še neka druga, ki je blago, uspeh, sposobnost, produkcija ne zanimajo ali vsaj ne bi radi, da bi jih zanimali. (Čeprav se jih večina temu ne more izogniti; pisanje je, ponavljam, produkcija in tekma za uspehom.)

Žabar ima torej kočo, na klancu. Je celo nekako anonimen. („Njegovega resničnega imena nisem vedel.") Zunaj dela: „Od zore do mraka se je potepal po fari." Obraz „čisto brezizrazen". Napol bebček. Andrejaž je šel za pogrebca zaradi žganja. Žabar zaradi dvajset krajcarjev (ki mu jih bo dal pisatelj: pisatelj jih ima – Jakob jih ni imel, ali komaj kdaj, ker je ves živel onkraj blagovne menjave).

5.

Vsa ta klavrna topika pa splahne v primerjavi z izrazitostjo Jakobovega življenja. Navedimo, kako pisatelj in Peter obiščeta mrtvega Jakoba:

Najprej gresta z vasi: „Hitela sva čez ravno polje . . . Vas je bila še vsa v soncu; svetila se je bela in prazniška nad rumenim poljem." Prazniška blagodat ravnine: normalne neolitske družbe, ki proizvaja, kopiči, ima, uživa in je varna. Nato pa: „Prišla vsa na široko cesarsko cesto in tik pred nama je ležala globoka, temna, vlažna kotlina." Pekel. „Po najbližji, strmi in kameniti poti sva lezla v kotlino in takoj nama je zasopel v lica hladen zrak. Visoko do neba se je vzpenjalo navpično, sivo skalovje, izglodano in razrito . . . Čuden strah je segel v srce." Ravnina je sama sebi zadostna, kotlina pa je spojena v eno s svojim nasprotjem: z donebesnimi skalami. Le kdor živi „pod zemljo" (v podzemlju – Jakob je subverziven, podtalen, tip; vsa podzemska bratovščina je podtalna: tudi Cankarjevo pisanje – seveda le po svoji teroristični vsebini, dobi šele dovolj močan razlog, da si zaželi – zahrepeni – „visoko do neba", v paradiž. Topos podzemskosti je bistveno vezan na topos zvezd. Topos ilegale na topos hiliazma. Topos izgnanosti na topos želje po religiozno vezljivi bratovščini.

Grob, v katerega so Jakoba zanesli počivat, je navsezadnje samo „jama" v „kotu", „poraslem s praprotjem in osatom". Jama, v kateri je živel, je vse drugače strahotna. Najprej ji pravi Cankar „brlog". nato pa: „Jama je bila, kakor jo je izkopala voda v skalo in prst. Od stropa, tako nizkega" (zveza s pisateljevo izbo), „da sem stal upognjen, je padala poredkoma rumena voda; ob deževnem vremenu in ob povodnji se je odprla zemlja v ozadju in umazan studenec se je penil jadrno šumeč iz jame. Ob steni je bila skala tako izdolbena in izglodana, da je bila skrinji podobna."

Primerjajmo Tavčarjev in Cankarjev topos.

V *Cvetju* teče izpod skale bister studenec; sveža tolmun; natura v soncu; zdrav hrib. Res je, tudi tu oprezuje smrt: kača; velike ribe žro majhne. Tavčar idilo hote načne z napovedjo smrti-zla. Vendar prihaja smrt v idilo. Življenje je v svojem izviru čudežno – cvetje, mladost, nedolžnost, lepota, dobrota nežne Mete, simbolizirane s čisto studenčnico. Smrt grozi od drugod.

V *Smrti* pa je smrt doma(ča). Voda je rumena, studenec umazan. Vanj ne prihaja lovit meščan, premožen advokat, ob njem ne drhti sončno dekle; naj se napoveduje huda ura, kaj jima more, oba srečneža bosta kaj kmalu pod domačo streho, na varnem, suha, za neolitsko trdnimi stenami. Jakob pa je živel, pisal, spal v brlogu, pod nizkim vlažnim stropom, s katerega je nenehoma kapljala zoprna voda. Paleolitska jama. Jamski človek v nji. Samo za silo spravljen izpod strel; nezavarovan pred divjimi zvermi – normalnimi ljudmi.

Normalni kmet gre po zlatem sončnem polju kot gospodar; v roke prijema svojo lastnino. Zlati klas je estetski predmet: predmet tisočerih slikarjev, ki so ga prenašali na platno, opevali lepoto božje nature, ki je dejansko gospodarjeva lastnina, sredstvo za županov zaslužek, instrument – člen – v blagovni menjavi. Ker je klas dvojne, a obakrat vrednostne narave – lepota in denar – je edino naravno, da gre njegova (umetniška) podoba v gospodarjevo jedilnico. Slikar prejme goldinar, gospodar pa v jedilnici svojo lastnino podvoji: zdaj mu je zlati klas vreden še kot estetska (in prav tako v denar spremenljiva) vrednota. (Danes so Jamova zlata polja, ki jih je slikal v letih *Smrti*, okrogli milijončki!)

Spodaj, pod zemljo, ni nobenih klasov. Kapitalistična pridobitniška logika spremeni sicer celo ta brlog v najemniško stanovanje: Jakob plačuje zanj vsak mesec „bajok". Vendar sam ne dobiva od nikogar, od ničesar nič. Nič nima. Niti estetske slike. Niti estetskega doživetja. Si ga moremo predstavljati, da sedi ob umazanem studencu, ki bruha ob deževju iz stene, in ga opazuje kot Kosmov Janez tolmun in sončne zahode? Človek, ki se je vrnil v paleolitik, se je s tem odrekel vsemu, kar ugodnega prinaša doba blagovne menjave: ni več niti lastnik lepega pogleda. Sam sebe ne more gledati kot subjekt, ki si voli naturne objekte (klasje, smreke, ptice), da bi v njih umetniško užival. Konec estetike, začetek predestetskega: mitskega. – Te Jakobove radikalne pozicije pa Cankar ne more vzdržati.

6.

Cankar je Jakob, kadar in kolikor je subverziven (ko mu družba pleni pesniško zbirko, ko njeni predstavniki vzklikajo, da bi bilo treba njegove knjige požgati; ko se torej njegova literatura materialno – formalno – samoizničuje); deloma je še Jakob, kadar in kolikor prenaša v svoje tekste zunajestetstski, zunajmoralni svet (svet, ki ni razdeljen na neprav in prav, na grdo in lepo, na predmet in subjekt, na gledanega in gledavca, na užitek in uživača: na blago in gospodarja), svet mita. In ni Jakob, kadar in kolikor dela iz Jakoba estetsko podobo, iz njegovega brloga lepoto, v kateri – zaradi blagozvočnosti pisateljevega jezikovnega ritma, zaradi presunljive izrazitosti naslikanega prostora – bravci uživamo; kadar svojo podobo (Jakobov portret: povest *Smrt in pogreb Jakoba Nesreče)* proda. Tedaj je literat-izdajavec: literat v tistem pomenu, v katerem je pisateljevanje tolikokrat zaničeval in ga ločeval od umetništva, se pravi od tiste dejavnosti, pri kateri teče pisatelju srčna kri in je ne menja – v procesu prodaje knjige, blagovne menjave – v tople čevlje, v štefan fina, v Štefkin prstan. Kdor je pisatelj (pisatelj pa je nastal šele v neolitskem času, v času pisave in blagovne menjave), mora biti oboje: literat (trgovec s čustvi) in umetnik (razboljeni: umirajoči). Svetnik in izdajavec. Obojega ne more ločiti. Naj se še tako trudi, in Cankar se je, naj se še tako odpoveduje ugledni normalni meščanski eksistenci, izloča iz spodobne, politično priznane družbe, vse zaman: dokler piše in objavlja, je literatstvo njegova koža, njegovo meso. Kdor bi zares hotel obračunati z literatstvom, bi moral do kraja zapustitti neolitsko družbo, prenehati s pisateljevanjem, s prenašanjem svojega in drugih trpljenja (in radosti) v podobe in zvoke. Zgolj živeti svoje trpljenje (in veselje). Pričati ga. Izstopiti iz blagovne menjave: ne biti nikomur blago in sam ničesar ne spreminjati v blago. (Celo naslednja, ne tako redko prakticirana različica ni dovolj dosledna: slikati, potem pa metati platna v lijak ponikalnice, da jih ta za zmerom požre; slikati pomeni že samo na sebi predmetiti in izdajati svojo neblagovno naravo.) Ustrezna je ena sama „rešitev": zgolj živeti; zunaj institucije; slikati z očmi, ko gledam; s prsti na nogah, ko hodim po vlažnem pesku; z rokami, ko tipljem po hrapavi skali; z ušesi, ko poslušam zvoke podtalne vode. Biti Jakob.

Cankar ni bil Jakob.

Strašno je izneverjal Jakoba v sebi.

Je pa storil nekaj, kar je za vse, ki si ne upajo zapustiti neolitske družbe, največ: pričal je lastno raztrganost na Jakoba in literata.

Ves Cankarjev ogromni – tipično neolitsko produktivni, celo kapitalistični, veličastni, razmnoženi – pisateljski opus je eno samo samorazkrinkavanje: iskanje Jakoba, spoznanje, da ni Jakob, da ne doseže Jakoba, trpljenje zaradi tega spoznanja, užitek v izdajavstvu, krik obupa in znova vrtanje v rano, ki se ne pusti zarasti. Šele smrt je bila, ki ga je odrešila: ki mu je vzela z ramen – iztrgala iz narave, ker je pokončavala naravo – njegovo dvojnost. Njegova predsmrtna spravljenost s svetom *(Podobe iz sanj)*, oznanjanje ljubezni, predvsem pa usmiljenja, ta svetniška sprava je bila rezultat tega, ker ni bil zmožen odpovedati se pisateljevanju (Rimbaudov, Van Goghov problem). Čutil je naravnost brezmejno željo, da bi raztrganost preminila. Smrt v različnih oblikah – in fazah – je zanj edina zmožna odpraviti razcepljenost: smrt v niču, smrt v hudiču, smrt v žrtvujočem se Kristusu. Smrt je edini odgovor neolitika na vprašanja, ki jih ne more rešiti, če (dokler) ne izstopi sam iz sebe (iz prakse akumulacije, proizvodnje, dela, institucionalnosti, blagovnosti). Smrt – ko simbol nihilizma – je edino zatočišče, ki ga premore neolitik: ves teži vanjo, ko beži pred njo in ko vse – prav vse, kar vidi, kar čuti: tudi Jakoba, tudi samega sebe, tudi svoje najbolj, „intimno" trpljenje – spreminja v vrednost. Najvišja vrednost – smrt; to je stalni Cankarjev refren. (Razen tam, kjer se je neolitiku odpovedoval: recimo v *Potepuhu Marku;* a tudi to je literatura, čeprav apologija vagabundstva in v določenih tekstih – *Pohujšanje* itn. – celo kriminala.)

Zato ni čudno, če je za paleolitčane smrt nekaj povsem drugega kot za nas: če njihovi predniki, pa naj biološko (znanstveno) še tako dokončno umro, vendar živijo s potomci naprej, skoz nekaj rodov, in se šele polagoma izgubijo v nespominu (a ne umrejo). Prednik ima svoje mesto pri mizi, v hiši še na današnjem Kitajskem; kako silovito navzoč je moral biti nekoč!

Osnovni evropsko-neolitski – metafizični in religiozni – problem je: kako premagati smrt, kako postati nesmrten, večen. Šele od novih časov naprej se razdelita – ločita – telo in duša. Dušo je za vsako ceno treba iznajti, ko odkrijemo, da je telo smrtno. Traktat o nesmrtnosti duše je osnovni tekst naše filozofije.

Natančno sem jo sililo tudi Cankarja. Smrt – glej *Hišo Marije Pomočnice* – se je sama iz sebe spreminjala v večno življenje: duša se je rešila zemeljskih spon. Tipično krščanska, spiritualistična rešitev, ki je žrtvovala ta svet (naša telesa), da bi se obranila pred smrtjo. Malokdo je čutil bližino – nevarnost – smrt tako silovito kot Cankar; morda tudi zato, ker je bil malokdo tako tipičen neolitičan kot on. Najbolj delavni slovenski pisatelj; največji producent; prodal največ knjig; največ zaslužil z njimi; človek z najmočnejšimi ambicijami po uspehu; titan akumulacije in vrednosti. Nekaterim je bil pisateljski uspeh sredstva za uspeh v civilnem, političnem življenju; tudi Tavčarju, čeprav ne samo to. Cankar pa je simbol bistva blagovne menjave. Ni mu bilo do blaga, ki ga je iztržil s svojim veleobsežnim delom; ni mu bilo niti do samega denarja, simbola blaga; bilo mu je do samega dela – kot je največjemu kapitalistu (asketu, ki denarja nima nikoli v rokah) le do novih investicij, do akumulacije, do uspešnega poslovanja (dobro napisanih knjig).

Kdor bi se odrekel proizvodnji, zlatemu pšeničnemu polju (zlasti klas = zlata knjiga), gospodarjenju (biti prvi gospodar v politiki = Bleiweis, Tavčar; biti prvi gospodar v umetnosti = Cankar), bi prenehal trpeti zaradi ogrožajoče (ga) smrti. Smrt, kakor jo pojmuje neolitik, je v bistvu le konec akumulacije, rasti, lastnine: huda ura, ki bo pobila zlate klase, nomadska horda (Atila, Džingiskan), ki bo razdejala zbirajoče civilizacije. (Za civilizacijo, ki brani svoje imetje, je vsakdo, ki jo ogroža, horda, bandit: partizani kot gverilci, kot goščarji, kot popotniki v odnosu do utrjenih domobranskih postojank-naselbin, v katerih so neolitčani branili statični, tradicionalni, na vrednotah sezidani in vrednote varujoči dom. Nacistična propaganda je trdila, da brani evropsko civilizacijo, kulturo, krščanske vrednote pred komunizmom, ki da je barbarstvo; barbarstvo je v tej zvezi paleolitik.) Kdor se ne boji konca svoje lastnine (ker je nima; ker tudi njegovo telo zanj ni njegova

lastnina, ampak telo sveta, pripadajoče svetu), se ne boji smrti. Kdor ne pojmuje sebe kot jaza (jaz je najvišje ime za integralnost in dohovnost osebnostne lastnine: za celoto pravne, moralne, religiozne persone), ne bo trepetal ob biološki smrti, saj nima merila, s katerim bi lahko označil začetek in konec sebe. (Zmerom pa je mogoče ugotoviti konec imatrikulirane civilne osebe.)

Slovenska literatura ne pozna tekstov, ki bi z večjo silovitostjo kot Cankarjevi raziskovali odnos življenja in smrti: ne pozna likov, ki bi jih bilo bolj strah smrti in ki bi si je obenem bolj ne želeli (oboje gre skupaj). Cankarjeva literatura je paradigmatična analitika smrti. Za ta namen pa je literatura (umetnost) ravno pravšnja. Mistični meditaciji, s katero nekateri današnji in polpretekli skupajo izstopiti iz neolitika, smrt ni posebno dostopna; in slabo je vidna. (Mistična meditacija je sicer zelo močan del Cankarjevega pisanja; vendar je s tem, ko je zapisana, mističnost skoraj izgubljena, ker je posredovana.) Pisanju, ki za svoj predmet nima niti zlatega klasa niti predajanja svetu, ampak lastno muko raztrganosti, strahu, negotovosti, krivde (največja Cankarjeva krivda, bistvo vseh njegovih posameznih krivd je proizvajati, akumulirati vrednost), pa je smrt nujna osrednja tema (groza in želja).

7.

Naj doda pisec tega eseja še nekaj besed o sebi.

Tudi njegovo početje nadaljuje linijo tistega Cankarjevega, ki ga razkrinkuje. Kajti to početje je še zmerom zgolj pisanje. Torej sodelovanje v vrhu neolitika, kakor ga živimo danes.

Rešitev ni v molku besede ali v besedi molka; oboje ostaja znotraj pisanja, besedovanja, mišljenja. Je rešitev onkraj mišljenja, onkraj sklopa beseda-molk? Je v takšni pisavi, ki ne bo akumulirala, ker se bo sproti samoizbrisavala? V klicih, krikih, gibih, tekih, božanjih, trganjih, silovitostih in radostnih milinah, ki se bodo zapisovali v veter, v pesek, v zemljo, v lastna in tuja telesa, v lastne in tuje duhove (eno ni nasprotje drugega), z njimi nekaj časa potovali, vagabundi, nato pa zbledeli kot pisava večerne svetlobe, zamrli kot glasovi v daljavi, splahneli kot trzaji živcev, se umirili kot krčeviti ali napeti gibi mišic, teles, grup, smrek?

Dokler bo pisec pisal – in v tem zvesto sledil Cankarjevemu zgledu maksimalno razširjene reprodukcije – ves njegov trud, da bi z avtodestrukcijo svojega neolitskega srca pokazal sebi (morda celo drugim) pot, ne bo zmogel preboja iz začaranega kroga evropske blagovne menjave: iz logičnega kroga, v katerem ga drži temelj sleherne logike; stavek o identiteti; to je o predpostavki jaza, celote, integralnosti: „normalnosti".

Je rešitev torej v „norosti"?

Spet smo znotraj Cankarjeve tematike. Najbliže rešitvi se je pisatelj prikopal tedaj, ko je slikal otroke (= negospodarje) in norčke.

Postati otrok? Postati norec?

8.

Kakšen je bil mrtvi Jakob?

Čez skalo „je bila pogrnjena plahta in na plahti je ležal človek; samo z životom je ležal; glava, roke in noge so visele nizdol." Bil je „oblečen v blatne, razcapane cunje; bos je bil in noge so bile črne kakor nogavice; dolgi vrat je bil iztegnjen in upognjen, tako da se je glava dotikala z lasmi blatnih tal."

Blato. Dno. (Zveza s Kačurjevim Blatnim delom.) Najhujša revščina in grdota. (Antiestetsko.) In vendar je pisatelj Jakobu vzdignil glavo in ko mu je „videl razločno v obraz", se je „začudil", kajti „vrv se je še tesno ovijala vratu, obraz pa ni bil nič izpremenjen. Tako sivkasto bled, tako mrk in miren je bil kakor prej." Miren – to besedo Cankar večkrat poudarja. Ne prestrašen. Celo „zadovoljen". Medtem ko je obiskovavcema „lezla groza od nog do srca".

Koga je torej strah, njega ali njiju? Mrtve ali žive? Mrtvi so čez, pravi Cankar. So v rešitvi. Treba je umreti, da se umiriš. Živi pa? (Ves čas gre za biološko žive in

biološko mrtve.)

Jakob ni umrl po naključju ali iz trenutnega obupa. Njegov samomor je nujni zaključek dolge poti. Smrt je bila zanj edini mogoči izhod. Edino zato je lahko storil, kar je čez vse nenavadno: da se je med tem, ko je Peter tekel po pisatelja, misleč, da je Jakob že mrtev, sam vzdignil s tal, že obešen se je položil na plahto in mirno čakal konca. V tem mirnem zunanjem in notranjem položaju je vztrjal še dolgo, saj celo tedaj, ko sta se oba prijatelja vrnila, ni bil do kraja mrtev. Cankar: „In zazdelo se mi je, da so se zganile ustnice ter se nasmehnile, s čudno pomilovalnim in sočutnim smehljajem." Šele tik za tem je dokončno – biološko – umrl.

Človek, ki umira, ki je z eno nogo že onkraj, se smehlja; se pravi, da je srečen. Na tiste, ki so ostali v tem življeju, gleda s pomilovanjem in sočutjem, kajti še bodo morali trpeti. Cankar je tu nedvoumen. Njegova teza je manično trdovratna: edino smrt je rešitev, čistost, pravost. Kajti ob podobo mirnega samomorivca postavlja avtorefleksijo: „Ne vem, zakaj je bila takrat tolika bolečina v mojem srcu, tolika... kakor da sem bil jaz sam omahnil, vdal se sramotno, izlil v pesek klavrni ostanek svoje moči... zakaj sem čutil toliko bolečino v tistem trenutku, ko sem spoznal, da se *on ni vdal*, ko je slonel ob skali z mirnim obrazom..." (Podčrtal T.K.)

Ne omahne, kdor gre v smrt; vda se, kdor ostane pri življenju. Vendar razumimo ta stavek. Ne pri življenju kot takem, ampak pri takem življenju, kakršnega živimo v današnji neolitski družbi; in še posebej pri življenju pisatelja, človeka, ki sedi za mizo, piše, predmeti, prodaja, uživa, trpi, da bi spet lahko pisal in (se) prodajal. Takšno življenje sploh ni pravo. Treba bi bilo drugam, čez, onkraj, zraven, vendar – zaenkrat se zdi, da takšne poti zunaj samomora – smrti – ni.

Povežimo zdaj pisateljevo odkritosrčno, a nemočno samoobtožbo s stavki, ki jih je zapisal tri strani prej, na samem začetku, o junaku romantične drame.

Tega junaka je imel pistalej rad, ker je „hotel in ker je propadel". Je ta junak Jakob? ali pa je Jakob njegova resnica? Kaj je tu izmišljeno, kaj dejansko? Junak je osamljenec kot Jakob, se „ni vdal", „ni uklonil", ampak je „hotel uzurpirati božji tron ter vsiliti človeštvu svoje življenje, svoje misli, svoj jezik." Videli bomo, da to ni Jakob; da je beračevo življenje zelo drugačno, od začetka preganjano, preganjenost obsojenega razbojnika, ne pa uspešnost zamišljenega kralja: diktatorja.

Vsiliti človeštvu svoj jezik, to je namera mladostnega Cankarja. Diktat svetu: predati mu nov dekalog. Jakob še zdaleč ni zakonodajavec. Cankarjev junak je „predrznež", ki sicer „žalostno propade", a ima pred tem titansko vizijo. Jakob ne. Če Cankar v začetku novele pove vsebino svoje nenapisane drame, če oriše značaj glavnega junaka in njegovo tendenco, ki je v skladu z Ibsenovimi *Pretendenti na prestol*, s Schillerjem *(Razbojniki)*, celo z Ibsenovim *Brandom*, potem tega ne stori zato, ker bi s tem popisom rad uvedel Jakoba, osrednji lik novele, figuro, ki bi bila s takšnim dramskim herojem skladna, ampak ravno narobe, takšno, ki ji je v bistvenem celo nasprotna; gre za hoteno nasprotje dveh tem, dveh značajev, dveh vizij, dveh usod: Jakobova je deziluzijska resnica herojeve. Ampak še zmerom čvrsta, spoštovanja vredna resnica preganjanega norca. Mnogo slabša – klavrna – pa je resnica pisatelja. On sam – umetnik – je omahnil, heroj in Jakob nista. Vdal se je, ker je ostal pisatelj. – Ta tema je v *Smrti* le nakazana, le vzporedna; v vrsti drugih Cankarjevih povesti pa je podrobno raziskovana *(Smrt in življenje Petra Novljana, Poslednji dnevi Štefana Poljanca* itn.).

Vendar smrt Cankarju ni zadnji cilj, zadnja vrednota. (Kot tipičen neolitičan nenehoma išče vrednote: pravo.) Zadnja je nesmrtnost. Smrt je pot – vrata – v nesmrtnost; to trdi nemalokrat (recimo v *Hiši)*.

Ali je samomor enako dobra smrt kot preminitev zaradi neozdravljive bolezni? Smrt odraslega kot smrt otroka?

Jakob je miren, vendar nesmrtnosti ni dosegel. Zakaj ne? Ker se je sploh ne da?

Ker je nedostopna človeš(k)em(u)? Ker je izmišljotina neolitika? Ker v paleolitiku ni niti dokončne smrti (končnosti), niti absolutne odrešitve (neskončnosti), ampak simbolično umiranje in simbolično življenje: utripanje z naturo v človeški (simbolični) menjavi? (Medtem ko neolitik spremeni v menjavo blaga vse razen enega; le eno ostaja nezamenljivo: Življenje in z njim nujno tudi smrt. Obe nasprotji sta si v izključujočem se sovražnem odnosu. Obe sta obsojeni na večni totalitaristični boj za primat.)

9.

Odnos, ki ga nameravam analizirati, ima dve fazi.

Prva:

Zvečer se oba preživela vračata k mrtvemu bratu v brlog. „Zavila sva ob holmih, ob skalovju in sva stopila v lepo hladno noč. Samo nad nama je bila svetloba; nad to nočjo, ki je molčala vseokoli naju in v najinih srcih, je bilo nebo čudovito svetlo; veliko večje so bile zvezde, nego drugje, veliko žarnejše; nebo samo je bilo čudovito svetlo."

Svetloba ravnine – dnevna svetloba – je normalna, lažna. Prava svetloba se začne nad nočjo: onkraj noči. Normalni, lastniški, je ne vidijo, odpira se samo njima, izgnancema. Zvezde so simbol večnega življenja, ki se obeta le izločenim. (Zvezde so stalni Cankarjev simbol za cilj hrepenenja: za ideal neskončnosti.)

Prejšnji citat se nadaljuje – nastopa druga faza:

„Zdelo se mi je, da se je" – nebo – „v svoji vesoljnosti tiho premikalo, kakor neizmeren oblak, in da se prikaže kmalu, kadar se nagne do obzorja ta brezkončni obok, nekaj groznega, tako velikega, kakor ne more slutiti srce samo v svoji bojazni . . ."

Za zvezdami prihaja oblak, bojazen, groza: nepredstavljivo ogromna groza. Kaj je to? Spet smrt? Ni večnost na noben način dostopna? Jo zmerom ukine absolutna končnost: nič?

Druga faza izzveneva:

„Tam se še sveti skozi grmovje; toda tako daleč je tisti svet, se mi zdi, tako bajen in nedosegljiv, kakor nebesa . . . Tako daleč je zanj in za naju . . ." Za vse tri: neskončnost je daleč in nedosegljiva. Zgolj zamisel. Ideal. (Kar pomeni: večnost je le ideal, ki hodi pred človekom kot zvezda vodnica, vešča brlivka. – To je Cankar tudi tematiziral; glej, recimo, *Lepo Vido*.) Želja. Sanja. (Sanje so človekov najbolj radikalen poskus, priti iz neolitika. Vendar se vzdignemo s sanjami le iz realitete v imaginarno; oboje si je komplementarno. Iz banalnosti v drogo.)

Kmalu pregori še cilj sanje, njen obet: „Za grmovjem je ugasnila večerna svetloba; zdaj je pač že legel mrak tudi . . . na tisti daljni svet." Rezultat: zavest o sanjanosti, izgubljenosti, mrazu. Konec vročine, ki jo daje zagon sanje. „Hladno je bilo v brlogu; Peter je vztrepetal." Zaledenitev src in zvezd.

Pravkar izvršena analiza kaže, da pozna Cankar poleg topike tudi arhitektoniko časa: ritem več (v osnovi dveh) faz. Iluzija – deziluzija. Sanja – mraz. Želja – nič. Kronika (kronologija) našega življenja.

10.

Smrt je razdeljena na štiri poglavja.

Prvo in zadnje sta okvirni, pripovedujeta o Jakobovi smrti in pogrebu; vmesni posredujeta - čeprav v naslovu ni - Jakobovo življenje. V drugem govori o tem življenju pisatelj, iz spomina, iz domišljije, v tretjem bere Jakobove zapiske. Obe osrednji poglavji sta osredotočeni na Jakobov življenjski problem; in na komentiranje tega problema so se omejili današnji kritiki, čeprav jih je gnala ambicija, da bi razložili celotno povest.

Jakobovi zapiski kažejo, da je bil njihov avtor ne le izjemno nadarjen človek, ampak tudi odličen stilist, rojen pripovednik, moralni filozof, bister premišljevalec

lastnega življenja. Napisani so v Cankarjevem jeziku, brez kakršnih koli Jakobovih karakternih posebnosti. Zato smemo tudi s te strani sklepati, da je Jakob Cankarjev dvojnik: radikaliziran lik tega, kar bi Cankar po eni plati rad bil: kar je zanj lik pravega vagabunda; umetnika, ne literata; človeka, ki je zares prekinil s kompromisi. Če gledamo s stališča psihologije Ivana Cankarja, potem je Jakob izmišljen lik: dosledno utelešena želja; realen je le pisatelj. Če pa presojamo z nekega drugega stališča, pisatelj sicer ostane realen, Jakob pa ni več imaginaren, ampak postane simboličen.

Da ni bil Jakob nekak pisatelj, ki bi pisal (za javnost), kaže tudi podatek, kaj vse je bila njegova „lastnina"; „Ob skali je ležala cula, raztrgan predpasnik brez trakov, in v culi je bilo Jakobovo bogastvo. Knjige, ki jih je najrajši bral in ki so bile že vse blatne in razcefrane: „Pavliha", „Lažljivi kljukec", „Vitez don Kihot", in kup papirjev, ki jih je bil iztrgal iz različnih knjig, ali jih je našel na cesti, ali pa jih je ob blagem slučaju ugrabil šolarjem . . . V culi je bilo še pol klobase, kos kruha in par lojevih sveč."

Najprej beseda o samem „bogastvu". Medtem ko je osnovni zakon neolitika akumulacija, je Jakob do kraja zunaj zbiranja. Klobaso in kos kruha je naberačil, da bi se prehodno za dan dva preživel; beraštvo je prvi znak, usoda, funkcija onega, ki noče sodelovati v družbi proizvajanja in ki prosi, namesto da bi delal. Lojeve sveče si je priprosil, da bi mu svetile, luč pa mu služi za branje. Vse drugo, kar „ima", je potiskan papir.

Tak Jakob seveda ni paleolitska figura, kakršne je slikal kasneje, recimo, Jalen v *Bobrih.* Cankarju ni bilo do tega, da bi napisal izmišljeno folkloristično zgodbo o pradavnih časih, o starih Slovanih, oblečenih v jagnečje kože, kot jih je Finžgar *Pod svobodnim soncem,* a ki so bili v resnici zaželena projekcija Slovencev iz začetka dvajsetega stoletja; ti so bili kljub navideznemu poganstvu dobri kristjani, polni pobožne, celo kantovske morale, obdarjeni le z nekaterimi lastnostmi, ki jih Slovenci iz Finžgarjeve dobe niso posedovali, a so si jih močno želeli imeti: s pogumom, z naravnostjo, z zvestobo, z velikodušnostjo ipd.

Jakob ni niti tak paleolitčan, kakršnega slika Miha Remec v romanu *Votlina:* jamski pračlovek, ki se sporazumeva s sorodnim bitjem (temu je težko reči človek) z guturalnimi glasovi, zna samo pobijati, grizti in žvečiti. Kot je bil Iztok zaželena podoba Slovencev izpred petdesetih let, plašnih in revnih deželanov, ki so čez vse hrepeneli, da bi postali zgodovinski, da bi zgodovino ali začeli deliti, ali pa jo odkrili v skriti, pozabljeni preteklosti, tako je Remčev junak zaželena podoba Slovencev v sedemdesetih letih tega stoletja: naveličani preburne, prenaporne zgodovine, prezavezujoče institucialnosti, utesnujoče morale, uničujoče urbanosti si želijo odvreči duha, zavest, odgovornost, kulturni jezik, civilizacijo – postati živalsko divje bitje. Oba tipa, Sienkiewiczev, Haggardov, Asimova in tolikerih današnjih science fiction romanov sta kompenzaciji, projekciji, dopolnili tega, kar smo.

Jakob je tudi projekcija in radikalizacija pisateljeve želje, vendar na povsem drugačen način. Sicer izstopa iz neolitske družbe, vendar ostaja realno v njenem času: v njenem svetu. Tako pride med njim in njo do nujnega razhajanja in spora. Iztok, koliščarji, jamski človek v romanih naših folkloristov, starih in modernih, pa živijo scela v lastnem, nekdanjem – ali bodočem – svetu; spori, ki jih borijo, s Hilbudijem, Azbadom in drugimi sovražniki, so spori znotraj istega horizonta; tak je, recimo boj med Grozdom in Grudnom v *Narodovem blagru.* Konflikt med klerikalci in liberalci, med Slovani in Bizantinci, med koliščarji in napadajočim jih tujih plemenom, med staro in novo (politično, moralno, gospodarsko) elito je istostopenjski, razhod med Jakobom in vasjo pa je nesoglasje med različnima stopnjama.

Cankar se je projiciral, ampak ne toliko, da bi povsem pobegnil v fikcijo, v

imaginarnost. Struktura njegove literature je zmerom surovo, neusmiljeno soočenje imaginarnosti z realiteto. Jakob je paleotičan, saj živi v votlini – brlogu, natančno enaki oni Remčevi; hote je izstopil iz blagovne menjave, iz kroga države, morale ipd. Vendar pa berači znotraj neolitika, pri razvitih trgovcih, kulakih, gospodarjih. Med te je rojen – in o tem govori zgodba njegovega življenja – ti ga vseskoz preganjajo, ti ga nazadnje na svoj način poženejo v smrt. Jakobova usoda je usoda paleolitčana, ki se je rodil v neolitiku: človeka, ki ne sodi v novi čas in noče v njem živeti, a ga je vanj vrgla kruta usoda.

To je tudi osnovni Cankarjev problem – le da ga je javni (slovenski nacionalni itn.) pisatelj drugače reševal od breznarodnega lumpenproletarca (kakor se danes reče paleolitčanu, ki je zablodil v naš svet).

Preden razvijemo ta problem, se dotaknimo še Jakobovega odnosa do knjig.

11.

Edina stvar, ki Jakoba notranje – ne po zunanji prisili – veže na neolitik, so knjige. Vemo, da sodijo knjige, tisk, pisana beseda, alfabet itn. med najpomembnejše iznajdbe neolitika. Šele logika, zapisana na glinastih ali kamnitih ploščicah (ne več v hitro minljivi pesek), natisnjena na Guttenbergovih pripravah, je dala neolitiku pravo razsežnost: štev no znanost, pretvorbo vsega v blago, blaga v abstraktni denar: v številko, v bistvo produkcije. Če bo hotel svet zavreči neolitsko razredno družbo, blagovno menjavo, bo moral najprej opraviti s knjigami in njihovo logiko. Cankar se je tega jasno zavedal, in ravno to ga je, kot človeka, ki ni znal delati nič drugega kot pisati, najbolj notranje raztrgavalo. Ker je bila osrednja tema njegove literature ravno lastna raztrganost, si tudi v liku Jakoba ni izmislil lažne, nerealne dopolnilne podobe: nepismenega Herkula, ampak je – povsem brez zveze s samo zgodbo – ostro povdaril jakobovo pismenstvo.

To pismenstvo razpade v dva dela: prvič v knjge, ki jih je gulil; in v zapiske, ki jih je zapisal.

Samo preberimo naslove knjig, ki jih je bral Jakob, in že je jasna smer Cankarjevega hotenja: vsa tri so arhetipske evropske knjige, ki zanikajo neolitik.

V njih ni nobene realitete, ali pa je pokazano ravno nerazrešljivo nasprotje med sanjami in realiteto *(Don Kihot). Pavliha* in *Lažnjivi kljukec* sta teksta za otroke. Otrok je bitje, ki ga neolitik s svojo vzgojo, represivnimi in persuazivnimi pedagoškimi institucijami itn. še ni do kraja zadušil, kvadriljiral, udomačil, upravokotil zdresiral, zdisciplinira l. (Poznamo vrsto Cankarjevih tekstov, ki tematizirajo ravno to neolitsko vzgojno moralno mučenje otrok; *Grešnik Lenart* itn.) Neolitski moralisti pravimo, da otrok laže: da je kljukec lažnjivec. Cankar – kot malokdo – ve, da otrok sanja, da želi, da imaginira: da popotuje po svetovih, ki jih neolitski plotovi še niso zamejili v lastniške parcele, v jeze, v prepovedana in dovoljena mesta. Otrok se bori z velikani, ljubi Dulsinejo, se vozi s topovsko kroglo barona Muhlhausna; zanj njegove prigode niso niti res niti neres (laž), kakor nas uči grško evropska metafizika in semitske religije, zanj so. Jakob kot človek, ki ni dozorel (dozoreti pomeni postati normalen neolitčan), noče brati *Vojne in mira*, katekizma realistov, ne *Svetega pisma*, moralnega katekizma pobožnih, ne poučnih predavanj, katekizma znanstveno usmerjenih; njemu je zgolj do sveta, ki se zdi neolitčanom lažno sanjski, je pa simboličen. Don Kihot, Lažnjivi kljukec in vse postave njune baže niso prebivalci tega mesta, zavrtani v ta ali oni topos; popotniki so, odšli so od doma, se odpravili na luno, za luno, hodijo, nič ne pridobivajo, iz njih seva neka posebna silovitost. Poudarimo pa še enkrat, da niso identični z Iztokom in bobri. Ti so se borili za dom, za narodno idejo (za slovenstvo in slovanstvo), za poštenost, opravljali so zares junaška dela, premagovali nasprotnike v plemeniten boju, govorili resnico, trli lan in lovili some, medtem ko pavlihe fantazirajo, so smešni, dostikrat klavrni, pretepajo ovce namesto Bizantincev, molijo kravje dekle namesto

Iren, nobene ideje nimajo, nobenega prepričanja, ali pa je noro. Čeprav je treba, navsezadnje, reči; Jakob sicer ni Iztok ali Remčev grgrajoči junak, a tudi ni kljukec. Kljukec je čista simbolična figura, pravi mit, doma v sebi primernem (pravljičnem) svetu – Jakob pa nima zaslepljene pameti kot Don Kihot, ves čas se zaveda, kdo je, kaj je, kako je z njim. Dejstvo, da ves čas zavestno ostaja v realiteti, povzroča njegovo blazno bolečino – medtem ko je don Kihot do tistih nekaj ur pred smrtjo srečno „slep". Kljukec je radosten lik, ki otroke pomirja, saj je izdelan scela: fantastičen. Jakob pa je počen: je igračka, ki se je pokvarila, a ima srce in zato brezmejno trpi.

S tem, ko je bral, je tičal v neolitiku; z vsebino knjig je izstopal iz njega. Zakaj pa je Jakob pisal?

12.

Jakob je živel sam, vendar ne do kraja. K njemu sta zahajala oba duševna sorodnika: Peter in Cankar. Če ju je pripuščal k sebi, pomeni, da si je želel družbo; odklanjal je štacunarsko, ne pa neke druge (Prave?). Cankar ves čas ponavlja: „Midva, ki sva njegova brata." Oglejmo si konec novele, pogreb, sliko, za katero je težko reči, ali je realna, ali sanjska. Vaščani, posestniki, normalneži se pogrebu posmehujejo; neki drugi ljudje so se mu pridružili: „Komaj smo stopili na cesto, je šla naša procesija skozi vas ob živem, glasnem špalirju. Videl sem, kako so se družili k nam čudni ljudje, ki jih nisem poznal in jih prej nikoli nisem opazil. Bosi, razcapani, umazani; obrazi temni in surovi, oči v tla uprte. Molče so se pridružili, molče so šli s procesijo in nihče ni vedel, od kod so bili, kedaj so prišli, iz katere veže so hušknili. 'Saj sem vedel, da bo velika naša procesija!' je izpregovoril Peter. 'Vesel bi bil Jakob, da bi jo videl . . . veliko bratov mu je bilo rojenih.'" In še pravi Peter pisatelju: „Bolj je vesel teh poglavcev in potepuhov, nego bi bil vesel črnih pogrebcev in župnikovih litanij." Pisatelj sam popisuje, kako „smo vrgli bratu zadnji dar. In videl sem, da nas je bilo veliko. Zmerom so prihajali drugi, rasli kakor iz zemlje, kakor iz teh nasutih gomil, izpod križev tam, in vsi so si bili podobni . . . 'Vi vsi, ki ste mu bratje . . .'"

Ta procesija niso niti delavci niti realni ljudje, ampak „paglavci in potepuhi", „berači in razbojniki", še huje, bitja iz zemlje, iz grobov, izpod križev: mrtvani, ki pa so živeli enako v neolitiku kot Jakob, doživljali isto usodo, bili preganjanji in pobiti. V podobi, ki je zdaj že čisto sanjska, prihaja do občestva živih in mrtvih, do mistične bratovščine, za katero ne veljajo zakoni znanosti, biologije, policije, državne uprave, ki z neizmerno natančnostjo ločuje žive in mrtve in vleče med njimi neprestopno prepadno črto. Sanjskost prizora pomeni, da je Cankar v njem zapustil neolitski realizem, da je prešel ločilno prepadno črto, da so zanj – kot za paleolitčana – pravi mrtvi enako živi, kot so pravi živi mrtvi, medtem ko so normalni meščani (ki se imajo za žive) le navidez, le biološko živi; niso namreč inicirani v bratovščino, so zgolj liki iz zunajsvetega, laičnega, banalno normalnega sveta. Brez iniciacije pa ni mogoče stopiti v družbo kot bratovščino, kot občestvo (v družbo v dobrem, v pravem pomenu besede; ne v družbo kot institucijo, ampak v energetski erotizem). V tem – sicer le nakazanem in mimogrede potekajočem, a ne nevažnem – prizoru se skaže, da ostajajo normalni ljudje zunaj prave družbe; da so nazadnje le imaginarni gledavci, ki „so se nadejali kratkočasne komedije", nezmožni, da bi razumeli posvečenost – iniciranost – trenutka, „procesije", odkupnega rituala. Paglavci (otroci) in potepuhi, razbojniki in berači so sveti ljudje, ki tvorijo simbolično jedro sveta.

Pozneje je Cankar to svojo vizijo razvijal v socialno realno smer, približal se je figuri proletariata, povezal z marksizmom oziroma s tistim, kar je v marksizmu hiliastično, mesijansko (*Za križem* itn. – posebno v predavanjih v racionalno ideološki sferi). V *Smrti* so le nekatere osnove za ta razvoj. Poudarek je drugje: ne

na socialno realnem, ampak na obračanju med realiteto in imaginarnim, ki se spreminja v simbolično. (A zdi se tudi, da je bila njegova „marksistična" faza, ta izraz je pogojen, – kljub kandidiranju na socialno demokratski listi v politiki – bolj simbolična kot realna.) Simbolično je v tesni zvezi s paleolitskim. Bratovščina živih in mrtvih je vizija: v projekciji odriva, premaguje, odpravlja neolitski razredno in vsesplošno bojni, ekskluzivistični svet, ki temelji na realni nadvladi navidezno živih.

Razlog za zapiske je torej jasen. Z njimi je želel Jakob posredovati sebe bratom. A brž ko se je želel posredovati, je izstopil iz neposrednosti; pojem – je tipičen posrednik. Ker se je posredovanja grenko zavedal, ga je skušal naknadno ukiniti: s tem, da se je posredoval tistemu, ki sam na sebi ni posreden: bratu, članu bratovščine. Zapiski so nekakšna ezoterična, paradoksalna, avtodestruktivna oporoka: premozgana in v roke naslednikov prenešena izkušnja ljudi, ki so se rodili v napačen svet. (Jakobova pot vodi direktno k Strnišu in k problematiki ljudi, ki so prišli iz tujih zvezd, iz tujih svetov in so se morali naseliti v neolitskem, ki jim ne ustreza – glej *Oko in Driado*. V vsakem razdobju neolitika najdemo ljudi, ki ne sodijo vanj. Jakob in pisatelj pišeta zato, da bi kljub pisavi, čeprav z njeno pomočjo, razkrila enakim bitjem, kot sta sama, svojo zakleto prisotnost.

13.

Že začetek zapiskov je monumentalen in zgrozljiv.

„Jaz se pišem Jakob Nesreča. Zategadelj, ker hodim po zemlji kot smrt. Trava ne raste več, kamor stopim."

Kratke, stvarne, bridke besede. Nasprotje privzdignjenemu svetopisemskemu slogu, kakor ga je Cankar uporabil leto pozneje v *Hlapcu Jerneju in njegovi pravici*. Jakob ne pozna pravice; pravica ni na njegovi strani. Jakob je antijernej. Na teh odločilnih mestih govori v jeziku, ki je kombinacija objektivnih ugotovitev in skope razlage. Stavki so kot stebri, posejani drug za drugim v puščavi. Ni sile, ki bi jih lahko premaknila v njihovi brezupni in osamljeni granitnosti. Te stavke je izoblikovala najtemačnejša človeška skušnja: najranejše neposredno srečanje z usodo.

V neolitski družbi je najvišje cenjen sejavec: prgišče, s katerim zajema zmo in ga v usklajenih ritmičnih lokih meče v odprte, pričakujoče brazde. Poljedelec je prepričan, da zemljica komaj čaka, da jo človek oplodi. Bog – človekov emisar – jo je ustvaril samo zato, da bi bila oplojena. Z radostjo se predaja plugu; mazohistično uživa, ko ji ralo sadistično reže nedrje. Srečna je, da bo lahko koristila človeku, rodila stotemo, obogatila neolitsko družbo. Zemlja je obdarjena z zmožnostjo rasti samo zato, da bi lahko polnila človekove kašče. Človek pa je blagoslovljen samo tedaj, če mu zemlja pokorno, vdano ljubeče rodi, če mu last plodi. – V bistvu gre za (samo)oplodnjo kapitala.

Najbolj osovražen, preganjan, negativen je za neolitik človek, ki ne le da sam ni ploden (brez družine, brez otrok – simbol samega Ivana Cankarja, čeprav tudi tej usodi ni bil, izdajavec, do kraja zvest, kot zvemo iz čudovite, grozljive, grenko usodne knjige Antona Slodnjaka *Tujec*), ampak ki uničuje: ki zemljo zapira, tlači, tepta. Neolitski model je: zemlja odprta, človek zaprt. (Gospodar mora biti zmerom obvladan, suveren, upravokoten, enoten.) Jakobov model je ravno nasproten zemlja zaprta, človek odprt. Zemlja odprta le toliko, kolikor je ista kot človek: kolikor se izraža, ne pa kolikor služi, dela, proizvaja, rojeva. Porajanje, ki je vrhovna vrednota neolitika (Mati kot plodnost: willendorfska Venera; Cankarjeva mati nosi povsem drug simbol), je v Jakobovem svetu prekleta; videli bomo njegovo nesrečno zvezo z materjo. Vendar ne smemo sklepati, da je Jakob Hun, uničevavski nomad, kakršne si je slikala Evropa: zaprt človek, diktator, sadist, ki hoče tudi zemljo zapreti – vse zapreti pod steptano rušo. Jakob tepta travo (simbol rasti), vendar, kot bomo videli, na poseben način; ne kot suveren. Predvsem pa Jakoba samega

teptajo. Kar je najbolj čudno: kljub temu, da hodijo po njem sistematično in z določenim namenom vse življenje, od rojstva do smrti (za neolitskega človeka vladarja je bistveno, da ne hodi po zaprti zemlji, ampak po odprtem človeku; religija, vzgoja, znanost, ideologija itn. so tehnični postopki, ki spominjajo na ogromen teptalni stroj; človeka – snov. zemljo, telo, prepravljenost, talent, možnost – steptavajo skupaj po geometričnih načelih v kvader; družba je pojmovana kot ogromno skladišče, v katerem so naloženi drug poleg drugega, drug na drugega ljudje-kvadri; družbe kot idealen kontejner), se jim ne posreči, da bi ga predelali v paket. Sekajo ga, četudi so že v začetku spoznali, da ga ni mogoče obsekati: da je drugačen, nepopravljiv, kriv; da njegovo življenje ne bo rastlo naravnost, v pravilnih geometričnih oblikah, ampak postrani, krivo, skrivenčeno: da se bo izražalo brezkrajno, neomejeno, ne pa skoz dane, dovoljene, ukazane – geometrično pedagoške – modele. Jakob ostane, kljub vsestranskemu in ogromnemu pritisku, odprt človek.

Smrt si neolitčan predstavlja v podobi s koso. Najbolj arhetipska in neolitska predstava je zveza trave in kose. Ta simbol je uperjen zoper drugega, zoper znamenje življenja. V tem se družijo predstave trave in rose, zelenina trave, trave in travnika, kar vse predstavlja rast, svežino, ki omogoča rast, in bistvo trave, ki je v tem, da pripada travniku, to je človekovi lastnini. Kosa in trava pa tvorita nasprotje rasti: smrt. Bilke padajo pod koso. A takšna smrt še zmerom ni negativna. Če se posreči neolitčanu, da si jo podredi kot sredstvo, ni več smrt, ampak dekla življenja. Takšna smrt je pozitivna v vseh primerih, če človeku koristi. Kot so nekoč zborovanja poljedelcev, tako tudi moderno časopisje odmeva od navdušenja, zadovoljstva, sreče, če pride novica, da je – recimo, da smo v vojni – padla kar cela sovražnikova armada. Mrtve oplenimo, mrtvi sovražniki nam omogočijo, da zasedemo njihovo zemljo in si jo prisvojimo v last. To so dobri mrtvi, pobrala jih je dobra smrt, naša zaveznica. Slabo je le, če smrt kosi naše vrste. Če gnije naše seno.

V Jakobovem primeru gre za negativno smrt. Kamor stopi on, trava ne raste več; za nikogar. Človek ne more več proizvajalno živeti, ker je travnik uničen.

Je to dokončna smrt?

Ali pa samo smrt s stališča neolitske pridobitniške pameti?

14.

Jakob nadaljuje svojo samoizpoved z enako presunljivimi, hladnimi, skoraj nezainteresirano umirjenimi udarci usode. Poslušajmo ta stavčni ritem, soroden pavkam Beethovnove *Pete simfonije:*

„Jaz sem tat in razbojnik. Oboje po sili. Ljudje me ne marajo drugače. In če bi šel med poštenjake in bi ne kradel več, nič več ne ropal, bi me ubili."

Družba ga je določila za razbojnika. Kot sistem, ki je smotrno razporejen v celoto funkcij, družba potrebuje in načrtuje tudi vlogo razbojnika. Izbrati mora živega konkretnega posameznika in ga prisiliti, da bo vlogi zadoščal, da jo bo igral.

Zakaj?

In zakaj ravno Jakoba?

Zadeli smo na Kajnov problem. Kajn ni bil sam prav nič kriv, da bog ni maral njegove daritve. Bog je potreboval nekoga, ki bo prvi ubijavec: ki bo simbol in matrica za vse nadaljnje morivce.

A zakaj je bog sploh potreboval morivca? Zakaj je ustvaril svet, v katerem so morivci nujni? Če je že želel angažirati smrt, kaj ne bi lahko kosila samo ona, kot abstrakten princip? Se to sploh da? Ni neogibno, da prevzame obliko nature? Da nastopi kot božja strela, potop, kača? In zakaj je moral postati tudi človek sam smrtonosen? Ker je – kljub izjemi – le del nature? In je njegovo gospodovanje navidezno? Ali pa – ravno obratno – ker bo dokazal svojo nadmoč s tem, da bo zmožen (in željan) najradikalnejšega ubijanja?

Se skriva odgovor v ustroju neolitika? Ko – paleolitski – človek še ni vrednost (blago), ko se veže z drugimi ljudmi in z zemljo v razmerjih ljubezni, silovitosti, napetosti, neposrednosti, strasti, nagona, odprtosti, sicer tudi „umira"; lastnost vsega živega je, da spreminja oblike; a ne umira kot jaz, kot oseba, kot gospodar, kot lastnik (vse to so sinonimi). Čeprav je biološko mrtev, kot prednik ostaja; če je ubit v boju, postane celo tam bolj živ: svet. V nelastniškem (predlastniškem – in zakaj tudi ne v polastniškem, v tistem, o katerem sanjamo?) svetu se smrt in življenje nenehoma menjata: življenje je, če se mu podarjamo, če mu dajemo svojo smrt (telo, dušo). Če pa se, neolitčani, skušamo za vsako ceno ohraniti, (večno) živeti, potem sploh ne zaživimo, ampak visimo vmes, med življenjem in smrtjo: v medprostorju. Ubijamo, da bi živeli, a ne zaživimo.

Ker velja za neolitčane enačba: živeti-imeti, posedovati (imeti vrednost – biti vreden; bit temelji na lastnini), je smrt nujna. Česar nimam jaz, ima drugi; če ima zaželeno stvar drugi, jaz nimam; in ker sem jaz le kot posedujoči (se pravi, sam ohranjujoči, sam uživajoči, sam obvladujoči, druge izključujoči) jaz, moram drugega ubiti, da bi lahko (p)ostal jaz (da bi posedoval). Lastnina je v svojem bistvu smrtna: smrtno ogroža. S tem, da nekdo ima, drugi – tega – nimajo in s tem niso (ne živijo). Dar (v zvezi s protidarom; simbolna, človeška menjava) in lastnina (v zvezi s pridobivanjem lastnine, z ubijanjem konkurenta; blagovna menjava) se izključujeta.

Stalna Cankarjeva tema: človek podarja svoje srce – življenje – sočloveku (recimo, Peter v drugem dejanju *Pohujšanja)*, sočlovek, neolitčan, družba, pa daru ne sprejmejo; ne smejo ga sprejeti, ker bi bili s tem zavezani v človeško menjavo daru in protidaru. Morali bi vračati z darom: z večjim darom, z večjo žrtvijo. Ker ne sprejemajo žrtev, so avtonomni, suvereni, celi, zaprti, upravokoteni in uškatlani. Da pa bi lahko obstali (= posedovali = bili), morajo osvajati in ubijati. Zdaj tisto, kar jim je bilo prej ponujeno kot dar, vzamejo, a na silo: kot gospodar vzame sužnju, kot zmagovavec oropa poraženca. Vzame pomeni: ubije. Darujočega človeka spremeni v žrtev, ker tako hoče njegova avtonomna volja; žrtvuje ga edini vrednosti, ki je (generalnemu ekvivalentu): svoji lastnini.

Žrtev naenkrat ne odkupuje več. Ne gre več za Ozirisa, Jezusa, za zimskega kralja, ki v ritualu razkosanja umre in zopet vstane od mrtvih kot pomladni kralj (človekova samoobnova). Pred nami je popolnoma drugačen ustroj sveta: vrsta žrtvenikov, kjer sovražni kralji koljejo sovražne kralje – kjer koljejo druge, ne sebe; kjer skuša vsak kralj narediti sebe za edinega kralja (začetek enoboštva, konec „mnogoboštva"; mnogoboštvo je slab izraz, saj prej sploh ne gre za bogove, ampak za simbole silovitosti, moči, dogodkov, strasti); kjer skušajo za zmerom ukiniti zimo (smrt) in vzpostaviti večno pomlad (življenje). Sprememba pomladi v večno pa povzroči – usoda se neolitiku ne podreja, četudi jo je ta prekrstil v Previdnost – da postane tudi zima večna. Boj med obema večen. Vojna stalna. Permanentna. Žrtev ni več simbolična: ni več prostorsko in časovno omejena na rituale, na iniciacijo, na prehod zime v pomlad, ampak postane stalna, povsod in vsak hip se dogajajoča. Ni več svetih časov in svetih mest: kri teče za vsakim vogalom, klanje je vsesplošno, demokratično. Blagovna demokracija je demokratska vladavina neomejene smrti. Človek (se) ne odkupuje več, človek samo še kupuje, spravlja na kup, kopiči, hrani, varuje, širi; da bi lahko širil, ubija.

Je Kajn potreben samo zato, da bi lahko ubijavsko lastniška družba nemoteno funkcionirala?

Je Kajn najstrašnejša žrtev, ker je bil prvi, čigar spravna (odkupna) žrtev je bila zavrnjena, in ki mu je bilo naročeno – vsajeno vanj, usojeno – da mora ubijati, žrtvovati (druge: brata), da bi lahko obstal? Se pravi: ubija – lastniški – sistem; Kajn je le žrtev, ki jo je sistem izbral, da bi ubijala v njegovem imenu, namesto njega.

Ni s tem strašno prevarjen, dvakrat preklet? Ni najhujša žrtev ravno on sam, saj s tem, da ubija druge (brata), nič ne dobi (dobi le sistem: dobi le pravi gospodar – bog); Kajn vse zgubi. A kdor vse izgubi, vse da. (Ni tudi to stalna Cankarjeva tema?) Torej velja paradoks: je Kajn tisti, ki odkupuje grehe vseh nas, lastniškega sistema samega? Je on najlepši dar?

Je. Vendar mu tega blagovna družba ne prizna.

Po krivici zasramovanost sodi k njegovi naravi: nič ne sme imeti, niti priznanja, da je svetnik. Jezus je po smrti poveličan; gre v nebo. Skaže se, da je bog. Kajn pa ostane – za vse večne čase – morivec. Do zadnjega bo sramoten. Razumljivo – ker bo moral do zadnjega odkupovati greh lastniške družbe: lastninske odnose. Odrešen bo šele tedaj, ko bo konec lastništva: šele tedaj bo našel pokoj.

V začetku neolitika je veljal Kajn še za sveto bitje, čeprav v posebnem pomenu. Bil je zaznamovan. Na čelu je imel znamenje – Kajnovo znamenje – da ga je vsakdo lahko pri priči spoznal. Nihče ga ni smel ubiti. Bil je pod božjo zaščito.

Kako pa je s Kajnom danes?

Tudi Jakoba preganjajo, da mora bežati s kraja v kraj, se skrivati v kotline in votline. Tudi Jakob ima znamenje, po katerem ga vsak takoj spozna. Tudi Jakob je že od začetka zunaj družbe: proskribiran. In tudi njega direktno ne pobijejo, ker ga potrebujejo. Ubijajo ga posredno: ko ga mučijo. Ubili bi ga šele, če bi postal normalen („poštenjak"); tega pa sam ne zmore, ne sme in tudi več noče. Pot v družbo mu je odzunaj – odzgoraj (in že odznotraj) – preprečena. Svet je na negativen način: tako kot so danes sveti na smrt obsojeni, najhujši zločini. Pred njimi nas stresa groza, ker čutimo, da polja skoznje nekaj usodnega; vendar jih ne občudujemo, ne molimo jih, kot dobre svetnike. V svetu, ki še ni poznal delitve na dobro in zlo, je imelo izdajstvo enako mesto kot plemenitost, umor se je menjal z umorjenostjo; še v grških mitih – mikenskem ciklu – so krivde in nedolžnosti, umori in umorjeni nerazrešljivo izpremešani. (Orest ali Elektra sta simbolični točki, skoz kateri potujejo različne silovitosti.) V našem svetu pa je Kajn-Jakob absolutno zel, zanj ni rešitve. Zanj ni nikjer nobene Atene, ki bi ga ščitila pred Erinijami. (Ali pa je? Ni ta Atena pisatelj – Cankar? Mu ne odvzame umetnost krivde? Ni umetnost danes ostanek mita, paleolitika?)

Vlažna votlina je groteskna karikatura Ateninega templja. Jakob ne more ostati na planem, ampak je pregnan med htonične simbole: v drobovje zemlje. A ne v plodečo se maternico; v brlog se je moral zateči: v votlino, ki je jalova in iz katere bruha občasno le studenec rumene vode. Ne gre za zelo jasen topos, odkoder in skoz katerega zemlja urinira, defecira, se mesečno čisti? (Žrtvi ni priznan status žrtve (svetega); izgnana je v okolje, ki ga neolitik najmanj ceni: ki ga zapira v poseben prostor kot sramoto: v stranišče. V cev naturnega water closeta.

Jakob je „tat in razbojnik".

Hermes je bil tudi tat, pa to ni pomenilo nič slabega. Njegovo tatinstvo – kot silovitost, kot strast, kot moč – se je brez težav družilo s celo vrsto zelo „pozitivnih" lastnosti: bil je božji sel, spremljevavec mrtvih in živih itd. V svetu, kjer vladajo neposredne silovitosti, ni tatvina nič usodnega; kako bi bilo mogoče kaj za stalno ukrasti tam, kjer stalnosti ne poznajo! Kjer nič ne branijo, ampak se vsemu predajajo, v vsem uživajo, skoz vse potujejo!

Vse drugače v neolitiku. Kjer je lastnina (najvišja) vrednost in bit, je tatvina najhujši zločin. Kdor ne dela, kdor ne proizvaja sam, je nujno tat. Berač ni več sveto bitje, ki simbolizira božjo kreaturo in ki mu je treba darovati, da bi se darovavec odkupil. (Srednjeveška miloščina je le še formaliziran spomin na nekdanji dejanski odnos; karitativnost postane danes ugoden alibi.) Berač je delomrznež, ki živi na račun delavnih. Vreden je samo suženj (= delavec), čigar delovno silo se da izkoristiti za oplodnjo kapitala. Zato je berač tat in tat razbojnik. Razbojnik pa pravimo človeku, ki napada družbeno ureditev, s hudobnim name-

nom, da bi jo uničil. Če rečemo Jakobu razbojnik, to ni prijazno imenovanje, nedolžen vzklik: razumimo, da je v tej besedi skrit celotni odnos med beračem in blagovno družbo. (Razbojnik ali zločinec, oboje pomeni isto.)

Posebnost razbojnika Kajna (Jakoba) je v tem, da ju družba ne postavi enkrat za vselej pred sodišče, ju zapre in se ju odkriža. Razbojniki, s katerimi tako ravna, so manj usodni. To so le konkretni, empirični motivci družbenega reda. Jakob pa je simbol. (Cankarjevi „junaki" sploh.) Bistvo simbola je, da ostaja kar naprej v veljavi: da ima vrednost. Koristi. Potreben je za normalno potekanje družbenega obrata.

Natančno tu je Jakobovo paradoksno mesto: kot simbol je še zmerom nedotakljiv (svet): ne le da mu družba pušča živeti, ampak ga sili, da ostaja. (S svojim samomorom ji skuša uiti. Ji uide?) Kot konkreten človek, ki mu je v neolitiku dodeljen jaz (osebnost), pa je konkretno zaničevan, preganjan in nevreden.

15.

„Jaz sem antikrist. Nisem birman, ne hodim k spovedi, ne k obhajilu. Če bi prišel k maši, bi me pognali iz cerkve."

Buržoazni rituali so vse drugačni od mitskih. Nekoč je dobil Orest zatočišče v templju; cerkev je bila svet prostor, v katerem je imelo oblast samo božanstvo, čezčloveška sila. Tempelj je bil azil. Danes nedotakljivih prostorov ni. Vse je človeški prostor; se pravi: vse je kraj, ki je v naši lasti; vse je blago, ki je toliko in toliko vredno. Ker vladajo v posamezni in splošni cerkvi ljudje, imajo pravico, da poženejo zločinca iz nje; da ga raztrgajo, če žele. Danes vlada pravica; pravica pa je temeljni buržoazni – ideološki – pojem. Pravico do pravice ima le nedolžni (dobronamerni, pozitivni); razbojnik je nima. Oziroma; tudi če jo ima, mu pravica pove, da je kriv, ker sam ni bil pravičen: ker ni spoštoval (tuje) lastnine, (veljavne) oblasti kot najvišje pravice. Razbojnik – krivica. Krivičnež pa mora biti kaznovan – naš svet nadvse spoštuje človeško ustanovo sojenja in kaznovanja, ker je ravno ona, ki ločuje pravico od krivice; k bistvu krivice sodi, da mora biti kaznovana. Kajn-Jakob je že vnaprej izbran, da bo kar naprej kaznovan; njegova kazen je kazenski pregon: preganjanost. Jakob je pognan iz krajev plodne zemlje v puščavo jalove scaline.

Zato ni čudno, da ni birman. Ni sprejet v občestvo pravičnih, za zveličanje namenjenih. Ostaja v izvirnem grehu, zunaj ladje, ki ji je obljubljeno, da se bo rešila. Jakobu je določeno, da bo ostal pogubljen in potopljen. Tudi k obhajilu ni pripuščen. Svetna in verska oblast delujeta z roko v roki: ne da bi se kdaj zmotili, mu preprečujeta, da bi vstopil v prostor tistih, ki sodelujejo v blagovni menjavi. Do kraja mora ostati zunaj. Zato je antikrist.

Jakob je v načelu anti: Antikrist. Antisocialen. Antipod. Ant. Pogan.

Vse bi bilo v redu, če bi Jakob mogel biti „pristen" pogan. Ko pa v naši dobi ne sme biti več pogan! Nekaj smo jih še pustili v Afriki, na Tihem oceanu, gozdovih Amazonke, da bi jih lahko preučevali; znanost potrebuje predmet in snov za svojo industrijo. A pogan tu, v Evropi, sredi civilizirane katoliške, meščanske, politično svobodne Avstroogrske? Vendar samo kot simbol, ki sme (mora) živeti v brlogu zunaj naselja, da z njim strašimo otroke: da ga razkazujemo kot utelešeno zlo, kot (anti)zgled, kako se ne sme živeti. Kot pedagoško učilo. Ravno ta zasužnjenost v pedagoško učilo pa je, ki Jakoba najbolj muči; preprečuje mu, da bi raztrgal oklepajoče ga vezi in postal dejanski razbojnik (= pravi pogan, barbar, terorist, neujet). Jakob je razbojnik-strašilo. Niti lastnik niti pogan. Zlorabljen do kraja.

Je kje rešitev iz te pasti? Je ni Cankar nakazal v *Potepuhu Marku*? Pot s cigani? Je v *Razbojniku Petru*? V *Pohujšanju*? Postati dejanski prevarant, voditi družbo za nos, prevarati jo z njenimi lastnimi sredstvi? Izkoristiti jo, potem pa oditi?

Že, ampak to vrača varajočega prevarjenca v družbo, ki jo hoče prevariti.

Premagati jo z njenimi sredstvi, ni rešitev. Sredstva opredeljujejo uporabnika: zavlada sleparija, to je negacija morale, to je morala. (Zato se Peter iz *Pohujšanja* naveliča sleparjenja in odide. A kam? Pod zvezde. A kje je to?) Zažgati jo, to družbo, v celoti: zažgati naselje, zažgati sistem – kot *Hlapec Jernej?* (To je najradikalnejša različica.)

Jakob te – jernejevske – doslednosti ne zmore.

Zakaj ne?

„Jaz sem lenuh, zakaj moje delo ni blagoslovljeno. Brazda, ki bi jo izoral, bi ne rodila; jablan, ki bi jo cenil, bi se posušila."

Jakob je obsojen na „lenuštvo": na jalovost. Vendar je tip te jalovosti poseben. Nikakor ni jalovega čustvovanja, mišljenja, samoopazovanja, kritičnosti do sveta. Njegov duh je živahen, dejaven. Jalov je le tisti njegov odnos, ki je v zvezi z delom (in družino). Ni blagoslovljen, da bi proizvajal. (Vemo pa, da še danes krstimo ladje ob splavljanju. Do nedavnega so duhovniki blagoslavljali polja, da bi rodila. Kar vse je spomin na pomladni ritual, ki je sploh omogočal, da je zemlja zanosila.) Brazda in jablana sta simbol umnega gospodarstva, akumulacije. Biti „lenuh" v proizvajalni družbi, je enako zločinsko, kot biti razbojnik. Od tod Jakobov sklep, da je njegov lik enak smrti.

16.

Začetek zapiskov se sklene s spoznanjem, ki vnese v naše premišljevanje novo luč:

„Jaz sem Jakob Nesreča, sovražnik in šiba vseh ljudi, zato ker sem njihova prava podoba."

Dozdaj smo analizirali, v čem in zakaj je Jakob različen od vseh ljudi: loči se od njih, kolikor so neolitska družba. Vsak človek pa ni samo vloga, ideologija, praksa, ki pripada obstoječi družbi; je še nekaj drugega, nekaj poleg. Če bi bil samo vloga, bi bila Cankarjeva literatura samo satira, kritika, ironija, uničevanje. (Tako – predvsem kot kritika in satirika – ga berejo tisti, ki ga skušajo zadržati znotraj obstoječe družbe; v nji naj bi bil le njeno kritično pogonsko kolo.) Tak Cankar bi ves in scela živel v blagovno metafizični družbi, saj bi zgolj delil svet na pravi in nepravi, ljudi na dobre in zle; on sam in njegovi zastopniki so dobri, drugi zli.

Cankar sicer deloma (v večini svojega opusa) zapada tej logiki, obenem pa se ji učinkovito izvija iz železnega objema. Kolikor se ji izvije, uteka obenem tudi neolitiku. Kolikor je novela *Smrt* satira, so satirizirani ljudje stereotipi, konvencionalni liki (župan, župnik, lastnica). Kolikor pa je Jakob „prava podoba" vseh ljudi, tudi župnika, tudi župana (ne vlog, ampak ljudi), nastane pod pisateljevimi rokami drugačen lik človeka. Župan in župnik sta načeloma oboje. Na eni strani – kot imeni – sta samo vloga – senca – človeka; kot taki sta primerna zgolj za parodijo. Človek, ki je Cankarjeva osrednja tema, pa je vloga plus ono drugo: razcepljen je, multipliciran. Te druge strani, ki je v župniku in županu, Cankar tokrat –v *Smrti* – ni orisal; zato sta le karikaturi. Jakob je paradigmatična zmes vloge in onega drugega (trpljenja itn.). Jakob je človek, ki ni zlezel ves v vlogo: človek, ki je tudi na zunaj viden način z vlogo v težavah. – Medtem pa so normalni ljudje redkokdaj v spopadu s sabo, in še takrat na tihem: kot normalni ne morejo biti predmet umetnosti, le satire. Šele kot nesrečni, mučeni, propadli – glej *Jakoba Ruda,* v katerem se odpre človeška plat, ko zapravi imetje; glej Mlakarja – *Romantične duše* – ki pada v razkolu med sabo politikom in sabo ljubečim človekom! – Vendar: ali ni vsak normalen človek tudi nesrečen? In, če gremo še dlje: je sploh kdo „normalen"?

Cankar pravi nekaj odrešujočega, četudi strašnega: nobenega od nas, še najbolj skladko zaverovanega v svoj uspeh (debelečega se štacunarja in vzdigujočega se politika) ni neolitik požrl do kraja; v vsakem je njegova druga plat, „prava podoba"

– človeškost. Ker pa je ta prava podoba negacija neolitske, in ker sodi v neolitik vse, o čemer smo dozdaj govorili, od dela do trgovanja, od oblasti do proizvodnje, od morale do osebne integritete, je prava človeška podoba nekaj drugega od vsega tega.

Kaj?

Trpljenje? Ljubezen? Obe silovitosti, ki sta v Cankarjevem delu osrednji?

Ali pa se človeškost v neolitiku kaže skoz deformirane oblike, kot so preganjanost, izločenost, razbojništvo? Se pravi, da je vsak od nas nekje v sebi preganjan, izobčen, hudodelec? Da je vsakega vsaj za hip groza lastnega zločinstva?

Spomnimo se na sceno, v kateri Kantor spozna svojo morivskost! Kako ta zločinec trpi! Ni Kantor prav zato edinstvena figura v Cankarjevem opusu, ker je eden izmed normalnih, uspešnih, pa vseeno skozenj udari človeškost? – In Grozd v trenutku sanj?

Razen ljubezni so vse te oblike „negativne" ali negacijske. So vse posledice tega, da človek ne more uveljaviti – svoje – ljubezni? Je ljubezen sila komunikacije, občevanja, ki se želi podariti, žrtvovati, da bi lahko odkupila – s smrtjo žrtvujočega se – življenje sveta, družbe? In sledijo vse težave iz tega, ker neolitska družba ni našla prostora za ljubezen, ampak je vse podredila blagovni menjavi, računu, mišljenju? (Prostora za ljubezen sploh ni. Ljubezen ne more biti v nečem. Ljubezen je: v brezprostorskih in brezčasovnih hipih stikov)

17.

Zadnjemu navedenemu stavku sledi Jakobov – literarno sproščeni, širokopotezni – opis srečanja z materjo. In smo v bistvu problema. Iskali smo, zakaj je bil ravno Jakob izbran za Kajna. Odgovor je na dlani:

ker ga mati ni ljubila; ker se mati zanj ni žrtvovala.

Odsotnost ljubezni povzroči najhujše – temeljno – zlo.

Smrt in pogreb Jakoba Nesreče je zgodba o odsotni ljubezni.

(Medtem ko *Nina, Milan in Milena, Križ na gori* obravnavajo različne variante ljubezni: nesrečno zaradi nesrečanja – sreča (ljubezen) je srečanje dveh ljudi; ali srečno, ker sta se dve srci spoznali in drugo drugemu predali: podarili.)

Opis prvega zavednega Jakobovega srečanja z materjo se začne z lakoničnim, grenkim stavkom: „Ko so me pripeljali v mesto, sem videl svojo mater." In nato: „Moja mati je bila lepa gospa." Klobuk ima na glavi, na rokah ima bele rokavice. „Fej, to je kmečki fant, še govoriti ne zna . . ." mu pravi mati. „Mati mi je dala cukra, potegnila me je za lase in šla. – Samo toliko se spominjam na svojo mater. Vem še natanko, da je bil njen obraz zelo lep; bela so bila lica, oči pa so bile črne in velike. Časih, ponoči, ko sem bil žalosten, sem iztegnil roke: samo da bi se dotaknil tistih belih lic in vse bi bilo dobro."

Otrok si želi ljubezni. Brez ljubezni je „žalosten"; ga je strah; je preganjan. Ljubezen da lahko predvsem – ali samo – mati. Če iz nje ne poteče sila, ki človeka – otroka – pritegne, objame, poveže, napolni s samo sabo, opoji, osreči, potem gorje človeku. Vsi čakamo na srečanje, iz vseh dere energija ljubezni. A če je odbita, osmešena, neopažena, potem se silovita energija obrne drugam, v sovraštvo, v potrebo po uspehu, po vladanju, v samouničevanje. Ne izmiri se v lepoti medsebojnega prežetja; nezadovoljena zakrkne. – Tako meni Cankar.

Paleolitski človek se nenehoma srečuje. Ker ni v vlogi, ker mu dostopa do sočloveka (do nature) ne preprečuje železni oklep družbene funkcije, se srečuje, trka, odbija in veže, v najrazličnejših kombinacijah. Energija teče, se lomi, brizga, sklada. Človekova energija v neolitiku pa je ujeta izza jezu; kanalizirana ni v odpiranje sočloveku, v trenutku euforične, dionizične, orgiastične, ekstatične silovitosti, v katerih se krešejo strele in poje svetovje; umno je napeljana na mlin, da goni mlinska kolesa; v elektrarno, da napaja industrijo; v službo, da žene institucionalni

obrat; v proizvodnjo, da poriva ogromno transmisijo (posrednosti!) neolitskega naraščanja blaga. Človek ni več odprto ekstatično bitje ljubezni, ampak suženj (delavec: Atlas), ki v potu svojega obraza vrti veliko kolo, vzvod v namakalnem sistemu. Vsak zase v svoji ječici (vlogi, družini, na službenem mestu); vsi skupaj (skupaj? – kot paketi v kontejnerju) v ogromnem zaporu – na delovišču, v instituciji, na zmelji gospoda boga (simbola očetovstva, lastništva), kjer moramo kot mravlje garati za svojo odrešitev (da si sploh zaslužimo „pravico" do eksistence). Naša srečanja niso niti trki, kje pa: trki so tako redki. Srečanj ni. Njihova sreča je, kot bi zapišal Lužan, *Sreča neposrednih proizvajalcev:* sreča pri delu – kot je sreča vola, da ljubi svojo uzdo in voz, ki ga vleče. (Koliko pretresljivih strani je napisal Cankar ravno na to temo!)

Jakobovo prvo zavedno srečanje z materjo je bil komaj trk, prej popolno razhajanje, nesporazum. Mati se mu ni odprla; zato je ostal – in postal še bolj – preklet.

18.

Potem ko so Jakoba neizrečeno sadistično preganjali in ko je že marsikaj domislil o sebi in o svetu, je spoznal, da je zanj edina pot odhod iz družbe: „prostrani svet je bil zdaj moja hiša". (Tema in rešitev *Potepuha Marka* – potepuštvo: vstop v neolitik se ni posrečil.) „Toda preden sem šel, sem hotel še nekaj izvedeti, nekaj vedeti, morda sam nisem vedel, kaj. Napotil sem se k svoji materi, ki je bila omožena in je živela pravično med pravičnimi ljudmi. Tudi njen mož je bil pravičen."

Mati torej ni neka posebna pošast, ampak normalna ženska normalen družbe: pravičnica. (Cankar tako brez ovinkanja postavlja ljubezen nasproti pravici. Pravica je neolitski pojem pravne družbe. Pravica je mogoča šele tedaj, ko je nekaj eno in drugo ravno obratno od prvega, izključujoče se z njim; ko je model sveta binaren, ne pa več različna mnogoterost.) Pravičnica, podložna zakonu, živeča v zakonu. Ko jo je Jakob nagovoril, ga „ni spoznala". Jakob pa ji je namenil en sam stavek: „Samo to povejte, mati, če je res, da ste me prekleli ob rojstvu!"

Jakobov stavek nima vprašaja; ustreza klicaj.

Če bi se v materi prebudila ljubezen (v neolitiku je zavrta, dostikrat spi, ne more na dan, veliki pretresi pa razmajejo zidovje ječe in občevalna energija predre pregrade), bi sina spoznala; tekla bi za njim, začutila bi krivdo (končala pravičništvo). Pa nič; le „vznak" je „padla", se onesvestila; najbrž od strahu in ogorčenja.

Materina reakcija je ponovitev prvega prekletstva. Kdor ne ljubi, kdor ne odgovarja na prošnje po ljubezni, kdor ostaja zaprt pred odpirajočim se darom, je bog, ki preklinja človeško kreaturo; je sistem, ki človeku ne pusti, da bi oživel v njem, saj v njem ni prostora za srečanja (med ljudmi) ampak zgolj za seštevanja in množenja, za računske operacije (za vloge). Kakor bog ni hotel Kajnove daritve, tako Jakobova mati ni hotela sinove. (A vemo, da je bil tudi Kajn božji otrok, če smo vsi mi, ki izhajamo iz Adama, božja deca.) Zavrgla jo je: ga je. Vsaka zavrnitev, ki jo storimo bližnjemu (opisana sodi med največje), ponavlja božjo kletev nad Kajnom; z njo delamo iz soljudi sistematično – kar pomeni: s sistemom skladno – Kajne, ubijavce, razbojnike. Vsakdo se zapira, da ne bi bil ranljiv. Le kdor stopi iz sistema (je to sploh mogoče? ni to naša sanja? se da deloma izstopiti? se da za hip izstopiti?) se mu ni treba več zaklepati, ker mu ni več treba, da bi bil trdnjava, celota, jaz, gospodar, proizvajavec. Le komur je „prostrani svet hiša", je srečen, da najde v tej hiši – brezhišju – sočloveka; bližnji mu ni tekmec. (Pa lahko kdo med nami poreče, da mu je hiša prostrani svet? Ne Cankar, niti Jakob nista bila na višini svojih želja.)

Jakobov komentar tega – prvega in zadnjega – obiska pri materi, je značilen in enako jasen kot ostala povest:

„Morda zdaj vem, kaj vse sem hotel takrat izvedeti in videti. Ko sem stal pred njo, sem čudno vztrepetal in rad bi ji bil poljubil tisto belo roko, samo roko poljubil, In skoro se mi zdi, da bi v tistem trenutku, ko bi se zares sklonil in poljubil roko, stopil med pravične ljudi in da bi me spoznali za svojega. Ona pe je prebledela od groze, ko me je spoznala po glasu, in je padla vznak, tako ji nisem poljubil roke in se nisem odrešil."

Bila je torej možnost, da Jakob vstopi v sistem (ne pa v ljubezen); da se odreši prekletstva: pristati bi moral na svojo suženjsko naravo. Skloniti se.

Dve možnosti sta. Prva: ponižati se v ljubezni, podariti se kot žrtev. Druga: ponižati se kot suženj, zavreči se kot človek: skloniti se, da bi zlezel skoz majcena vratca zlate kletke. Druga pomeni konformiranje: dopustitev, da družba naredi iz mene kvadriran sveženj. Prva pomeni prodor neznanske energije, ki pa ničemur ne služi: je energija za srečanje, za stik, za ljubezen.

Jakob se ni mogel odločiti, da bi služil: ni hotel dati svoje energije, da bi služila sistemu. Če bi mater poljubil na roko, bi se skopil. (Poljub na roke je stara simbolizacija odnosa med služabnikom in gospodarjem; mati je tudi gospodar – eden od staršev, starši pa so tu pojmovani v smislu razredne družbe, razdeljene na vladajoči razred staršev in služabniški razred otrok.) Predelal bi se v vola. Za nagrado bi dobil lastnino, mesto v sistemu in pravico, da vse, ki niso znotraj sistema ali ki so na hierarhični lestvici od njega nižji, revnejši, zaničuje, ponižuje, prekolne. A ker je Jakob človek iz drugega sveta – „paleolitčan" – ga takšna možnost ne razveseljuje; zavrne jo.

19.

Od tod sledi več možnosti: ena je Markova, ciganstvo: druga Jernejeva; itd. Jakobova je posebna.

„Vse sem premislil in določil, na poglavitno stvar pa sem bil popolnoma pozabil... ker bi bil moral odgovoriti z nezamudnim dejanjem. Čemu pa je treba, da uživam zaničevanje in sovraštvo, udarec in ječo? "

Ker se Jakobu ni posrečilo, da bi postal radosten vagabund kot Marko (Marko simbolizira le redkokdaj razvezujočo se silovitost Cankarjevega življenja; Jakobova različica mu je neprimerno bolj blizu, zato jo večkrat opisuje); ker ni našel v sebi želje, da bi do kraja, kot je usojeno, prenašal breme trpljenja in s tem spravnim potrpljenjem pričal svojo ljubezen (kar je Cankarjeva kasna opredelitev: takšna ljubezen je zanj največja v *Podobah iz sanj*), je razumljivo, da se sprašuje, kakor se sprašuje. In če si odgovarja: „Zdavnaj sem že dognal, da moje življenje ne veseli ne mene in ne drugega nikogar, da tudi ne koristi ne meni in ne nikomur", potem je naraven en sam sklep in en sam konec – monumentalen v odsekani kratkoči, v jasni neizpodbitnosti:

„In če doslej nisem stavil vprašanja, ga stavim zdaj: Ali je potreba, da stojim ljudem napoti, v izgledavanje in pohujšanje? Ni potreba. Ali je kratkočasen posel strašila v koruzi? Ni kratkočasen. Edino, kar se mi zdi zamalo, je to, da še ob svoji smrti ne bom nikomur ne škodoval, ne koristil. Amen!"

To je tudi konec zapiskov.

Samomor. Miren in zbran.

S samomorom je Jakob nehal pričati drugačnost znotraj identitete (neolitika). Ni vzdržal trpljenja, zaničevanja, pohujšanja, zlorabljenosti; ni jim videl smisla. In je prostovoljno odšel.

Tu pa se sproži Cankarjeva kritika.

Cankar samomora ne odobrava – očitno se bori zoper to težnjo v samem sebi (ki jo je nemalokrat v svoji literaturi pokazal ne le kot edino možnost, ampak jo je tudi slavil). Samomor je posledica spoznanja, da ljubezen ni mogoča: da je vse vseeno. Cankar ta hip ne misli tako: zanj je – ta hi – ljubezen ne le mogoča,

ampak realna.

Takole se odvija pogovor med pisateljem in Petrom:

„Zmotil se je, Peter, in ni videl tvojih solz!"

„Že ena sama solza . . ."

„Že ena sama solza, iz *ljubezni* prelita, je dolgega življenja vredna." (Podčrtal T.K.)

Peter joče za Jakobom; zadošča. Ljubezen je. Vsa veličastna stavba neolitika z vso industrijo, znanostjo, tehniko, obdelanimi zlatimi polji vred izgubi usodno težo: ena sama solza, iz ljubezni potočena, en sam dar, iz ljubezni do sveta žrtvovan, kot blisk, ki udari v neolitski grad, odpre neolitčanovo ječo in v njem vznikne „paleolitska" brezkrajnost čudežnega sveta.

A ta brezkrajnost ni idila. Ni „srečna" poroka neba z zemljo: ni spravna pomiritev vloge in duše, neolitika in paleolitika, zapora in potepuštva. Je le pomiritev, ki jo v sebi odkrije mučenec, predan svoji muki brez kraja: pomiritev, da ga sramota njegovega položaja, trnova pot njegove izgnanosti ne morita več z vprašanjem po smislu ali nesmislu.

Žrtev sprejme svojo usodo in jo hodi, dokler je zapovedano. A nima nikjer nobenega alibija. Nobenega miru, ker ni spoznala SMISEL svoje žrtve. Da se dva lahko srečata, da Peter – ali kdor koli – lahko potoči za žrtvijo solzo iz ljubezni, mora biti žrtev (brezmejno) trpeča, pred našimi razkosavana, mučena; samo ritualno žrtvovani – trpeči – kralj lahko odreši svet in mu omogoči pomlad. Se pravi: miru ni, sprava je mogoča le s trpečo smrtjo.

Jakob se tej zadnji konsekvenci izogne. Morda prav zato, ker ni naredil zadnjega – Jezusovega – koraka; ni bil dovolj odrešilen in je padel nazaj v novo jamo, v kot za pokopališčem, kamor odlagajo samomorivce, ljudi, ki jim ni priznan status ljudi.

Cankar:

„Tako se je torej zmotil v poglavitni stvari. Toda verjemi, Peter, lažje mu je, ker se je zmotil in strašno bi bilo njegovo življenje, da je bil spoznal to veliko zmoto: šel bi pod križ omahujoč, peneč se in besneč, po nedolžnem na križ obsojen. Tako pa je bilo mirno njegovo srce; blagor mu!"

Cankar kaže na razliko med Jakobom in seboj. Jakob se je odpovedal nadaljnjemu trpljenju, Cankar ne. Čeprav vemo, da se Cankar prav tako ni odpovedal družbovanju v neolitiku (uspehu itn.), pa je treba reči, da je ves uspeh, kolikor ga je bilo, takoj vrgel proč, ves denar hote nemudoma zapravil, priznanje brž polil s sramoto. Tenko je pazil, da ga sistem ne bi v celoti ujel. Bil je skrajno pozoren in je s svojim trpljenjem – pa čeprav je zraven besnel in se penil, kritiziral in negiral, ironiziral in satiriziral, tožil in se celo samosmilil – pričal vse dotlej, dokler mu je bilo usojeno.

V tej točki je Cankar brezkrajno odreševalen: priča, usodnejša od Jakobove.

Taras Kermauner

Hermenevtično izkustvo in izkustvo zgodovinske prakse

Izhajamo iz problema: ali ne ukinja zahteve po univerzalnosti hermenevtičnega izkustva sama temeljna karakteristika le-tega, da je namreč končno, ujeto v končnosti zgodovinskega bivanja. Ta samoukinitev zahteve po univerzalnosti zahteva premislek izkustva, ki se ne izgublja niti v končnosti našega zgodovinskega bivanja niti v neskončnosti absolutnega vedenja – to pa je izkustvo zgodovinske prakse. Domišljeno v Marxovi zastavitvi, je naletelo na niz interpretacij, odločilna se nam zdi Lukasceva (Geschichte und Klassenbewusstsein) in pozneje Adornova (Negative Dialektik). Kaj je izkustvo zgodovinske prakse, oziroma kaj pomeni, kontrastirati hermenevtično izkustvo z izkustvom, ki je bilo prvič tematizirano v Marxovi zastavitvi, seveda preko tistega, kar je bilo domišljeno v Heglovi Fenomenologiji duha? Naj pojasnimo najprej pojem hermenevtičnega izkustva (pri tem bomo sledili izvajanjem H.G. Gadamerja v njegovi knjigi „Wahrheit und Methode").

Zgodovinsko učinkujoča zavest (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein – temeljna kategorija Gadamerjeve hermenevtike, njen pomen bo postal jasnejši z izpeljavo pojma hermenevtičnega izkustva) ima strukturo izkustva. Kaj to izkustvo je, oziroma kaj je njegova differentia specifica glede na običajen pojem izkustva, ki obvladuje področje naravoslovnega raziskovanja? Naravoslovni pojem izkustva obvladuje logika indukcije, izpuščen pa je v tem pojmu izkustva ravno tisti moment, ki je za Gadamerja osrednjega pomena: moment notranje zgodovinskosti izkustva. Cilj pozitivne znanosti je takšno objektiviranje izkustva, ki izključuje vse zgodovinske momente, paradigma za takšno izkustvo pa je zanstveno ponovljiv eksperiment. V bistvu podoben postopek obvladuje tudi historično kritično metodo duhoslovnih znanosti – v obeh primerih mora biti namreč objektiviteta zagotovljena na tak način, da so v temelju ležeča izkustva za vsakogar ponovljiva, ali z drugimi besedami, celoten postopek tako naravoslovja kot duhoslovnih znanosti se mora dati kontrolirati. Zgodovinskost izkustva je tako pregnana s področja pozitivne znanosti: v moderni znanosti poseduje izkustvo veljavo zgolj takrat, ko mu je lastna principelna možnost ponovljivosti.

Vprašanju problema izkustva je posvetil posebno pozornost Edmund Husserl: poskušal je pojasniti vzroke enostranosti v znanosti prisotnega idelaiziranega izkustva (Erfahrung und Urteil). V zvezi s tem podaja Husserl genealogijo izkustva, ki leži kot izkustvo Lebenswelta pred vsakim idealiziranjem izkustva v znanostih. Za Husserlov poskus predstavlja posebno težavo dejstvo, da čista transcendentalna subjektiviteta ega ni kot taka dejansko dana, pač pa se daje vedno zgolj v idealizaciji jezika, ki prebiva že v vsaki osvojitvi izkustva, in skozi katero se razkriva vpetost posameznega jaz-a v neko jezikovno skupnost. In dejansko, če se vrnemo na začetke moderne znanstvene teorije in logike, je ta problem, kolikor sploh lahko eksistra

čista uporaba našega uma, v tem, da prodiramo naprej po metodičnih principih in da reflektiramo vse predsedke in vnaprejšnje privzetke – predvsem varbalistične. Posebna zasluga Bacona na tem področju je v tem, da ni ostal zgolj na imanentni logični poti, razviti teorijo izkustva kot teorijo resnične indukcije, pač pa, da je pojasnil celotno moralno težavnost in antropološko vprašljivost takšnega dosežka izkustva. Zavrnil je indukcijo kot enumeratio simplex in jo hotel postaviti na drugačne temelje. Bacon je postavil nasproti anticipaciji, prehitremu posploševanju vsakodnevnega izkustva, nasproti interpretatio naturae, umno razlago resnične biti narave. To pa je izvedljivo skozi metodično izpeljane eksperimente, ki pomenijo vezanost duha na tisto, kar raziskuje. Um ne sme biti prepuščen samemu sebi. Svojo metodo imenuje Bacon eksperimentalno, pri čemer mu eksperiment ne pomeni samo tehnične plati raziskovanja, pač pa predvsem umetno vodenje našega duha, da ta ne bi zašel v prehitra posploševanja. Dejanska zasluga Bacona ni bila toliko v izdelavi eksperimentalne metode, ta je ostala ujeta v preveč splošne ugotovitve, pač pa v raziskavi predsodkov – idola, ki se jih mora človeški um znebiti, če želi priti do resničnega spoznanja. To samoočiščenje duha pa predstavlja bolj disciplino kot metodiko. Značilen je tudi Baconov odnos do jezika: jezikovne konvencije omogočajo verbalistični videz, ki onemogoča resnično spoznanje. Pozneje poudarja tudi Husserl predvsem to negativno stran jezikovnega izraz. (Pri Gadamerju je jezik bistveno drugače zapopaden).

Pojem indukcije analizira tudi Aristoteles, in sicer v dodatku k svoji drugi analitiki. Tam opisuje (kot tudi v prvem poglavju metafizike) kako nastane iz mnogih posameznih zasnov izkustvo, oziroma enotnost izkustva. Toda kakšne vrste enotnost je to? Očitno je enotnost splošnega. Toda splošnost izkustva še ni splošnost znanosti. Tako ji gre pri Aristotelu srednje mesto med mnogimi posameznimi zaznavami in resnično splošnostjo pojma.

Problem, ki obstoji pri Aristotelu, lahko formuliramo takole: Kako priti iz naključnosti posameznih opazovanj do splošnosti znanosti, pri čemer se konstituira kot posredujoči člen splošnost izkustva, kot tistega identičnega, nerazlikovnega, znotraj mnogih posameznih opazovanj. In ravno ta splošnost izkustva bi naj bila pri Aristotelu osnova, na kateri se konstituira splošnost znanosti, pri čemer se nam pri takšni razrešitvi vsiljuje misel, da je tako dejansko splošnost pojma že nekaj vnaprej predpostavljenega in v resnici zanima Aristotela izkustvo predvsem glede na to, kolikor prispeva k tvorbi pojmov. Izkustvo je opazovano zgolj s stališča svojega rezultata, pristen proces izkustva je tako preskočen in prezrt. Proces izkustva je namreč bistveno negativen, nadaljuje Gadamer, zato ga ne moremo opisati zgolj kot kontinuirano tvorbo tipičnih splošnosti. To oblikovanje se dogaja nasprotno predvsem na ta način, da so napačne posplošitve skoz in skoz zavračane skozi izkustva. Tako razlikujemo znotraj samega pojma izkustva dvoje: izkustva, ki se skladajo z našimi vnaprejšnjimi pričakovanji in izkustva, ki nam dajejo izkušati novo, nepredvidljivo, ali z drugimi besedami tisto, kar je drugačno od naših vnaprejšnjih pričakovanj. In samo ta druga vrsta izkustva je izkustvo v pravem pomenu besede, je negativno par excellence. Pojem negativitete izkustva ima tako pristno produktiven smisel: ni zgolj zmota, ki je bila spregledana, ampak vedenje z daljnosežnimi posledicami, bistveno védenje. Kot tako se ne more izkušati na kakršnemkoli poljubnem predmetu, pač pa mora biti naravnano na takšen predmet, da ne posedujemo po izpolnjenem izkustvu samo temeljitejšega vedenja o njem, pač pa da je naše vedenje obogateno tudi na nivoju splošnosti. Negacija, s pomočjo katere mu to uspeva, je čisto določena negacija. Takšno vrsto izkustva imenuje Gadamer dialektično, v zvezi z dialektičnim momentom izkustva pa stopa v ospredje namesto Aristotela Hegel. Moment zgodovinskosti prihaja pri njem do polne veljave. Izkustvo je zapopadeno kot izpeljani skepticizem, sama pot

izkustva zavesti pa se dogaja na tak način, da vodi na koncu do sebevédenja, ki ne poseduje več nikakršne drugosti, oziroma tujosti izven sebe. Končan proces izkustva je znanost, in sicer znanost kot gotovost samega sebe v vedenju, merilo pa, s katerim misli znanost izkustvo, je sebevédenje. Dialektika izkustva se končuje s preseganjem vsega izkustva, ki se izpolnjuje v absolutnem védenju, ali z drugimi besedami, v popolni identiteti zavesti in predmeta. V ta proces nastanka absolutnega védenja je pri Helgu povzeto tudi zgodovinsko dogajanje.

Pri hermenevtični zastavitvi je bistveno drugače – izkustvo se tu ne more izpolniti v absolutnem sebevédenju: „Dialektika izkustva ne poseduje svoje lastne izpolnitve v zaključenem vedenju, pač pa v tisti odprtosti za izkustvo, ki je izigrana skozi izkustvo samo."[1] S tem dobiva po Gadamerju pojem izkustva nov kvalitativen moment: ni več izkustvo kot poučitev, pač pa izkustvo v celoti, se pravi tisto izkustvo, ki ga moramo skoz in skoz usvajati in ki ni prihranjeno nikomur. Izkustvo je tu nekaj, kar pripada k samemu zgodovinskemu bistvu človeka. Zgodovinskost izkustva pomeni, da je pristno izkustvo tisto, v katerem postane človeku eksplicite prezentna njegova lastna končnost: v zgodovini stoječi in delujoči človek ve, da se nič več ne vrne, zaveda se omejenosti svojih lastnih dejanj in izkustva – resnično izkustvo je izkustvo svoje lastne zgodovinskosti.

Hermenevtično izkustvo je napoteno na izročilo, in sicer izročilo, ki naj bo izkušeno. Izročilo pa ni preprosto neko dogajanje, ki ga skozi izkustvo spoznavamo in obvladujemo, pač pa je *jezik*, ki govori iz sebe samega kot neki ti. To seveda ne pomeni, razvija dalje Gadamer, da je potrebno razumeti izročilo kot mnenje nekega drugega, nasprotno: umevanje izročila umeva tradiran tekst ne kot povnanjenje nekega ti, pač pa zapopade tekst kot smiselnostno vsebino, ki je ločena vsake povezave na mene ali tebe. Hermenevtično izkustvo tradiranega izročila temelji na predpostavki, da je drugost preteklosti nekaj zgodovinsko enkratnega, in ne manifestacija neke splošne zakonitosti. Hermenevtična zavest je odprta za tradirano izročilo in ta odprtost je obenem temeljna poteza zgodovinsko učinkujoče zavesti.

Naslednji korak, ki ga naredi Gadamer v svojem delu „Wahrheit und Methede", predstavlja zastavitev vprašanja po *logični strukturi odprtosti*. Odprtost leži v samem jedru izkustva in ima strukturo vprašanja. Da bi lahko pojasnili posebne poteze hermenevtičnega izkustva, se moramo poglobiti po Gadamerju v bistvo vprašanja. V bistvu vprašanja je prisotna zahteva, da ima le-to smisel, smisel pa je v tem primeru usmerjevalni smisel: smisel vprašanja je obenem smer, znotraj katere se sploh lahko pojavi odgovor, če naj bo smiselnosten in smislu ustrezen odgovor. Hermenevtični fenomen izkustva vključuje v sebi izvirnost pogovora (v platonskem smislu) in ima strukturo vprašanja in odgovora. Da postane nek tradiran tekst predmet razlage, pomeni, da postavlja interpretu določeno vprašanje – razumeti tekst, pomeni razumeti to vprašanje, razumeti to vprašanje pa pomeni usvojiti hermenevtični horizont, in sicer horizont kot horizont vprašanja, znotraj katerega se opredeljuje smiselnostna smer teksta.

Medij hermenevtičnega izkustva je jezik in jezik je edino, kar hermenevtika predpostavlja: celotni proces hermenevtičnega umevanja (Verstehen) je v samem svojem bistvu zavezan jeziku, je jezikoven par excellence. Jezik je univerzalni medij, znotraj katerega se dogaja proces umevanja, izpeljava umevanja pa je razlaga (Auslegung) – vse umevanje je tako razlaga, vsa razlaga pa se dogaja v mediju jezika, ki dopušča predmetu oziroma stvari do besede, ta pa je jezik tistega, ki razlaga.

Hermenevtični fenomen se tako razkriva kot posebni primer splošnega odnosa med mišljenjem in govorjenjem, katerih skrivnostno notranjost opredeljuje ravno,

oziroma učinkuje nanjo, prikrivanje jezika v mišljenju. Razlaga je prav tako kot pogovor krog, ujet v dialektiko vprašanja in odgovora; je pristen zgodovinski življenjski odnos, ki se dogaja v mediju jezika in ki jo lahko imenujemo tudi v primeru razlage tekstov pogovor. Že omenjena temeljna dimenzija umevanja – jezikovnost, je konkrecija zgodovinsko učinkujoče zavesti: predvsem in najprej se kaže bistven odnos med jezikovnostjo in umevanjem v dejstvu, da ekstira izročilo na način jezika in samó skozi jezik, tako da je odlikovan predmet razlage jezikovne narave.

Gadamerjev premislek odnosa med umevanjem in jezikom, hermenevtičnim izkustvom in jezikovnim fenomenom, umevanjem in razlago – kar smo v kratki obliki poskušali povzeti – prisiljuje avtorja „Resnice in metode", seveda skozi dejstvo, da se je jezik razkril takorekoč kot „substanca" v teh navedenih odnosih, da se sprehodi skozi oblikovanje pojma jezika v miselni zgodovini zapada. Ustrezna pojasnitev in refleksija pojma hermenevtičnega izkustva zahteva, da prehodimo tudi ta del poti skupno z Gadamerjem. Ob razvitem pojmu hermenevtičnega izkustva bo potem postalo jasno, kaj menimo s pojmom *izkustvo zgodovinske prakse.*

V antični Grčiji je bila notranja enotnost besede in stvari nekaj samo po sebi umevnega, in sicer v takšni meri, da je bilo resnično ime izkušeno kot del nosilca tega imena ali celo kot namestnik le-tega. Tako pomeni v starogrščini izraz za besedo, *onoma,* obenem tudi ime, ali celo lastno ime. Grška filozofija pa je začela s spoznanjem, da je beseda samó ime, ali z drugimi besedami, da ne zastopa resnične biti. To dejstvo predstavlja vdor filozofskega spraševanja v prej neproblematično enotnost besede in stvari. Vera v besedo in dvom v besedo označujeta problemsko situacijo, znotraj katere zapopade grško razsvetljenstvo odnos med besedo in stvarjo. Beseda, ki je obenem ime, postaja dvomljiva: ime lahko damo in ga lahko spremenimo in to dejstvo motivira dvom v resnico besede. V Platonovem dialogu Kratylos so analizirani ti jezikovni problemi, in sicer na tak način, da predstavlja ta dialog temeljni opis grškega mišljenja o jeziku, spis, ki obsega celoten razpon problemov, h katerim kasnejša grška misel ni več kaj dosti dodala. V Platonovem Kratylu je eksponiran premislek dveh teorij, ki poskušata po različnih poteh opredeliti razmerje med besedo in stvarjo: po eni strani je analizirana konvencionalistična teorija, ki vidi v enoznačnosti jezikovne uporabe, kakor je ta dosežena preko sporazumevanja (konvencije) in vaje, edini vir besednih pomenov; po drugi strani pa velja premislek konvencionalistični teoriji nasprotujočemu konceptu jezika, ki izhaja iz prepričanja o naravni skladnosti med besedo in stvarjo, skladnosti, ki je označena s pojmom pravilnosti (Richtigkeit, arthotes). Očitno je, da sta obe ti teoretični poziciji ekstrema, ki pa se pri kompleksni obravnavi problema nujno ne izključujeta. Obe teoriji omejuje tista uporaba jezika, ki jo imenujemo „splošna jezikovna raba". Meja konvencionalizma je dejstvo, da ne moremo samovoljno spreminjati pomenov besed, če naj eksistira jezik. Dejanska predpostavka jezika je skupnost določenega sveta. Prav tako očitna je meja teorije podobnosti (Ahnlichkeitstheorie): kritike jezika ne moremo vzpostavljati na tak način, da se oziramo na stvari in trdimo, da besede ne podajajo pravilno le-teh.

V svojem dialogu eksplicira Platon notranjo nevzdržnost obeh ekstremov, obenem pa hoče pokazati skozi diskusijo o jezikovnih teorijah, da ni mogoče na nivoju jezika, oziroma skozi zahtevo po jezikovni točnosti, priti do resničnega spoznanja, kar pomeni, da je potrebno bivajoče spoznati brez „pomoči" jezika, oziroma besed, samo iz sebe samega. S tem je postavljen problem na bistveno drugačen nivo: „Dialektika, na katero to meri, zahteva očitno, da utemeljimo mišljenje tako v samem sebi in da ga razpremo njegovim resničnim predmetom, ‚idejam', da je s tem presežena moč besed (dynamis ton onomáton) in njihova demonična

tehnizacija v sofistični veščini argumentacije."[2] Preseganje področja besed (onometa) s pomočjo dialektike pa ne pomeni, da je možno resnično in dejansko spoznanje brez besed, pomeni le, da ne odpira dostopa do resnice beseda, ampak nasprotno: da je potrebno ovrednotiti primernost besede z nivoja spoznanja stvari.

Jezikovnost postane pri Platonu sekundaren moment spoznanja, spada k tistim naplavinam, skozi katere mora resnični dialektik prodreti, prav tako kot mora prodreti skozi čuten svet stvari, da bi lahko uzrl svet idej. Čisto mišljenje idej (dianoia), je kot dialog duše s samo seboj, se pravi kot monolog, nemo (naj na tem mestu samo mimogrede opozorimo na zanimivo analizo funkcije izraza, besed, oziroma jezika v monološkem govoru v Husserlovem delu „Logische Untersuchungen" II/1, parag 8. z naslovom „Die Ausdrucke im einsamen Seelen leben", str. 35–37, Max Niemeyer Verlag Tubingen, 5. izdaja) Logos pa je v zvočnih likih oblikovano mišljenje: ta zvočni lik pa ne poseduje svoje resnice. Očitno Platon ne reflektira dejstva, da predpostavlja miselni proces, kot notranji dialog duše, dejansko jezikovnost (Husserl piše, na že omenjenem mestu, da se v tem primeru zadovoljujemo s predstavljenimi, namesto z dejanskimi besedami), oziroma zavezanost jeziku: „Potrebno je torej formulirati konsekvence, da prikriva Platonovo odkritje idej lastno bistvo jezika še temeljiteje, kot so to storili sofistični teoretiki, ki so razvijali svojo lastno veščino (techne) skozi uporabo in zlorabo jezika."[3]

Tudi na drugih mestih pri Platonu (7. plismo) naletimo na isti odnos do jezika. Jezik pojmuje kot orodje, odslikavo, in čeprav zavrača naravno pravilnost besed, vztraja kljub temu pri razmerju enakosti kot merilu: odslikava in pravzor sta pri njemu skoz in skoz metafizični model, v okviru katerega misli kakršenkoli odnos do noetičnega. Veščina rokodelca, prav tako kot veščina božanskega demiurga, govornika kakor filozofskega dialektika, odražajo na svoj način in skozi svoj medij samo resnično bit idej. Vedno obstoji nek razmak do idej, čeprav ga resnični dialektik pri sebi presega. Element resničenga govorjenja in izrekanja ostaja beseda in to ista beseda, ki lahko resnice popači do nespoznatnosti in popolne ničnosti. Ali drugače povedano, resnica kot resnica ni nikoli stribut besed, besede so lahko zgolj ustrezne ali neustrezne glede na svojo funkcijo, da so namreč nosilke pomena, medtem ko se resnica stvari razkriva šele skozi stavke oziroma govorjenje (in ne skozi posameznoe besede) in postaja šele na tem nivoju relevantna kot problem. Beseda sama je lahko zgolj ustrezna, pravilna, pravilna pa je tedaj, kadar nam reprezentira stvar, kadar je reprezentacija (Darstellung, predstavitev, podajanje) – mimezis. Vendar tu ne gre za „posnemajoče" predstavitev v pomenu neposrednega odražanja (odlikave), pač pa gre tu za bit (ousia) kot tisto, kar mora beseda razkriti. Da imenuje beseda predmet, ker ima ta sam prav tisti pomen, znotraj katerega je tisto mišljeno poimenovano, nikakor ne izključuje nujnega razmerja odražanja. V bistvu sáme mimezis je, da se skozi njo predstavlja, oziroma razkriva še nekaj drugega kot ona sama. Posnemanje vsebuje tako vedno že nastavek za refleksijo razmaka biti med posnemanjem in vzorom. O absolutni perfekciji besede pa lahko govorimo v tem smislu, kolikor med njenim čutnim pojavljanjem in njenim pomenom ne obstoji nikakršno čutno razmerje, nikakršen razmak; bit besede se izčrpuje, oziroma izginja v njenem pomenu. To je praktično mogoče pri številu, ki je pri Platonu edina pristna paradigma noetičnega: poimenovanje števila je čista konvencija in njegova točnost se sestoji v tem, da je vsako število definirano po svojem mestu v zaporedju števil, je Platonu čista tvorba inteligibilnosti, ens rationis v smislu dovršene umetnosti. To je rezultat razvijanj v dialogu Kratylos, ta rezultat pa implicira v sebi določene konsekvence, ki so po Gadamerju odločilno opredelile vsa nadaljna razmišljanja o jeziku.

Število predstavlja paradigmo noetičnega, beseda pa sledi temu vzoru in postaja

zgolj znak za tisto, kar označuje. Očitno je, da se na ta način spremeni tudi problem, oziroma način spraševanja: sedaj se ne sprašujemo več s stališča stvari po biti besede, pač pa obratno, s stališča besede sprašujemo po tem, kaj in na kakšen način ta beseda nekaj posreduje. Bistvena karakteristika znaka je namreč, da ima svojo bit v tem, da kaže na nekaj izven sebe, njegova usposobljenost je v tem, da nas napotuje na nekaj drugega. Znak ukinja svojo lastno stvarskost in izginja v svojem pomenu: kot tak predstavlja po Gadamerju samo abstrakcijo, oziroma je abstrakcija usmerjevanja izven sebe.

Znak tako ni nekaj, kar bi uveljavljalo svojo lastno vsebino in ni prav nič potrebno, da je podoben tistemu, na kar nas usmerja, če pa ta podobnost že obstoji, je zgolj shematična.

V dialogu Kratylos je tako popolnoma diskreditiran pojem slike (eihon) kot sestavnega elementa besede in nadomeščen s pojmom znaka (semeion oz. semaion). To ni samo terminološka sprememba, temveč odločitev o tem, kot pravi Gadamer, kaj je jezik. Da je potrebno resnično bit raziskovati „brez imen", tako pomeni, da ne leži v lastnosti besed kot takih pristop do resnice, čeprav seveda to iskanje, spraševanje, odgovarjanje in razlikovanje v nobenem primeru ne more potekati brez jezikovnega posredovanja. Vendar pa jemlje mišljenje besede zgolj kot sredstvo, s pomočjo katerih usmerja svoj pogled na stvari, s tem pa dobiva beseda popolnoma sekundaren pomen v odnosu do stvari. Razpravljanja o jeziku v Kratylu predstavljajo tako prvi korak v smer, ki kulminira v novoveški instrumentalistični teoriji jezika (glej v tej zvezi tudi uvodno poglavje „Dialektik der Aufklarung" Horkheimerja in Adorna z naslovom „Pojem razsvetljenstva"), kjer je bit jezika znivelirana na sistem znakov: skrajne oblike te tendence so sodobni sistemi metajezikov v logičnem pozitivizmu, ki neposredno izraščajo iz neopozitivistične kritike metafizike.

Beseda pa ni zgolj znak. Na čisto poseben način je povezana s tistim, kar izreka in tako ni prepuščena računajoči subjektiviteti zgolj kot instrument, kar se sicer dogaja z njo pri konstrukciji umetnih jezikov. Jezik ni zgolj instrument, uma, pač pa predstavlja kot zgodovinski fenomen način eksistence uma samega, je njegova imenentna možnost oziroma nemožnost, horizont uma, njegova predpostavka in področje delovanja. Ne dodaja razum besedi od zunaj nekega določenega pomena, pač pa je nasprotno pomen vedno že del besede same in to ne kot enoznačna definicija le-te, kot bi to hotel instrumentalizem, pač pa kot zgodovinsko živeč odnos. Vendar pa to, da je beseda vedno že pomen, ne pomeni, da predstavlja krkšenkoli a priori izkustva samega: izkustvo in jezik sta drug drugemu pogoj in nastajata znotraj te pogojnosti.

Govorjenje je uporabljanje danih besed, ki imajo svoje splošne pomene, ali drugače, govorjenje te besede predpostavlja; po drugi strani pa je govorjenje tudi kontinuiran proces oblikovanja novih pojmov in prav zaradi tega dejstva se pomensko življenje jezika razvija naprej. Vzajemen sklep mišljenja in govorjenja (jezika) omogoča tako nastanek in razvoj jezikovnega izražanja in pomenski razvoj besed. Pri jezikovnih teorijah pa, nadaljuje Gadamer, kjer je beseda pojmovana zgolj kot znak, oziroma bolje povedano, degradirana na nivo znaka, je ta izvorna enotnost govorjena in mišljenja spreobrnjena v odnos sredstva. Na ta način je spregledana temeljna karakteristika besede: da je namreč beseda proces, znotraj katerega prihaja do enotnega izraza tisto, kar mislimo.

Pri svojih razmišljanjih o problemu jezika se ustavi H.G. Gadamer tudi pri Nikolaju Kuzanskem („De docta ignorantia"). Kuzanski izahaja iz temeljne razlike med božjo besedo in človeškim govorjenjem: božja beseda ustvarja svet, vendar *ne* v

časovnem zaporedju ustvarjalni misli, medtem ko poseduje človeški duh celoto svojih misli zgolj v časovnem gledanju. To gledanje pa ni čisto časovno razmerje pač pa je pri njem podobno kot pri zaporedju števil: ni pristno časovno dogajanje, pač pa gibanje uma. prav isto gibanje uma je značilno za oblikovanje posameznih pojmov in besed – tudi te so entia rationis. Beseda pri Kuzanskem ne poseduje drugačne biti kakor duh, ni nikakršna manj popolna pojavnost le-tega, kakor je bila to pri Platonu. Usrezno temu tudi mnogoličnost, skozi katero se razvija človeški duh, *ni* odpadništvo od resnične in izvorne enotnosti. Razvoj v diskurzivno mnogoličnost ni samo razvoj pojmov, ne zadeva samo pojmovnega področja, pač pa je imanentno jezikoven, je področje duha, ki sintetizira in razvija dalje. Možnost različnih poimenovanj, utemeljena seveda v možnosti in dejanski prisotnosti različnih jezikov, potencira tudi pojmovno diferenciacijo.

Razčlenjenost besed in stvari, pri različnih jezikih aktualizirana na različen način, predpostavlja oziroma predstavlja neko prvo naravno oblikovanje pojmov, ki je precej drugačno od znanstvenega oblikovanja pojmov. Sledi popolnoma človeškemu odnosu do stvari, sistemu njegovih potreb in njegovih interesov. Dajanje besed oziroma poimenovanje (impositio nominis) tu nikakor ne ustreza bistvenim pojmom znanosti in njenemu klasifikatoričnemu sistemu redov in vrst.

Pri Nikolaju Kuzanskem je vse človeško spoznanje zgolj domneva in mnenje (coniectura, opinio) in ta nauk aplicira Kuzanski tudi na jezik: Tako lahko prizna različnost nacionalnih jezikov in navidezno poljubnost njihovih besednih tvorb, ne da bi obenem zapadel v čisto konvencionalistično jezikovno teorijo in instrumentalističnemu pojmu jezika. Prav tako kot je človeško spoznanje bistveno natančno, pravtako je tudi s človeškim jezikom: stvar, ki najde v nekem jeziku svoj pristen izraz (propria vacabula), ima v drugem jeziku bolj barbarski in manj primeren izraz (magis barbara et remotiora vocabula). Obstajajo tako bolj ali manj pristni izrazi. Vsa dejanska poimenovanja so v določenem smislu poljubna, kljub temu pa imajo nujen odnos do naravnega izraza (nomen naturale), ki ustreza stvari sami. Vsak izraz je primeren, vendar ni vsak točen. Takšna teorija jezika pa predpostavlja, da stvari, ki jih izražajo besede, ne pripadajo nekemu vnaprej prisotnemu redu pravzorov, ki se jim človeško spoznanje bolj ali manj približuje, pač pa da se ta red danosti vzpostavlja šele skozi razlikovanje in sintetiziranje.

Moderna raziskovanja in razmišljanja o jeziku se začnejo s Herderjem in Humboldtom, usmerjena pa so drugam, obvladujejo jih čisto drugi interesi. Moderna misel o jeziku se ukvarja s problemom, kako se razvija naravnost človeškega jezika v izkustveni širini različnosti jezikovnih form. V vsakem jeziku spoznava organizem in raziskuje s primerjalno metodo najrazličnejša sredstva, ki jih uporablja človeški duh, da bi razvil svoje jezikovne potencialnosti. Nikolaj Kuzanski je bil seveda še daleč od takšnega empirično primerjajočega postavljanja vprašanj. Humboldt je podrobno raziskoval empirično mnogočilnost različnih jezikov in načinov njihovega funkcioniranja, da bi skozi ta fenomen prodrl do individualnih značilnosti posameznih ljudstev. Njegov interes za individualno pa ni izključeval interesa za splošnost pojma, nasprotno, tematiziral je nerazrešljivo povezanost med individualnostjo in splošno naravo. Poglabljanje v individualnost jezikovnih pojavnosti je tako vedno obenem tudi pot do vpogleda v celoto človekove jezikovne ustvarjalnosti. Izhodišče Humboldta predstavlja prepričanje, da so različni jeziki proizvodi človeške „duhovne sile" („Geisteskraft"). Kjerkoli je jezik, je na delu izvorna jezikovna moč človeškega duha in vsak jezik zasleduje splošen smoter, ki je intendiran s to naravno močjo človeka. Vsi jeziki strmijo k svoji lastni popolnosti in posel raziskovalca jezika je usmerjen ravno na to, v kakšni meri in s kakšnimi sredstvi se različni jeziki približujejo tej ideji. Za Humboldta obstoje razlike v stopnji popolnosti posameznih jezikov. Vsaj jezik je razumel kot

samostojni svetovni nazor (Weltanschauung), vtem ko je raziskoval *notranjo formo* v kateri se človeško pradogajanje tvorbe jezikov vsakokrat diferencira. Za to tezo ne stoji samo idealistična filozofija, ugotavlja Gadamer, in sicer idealistična filozofija, ki postavlja v osredje soudeležbo subjekta pri zapopadanju sveta, pač pa tudi metafizika individualnosti, ki jo je razvil Leibniz. To se kaže še prav posebno ob pojmu duhovne sile, ki ji je prirejen fenomen jezika, in pa v tem, da zapopade Humboldt to „duhovno silo", poleg diferencijacije po zvoku, kot notranji jezikovni smisel za razlikovanje jezikov. Ugotavlja prisotnost in razmišljanja o „notranjosti individualnega smisla v pojavu", meni pa s tem „energijo sile", s katero notranji smisel učinkuje na glas: (W.v. Humboldt: „Uber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus . . .", 1836). Ta energija pa ni povsod enaka. Teoretično ozadje Humboldtovega sveta jezikovnih tvorb je, kot ugotavlja Gadamer, Leibnizov monadološki univerzum.

Za nadaljna Humboldtova razmišljanja in raziskovanja o jezikovnem fenomenu je značilna zahteva po omejitvi teorije o jeziku na abstrakcijo forme: univerzalni sklop jezika in mišljenja je tako zreduciran na formalizem določene zmožnosti. Kot formalizem določene zmožnosti je ločljiv od vsake možne opredeljenosti govorjenega. Fenomen jezika je tako utemeljen v pojmu jezikovne sile in to daje pojmu notranje oblike (forme) potrdilo, ki ustreza zgodovinskemu gibanju življenja jezika.

V hermenevtičnem izkustvu pa se po Gadamerju jezikovna forma in tradirana vsebina ne moreta ločevati: če naj je vsak jezik določen svetovni nazor, to ni v prvi vrsti kot določen tip jezika, pač pa po tem, kar je v tem jeziku govorjenega, sporočenega, tradiranega. Pomen Humboldta za hermenevtiko pa leži v tem' „Njegov pristen pomen za problem hermenevtike leži . . .: v razkritju jezikovnega nazora (Sprachansicht) kot svetovnega nazora (Weltansicht)."[4]

Živ proces govorjenja, jezikovno energeia, je spoznal kot bistvo jezika in tako prekinil z dogmatizmom gramatikov. S sališča pojma duhovne sile, ki vodi njegovo celotno mišljenje o jeziku, je postavil tudi vprašanje po izvoru jezika, vprašanje, ki je bilo obremenjeno z izkrivljenimi teološkimi predstavami. Humboldt je pokazal, kako napačno je pojmovanje, ki predpostavlja obstoj človeškega sveta brez jezika, in ki bi se naj šele pozneje dvignil na nivo jezikovnega sporočanja in komuniciranja.

Nasproti takšnim konstrukcijam poudarja Humboldt, da je jezik od svojih začetkov človeški. Ta ugotovitev ne spreminja samo smisla vprašanja po izvoru jezika, pač pa je osnova določenega pogleda z daljnosežnimi implikacijami. Jezik ni samo ena od vzpostav, ki pripadajo človeku-v-svetu, izpeljuje Gadamer, pač pa počiva v možnosti jezika možnost, da ljudje sploh posedujejo svet: „Za človeka je svet kot svet tu, kakršen sicer ne obstaja za nikakršno ostalo živo bitje, ki je na svetu. Ta obstoj sveta pa je jezikovno ustrojen."[5] To bi naj bilo po Gadamerju pravo jedro Humboldtovega stavka, da so jeziki svetovni nazori: Humboldt je hotel s stem reči, da potrjuje jezik nasproti posamezniku, ki pripada določeni jezikovni skupnosti, neko vrsto samostojnega obstoja in ga (posameznika), če se vrašča vanjo, uvaja obenem v določeno razmerje do sveta, oziroma določeno obnašanje do sveta. Pomembneje pa je, kar leži v temelju te izjave: da ne zatrjuje jezik po svoji strani nasproti svetu, ki v njem prihaja do besede, nikakršnega samostojnega obstoja: „Ni samo svet samo svet, kolikor prihaja do jezika – jezik poseduje svoj pristen obstoj samo v tem, da se v njem reprezentira svet. Izvorna človeškost jezika pomeni torej obenem izvorno jezikovnost človekove biti-v-svetu. Morali bomo slediti odnosu med *jezikom in svetom*, da bi dobili za *jezikovnost hermenevtičnega izkustva* primeren horizont."[6]

Imeti svet pomeni obnašati se do sveta – obnašati se do sveta pa zahteva, držati se tako daleč od tistega, kar svet srečuje, da ga lahko postavimo predse tako, kakor je. Ta zmožnost je Gadamerju obenem imeti-svet in imeti-jezik. Pojem sveta stopa tako nasproti pojmu sosveta-okolja (Umwelt), ki je lasten vsemu ostalemu živemu svetu. Pojem okolja je sicer izvirno družbeni pojem in izreka odvisnost posameznika od družbenega sveta, v širšem pomenu pa lahko ta pojem okolja velja za vsa živa bitja, oziroma manifestacije življenja. Velja pa tudi to, razvija Gadamer, da je v nasprotju z vsem ostalim živim človekovo razmerje do sveta bistveno opredeljeno po tem, da je človek osvobojen od okolja (Umweltfrei). Ta osvobojenost od okolja (Umweltfreiheit) sovključuje jezikovno ustrojenost sveta. Oboje gre drugo z drugim. Dvigniti se nad tisto, kar svet srečuje, pomeni imeti jezik, imeti svet.

Osvobojenost od okolja pa pogojuje po drugi strani možnost mnogoličnosti različnih empirično prisotnih jezikov: „Z osvobojenostjo od okolja človeka je njegova svobodna jezikovna sposobnost sploh dana in s tem temelj za zgodovinsko mnogoličnost, s katero se človeško govorjenje obnaša do sveta." [7]

Vzdigovanje nad okolje (Umwelt) ima vseskozi človeški, se pravi jezikovni smisel. Vzgidovanje nad okolje pa je za človeka vzdigovanje do sveta, ne pomeni zapuščanje okolja, ampak samo drugo stališče do njega, svobodno, distancirano obnašanje, ki je ujeto v jezik in jeziku zavezano. Jezik je samo svobodna možnost človeka (jezik živali obstoji po Gadamerju samo per aequivocationem). Bistvena značilnost jezikovnega sporazumevanja je v tem, da razkriva skozi logos bivajoče – zdi se, kot da beremo Heideggra.

Iz razmerja jezika do sveta izhaja njegova pristna stvarskost (Sachlichkeit); skozi jezik se razkrivajo stanja stvari. Dejstvo, da se neka stvar tako in tako obnaša, ji omogoča priznanje samolastne drugobiti in to predpostavlja distanco med tistim, ki govori, in stvarjo. V strukturi stanja stvari, ki se diferencira in osamósvaja, je skoz in skoz prisotno negativno: biti to in ne tisto, opredeljuje strukturo opredeljenosti vsega bivajočega. Tako obstoje v temelju tudi negativna stanja stvari. Ta bistvena stran jezika je bila po Gadamerju mišljena prvič v grški filozofiji. Že v nemi monotoniji temeljne eleatske misli o soprirejenosti biti in spoznanja je grško mišljenje sledilo temeljni stvarskosti jezika, medtem ko je Platon, s tem ko je presegel eleatski pojem biti, spoznal nebit v biti kot tisto pristno omogočanje govorjenja o bivajočem. Vtem ko sledi grška misel naravnemu izkustvu sveta v njegovem jezikovnem izoblikovanju, misli svet kot bit. Kakorkoli misli kot bivajoče, se dviguje kot logos, kot izrekljivo stanje stvari, iznad obdajajočega celote, ki tvori svetovni horizont jezika. Kar je tako mišljeno kot bivajoče, ni izvorno predmet izjav, pač pa prihaja v izjavah do besede (jezika), prihaja do svoje resnice, do svoje razkritosti v človeškem mišljenju. Grška ontologija je tako po Gadamerju utemeljena v stvarskosti jezika, vtem ko misli bistvo jezika iz izjave.

Nasproti temu je potrebno poudariti, da dobiva jezik svojo pristno bit šele v pogovoru, v izvajanju sporazumevanja. Sporazumevanje je tu razumljeno kot življenjski proces, v katerem živi neka življenjska skupnost. V jezikovnem sporazumevanju pa se razkriva svet: „Svet predstavlja tako skupna tla, na katera nikdo ne stopa in ki jih vsi priznavajo, ki povezujejo vse, ki medseboj govorijo. Vse oblike človeške življenjske skupnosti so oblike jezikovne skupnosti, da, še več: oblikujejo jezik. Kajti jezik je po svojem bistvu jezik pogovora. Svojo dejanskost oblikuje sam šele skozi izpeljavo sporazumevanja. Zaradi tega ni golo sredstvo sporazumevanja.'" [6] Izumljeni sistemi umetnega sporazumevanja zaradi tega niso nikoli jeziki: umetne jezikovne tvorbe, tajni jeziki ali matematični simbolizmi, ne posedujejo nikakršne jezikvone in življenjske skupnosti kot svoj temelj, pač pa so uporabljeni zgolj kot sredstva in orodja za čisto določeno vrsto sporazumevanja.

To pa pomeni, da vedno že predpostavljajo neko drugo sporazumevanje, ki to sporazumevanje kot sporazumevanje sploh šele omogoča.

Jezikovnost človeškega izkustva sveta daje analizi hermanevtičnega izkustva možnost razširitve horizonta: tisto, kar stopa pred človeka, je vedno jezikovno že ustrojen svet in tako postane po Gadamerju uporaba pojma „sveta na sebi" problematična – pri tem seveda ne gre, to Gadamer posebej poudarja, da bi dvomili v obstoj sveta brez človeka. Različnost svetovnih nazorov in jezikovnih zapopadanj sveta ne pomeni nikakršne relativizacije: „Nasprotno, kaj je svet sam, ni nič različnega od nazorov, v katerih se pojavlja."[9] Razmerje je podobno, kakor pri zaznavi stvari: fenomenološko gledano ne obstoji „stvar na sebi" v ničemer drugem, kakor v kontinuiteti, v kateri prehajajo ena vdrugo perspektivistične osenčitve zaznave stvari. V podobnem smislu kot pri zaznavanju, nadaljuje Gadamer, lahko govorimo o „jezikovni osenčitvi" ki izkuša svet v različnih jezikovnih svetovih. Vendar obstaja bistvena razlika v tem, da je vsaka „osenčitev" zaznavane reči od vsake druge principielne različna in sokonstruira „stvar na sebi" kot kontinuiteto teh osenčitev, medtem ko vsebuje pri osenčitvi jezikovnih svetovnih nazorov vsa od njih drugega potencialno v sebi, se pravi, vsak se lahko razširi v vsak drugi.

Jezikovna ustrojenost našega izkustva sveta ne pomeni nikakršne izključne perspektivitete: če pri stopanju v tuje jezikovne svetove premagujemo predsodke in meje našega dosedanjega izkustva sveta, to nikakor ne pomeni, da negiramo in zapuščamo svoj lasten svet. Obogateni z novimi izkustvi se vračamo v svet svojega jezika. Dejanskost življenjskih razmerij zapopade jezikovna struktura, jezik pa se razkriva kot tisto, kar razkriva celoto našega izkustva in obnašanja do sveta. Celo znanost je zgolj relativna (tako kot naše naivno naravno stališče), oziroma je v odnosu do čisto določenega obnašanja do sveta: „Pač pa je jezik, ki razpira dejansko celoto našega svetovnega obnašanja, in v tej celoti jezika ohranja zunanji videz svoje potrdilo prav tako, kakor najde znanost svoje."[10] Redukcija totalitete na jezik, toda prisluhnimo Gadamerjevi samointerpretaciji: „Gotovo to ne sme pomeniti, da je jezik nekako vzrok za takšno duhovno vztrajnostno silo, ampak samo, da je neposrednost našega zrenja sveta in nas samih, pri katerem vztrajamo, v njej ohranjena in upravljena, kajti kot končna bitja skoz in skoz prihajamo od daleč in dospevamo daleč, V njej postaja vidno, kaj je z zavestjo vsakega posameznega."[11] Tako ne najde svojega mesta v jezikovnem dogajanju samo tisto, kar ostaja stalno, pač pa ravno spreminjanje stvari: tako lahko ob izginjenju oz. propadanju določenih besed očitavamo spreminjanje nravi in vrednot. Življenje besed je dejansko življenje dejanskosti. Vse to pa zmore jezik zaradi tega, ker ni stvaritev reflektirajočega mišljenja, pač pa, ker sam živi obnašanje sveta, v katerem živimo.

Gadamerjeve filozofsko-ontološke izpostavitve se pričenjajo kristalizirati v svojih najčistejših idejnih miselnostih strukturah: „Tako se potrjuje v celoti, kar smo zgoraj ugotovili: v jeziku se reprezentira sam svet. Jezikovno izkustvo sveta je ‚absolutno'. Presega vse relativitete postavitve biti, kar zaobsega vse nasebstvo, v kakršnihkoli odnosih (relativitetah) se vedno že kaže. Jezikovnost našega izkustva sveta je vnaprejšnja vsemu, kar je kot bivajoče spoznano in nagovorjeno.[12]

Vendar pa takšno pojmovanje odnosa jezika in sveta ne pomeni, da postaja svet predmet jezika. Kar je predmet spoznanja in izjave, je vedno že zaobseženo s svetovnim horizontom jezika. Jezikovnost človeškega izkustva sveta ne vključuje v sebi popredmetenje sveta. V nasprotju s tem pripada predmetnost, ki jo znanost spoznava in skozi katero vzdržuje svojo lastno objektivnost, k relativitetam, ki so zaobsežene znotraj odnosa jezika do sveta. Svet, ki se jezikovno pojavlja in je jezikovno ustrojen (strukturiran), ni v istem smislu na sebi in v istem smislu relativen, kot se to dogaja s predmetom znanosti. Ni na sebi, kolikor sploh nima

značaja predmetnosti, in kot zaobsegajoča celota, kar je, nikoli ne more biti dan v izkustvu. Kot svet, ki je, tudi ni relativen v odnosu do določenega jezika. Kajti živeti v nekem jezikovnem svetu, kakor se to z nami dogaja kot pripadniki določene jezikovne skupnosti, ne pomeni, biti na tak način v svetu kot so to živali v svojem okolju (Umwelt). Jezikovnega sveta ne moremo gledati od zunaj. Ne obstaja namreč nikakršno stališče izven jezikovenga izkustva sveta, s katerega bi le-to lahko postalo predmet. „Nasprotno leži v vsakem jeziku neposreden odnos do neskončnosti bivajočega. Imeti jezik, pomeni ravno način biti, ki je docela drugačen od navezanosti živali na okolje. Vtem ko se ljudje naučijo tujega jezika, ne spremenijo svojega razmerja do sveta, kakor vodna žival, ki postane kopenska, pač pa vtem, ko zadržujejo svoje lastno razmerje do sveta, razširjajo in bogatijo le-tega skozi tuj jezikovni svet. Kdor poseduje jezik, ‚poseduje' svet."[13]

Če se tega dobro zavedamo, se nam ne more več zgoditi, nadaljuje Gadamer, da bi zamenjavali stvarnost jezika z objektivnostjo znanosti. Znanost objektivira svet in njen interes je obvladovanje tega sveta – spoznavanje kot sredstvo obvladovanja. Govorjenje (Sprechen) pa ne pomeni napraviti nekaj razpoložljivo in izračunljivo, pomeni nasprotno, da tisto, o čemer govorimo, prihaja do besede, da torej ni predmet jezika, pač pa šele skozi jezik postaja tisto, kar je: „Kakor prihajajo reči, te skozi primernost in pomen konstituirane enote našega izkustva sveta, do besede, tako je tudi izročilo, ki prihaja do nas, znova ubesedeno, vtem, ko ga umevamo in razlagamo, jezikovnost tega ubesedenja (Zursprachekommens) je ista kot jezikovnost človeškega izkustva sveta nasploh. To je tisto, kar je vodilo našo analizo hermenevtičnega fenomena na koncu do pojasnitve razmerja med jezikom in svetom."[14]

Jezikovnost človeškega izkustva sveta – zavezanost izkustva jeziku – je že v antiki predstavljala vodilno nit, ob kateri je grška metafizika razvila svoje mišljenje biti. Grška metafizika je, nadaljuje Gadamer, ko je mislila bit bivajočega, to bit razumela kot nekaj bivajočega – to je seveda neposredno prevzemanje Heideggrove interpretacije – kar se samo izpolnjuje v mišljenju. To mišljenje je mišljenje duha (noûs), ki je mišljen kot najvišje in najpristnejše bivajoče, ki zbira in združuje v sebi bit vsega bivajočega. Artikulacija logosa spravlja sklop bivajočega do jezika, do ubesedenja in to dejstvo ni za grško mišljenje nič drugega kot pričujočnost bivajočega samega, njegova aletheia, resnica kot razkritost..

Zanima nas hermenevtični fenomen in tisto, kar ta fenomen v celoti opredeljuje, je končnost našega zgodovinskega izkustva. Da bi bili korektni do te končnosti, sledimo jeziku, v katerem se sklep biti ne odraža enostavno, pač pa se v njem red in sklop našega izkustva šele skoz in skoz formira. Jezik ni sled končnosti zaradi tega, ker obstoji veliko različnih vrst človeškega oblikovanja jezikov, pač pa zaradi tega, zatrjuje Gadamer, ker se vsak jezik stalno oblikuje in preoblikuje, kolikor bolj opravlja izkustvo sveta do jezika. Jezik ni končen, ker ne predstavlja obenem vseh ostalih jezikov, pač pa zaradi tega, ker je jezik. Naše celotno izkustvo sveta in še prav posebno hermanevtično izkustvo se razvija iz središča jezika (aus der Mitte der Sprache). Vsaka beseda prihaja kakor iz nekega središča in je v odnosu do celote, po kateri in edino po kateri je beseda' „Vsaka beseda dopušča zazveneti celoto jezika, ki mu pripada, in pojaviti se celoti svetovnega nazora, ki ji leži v temelju. Vsaka beseda dopušča tako, kot dogajanje svojega trenutka, da je zraven tudi neizrečeno, na katerega se nanaša odgovarjajoče in namigujoče."[15] Vse človeško govorjenje je v tem smislu končno, da je v njem položena neskončnost smisla, ki ga je potrebno razviti in razložiti. Zaradi tega je potrebno hermenevtični fenomen osvetliti s tega končnega temeljenga ustroja biti, ki je v temelju jezikovno ustrojena.

V „Resnici in metodi" razvija Gadamer pojem pripadnosti (Zugehörigkeit) interpreta tekstu in premisli notranje razmerje med tradicijo in zgodovino, ki pa je bilo zapopadeno v pojmu zgodovinsko-učinkujoče zavesti. Sedaj se nam ponuja priložnost, tako Gadamer, da opredelimo pojem pripadnosti s stališča (tal) jezikovno ustrojenega izkustva sveta. Na ta način prihajamo na področje vprašanj, ki so že dolgo predmet filozofije. V metafiziki pomeni *pripadnost* (Zugehörigkeit) transcendentalno razmerje med bitjo in resnico, ki ga misli spoznanje kot moment biti same in ne kot moment subjekta. Takšno postavljanje spoznanja v bit je predpostavka antičnega (izvzeti je potrebno sofistiko) in srednjeveškega mišljenja, pa tudi sodobne znanosti. To, kar je, je po svojem bistvu resnično – to pomeni: prisotno v pričujočnosti neskončnega duha, in samo je za končno človeško mišljenje možno, da spoznava bivajoče. Spoznanje tu tako ni mišljeno s strani pojma subjekta, ki bi bil za-se in ki bi vse ostalo delal v procesu spoznanja za svoj objekt. Nasprotno: pri Platonu je bit duše v tem, da je soudeležena, da participira na resnični biti, se pravi, da pripada isti sferi bistev kot ideja. Aristotel piše o duši (v svojem delu „De anima"), da predstavlja na določen način vse bivajoče. Tu torej ni govora v nobenem primeru, da bi samega sebe gotovi duh iskal poti do svetne biti, kajti oboje pripada izvorno drugo k drugemu. Pojem spoznanja je tako pojmovan kot naravna prirejenost človeškega duha naravi stvari. V moderni znanosti očitno takšna metafizična predstava pripadnosti (Zugehörigkeit) spoznavajočega subjekta objektu ne more najti več teoretičnega upravičila; svojega grškega porekla pa moderna znanost nikoli ni povsem zanikala.

Duhoslovna hermenevtika nas vodi, nadaljuje Gadamer, čeprav se je zdela že odpisana dediščina nemškega idealizma, nazaj v problemsko situacijo klasične metafizike. Descartesova „Razprava o metodi", menifest moderne znanosti, inaugurira prodor subjekta kot konstituensa spoznanja in spoznavanega objekta. Ta ujetost v subjekt v evropski misli se radikalizira v aporijah subjektivizma. Grško mišljenje se je nasprotno skoz in skoz pojmovalo kot moment biti same (pri sofistih je bilo, kot že omenjeno, drugače). Dialektika ni bila za Grke gibanje, ki ga utemeljuje in oblikuje mišljenje, pač pa je miselno zapopadanje gibanja stvari same. Heglova dialektika miselnih opredelitev, prav tako kot njegova dialektika oblik vedenja, obe ti dve dialektiki ponavljata v izpeljavi popolno posredovanje mišljenja in biti, ki je bilo naravni element grškega mišljenja.

„Vtem ko hoče naša hermenevtična teorija spraviti do priznanja prepletenost dogajanja in umevanja, ne bo segla nazaj samo do Hegla, pač pa do Permenida."[16] To pa ne pomeni, da želimo obnoviti tezo o inteligibilnosti biti, ali jo prenesti na zgodovinski svet (v tem primeru bi bila to vrnitev na teleološko interpretacijo zgodovine), sledimo zgolj nujnosti stvari same, vtem, ko mislimo pojma objekta in objektivnosti umevanja na način vzajemne pripadnosti subjektivnega in objektivnega: to pa seveda pomeni, nadaljuje Gadamer, da se odrekamo kartezijanskemu utemeljevanju moderne znanosti in da obnavljamo nekatere temeljne resničnostne momente grškega mišljenja. Seveda pa ne moremo slediti zgolj Grkom ali pa identiteni filozofiji nemškega idealizma: „Mislimo iz središča jezika"[17], od tod pa se pojem pripadnosti ne opredeljuje več kot teleološka usmerjenost duha na bistvenostni sklop bivajočega, kakor je bil ta pojem mišljen v metafiziki. Dejstvo namreč, da se dogaja hermenevtično izkustvo na način izpeljave jezika, da je prisoten med tradicijo in njenim interpretom pogovor, vse predpostavlja bistveno drugačen temelj. Odločilno je, da se tu nekaj dogaja: niti ni zavest interpreta gospodar tistega, kar ga kot beseda tradicije dosega, niti ne moremo tistega, kar se tu dogaja, ustrezno opisati kot napredujoče spoznanje tistega, kar je, tako da bi naj nek neskončni intelekt vseboval vse to, kar bi vsakokrat zmoglo spregovoriti iz celote sporočila. Gledamo s stališča intepreta, razvija Gadamer, pomeni dogajanje (Geschehen), da ne išče kot spoznavajoči svojega predmeta in z metodičnimi

sredstvi ugotavlja, kar je bilo dejansko mišljeno in kar je dejansko bilo, čeprav je lahko oviran zaradi lastnih vnaprejšnjih sodb in predsodkov. To je po Gadamerju samo zunanji aspekt pristnega hermenevtičnega dogajanja. Motivira zgolj brezpogojno nujno metodično strogost, ki jo moramo aplicirati na svoje lastno obnašanje: „Toda pristno dogajanje je skozi to samo omogočeno, namreč da beseda, ki je prišla do nas kot izročilo in ki ji moramo prisluhniti, dejansko zadeva nas in tako zadeva, kot da nagovarja nas in meni nas same."[18] Vse to je Gadamer že razvijal kot hermenevtično logiko vprašanja in pokazal, kako vprašujoči postaja povprašani in kako se v dialektiki vprašanja in odgovora izpolnjuje hermenevtično dogajanje. Na drugi strani, s stališča predmeta, pa pomeni to dogajanje možnost dogajanja izročila v njegovih vedno novih, skozi druge bralce razširjenih smiselnostnih in resonančnih možnostih. Vtem ko prihaja izročilo na nov način do besede se izlušči iz njega nekaj, česar prej ni bilo in traja dalje.

Možnost smisla se konstituira, ko se mu *mi* postavimo nasproti, in to vedno na drugačen način (nasebnost smisla izročila se razkriva kot metafizična predpostavka): „Nikakršno nasebstvo ni dalje razkrito zgolj naraščujoče, če nam govorita Homerjeva Iliada ali Aleksandrov pohod v Indijo skozi novo usvojitev izročila, pač pa je kakor v pristnem pogovoru, kjer se pojavlja tudi nekaj, česar nobeden od partnerjev iz sebe ne zaobsega."[19]

Pri nadaljnjem opredeljevanju pojma pripadnosti (Zugehörigkeit) prihaja Gadamer do naslednje ugotovitve: „Če hočemo pojem pripadnosti, za katerega tukaj gre, pravilno opredeliti, moramo torej upoštevati značilno dialektiko, ki je položena v *poslušanje.*"[20] Družina Gadamerjevih pojmov se nam skozi prizmo problema hermenevtičnega izkustva predstavlja v vse jasnejši luči, in moramo reči, da so zares ena družina (vseh v tej študiji nismo interpretirali, oziroma predstavili), pravo sorodstvo: *avtoriteta* (rehabilitacija pojma avtoritete pri Gadamerju je temeljnega značaja), *poslušanje, pripadnost, umevanje, razlaga, hermenevtični krog, predsodki,* oziroma *vnaprejšnje sodbe* kot pogoji umevanja, *jezik, izročilo, zgodovinsko-učinkujoča zavest* in ostali izpričujejo (nekateri so neposredno prevzeti od Heideggra) eksplicite in implicite, kakor so razviti v Gadamerjevem delu „Resnica in metoda", naravnost hermenevtične zavesti, ki se postavlja radikalno nasproti izkustvu zgodovinske prakse: priseganje na avtoriteto zamenja *rušenje vseh avtoritet,* poslušanje kot ostajanje pri pozitivno danem kategorija *negativitete,* pripadnost *kritika,* umevanje *pojasnjevanje,* razlago *spreminjanje* hermenevtični krog *zgodovinska totaliteta,* predsodke kot pogoje umevanja *kritika vseh predsodkov,* jezik *družbena posredovanost jezikovnega fenomena,* zgodovinsko-učinkujočo zavest *razredna zavest* itd.

Toda vrnimo se h Gadamerju: tisti, ki posluša, je negovorjen in tisti, ki je nagovorjen, mora poslušati, če to hoče ali ne. Poslušanje kot odlikovano čutno dojemanje leži v temelju hermenevtičnega fenomena: „Medtem ko vsi ostali čuti nikakor niso udeleženi na univerzalnosti jezikovnega izkustva sveta, pač pa razpirajo samo svoja specifična polja, je poslušanje pot k celoti, ker je zmožno prisluhniti logosu."[21]

Jezik, katerega imanentni del je poslušanje, je univerzalen, in to ne samo v tem smislu, da lahko prihaja v njem in skozi njega vse do besede: smisel hermenevtičnega izkustva leži veliko bolj v tem, da razpira namreč jezik v nasprotju z vsakim drugačnim izkustvom sveta popolnoma novo dimenzijo, globinsko dimenzijo, iz katere dosega izročilo našo sedanjost. To je že od nekdaj uporaba pisave, resnično bistvo poslušanja – da lahko namreč tisti, ki posluša, prisluhne resnici sporočila. Literarno posredovanje izročila tako ne pomeni nič novega, ampak samo spreminja obliko in otežuje nalogo resničnega poslušanja, da bi lahko ustrezno prisluhnili izročilu. „Ravno takrat pa se opredeli pojem pripadnosti na nov način. Pripadno je

to, kar je doseženo iz nagovora izročila."[22] Resnica izročila je kakor sedanjost, ki se čutom neposredno razkriva. Seveda pa način biti izročila ni nekaj čutno neposrednega: je jezik, in poslušanje, ki ga umeva, spravlja njegovo resnico v svoje lastno jezikovno obnašanje do sveta, vtem, ko razlaga tekste. Ta jezikovna komunikacija med sedanjostjo in izročilom je dogajanje, ki pušča sledove v vsakem možnem umevanju. Ta struktura hermenevtičnega izkustva pa seveda v temelju nasprotuje metodologiji pozitivnih znanosti, Gadamer namreč meni:„ . . . da ne pomeni jezik kot jezik, niti kot gramatika niti kot slovar, pač pa v ubesedenju tistega, kar je bilo izrečeno v izročilu, pristno hermenevtično dogajanje, ki je obenem usvojitev in razlaga. Šele tu je torej prav res, reči, da to dogajanje ni naše delovanje na stvari, pač pa delovanje stvari same."[23] S takim postavljanjem problema, meni Gadamer, da sledi Heglu in antični dialektiki, očitno pa je, da je podobnost zgolj zunanje narave – ekvivokacija. „Tu gotovo ni hermenevtično izkustvo, ki ga poskušamo misliti iz središča jezika, v istem smislu izkustvo mišljenja, kot ta dialektika pojma (Heglova dialektika), ki zahteva, da se popolnoma osvobodi moči jezika."[24]

Heglov absolutni idealizem je tako pri Gadamerju presežen v idealizmu jezika, Marxova zastavitev (znotraj katere se oblikuje pojem izkustva zgodovinske prakse) je tu spregledana in zavrnjena v celoti (česar si celo Heidegger ni drznil), Gadamer namreč postavlja v svoji „Resnici in metodi" teze (str. 324–329), da ostaja Marxova zastavitev znotraj Heglove filozofije refleksije, tezo, ki je potrebna samo zato, da bi postalo upravičeno razvijanje predpostavke, da je resnično preseganje stališča Heglovega absolutnega vedenja šele hermenevtično izkustvo. Mislimo, da je resnično ravno obratno: pri Heglu je šlo za redukcijo totalitete na duh, pri Gadamerju gre za redukcijo totalitete na zgolj en aspekt duha – jezik, pri Marxu gre za tematiziranje vpetosti dialektike duha v dialektiko dela, v dialektiko konkretne zgodovinske prakse: hermenevtično izkustvo se *ne* razkrije tako kot univerzalno, ampak kot izkustvo enega aspekta duha – jezika, potreben pa je še naslednji korak: Heglovo izkustvo duha se razkrije zgolj kot en aspekt izkustva zgodovinske prakse – uzrto skozi prizmo tega dejstva najde hermenevtično izkustvo svojo pristno in ustrezno mesto, kar pa obenem pomeni, da je obenem diskusija o njegovi univerzalnosti kvazi-diskusija (glej polemiko Gadamer-Habermas), pot do njegove resnice je pot preko Hegla in Marxa, to pa je pot njegove lastne samoukinitve.

Toda vrnimo se h Gadamerjevim izpeljavam v njegovem delu „Resnica in metoda". Lahko najdemo, nadaljuje Gadamer, tudi v hermenevtičnem izkustvu nekaj takega kot je dialektika, delovanje oz. dogajanje stvari same, v nasprotju z metodiko moderne znanosti skozi lastno stisko doživeto umevanje, ki je dogajanje. Tudi hermenevtično izkustvo nosi v sebi imanentno konsekvenco, in sicer zahteva nemotenega poslušanja (prisluhnjenja). Tudi v njem se stvar ne razkriva brez našega lastnega prizadevanja in tudi to prizadevanje obstoji v momentu „negativnega obnašanja proti samemu sebi". Kdor si namreč prizadeva umeti nek tekst, mora odstraniti vse, kar se uveljavlja na osnovi njegovih lastnih predsodkov kot pojavljajoči se smisel. Razvijanje celote smisla, na katero je umevanje usmerjeno, nas prisiljuje, da tekst razlagamo in to razlago ponovno umikamo: šele to samoukinjanje razlaganja omogoča, da se uveljavi stvar sama – smisel teksta. Samo dogajanje razlage ni predvsem zato dialektično, ker lahko enostranost vsake izjave izpopolnjujemo z neke druge strani (to ima v samem procesu razlaganja sekundaren pomen), pač pa predvsem zaradi tega, ker prinaša beseda, ki razlagajoč zadeva smisel teksta, celoto tega smisla do besede, se pravi, dopušča oz. omogoča pojavljanje neskončnosti smisla – predpostavka Gdamerja je torej, da obstoji neskončnost smisla znotraj konkretnega teksta – v končni predstavitvi. Ta proces predstavlja dialektiko, ki je mišljena iz središča jezika, potrebno pa je podrobneje

opredeliti, meni Gadamer, v čem se ta dialektika razlikuje od metafizične dialektike Platona in Hegla. Na Hegla navezujemo toliko, pravi Gadamer, kolikor uporabljamo njegov izraz *spekulativen*, in označujemo z njim tisti skupno med metafizično in hermenevtično dialektiko – izraz spekulativen se uporablja tu v pomenu zrcaljenja (lat. speculum, i, – ogledalo) Nekaj se zrcali v nečem drugem: da se grad zrcali v jezeru, pomeni, da meče gladino jezera sliko gradu nazaj. Ta zrcalna slika pa je bistveno posredovana skozi središče opazovalca. Nima „biti na sebi", je kot „pojav", ki ni on sam, ki pa kljub temu omogoča zrcalno pojavljanje tistega, kar hoče pogled ujeti. Je kot podvojitev, ki pa je vseeno eksistenca enega. Dejanski misterij zrcaljenja je ravno nezgrabljivost slike, lebdeče čistega podajanja. Izraz spekultiven pomeni Gadamerju nasprotje dogmatizmu vsakdanjega izkustva: „Spekultiven je nekdo, ki se ne prepušča neposredne trdnosti pojavov ali mišljenemu v njegovi trdni opredeljenosti, pač pa zna reflektirati – Heglovsko govorjeno: kdor na-sebi spoznava kot za-mene." [25] Hegel je tematiziral spekulativni moment mišljenja v analizi logike filozofskega stavka (Predgovor Fenomenologije duha): pokazal je, da je stavek samo po svoji zunanji formi sodba, se pravi pridajanje predikata subjektu. Dejansko *ne* prehaja filozofski stavek od pojma subjekta do nekega drugega pojma, ki je postavljen v odnos do njega, pač pa izgovarja v formi predikata resnico subjekta. Forma stavka tako sama razpada, vtem ko spekulativni stavek ne izreka nekaj o nečem, pač pa prinaša do predstavitve enotnost pojma. Hegel dela določeno razliko med spekultivnim in dialektičnim: dialektika je izraz spekultivnega, predstavitev tistega, kar leži dejansko v spekulativnosti, in kot taka dejanskost spekulativnega. Kolikor pa ta predstavitev ni nekaj, kar bi prihajalo k stvari od zunaj, je to samodogajanje in samoeksplikacija stvari same, tako da je filozofsko dokazovanje del same stvari.

Razliko med spekultivnim in dialektičnim postavlja Hegel v Predogovoru „Fenomenologije duha", medtem ko se pozneje ta razlika sama ukinja v dogajanju stvari same in izginja v celoti na stališču absolutnega vedenja. To je mesto, po Gadamerju, kjer se pričenjajo kazati razmejitveni znaki med spekultivno dialektiko Platona in Hegla in hermenevtičnim izkustvom: „Ukinitev razlike med spekulativnim in dialektičnim, ki jo najdemo v Heglovi spekulativni znanosti pojma, kaže, kako zelo se ima za izpopolnitelja grške filozofije logosa. Kar imenuje dialektiko in kar je Platon imenoval dialektika, počiva ustrezno stvari na podreditvi jezika, izjavi'." [26]

Pojem izjave, dialektično poteńciranje do protislovja, pa se postavlja v najzunajnejše nasprotje do bistva hermenevtičnega izkustva in jezikovnosti človeškega izkustva nasploh. Sicer sledi tudi dialektika spekulativnemu duhu jezika, vendar si prizadeva Hegel, da bi ujel iz jezika samo refleksivno igro njegovih miselnih opredelitev in ga na poti dialektičnega posredovanja povzdignil v totaliteto vedenega vedenja, da samozavesti pojma. Tako ostaja Heglova dialektika po Gadamerju v dimenziji izrečenega in ne dosega dimenzije jezikovnega izkustva sveta. Jezik sam pa nosi v sebi nekaj spekulativnega v popolnoma drugem smislu, ne samo v Heglovem smislu spontanega oblikovanja logičnih refleksijskih razmerij, pač pa kot izpeljava smisla, kot dogajanje govorice, sporazumevanje, kot dogajanje umevanja (Verstehen). Spekulativno je takšna izpeljava toliko, kolikor se končne možnosti besede prirejene domnevnemu smislu kot smeri v neskončno. Kdor hoče nekaj reči, išče in najde besede, ki mu omogočajo, da postane razumljiv drugemu. To pa ne pomeni, da daje ‚izjave. V izjavi je horizont smisla tistega, kar bi naj izrekli, prikrit z metodično natančnostjo. Kar preostane, je ‚čisti' smisel izrečenega. S tem pa, ko je smisel zreduciran na izjavljeno (izrečeno), je vedno že tudi sprevrnjen smisel: „Reči, kar menimo, sporazumeti se, drži, nasprotno, izrečeno skupaj z neskončnostjo neizrečenega v enotnosti smisla in dopušča, da je tako razumljeno. Kdor govori na ta način, lahko uporablja najobičajnejše in najna-

vadnejše besede in je zmožen kljub temu ravno zaradi tega spraviti do besede tisto, kar je neizrečeno in kar je reči. Toliko se obnaša tisti, ki govori, spekulativno, kolikor njegove besede ne odslikavajo bivajočega, ampak izgovarjajo razmerje do celote biti in ga puščajo do besede."[27] V stopnjevani obliki je po Gadamerju to prisotno v pesniški besedi: pesniška govorica je spekulativna, kolikor ne odslikava že bivajoče dejanskosti, pač pa predstavlja in podaja skozi prizmo imaginarnega medija pesniškega ustvarjanja nove možnosti biti sveta.

Ko je govoril Gadamer o izročilu (Überlieferung), je poudaril, da je pristen proces jezikovnega dogajanja v tem, da prihaja napisano izročilo do možnosti, da nam spregovori. In ko prihaja izročilo vedno na nov način do besede, predstavlja to prav toliko pristno dogajanje kot živi pogovor. Razlika je zgolj v tem, da naleti produktivnost jezikovnega obnašanja na že jezikovno spekulativno razmerje, ki pa se kljub temu v temelju razlikuje od dialektičnega samorazvoja duha, kot ga opisuje Hegel v svoji Fenomenologiji. Kolikor vsebuje hermenevtično izkustvo jezikovno dogajanje, ki ustreza dialektični predstavitvi pri Heglu, je soudeleženo po Gadamerju tudi na čisto določeni dialektiki, in sicer dialektiki vprašanja in odgovora. Umevanje tradiranega teksta ima namreč notranji bistveni odnos do njegove razlage, in če je le-ta skoz in skoz relativno in odprto gibanje, najde umevanje kljub temu v njej neko relativno izpolnitev. In kakor prinaša filozofska dialektika skozi samoukinjanje vseh enostranskih postavitev ter skozi radikalizacijo in ukinjanje protislovij celoto resnice, tako se postavlja kot osrednja zahteva hermenevtike razkriti celoto smisla v vsestranosti njegovih odnosov. Vendar pa ne smemo spregledati bistvene razlike med Heglovo dialektiko totalitete in dejstvom, da leži v samem bistvu hermenevtičnega izkustva pojem redikalne končnosti. Razlaga mora nekje začeti, toda njen začetek ni poljuben in dejansko sploh ni pravi začetek. Hermenevtično izkustvo namreč vedno tematizira dejstvo, da tekst, ki ga je potrebno umeti, govori v neko situacijo, za katero je karakteristično, da je opredeljena po vnaprejšnjih mnenjih, predsodkih, kar pa, hermenevtično gledano, ne pomeni, da to dejstvo onemogoča čistost umevanja, pač pa predstavlja nasprotno pogoj njegove možnosti in karakterizira bistveno potezo hermanevtične situacije. Ravno zaradi tega, ker med umevajočim in njegovim tekstom ne obstoji nikakršna sama po sebi razumljiva skladnost, ravno to odpira možnost realizacije hermenevtičnega izkustva. Samo ker tekst to zahteva, pride do razlage. Začetek razlage ima samo navidezno značaj teze, je v resnici odgovor, vsak odgovor pa si opredeljuje tudi smisel razlage skozi vprašanje, ki je postavljeno: *„Dialektika vprašanja in odgovora je s tem vedno že pred dialektiko razlage. Je tisto, kar opredeljuje umevanje kot dogajanje."*[28]

Iz teh izvajanj izhaja, da hermenevtika ne pozna problema začetka, kakor pozna Heglova logika problem začetka znanosti. Problem začetka je, kjerkoli se postavlja, v resnici problem konca, kajti od konca sem se opredeljuje začetek kot začetek konca. Vsak začetek je konec in vsak konec je začetek.

Popolnoma drugače bi naj bilo z Gadamerjevo kategorijo zgodovinsko-učinkujoče zavesti, znotraj katere se izpolnjuje in dovršuje hermenevtično izkustvo: ta zavest ve za permanentno odprtost dogajanja smisla, na katerem je soudeležena, čeprav obstoji za vsako umevanje čisto določena mera – vsebina izročila –, ki je edino merodajna in prihaja do besede: „Toda ne obstoji nikakršna možna zavest – to smo večkrat poudarili, in na tem počiva zgodovinskost umevanja – ne obstoji nikakršna možna zavest, pa čeprav bi bila še tako neskončna, v kateri bi se ‚stvar', ki je tradirana, pojavila v luči večnosti. Vsaka uswojitev izročila je zgodovinsko druga – kar ne pomeni, da bi bila vsaka zgolj nejasno zapopadanje le-tega: vsaka je nasprotno izkustvo ‚nazora' stvari same."[29] Eno in isto in kljub temu drugo, ta paradoks,ki velja za vsako vsebino izročila, razkriva vsako razlago kot v resnici

spekultivno. Hermenevtika je spregledala dogmatizem *smisla na sebi,* kot je kritična filozofija domislila dogmatizem izkustva. S tem je mišljeno, da je vsaka razlaga v svoji dejanski izpeljavi spekulativna in to je tisto, kar izstopa pri jezikovnosti razlage. Kajti razlagajoča beseda je beseda razlagalca, ni jezik in besedni zaklad razlaganega teksta. To pa pomeni neposredno, da usvajanje nekega teksta ni goli postopek reprodukciranja tradiranega teksta, pač pa nova stvaritev umevanja. Vsak možni smisel izročila se konkretizira šele v odnosu do umevajočega jaz-a. Ta konkretizacija smisla pa se dogaja na tak način, da je razlaga (Auslegung) kot izpeljava umevanja (Verstehen) aktualnost zgodovinsko-učinkujoče zavesti (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) spekulativna v že razloženem pomenu: nezgrabljiva v svoji lastni biti in kljub temu reflektirajoča sliko, ki se ponuja umevanju.

Naša razmišljanja je vodila temeljna predpostavka, zaključuje Gadamer svoja izvajanja v delu „Resnica in metoda", da je jezik središče (die Mitte), znotraj katerega se združujeta *jaz* in *svet,* ali bolje, znotraj katerega se razvijata in predstavljata v svoji izvorni sopripadnosti. Pokazali smo tudi, kako se to spekulativno središče jezika nasproti dialektičnemu posredovanju pojma razkriva kot končno dogajanje. Ob analizi posameznih primerov (jezik pogovora, jezik poezije, jezik razlage) se je razkrivala spekulativna struktura jezika, namreč, da jezik ni odraz (odsev, odslikava) – Abbildung – nečesa trdno danega, pač pa „ein Zur-Sprache-kommen", znotraj katerega se najavlja celota smisla. Na tej poti smo prispeli tudi v bližino antične dialektike, ker ni šlo v prvi vrsti za odkrivanje metodične aktivnosti subjekta, pač pa za delovanje in dogajanje stvari same. To delovanje – dogajanje stvari same – je pristno spekulativno dogajanje, ki zgrabi govorečega. Poiskali smo, nadaljuje Gadamer, tudi subjektivni refleks tega gibanja v govorjenju. Sedaj spozanavamo, da ta preobrat delovanja stvari same dejansko kaže na univerzalno ontološko strukturo, namreč na temeljni ustroj vsega, na kar se sploh lahko usmerja umevanje: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* (Bit, ki je lahko umeta, je jezik). Hermenevtični fenomen meče tako nazaj svojo lastno univerzalnost na bitno ustrojenost umevanega, in sicer vtem ko le-to opredeljuje v univerzalnem smislu kot jezik, svoj lasten odnos do bivajočega pa interpretacijo.

Kar je lahko umeto, je jezik. Dejstvo pa, da dobiva nekaj jezikovno formo, da prihaja do jezika, do možnosti, da spregovori, pa ne pomeni, da dobiva s tem tako drugo eksistenco. Da se nekaj predstavlja kot nekaj, pripada k njegovi lastni biti. Tako gre pri vsem, kar je jezik, za spekulativno enotnost: razlika v sebi: biti in se predstaviti (skozi jezik), razlika, ki naj bi bila nikakršna razlika: „Spekulativni način biti jezika dokazuje s tem svoj univerzalni ontološki pomen. Kar prihaja do jezika, je sicer nekaj drugega kot izgovorjena beseda sama. Toda beseda je beseda samo skozi to, kar prihaja v njej do jezika. Je v svoji lastni čutni biti tu samo, da bi s ukinila v izrečenem. Nasprotno ni tudi to, kar prihaja do jezika, nič brezjezikovno danega, pač pa sprejema v besedi opredelitev samega sebe."[30]

Kajti jezikovno in s tem umljivo je človekovo razmerje do sveta skoz in skoz in iz temelja. Hermanevtika je tako po Gadamerju *univerzalni aspekt filozofije in ne samo metodična baza tako imenovanih duhoslovnih znanosti.*

Iz središča jezika se je razkril popredmetujoči postopek spoznanja narave in pojem nasebstva, ki ustreza intenci vsega spoznanja, kot rezultat abstrakcije. Spoznanje v naravoslovju si hoče zagotoviti bivajoče, s tem ko svoje spoznanje metodično ureja. V skladu s tem pa postaja zanj anatema vsako videnje, ki takšne zagotovitve ne dovoljuje in tako ne more služiti razstočemu obvladovanju biti. V nasprotju s tem je poskušal Gadamer način biti umetnosti in zgodovine in izkustvo, ki jima ustreza, rešiti pred predsodkom, ki leži v znanstvenem idealu objektivnosti, obenem pa je dospel skozi izkustvo umetnosti in zgodovine do univerzalne

hermenevtike, ki zadeva splošno razmerje človeka do sveta. Formulirana je univerzalna hermenevtika iz pojma jezika, s čimer bi naj bil po Gadamerju presežen tako napačen metodologizem kot tudi idelaistični spiritualizem neskončnostne metafizike v Heglovem smislu. S tem, ko izhaja iz končnosti umevanja, poudarja Gadamer končnost jezikovnega dogajanja, znotraj katerega bi se naj vedno konstituiralo umevanje. Jezik, ki ga govorijo stvari, ni logos ousias in se ne izpolnjuje v zoru neskončnega intelekta, je jezik, ki izkuša naše zgodovinsko bitje. Pojmi zgodovine in umetnosti so samo forme zapopadenja, ki se rojevajo in razčlenjujejo šele iz univerzalnega načina biti hermenevtične biti kot forme hermenevtičnega izkustva: „. . . jezik, ki izreka smisel, ni samo umetnost in zgodovina, pač pa vse bivajoče, kolikor je lahko umeto. Spekultiven ustroj biti, ki leži v temelju hermenevtike, je istega univerzalnega obsega kot um in jezik." [31]

„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache" – kaj te „rezultat" Gadamerjeve hermenevtike konkretno pomeni? Redukcijo biti na jezik? Očitno ne, kajti gre le za bit, ki je lahko umeta, ali z drugimi besedami gre za neizobljivo posredovanost umevanja skozi jezik. Bit, ki je lahko umeta je per definitionem zgodovina, naša zgodovinska bit. Ali to pomeni, da je naša zgodovinska bit jezik? Ali pa pomeni stavek „Sein, das verstanden werden kann ist Sprache" že staro in poznano resnico o ujetosti mišljenja, spoznavanja, umevanja v jezik? Zaradi takšne stare resnice najbrž ne bi bilo vredno napisati knjigo z petstotimi stranmi velikega formata. kaj pomeni stavek „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache"? Odločitev o tem, kaj ta stavek pomeni, je odločitev o tem, kaj Gadamerjeva hermenevtika je. Vendar, po drugi strani, ali ni odveč sedaj na koncu postavljati vprašanje, kaj pomeni stavek „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", ko vendar ta stavek ne predstavlja nič drugega kot sintezo celotne „Resnice in metode", tako da je lahko pomen tega stavka sama in edina konkrecija izpeljave tega filozofskega dela? Ne glede na to dejstvo, menimo, da predstavlja končna Gadamerjeva sinteza problem in ne razrešitev. Smer, v katero je po našem mnenju treba razmišljati, je, kot je bilo to deloma že skicirano, pot preko Hegla in Marxa: pri Heglu lahko najdemo, če parafraziramo Gadamerja, stavek: „Sein, das verstanden werden kann, ist der (die Vernuft) Geist (ali geschichtliche Totalitat)", kakor lahko interpretacijsko razumemo stavek iz predgovora k Heglovi Filozofiji prava: „Das, was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie; denn das, was ist, ist die Vernuft." Pri Marxu se ponovno postavi vprašanje po zgodovinski totaliteti, oziroma bolje po tistem, kar to zgodovinsko totaliteto nosi in omogoča, po subjektu zgodovinske totalitete: če je pri Heglu to bil „der Geist", oziroma „die Vernuft", se razkrije skozi Marxovo zastavitev, da je sam pojem duha zavezan nečemu drugemu: konkreciji zgodovinsko realizirane dialektike dela, konkreciji zgodovinske prakse: izkustvo uma povzema dialektiko izkustva zgodovinske prakse. Kaj to konkretno pomeni za fenomen jezika, oziroma stališče filozofske hermenevtike? Čeprav totalizirajoč, jezik ni totaliteta – čeprav univerzalni fenomen duha, je zgodovinsko gledano, epifenomen. Stavek „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", je resničen toliko časa, dokler ostaja naš interes nekaj posebnega, dokler ostaja naš interes hermenevtični interes. Očitno pa je po drugi strani, da si misel, ki pretendira na status filozofije, po Marxovem preobratu v evropskem mišljenju ne more dovoliti zamenjave radikalnega zgodovinskega interesa kot prisotnosti interesa zgodovinske totalitete, s posebnim interesom. To naredi Gadamer. In koneskvence? Rezultat Gadamerjeve hermentike „Sein, das veretanden werden kann, ist Sprache", končuje na tistem mestu, kjer začenja Husserl svoje „Logische Untersuchungen" – naj ostane na tem mestu ta trditev zgolj hipoteza, katere izpeljava bi zahtevala posebno študijo. Naj postavimo na tem mestu zgolj še vprašanje, kakšne teoretične in praktične razsežnosti ležijo v tem dejstvu, kaj konkretno to pomeni za samo imanentno logiko meščanske filozofije? Ali je

trditev, da končuje Gadamer tam kjer Husserl začenja, zgolj subjektivna domneva, ali objektivno dejstvo, ki zapira krog meščanske misli in jo prisiljuje, da gre še enkrat po svoji lastni poti, tokrat kot farsa? Ali narekuje zamenjavo ekonomije s semiologijo nujnost zgodovinskega trenutka, ali zgolj imanentna nujnost meščanske filozofije? Menimo, da to drugo. Možnost filozofije kot semiologije, možnost njene nemožnosti.

Borut Pihler

Opombe:

1 Hans-Georg Gadamer: „Wahrheit und Methode", Grundzuge einer philosophischer Hermeneutik, 2. Auflage, durch einen Nachtrag erweitert, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tubingen, str. 338
2 Gadamer: op.cit., str. 384
3 Gadamer: op.cit., str. 385
4 Gadamer: op.cit., str. 419
5 Gadamer: op.cit., str. 419
6 Gadamer: op.cit., str 419
7 Gadamer: op.cit., str. 420
8 Gadamer: op.cit., str, 422
9 Gadamer: op.cit., str. 423
10 Gadamer op.cit., str. 425
11 Gadamer: op.cit., str. 425
12 Gadamer: op.cit., str. 426
13 Gadamer: op.cit., str. 429
14 Gadamer: op.cit., str. 432
15 Gadamer: op.cit., str. 434
16 Gadamer: op.cit., str. 436
17 Gadamer: op.cit., str. 437
18 Gadamer: op.cit., str. 437
19 Gadamer: op.cit., str. 438
20 Gadamer: op.cit., str. 438
21 Gadamer: op.cit., str. 438
22 Gadamer: op.cit., str. 438
23 Gadamer: op.cit., str. 439
24 GAdamer: op.cit., str.440
25 Gadamer: op.cit., str. 442
26 Gadamer: op.cit., str. 444
27 Gadamer: op.cit., str. 445
28 Gadamer: op.cit., str. 447
29 Gadamer: op.cit., str. 448
30 Gadamer: op.cit., str. 450
31 Gadamer: op.cit., str. 452

PREVOD

Zaključena zgodba, zgodba brez konca+

Te knjige ne bom predstavljal: prepuščam jo branju in presoji. In če boste, kot je normalno, v njej našli kaj, kar bi bilo treba znova povzeti, naj se to izreče in naj se izboljša.

Danes je prava otročarija razglašati počez in poprek, da je bil Lisenko šarlatan in da je njegov uspeh slonel na Stalinovi samovolji. Vse drugače pa je tvegano podvzetje, da se z zgodovino lisenkizma spoprimemo kot marksisti.

To knjigo in njeno snov bi rad le uporabil kot priložnost, da bi opomnil na nekaj stvari, ki bijejo v oči in v spomin.

Zakaj ta dolga in bučna lisenkovska pustolovščina, ki pokriva skoraj petdeset let sovjetske zgodovine in ki je zaporedoma mobilizirala sile poljedelskega aparata, uradne filozofije in naposled, ob veliki posvetitvi leta 1948, še sovjetskega državnega aparata in vseh komunistov sveta – ta dolga, škandalozna in dramatična zadeva, ki je na podlagi teoretičnega ponaredka desetine let povzročala spopade, razdore, tragedije in žrtve: *ta zadeva kratko malo ne obstoji.*

Ta zadeva spi v molku sovjetskih zaprtih arhivov, v dovršenem dejstvu njenega teoretskega in političnega pokopa. Seveda še zmeraj buri spomin tistih, ki so preživeli zatiranje in prisilo, toda noben sovjetski filozof, noben znanstvenik še ni dvignil ali ni mogel dvigniti glasu, da bi jo zapisal kot marksist in vrgel nekaj luči v senco, ki jo zakriva[1]. Molku Sovjetske zveze, ki pridržuje arhive pred javnostjo, odgovarja še en molk: molk komunistov, ki so izven ZSSR doživeli enako nasilje in enako zgodbo, pa so tiho.

In ker bi lahko trdili isto za tisto grozljivo realnost, ki so ji nadeli smešno ime „kult osebnosti", pa za III. internacionalo[2] in za številne epizode iz zgodovine delavskega gibanja, si moramo jasno predočiti prav nezaslišan paradoks: komunistične partije, ki jih je Marx prvič v zgodovini oskrbel z znanstvenimi sredstvi za razumevanje zgodovine, ki jih uporabljajo skorajda le na drugih ali pa za odmaknjena obdobja, so tako rekoč *nezmožne, da bi marksistično zapopadle svojo lastno zgodovino* – zlasti pa, kadar storijo napake.

Tega se ne da opravičiti s preprostim argumentom, da je zgodovina tako ali tako netransparentna /opaque/, da lahko še tako jasno hotenje klone pred okoliščinami in se v njih zgubi, da lahko preteklost, tradicija in navada (ki se jih je Lenin tako zelo bal) s svojo senco zatemnijo sedanjost. Te okoliščine same pač ne uidejo analizi (kdo nam brani, da bi za njihovo razumevanje ne proizvedli novih pojmov?). Tudi če ta analiza ni opravljena, je konec koncev še najbolj zatemnjena zgodovinska sankcija dovolj jasna, da komunisti preko svojih popravkov (tega ali onega detajla ali cele linije) naposled priznajo, četudi molče, *dejanstvo* svoje zmote.

Vendar pa, bo kdo ugovarjal, če svojo zmoto popravijo, kaj nam potem mar, če o njej molčijo, kaj nam mar, če ji obračajo hrbet, da le „napredujejo"? Kaj niso v Sovjetski zvezi po vsem videzu „popravili" „kršitev socialistične legalnosti", na kar se je po vsem videzu reduciralo, čemur pravijo sistem „kulta osebnosti"? Kaj niso „popravili" zmot lisenkizma, ko so genetikom vrnili njihove položaje in jim znova podelili njihovo zasmehovano kompetenco? In francoska komunistična partija, ki se je med vsemi najbolj odlikovala v poveličevanju lisenkizma in teze o „dveh

znanostih", pri čemer so se voditelji skrivali za svojimi „velikimi intelektualci", kaj ni „popravila zgrešenega" in opustila svoje veroizpovedi ter prisile nad svojimi borci, ko je prišel čas? Nihče da ni pojasnil? Ni važno, saj so vendar „popravili" ... In kdo ne sliši že vnaprej kot krone tega „razglabljanja" argumenta tiste dobre stare teorije o prvenstvu prakse pred teorijo: eno konkretno dejanje je vredno več kot vse analize tega sveta!

Brez obotavljanja je treba povedati, da je takšno razglabljanje nevredno marksizma. Kolikokrat je Lenin, ki je dajal *zmoti* privilegirano vlogo (naj povemo za vse popperjanske ljubitelje „falsifikabilnosti") v procesu izboljšave spoznanj, in to tako daleč, da ji je v praksi znanstvenega in političnega eksperimentiranja pripisal neke vrste heuristično prvenstvo pred „resnico", kolikokrat je ponavljal: huje se je slepiti in molčati o porazu kot biti poražen, huje se je slepiti in molčati o zmoti kot se motiti.

In vemo, kolikokrat je sam dal zgled: ob Brest-Litovsku, katerega okoliščine je nenehno analiziral; ob vojnem komunizmu; „motili smo se" in to zaradi teh in teh razlogov ... Lenin ni bil zgodovinar, toda ko je bil na svojem bojnem mestu soočen z neznanskimi protislovji sovjetske revolucije, je opozarjal, da mora delavsko gibanje analizirati in poznati svojo preteklost, in to ne iz ljubezni do zgodovine, temveč zaradi *političnih* razlogov, ki zadevajo samo sedanjost: da bi se ne borili v temi. Treba je iti stvarem do dna in najprej analizirati pogoje neke zmote, da bi jo lahko skozi *poznavanje* resnično popravili: brez tega lahko v najboljšem primeru popravimo le delec, le površino. Lenin je pojmoval prakso povsem drugače kot priložnostno „izboljšavo". Zavzemal se je za prvenstvo analize, zavzemal se je za to, da bi delavsko gibanje poznalo svojo zgodovino, poznalo, kar je *napravilo*, v uspehih in porazih, zavzemal se je za *prvenstvo* marksistične *politike*.

To vprašanje obravnave napak je treba zelo resno premisliti, da bi lahko pretehtali, kaj je menil Lenin, ko je zatrjeval: molk o zmoti je hujši kakor zmota sama.

Vemo namreč, mi, ki smo brez vsake religije, tudi brez religije naše teorije in še manj religije cilja zgodovine, da se razredni boj nikoli ne bije v transparenci in da proletariat – njegov boj je povsem drugačen od buržoaznega, ni transparenten samemu sebi, da je sestavljen razred, ki mora zmeraj znova kovati svojo enotnost. Šele v razrednem boju lahko proletariat izlušči razmerje sil, v katerega je zapleten, in se z njim sooči, šele tu lahko postopoma ustvari svojo enotnost in svoje razredne in bojne pozicije. Šele v boju lahko opredeli „linijo" spopada. Vsega tega se ne da storiti v jasnini čiste zavesti soočene s čisto objektivnostjo določene situacije. Zakaj ves ta proces vzpostavljajo in uravnavajo protislovni odnosi, ki se udejanjajo in razkrivajo šele postopoma in nas lahko presenetijo z anticipacijo (naddoločenost) ali zakasnitvijo (poddoločenost). Zato je razredni boj, ujet v sistem odnosov, ki ga uravnava, nujno zakoličen z zmotami, ki so lahko včasih dramatične ali tragične. Možnost teh zmot in prav tako možnost odklonov je vpisana v protislovne odnose, ki uravnavajo razredni boj. Četudi je zmoto vnaprej napovedala kakšna neupoštevana, nepriznana, razorožena ali poražena manjšina, pa je zmeraj šele *naknadno* /apres coup/ spoznana in razgaljena kot zmota (kadar je le!), zmeraj je šele naknadno odklon spoznan in razgaljen kot odklon (kadar je le!). In ker se ta boj, tudi za tiste, ki so jasno videli vnaprej, odvija brez vsake instance, ki bi od zgoraj sodila in odrejala, moramo tukaj paradoksalno govoriti o *zmotah brez resnice* in o *odklonih brez norme*. Tisti neobvladani razmik, zastoj, zabloda, poraz ali kriza, ki počasi ali iznenada načne realno, brez resnice in brez norme: temu lahko preprosto rečemo zmota in odklon.

A če se povrnemo k Leninu, ali bi res zadostovalo, da naknadno priznamo obstoj neke zmote (ali nekega odklona) in da se zadovoljimo s tem, da jo molče „popravimo", ne da bi si naložili marksistične analize njene realne zgodovine, se pravi njenih vzrokov in pogojev? Trdim, da ne. Če se partija, ki je z zmoto

soočena preko razmika realnosti, zadovolji s tem, da to zmoto, ki je postala nevzdržna, prizna, da bi jo „popravila" in o njej molčala, se pravi, ne da bi ji posvetila realno in poglobljeno marksistično analizo, bo glavnina zmote preprosto pod roko obstajala naprej. Molk o zmoti pomeni v večini primerov vztrajanje zmote v zavetju molka – četudi „popravljene". Kaj neki pa smo pri zmoti lahko popravili, če si je ne prizadevamo spoznati, če molčimo o njeni zgodovini in njeni analizi? Kako naj konec koncev resno trdimo, da smo „popravili" zmoto, *ki je sploh ne poznamo?* Tako smo obsojeni, da samovoljno „popravimo" samo tisto, kar je najbolj vidnega in najbolj motečega, podrobnosti ali površinske elemente; skratka, postavili se bomo „na stran stvari" /on fera „la part des choses"/, prav to pa je potrebno, da bi ne motili vladajočega reda, ki mu je molk najbolj potreben. Kadar o neki zmoti molčimo, je to zato, ker še traja. Kolikor ne „popravimo" prav tistega, kar je treba, *da bi* lahko še v miru trajala naprej.

Vidimo, da je pri teh stvareh meja med zmoto, pretvarjanjem in lažjo zelo tanka; dejanska zaslepljenost, naj bo hotena ali sprejeta, glede korenov zmote, najpogosteje izdaja določeno *politiko.* Če je Lenin obravnavanju zmote pripisoval tolikšno važnost, je to zato, ker je *obravnavanje zmote zmeraj politično* in zavezuje k določeni politiki. V preizkušnji časa tukaj ni tretje poti: kakor je potrebna politična volja, da bi zmoto izkoreninili pri njenih temeljih, tako je tudi potrebna politična volja, četudi ne izražena, temveč zamolčana, *da bi je ne* analizirali, *da bi je ne* spoznali in *da bi je* torej *ne* izkoreninili v njenih temeljih – volja, postaviti se na stran zmote in na stran političnih razlogov, da jo pustimo pri miru.

Ali se je potrebno še enkrat povrniti na tisto realnost, ki jo označuje sloviti izraz „kult osebnosti"? Potrebno je, ker molk še zmeraj traja. Poskusi preprečevanja, da bi pod eno besedo, ki ničesar ne pojasni, pokopali tako trajna in tako tragična dejstva, so se morda zdeli nevmestni. Saj je vendar XX. kongres priznal „zmoto", so nam rekli (in katera partija na svetu je že kdaj dala vzgled takega priznanja, so dodali) in jo „popravil": „socialistična legalnost" je bila kršena (drugega nič) in zdaj so jo po vsem videzu znova vzpostavili. Sovjetski voditelji so tako „popravili zgrešeno" in odstranili „zlorabe". Vse glasove, ki so to zmoto označili že vnaprej, so zadušili s sramotenjem, mučenjem in smrtjo. Vendar je prišel trenutek, ko jo je bilo v očividnosti splošne krize treba priznati. Tako so jo priznali naknadno, lepo definirano in dobro občrtano, da bi ji posvetili nekaj omejenih sklepov, za katere so odredili, da zadevajo njene vzroke – kar se pa tiče njenih globokih vzrokov v zgodovini sovjetske družbene formacije, njenih razrednih konfliktov, njene politične „linije" v infrastrukturi in v nadstavbi: molk. Ne govorim o takratnem molku ali polovičnem molku: govorim o molku, ki traja že dvajset let. Očitno so sovjetski voditelji zavrnili *in še zmeraj zavračajo* spoprijem z marksistično analizo te neznanske zmote, ki je skupaj s svojimi milijoni žrtev pokopana v državnem molku. Odstopili so še od tistih bornih prebliskov pojasnitve, za katere je dal upanje Hruščev. ZSSR tako živi v sistematičnem molku o svoji lastni zgodovini. Stavimo lahko, da ta molk njenemu sistemu ni tuj: to je molk njenega sistema. Ob tem zazveni odmev Leninovih besed: molk o zmoti je možno ali premišljeno vztrajanje zmote. Kadar se o njej trajno molči, je to zato, ker sama še traja: morda tudi zato, *da bi* trajala. Zaradi prednosti, ki jih kdo pričakuje od njenega trajanja.

Nikakor ne zanikam, da so njene najbolj krvave in množične oblike izginile in da je direktnih žrtev neprimerno manj, toda te žrtve še vedno so in represivni stalinski sistem v ZSSR še vedno obstoji, vključno s taborišči, tako kot še zmeraj obstoji jedro stalinskih praks v družbenem, političnem in kulturnem življenju ter izza njih jedro iste ekonomistične linije, ki jo podvaja ideološki protipol izredno konformističnega in bremenečega verbalnega humanizma. Naj podamo dokaz *a contrario,* ki bi bil smešen, če bi ne bil tako zgovoren? Da bi pred javnim mnenjem „rešili" sovjetski socializem, nam odgovorni, zelo pooblaščeni francoski komunisti po-

jasnjujejo, da so „težave", ki jih ima ZSSR s prehodom v „demokratični socializem", zgolj formalne, ker ZSSR zmeraj „zakasni" samo „glede socializma", se pravi glede same sebe. Dokaz? ZSSR razpolaga že z vsemi „sredstvi" (ekonomska rast, razširjena kultura) za prehod v „demokracijo" in še več, za tem tudi čuti „potrebo" („potrebo po razširjeni demokraciji" –*sic*). Kaj torej manjka? Pravzaprav nič. Nič razen drobnega dopolnila, ideje „demokratičnega" socializma, ki se je še niso domislili, pa se je bodo že: treba je samo *še* malo počakati. Nesreča pa je, oz. bolje rečeno, *dejstvo* je, da ZSSR ne mara ničesar vedeti o tej dialektiki zakasnitve, sredstev, potrebe in dopolnila, ki se tičejo „demokracije". V nasprotju s tem, kar nam pravijo, s to psevdo-dialektiko, ki nima z marksizmom ničesar skupnega, pa je bolj verjetno, da sovjetski režim nima niti sredstev za „demokratični socializem" niti potrebe po njem. Če ni resnično marksistično analiziral razrednih vzrokov svoje neznanske zgodovinske „zmote", potem tega gotovo ni storil zaradi raztresenosti ali pozabe, temveč zato, ker nekje v svojih lastnih družbenih odnosih čuti *politično* „potrebo" po tej zmoti, da bi jih lahko nespremenjene ohranili, in potrebo po tem, da zmota traja z njimi vred. Bobu je treba reči bob in nikar (si) več ne pripovedujmo pravljic. Priznati moramo očitno: realnost, ki je sovjetski voditelji niso hoteli in nočejo analizirati, tvori skratka, če izvzamemo „popravke", bistven sestavni del (in ne preprosto zakasnitev ali preprosto akcidenco) sovjetskega sistema, ker v njem igra bistveno politično vlogo. Najtankočutnejše distinkcije ali apologetske zgodovine pri tem ne spremenijo ničesar. Linija in glavnina stalinskih praks v ZSSR in drugod neanalizirane mirno nadaljuje svoj zgodovinski tok. Če niso bile analizirane, potem bode v oči, da je tako zaradi *političnih* razlogov: da bi se ne vtikali vanje in da bi trajale še naprej, ker so potrebne obstoječemu stanju družbenih odnosov. Potemtakem pa je treba povsem spremeniti vprašanje in zavreči smešno teorijo „prostorsko-časovne" „akcidence", ki je od zunaj vdrla v socializem, neomajen kot aristotelovska substanca, zavreči torej dvojico in distinkcijo substanca-akcidenca, in se preprosto, toda resno vprašati: *kakšni družbeni odnosi tvorijo danes sovjetsko družbeno formacijo?*

Seveda epizoda Lisenko v zgodovini nima enake teže. Njena lekcija pa ni zato nič manj poučna. Zanima nas direktno, saj je francoska komunistična partija v letih 1945 – 1952 v njej igrala vlogo ideološke in politične avantgarde. Tudi tukaj je prišlo do „popravkov". A kako? Brez vsake analize. Koliko je bilo odtlej možnosti, da bi šli do korena in spreminjali učinke poznavajoč njihove vzroke? Ves pojav so *reducirali* na tisti del, ki so ga nameravali „popraviti". Tako kot so v Sovjetski zvezi reducirali dejstva stalinskega odklona na zgolj pravni vidik „kršitev socialistične legalnosti", tako so reducirali lisenkizem na teoretični delirij o vprašanjih biologije skozi državni poseg. Potem ko so „popravili" znanstveno pozicijo in opustili teorijo o „dveh znanostih" in vmešavanje države v raziskovalno delo, so brez dodatnih pojasnil brž prešli k tekočim zadevam. Niti besede o družbenem sloju „intelektualcev", ki se jih tiče ta državna ideologija; ta jih je skozi izsiljevanje, grožnje in pritisk vezala na državo, ki so ji služili preko daj-dama za gospodovanje nad ljudskimi množicami. Niti besede o razrednih odnosih in konfliktih, ničesar o ekonomistični in voluntaristični politični liniji, ki je podpirala ta sistem. Niti besede o uradni verziji dialektičnega materializma, ki je *jamčila* za Lisenkove teorije, te pa so ji vračale uslugo, da so jo *„potrjevale"* in jo uveljavljale v njeni domnevni vlogi „znanosti vseh znanosti". Nadzorovani „popravek" lisenkizma se ni dotaknil teh realnosti, ki pa so uravnavale zgodovinsko usodo te zablode. V uradnem molku, ki jih je prekril, so nadaljevale svoj tok.

Navajam le en primer med vsemi drugimi: primer marksistične filozofije. V epizodi Lisenka se je tako zelo kompromitirala, in to vidno kompromitirala, da bi bila analiza te zmote morala postaviti na dnevni red pretres njenih temeljev. Potem bi bili videli, da se je v ZSSR že pred leti vsilila neka; recimo *ontološka,* verzija

marksistične filozofije, da jo je kodificiral Stalin v svojem slavnem poglavju Zgodovine VKP(b) in da je dobila prevlado v ZSSR in v vseh komunističnih partijah. Lahko bi bili razumeli, da so določena predhodna protislovja v marksistični filozofiji, ki jih lahko dobesedno odkrijemo celo v tekstih Marxa in Engelsa, dopustila Stalinu, da jo je, po mnogih drugih, na vrat na nos preobrnil v ontologijo. Tako bi se bil odprl pogled na zgodovino neke filozofije, ki predstavlja ta paradoks, da v teoretskih in političnih delih marksizma obstoji v praktičnem stanju, ne da bi se mogla definirati drugače kot z nekaj punktualnimi tezami, katerih sistem ostaja, ne brez vzroka, problematičen. Skratka, lahko bi si resno, kot marksisti, zastavili vprašanje, dialektičnega materializma, njegovih protislovij in njegovih odklonov, da bi marksistični filozofiji zares začrtali njeno lastno pot: „kritično in revolucionarno" (Marx). Ne. Stvari so pustili nespremenjene. In prevladujoča verzija dialektičnega materializma, ki prevaja materializem v ontologijo materije, za katero dialektika, izreka „zakone", ta verzija, ki odklanja priznanje, da je vsa plodnost materializma in dialektike v tem, da ne izrekata „zakonov", temveč *teze*, ta verzija je uspešno nadaljevala svoj pohod. *Vedeti moramo, da ostaja prevladujoča.* Z negativnimi in servilnimi verbalnimi protesti, kot so smešna zanikanja /dénégations/, ki opozarjajo na „deduktivizem"(sic) – tako kot se reče: opozarjamo, sveže popleskano – se sovjetski filozofi in njihovi posnemovalci ne bodo nikoli mogli odtegniti prevladi določene verzije marksistične filozofije, ki razen redkih izjem ostaja enako neomajna v „interpretaciji" in apologiji dovršenega dejstva, naj bo znanstveno ali politično, in torej enako reakcionarna in neproduktivna. So mar marksistični filozofi pozabili, kar je za dialektiko rekel Marx, da lahko pade na to ali na ono stran: da je lahko „kritična in revolucionarna" ali pa „poveličuje obstoječe stanje"?

Poglejmo politično jedro tega vprašanja: čemu ta molk, ki ima za nasledek, da prekriva in perpetuira prevladujočo verzijo marksistične filozofije? Globoko konformistično in apologetsko obeležje te verzije, ki se odlikuje po tem, da „poveličuje obstoječe stanje" in da svoje akterje pretvarja v splošne nadzornike teoretske produkcije, se vse predobro prilega obstoječim političnim praksam, da bi se le-te mogle odpovedati njenim storitvam: „potrebo" imajo po njej. Po najboljši tradiciji idealizma, ki se omejuje na *„razlago"* (Marx), jim ta verzija služi vnaprej (se pravi *naknadno* /apres coup/) kot najvišje *jamstvo* in *opravičilo* za vse trenutne politične odločitve, saj obstaja samo zato, da jim služi, da je njihova dekla za vse. Kaj malo je važno, da ničesar ne proizvaja in da je nezmožna delovati navzven: ta marksistična filozofija služi le kot partijska *interna ideologija*, ki daje njenim kadrom in borcem skupni slovar gesel, interni sistem prepoznavnih znakov, ki prispevajo k večji enotnosti organizacije. Treba je dodati: res je, enotnost organizacije, toda ne enotnost zaradi enotnosti, ne enotnost za katere koli cilje in *s katerimi koli sredstvi!* Seveda je za vse to treba plačati, zakaj prav s tem padcem filozofije v praktično ideologijo, ki podvaja politično ideologijo partije in jo oskrbuje z jamstvom dialektičnih „zakonov", se partija zapre vase in se odreže od zunanjega sveta. Ta padec jo oropa političnih koristi, ki bi jo resnična, „kritična in revolucionarna" marksistična filozofija lahko na vseh področjih doprinesla tako k njeni teoriji kot k njeni zgodovinski praksi.

Če ostanemo *samo* pri tem nasledku (drugi so še hujši), nam je znano, kakšno ceno je francoska partija plačala za svojo apologijo filozofskih vprašanjih, za katera je šlo. S tem, da je preprosto prešla k tekočim zadevam, da se je izognila debati o reakcionarni preobleki marksistične filozofije, da je ni pretvorila v „kritično in revolucionarno" filozofijo, je izgubila veliko intelektualcev: vse tiste, ki so jo zaradi tega postopoma zapustili, še več pa najbrž tistih, ki se ji zatem niso pridružili. Ni naključje, da ob lisenkizmu govorim o „intelektualcih". Njim je bila v ZSSR namenjena vladajoča verzija dialektičnega materializma in teorija o „dveh

znanostih"; da bi jih združila in jih zasužnjila. Intelektualci – to je učinek obstoječe delitve dela – so še posebej občutljivi za teoretska in filozofska vprašanja. Dovolj imajo že razrednih ideoloških predsodkov, da partije komunizma ne vzamejo za svoje: kadar pa si ta prizadeva, da bi v imenu kritike in revolucije združila intelektualce okoli teoretskih ponaredkov in okoli filozofije, ki „poveličuje obstoječe stanje", pa ne smemo biti presenečeni, če se distancirajo, kadar se le morejo (očitno pri nas). In prav tako nas ne sme presenečati, da je težko, če že ne rešiti, pa vsaj (pravilno) zastaviti „neprijetno vprašanje" odnosov med partijo in intelektualci.

Ker je obravnavanje vsake zmote politično in torej na svoj način pokazatelj izbrane politike, je treba potegniti sklep, da pristajanje na vladajočo verzijo dialektičnega materializma pomeni izbor tiste linije in tistih praks, ki nimajo nobene „potrebe" po analizi vzrokov neke zmote, ki je baje „popravljena". Tako so „popravili" Lisenka. Kot po naključju pa se niso dotaknili vladajoče verzije marksistične filozofije: zato, ker so potrebovali njene storitve.

Zadeva Lisenko je zaključena. Zgodovina vzrokov lisenkizma še traja.

Zaključena zgodba. Zgodba brez konca?

Louis Althusser

+ To je prevod Althusserjevega predgovora h knjigi Dominique Lecourt: Lyssenko. Histoire reelle d'unne „science proletarienne", Maspero, Paris 1976.

V izvirniku je naslov predgovora Histoire terminéene, histoire interminable, pri čemer pomeni histoire 1. zgodovina, 2. zgodba, zadeva. Ta dvosmiselnost je prisotna v celotnem tekstu. (Op. prev.)

Opombe:

1 Knjige Roya Medvedeva kljub njeni zanimivosti ne moremo imeti za marksistično zgodovino.

2 Dve izjemi: Claudin: Kriza komunističnega gibanja /La Crise du mouvement communiste/; Bettelheim: Razredni boji v ZSSR /Les Luttes de classes en U.R.S.S./

Prevod M.D.

Michel Tort
Ob freudovskem pojmu „zastopstva" (repräsentanz) II

(Nadaljevanje)

III. Psihični zastopnik nagona[+]

A. Od prve izdaje *Treh razprav*/Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie/naprej je pojem nagona kot tak uveljavljen, nanašajoč se sicer skoraj izključno na spolni nagon. In to ne brez vzroka: Freudov diskurz že od vsega začetka v vsem, kar pripisuje nagonom, uravnavajo poradoksi, ki mu jih nalaga spolnost (libido). Kolikor je torej tedaj Freudov teoretski problem prav določiti naravo nagona oz. nagonov[1] se bo tuđi sam pojem nagona med leti 1905 in 1915 spremenil tako, da ne bo več označeval le same nagonske in gonilne *sile* /la force pulsionnelle et poussante/, ki se je „prevajal" v psihično, temveč prav tako *obliko psihičnega prikazovanja te sile same.*

„Z 'nagonom' označujemo psihičnega zastopnika stalnega vira dražljajev, ki izvirajo iz notranjosti organizma . . ." (G.W.V., str. 67). Izhodišče je ista shema delovanja, problematika pa je nekoliko drugačna. Doslej je bil problem nagona v tem: kako se endogeni (somatski) dražljaj ali *nagon* prevaja v psihično (kot psihični dražljaj). Zdaj pa je treba razumeti, zakaj „nagon" tukaj preprosto *nima* več psihičnega prevoda, temveč sam postane psihični zastopnik. Pri tem seveda ni nobenega protislovja. Gre za problem, kako določiti *naravo* nagona, ta pa se izkaže za sestavljen pojav, ki se mu da približati z dveh plati: s fiziološko-biološke plati glede na vir dražljajev kot (specifični) kemizem; s psihološke plati, kolikor si pojav notranjega dražljaja nadene prav psihične *pojavne oblike.* Dejansko je torej nagon *hkrati* endogeni dražljaj in njegovo psihično prikazovanje, zato je tudi v *Nagonih in usodah nagonov* /Triebe und Triebschicksale/ zaporedoma obravnavan s teh dveh zornih kotov. Če se pa kljub temu zdi, da Freud v citiranem tekstu iz *Treh razprav* in ob raznih drugih priložnostih (n.pr. *Nagoni in usode nagonov,* G.W.X, str. 214) pridrži ime nagon za psihično prikazovanje, je to gotovo zaradi bolj *epistemološkega* stališča, ki ga tedaj zavzema (to razlago potrjuje dejstvo, da se *Nagoni in usode nagonov* začnejo z epistemološko diskusijo). Nagon je najprej „psihični zastopnik" dražljaja za raziskavo o psihičnem življenju (psihoanalizo) *(Nagoni,* G.W.X., str. 214). Naposled bo po kompromisu nagon zastavljen kot mejni pojem (Grenzbegriff): „Če se sedaj pri opazovanju psihičnega življenja obrnemo k biološki plati, se nam „nagon" izkaže za mejni pojem med psihičnim in somatskim." (ibid.) Te dvojne perspektive se najbrž ne da vzdržati do kraja: prehod iz ene v drugo ostaja vsekakor ista skrivnost kot poprej „pretvorba" (Umwandlung) energije ali „psihična obdelava" (Bearbeitung). Prav tako je govor o „psyhische Repräsentanz" preprosto prekrivanje problema z nekim imenom.

Iz tega bomo povzeli, da je v freudovskem teoretskem diskurzu v skladu s samo naravo nagona, da ta termin označuje zdaj organsko-somatsko plat, zdaj psihično plat, zdaj spet oboje hkrati. Isto velja za termin libido. Še več, kot bomo videli, izmenjujeta zastopnik in zastopano zelo svobodno svoji mesti, in spreminjajo se

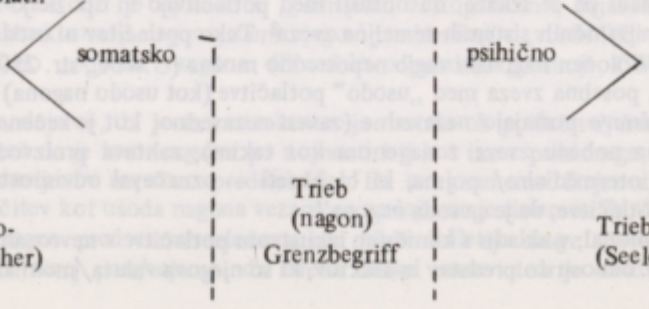
lahko celo vsi termini vse do tistega, ki označuje funkcijo prehoda. Ne samo, da se *Repräsentant* in *Repräsentanz* razbita istovetno, temveč se zgodi celo, da Freud uporabi sinonimne termine *Vertretung, Vertreter.* Na primer: „Ustvarjamo si torej predstavo določenega kvantuma libida, njegovo psihično zastopstvo (psychische Vertretung) pa imenujemo jazni libido /Ichlibido, libido du moi/ . . ." *(Tri razprave,* izdaja 1915, G.W.V., str. 118) Končno je treba dodati še to, da bo Freud kasneje v nekoliko drugačnih kontekstih pogosto in brez razlike uporabljal termina Vertretung in Repräsentanz, da bi, na primer, označil odnose jaza do zunanjega sveta, nadjaza do starševske instance itd.

B Doslej pa še sploh nismo omenili predstave – v smislu Vorstellung – in to nikakor ne po naključju. Prav tako ni naključje, da se pojem „Vorstellungs-Repräsentanz" ne pojavi v *Nagonih in usodah nagonov:* tu se ni mogel pojaviti. Sam naslov prvega metapsihološkega spisa doslej še ni bil dovolj premišljen: nagoni in usode nagonov. Smisel prave Freudove problematike iz 1915 je izkrivljen zaradi pomena, ki ga pripisujejo ključnemu tekstu o *Nezavednem,* ki po vsem videzu bistveno zadeva usodo predstav. Tako se lahko dozdeva, kot se to splošno dogaja, da je, na primer, potlačitev določena operacija, ki se v prvi vrsti /électivement/ nanaša na predstave. To je res, tako zelo res, da bomo kasneje videli nasledke. Vendar pa je nekaj gotovo: potlačitev je v *Nagonih* opredeljena kot specifična *usoda nagona.* To se sprva kaže tako, da je realnost, s katero imamo vsakokrat opravka, *v zadnji analizi nagon,* ki je podvržen takemu ali drugačnemu naključju /aleas/. „Psihična obdelava", „psihično prikazovanje", „zastopniki", vse to so za Freuda le *pojavne oblike* določene poslednje realnosti, ki je *zmeraj* nagonska energija. Seveda je ta kvantiteta v tekstu *Nagonov* takoj razpršena, razrezana na kose, na delne objekte, ki so dani v predstavah. Zato pa ni nič manj temeljnega pomena, da so prav te opredelitve zasnovane kot *predikati* neke izvorne, neizkorenljive realnosti (medtem ko lahko imamo vsaj v isti meri te opredelitve za *prvotne,* ali pa ta termin izvora za brezsmiseln). Ta način zastavitve problema potrjuje presenetljiva raba: realnost, za katero mora teoretska analiza zasledovati usodo ali transpozicije, je nagon sam v obliki *nagonskega vzgiba* (Triebregung) /motion pulsionnelle/ in *nikoli* predstava kot taka. Prva vrsta teksta o *Potlačitvi:* „Usoda nagonskega vzgiba je lahko, . . . " Prav tako se Freud kasneje, ko označuje sestavine Ojdipa, *zmeraj* zateka k *nagonskim vzgibom* kot edinim pertinentnim enotam, ki ga sestavljajo.

IV. Pojem Vorstellungs-Repräsentanz

A Funkcija, ki smo zasledovali njeno genezo, dobi v tekstu o *potlačitvi* svojo kvazi-dokončno obliko v pojmu *Repräsentanz* in še posebej *Vorstellungs-Repräsentanz.* Če za zdaj pustimo ob strani problem konteksta, v katerem je uveden, lahko takole določimo njegov točni pomen. Prvič se pojavi, kot vemo, v definiciji fiksacije: „ . . . nastane fiksacija, ki se sestoji v tem, da „psychische (Vorstellungs-) Repräsentanz des Triebes" zavrnjen dostop v zavedno." (G.W.X., str. 250).++

1. *psychische* se nanaša preprosto na dejstvo, da lahko nagon, kot vemo, opazujemo z dveh plati.



2. *des Triebes:* Nagon tukaj ni Reprasentant, ampak *ima* neke vrste „zastopstvo" /representance/. V skladu z zgoraj opredeljno dvosmiselnostjo pa to spremembo položaja nagona dejansko dopušča sama struktura z dvema vhodoma in ne predstavlja nobenega problema:

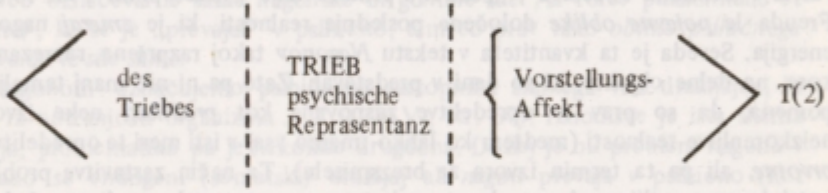
– kadar Freud pravi: nagon je Reprasentant telesa itd ..., postavlja psihično plat nagona za zastopnika njegove somatske plati;

– kadar Freud govori – tako kot tukaj – o *Reprasentanz des* Triebes ali *Triebreprasentanz,* se preprosto odloči, da s Trieb (nagonom) ne bo imenoval psihične plati, temveč fiziološko. Smisel je očitno natanko isti (če že ne označenec, ki se nekoliko razlikuje).

Pomudili smo se ob razvijanju te očitne istovetnosti samo zaradi proti-smislov /contre-sens/, ki jih je čuda proizvedlo njeno neupoštevanje. Iz tega torej sledi, da ni nobene pojmovne razlike med *Reprasentant* in *Reprasentanz.* Kljub temu sta se ta termina prav od tega teksta o *Potlačitvi* naprej izven nekoliko drugačne konotacije točneje ustalila v rabi: *Reprasentant* preprosto navaja na strukturo z dvema poloma, ki smo jo razvili zgoraj.

Reprasentanz v tej opoziciji bolj označuje psihični pol v njegovi dvojni opredelitvi (Vorstellung, Affekt) in se nagiba k označevanju teh terminov samih skozi funkcijo „zastopstva" /representance/.

3. (Vorstellungs-) Pomišljaj nakazuje paradigmatski termin: Affekt. To lahko ponazorimo takole:



Tako se bo dalo, na primer, krajše reči, da predstava (Vorstellung) „reprasentiert" nagon (prim. G.W.X., str. 255, 256, 257, 258 itd ...) in govora bo o „Vorstellun*santeil* der Reprasentanz" (o predstavnem deležu zastopstva), pri čemer je drugi „Anteil" očividno afekt.

Zaključimo: „Predstavnik *predstave*" /representant *de* la representation/ ali „nadomestnik *predstave*" /tenant-lieu *de* la representation/ sta morda analitična pojma: če pa se imata za prevod freudovskega pojma, *sta očitna nesmisla:* predstava kot taka *je* „zastopstvo" *nagona.* Težava pri prevajanju ostane. Za Reprasentanz ali Reprasentant lahko predlagamo „zastopstvo"/représentance/. Za enkratni izraz Vorstellungs-Reprasentanz pa, sledeč J.P. Briandu: predstavnik-predstava /representant-representation/ (2).

B Preostaja nam, da določimo, zakaj se ta pojem v tej obliki pojavi v *Potlačitvi* in kakšni so njegovi nasledki. Videli smo že, da je v tem članku potlačitev obravnavana kot „usoda nagona", se pravi kot ena izmed usod, ki doletijo nagonski vzgib. Kmalu pa se izkaže, da obstoji med potlačitvijo in opozicijo zavedno/nezavedno v psihičnih sistemih temeljna zveza[3]. Tako potlačitev ni usoda nagona, ki bi bila za določen nagonski vzgib neposredno možna (G.W.X., str. 250). Z drugimi besedami, posebna zveza med „usodo" potlačitve (kot usodo nagona) in med tem, kako *predstave* postajajo nezavedne (zavest-nezavedno, kot je rečeno v Nezavednem, nima nobene zveze z nagonom kot takim), zahteva proizvodnjo posredniškega /intermediaire/ pojma, ki bi hkrati – označeval odvisnost od nagona, lastnost potlačitve, da je „usoda nagona"

– in določal, v skladu s kliničnim izkustvom potlačitve v nevrozah, to funkcijo „usode" v odnosu do predstav in afektov, ki so njegova valuta/monnaie courante/.

Ta pojem je prav Reprasentanz ali Triebreprasentanz, pojem, ki omogoča enotnost teorije nagona in njihovih usod, ki je izdelana v *Treh razpravah, Uvodu v narcizem* (Zur Einfuhrung des Narzissmus) in v *Nagonih in usodah nagonov,* in teorijo nezavednega (ki je napovedana – in odložena – prav en odstavek pred tistim, ki uvaja pojem Reprasentanz). Na predstavah in afektih, ki so po predhodni konceptualizaciji bili predmet potlačitve, mora biti odslej na določen način zaznamovano s konotativnim pokazateljem /indice connotant/, da so vpeti v problematiko usode nagona in postanejo „Reprasentanz des Triebes". Tam, kjer bi bil Freud prej rekel samo *Vorstellung,* zdaj podrobneje določi, da bi integriral teorijo predstav s problematiko nagona: *Vorstellungs-Reprasentanz des Triebes.* Tako lahko razumemo, da sta odslej *Triebreprasentanz ali Reprasentanz* zmeraj absolutno sinonimna s Vorstellung (ali z afektom, vendar pogosteje s Vorstellung). Natanko od tega teksta naprej se je neovržno proizvedla restrukturacija terminologije – četudi se ekvivalentni termini nenehno izmenjujejo – in to v zelo jasnem smislu: *eksplicitni poudarek in konceptualizacija odnosa med predstavami ali afekti in nagonom.*

V. Dvoumnost Reprasentanz

Dejansko pa je ta operacija v svojem pomenu in v svojih nasledkih še bolj kompleksna in še bolj dvosmiselna.

1. Po eni strani je očividno, da funkcija zastopstva nagona v psihičnem, ki smo sledili njeni obdelavi, ni samo *pojasnjena,* če tako *določimo* psihično plat nagona. In to iz zelo preprostega razloga. Implicitno se je ravnala po ideji neke vrste izpeljave psihičnega: nagon, ki *„se"* zastopa v psihičnem. Pojem *Reprasentant* in struktura z dvojno perspektivo predpostavljata to gibanje izraza (Ausdruck), prikazovanja. Če pa opredelimo „zastopnika" kot predstavo (Vorstellung) ali skupek predstav, postane vsaka izpeljava nemožna. To kaže že sama definicija fiksacije in prapotlačitve /Urvedrangung, le refoulement originaire/: odnos med nagonom in njegovim „zastopnikom" (torej predstavo) ni več odnos nekega bistva do njegovega izraza niti somatskega dražljaja do njegovega psihičnega pojava (tenzije), temveč *zveza.* fiksacija, torej *sprega* /la rencontre/ *dveh elementov, ki sta drug drugemu vnanja.* Problematika „usode nagona", ki je izhajala iz „nagona", je lahko vodila le v predpostavljanje neke vrste mitičnega stanja nagona, ki bi bilo predhodno njegovim psihičnim zastopnikom (mit, ki se je *uresničil* v prvih shemah pretvorbe somatske energije v psihično). Dejansko pa je seveda izvorna *sprega,* psihična določitev nagona (v predstavi, v afektu, kjer je dan določen objekt, določen cilj) – tak je smisel prapotlačitve.

Trditev, da lahko nagon dojamemo le v njegovih „zastopnikih", tedaj pomeni, da je bil nagon, preden se je fiksiral (haften) na določen označevalni element, čista psihična kvantiteta, se pravi *nič.* In v večjem številu tekstov, kjer je govora o problemu kvalitete nagona, Freud zatrjuje, da nagon kot tak nima kvalitete: „Nagoni sami nimajo nobene kvalitete, obstajajo samo kot kvantiteta, ki v psihičnem življenju lahko opravi določeno delo." *(Tri razprave,* G.W.V., str. 67). Z drugimi besedami, kar je opisano s „psihičnim zastopstvom", dejansko točno ustreza sami strukturaciji nagona, sami njegovi *proizvodnji* v „vtisih" (Eindrucke), kjer se določajo „objekti" nagona. (Poročilo o primeru paranoje, G.W.X., str. 246).

Še točneje, dejstvo, da je ta restrukturacija nastala ob potlačitvi, ima še drug pomen: namreč da je izvor *nagona* po nujnosti isti kot izvor psihičnega, namesto da bi bil postavljen v napačno predobnost. Da se razumemo. Dejstvo, da je za Freuda potlačitev kot usoda nagona vezana na razločevanje sistemov *Zv/Nzv,* sicer pomeni, da nagon pred tem razločevanjem lahko doletijo *druge* pretvorbe kot potlačitev. Če torej poudarjamo, da Freud lahko zastavi teorijo usode nagona

(Potlačitve) samo v nanosu na psihične sisteme, hočemo vztrajati na temeljni točki: sami konstitutivni zvezi nagona s predstavo[4] nasploh, se pravi neodvisno od problema razločevanja sistemov. Glede na to je Freudovo izvajanje simptomatično v nekem posebnem primeru: pri potlačitvi. Ni torej naključje, da je analiza, ki je izhajala iz raziskave določene „usode nagona", kot postranski proizvod[5] dala teorijo o izvoru nezavednega. Teoretsko premestitev /glissement/, ki je tako nastala ob dvoumenem terminu *Triebreprasentanz*, bi lahko končno izrazih takole: medtem ko je bilo v predhoni problematiki izhodišče nagon, ki je psihičnemu zastavljal zahteve /exigences/ (v istem smislu kot bi kdo „delal prestave"), pa se mora odlsej nagon za svoje konstituiranje ravnati po zatevah psihičnih sistemov in se skoznje določiti. Ta novi položaj se na epistemološkem planu kaže s samim dejstvom, da je Freud prisiljen odložiti pravo analizo potlačitve. vse dotlej, dokler ni opisal strukture psihičnih sistemov.

2. Po drugi strani pa, če Freud s tem pojmom *Reprasentanz* dejansko pride do nove in veliko plodnejše artikulacije odnosov med nagonom in predstavo, bi lahko prav tako legitimno zagovarjali stališče (in ni nujno, da je to v protislovju), da morda meri na restrukturacijo v nasprotnem smislu. Analize uravnavajo pojmi „usoda nagona" in „pretvorbe" (Umwandlungen), „transpozicije" (Umsetzungen) nagona in videti je, da je njegova teoretska namera vključiti klinično izkustvo v koherentno teorijo nagonov. Edini namen samega pojma *Reprasentanz, Triebreprasentanz* je ta, da bi, s pomočjo starega pojma *Reprasentant* iz spekulativne teorije o „naravi nagonov" in o potlačitvi kot nagonski usodi reformuliral klinično izkustvo. Zato je tudi takrat, ko se Freud v *Nezavednem* (pa tudi marsikje drugod, npr. *Inhibicija, simptom in tesnoba,* G.W.XIV., str. 132-134) vrne k analizi potlačitve, izhodišče zmeraj nagonski vzgib, problem pa je "velikost določenega dražljaja". „Napravimo boječ poskus metapsihološkega opisa procesa potlačitve v treh znanih transfernih nevrozah. Tukaj moramo 'investicijo' (Besetzung, investissement) nadomestiti z 'libidom', ker, kot vemo, gre za usode spolnih nagonov (die Schicksale von Sexualtrieben)" (G.W.X., str. 281).

Morda lahko ta zahteva pojasni tudi „temeljno nejasnost freudovske ekonomske hipoteze", ki jo ugotavljata J. Laplanche in S. Leclaire v njunem članku o *Nezavednem:* namreč istovetenje psihične energije različnih sistemov (investicije) s spolno energijo (-libido-). Pri tem, da Freud pogosto vztraja na nujnosti, da se libido loči „od energije, ki jo moramo imeti za osnovo vseh psihičnih procesov nasploh" *(Tri razprave,* G.W.V., str. 67, 118, 119 itd . . .), se lahko vprašamo, zakaj ju v tem tekstu istoveti. Toda „libido" in „Besetzung" sta tukaj zamenljiva prav zaradi tega, ker v tem poglavju ne gre za odnose Zv/Nzv nasploh, temveč za proces *potlačitve* v transfernih nevrozah, in ker so na določen način vsi ti procesi opisani *kot pretvorbe neke homogene, v tem primeru libidinalne energije* (ne smemo torej misliti, da Freud *nasplošno* zamenjuje ta dva tipa energije.) Dejstvo, da ju enači v tem primeru, pa že samo zastavlja dovolj problemov. Druge energije v analizi namreč sploh ne nastopajo in vse kaže, kakor da bi se bila celotna investicijska psihična energija v primeru nevroze na nek način „spremenila" v libido. Freud prizna, da ne razpolaga s pojmom za njun odnos: „Doslej nam psihoanaliza z gotovostjo pojasnjuje pretvorbe objektivnega libida /Objektlibido, libido d'objet/, vendar pa še ne more jasno ločevati jaznega libida od drugih energij, ki v jazu delujejo." *(Tri razprave,* izd. 1915, str. 119)[6]

Iz tega bomo potegnili sklep:

1. da je pri vseh hipotezah metapsihološki opis potlačitve (IV. poglavje *Nezavednega)* še vedno opis *usode nagona v teoriji nagonov, ob kateri* je razvita teorija odnosov med psihičnimi sistemi, njeno izhodišče pa je razpor /l'ouverture/, ki ga omogoča njihovo delovanje v – zelo posebnem – primeru psihičnega procesa potlačitve v psihonevrozah. Teorija nevroz je teorija o pretvorbah libida;

2. da do istovetenja energij ni prišlo zaradi *zamenjave,* temveč to natanko ustreza dejstvu, da je govora o potlačitvi v nevrozah, kjer gre le za prerazdelitev /repartition/ in premestitve /deplacements, Verschiebungen/ tiste plati psihične energije, ki je libido;

3. da odnos med takšno psihično energetsko maso in drugimi energijami v psihičnem seveda ostaja popolna nemišljiva skrivnost, kar je pogojeno prav z dejstvom, da se Freud nikakor ne odpove shemi delovanja, ki smo ji poiskali izvor in ki zastavlja spolnost kot energetski vir, ki globalno in periodično vdira v psihično. Po uvedbi narcizma in z njim problematike kompleksnega jaza ta shema preprosto privzame drugo obliko: „... tako si izoblikujemo pojem določene kvantitete libida, katere psihični zastopnik bi bil to, kar imenujemo jazni libido." Prvi „prevod", ki mu „sledi" še drugi: „... vendar pa jazni libido postane dostopen analizi šele takrat, ko si je privzel spolne objekte, se pravi, ko je postal objektni libido." (G.W.V., izd. 1915, str. 118). Mitični obstoj „nagona" pred vsako opredelitvijo se tako na nek način pomnoži ali podvoji z mitom jaznega libida, ki je po definiciji tuj in „predhoden" vsaki objektni določitvi.[7] Psihično se pojavi le kot člen deduktivne verige: nagon – jazni libido – objektni libido.

Težava, ki nanjo naletimo na nivoju *Nezavednega,* je naposled pogojena v implicitnem vztrajanju pri modelu nagona kot potrebe, energetskega vira, ki napaja psihično, tako da se vanj periodično preliva in prevaja (to vztrajanje bi lahko pojasnilo tudi prvenstvo de iure, ki gre v metapsihološkem opisu doktrini o nagonih). Če je torej „zveza med potlačitvijo in nezavednim" prisilila teorijo o usodah nagonov v ovinek preko teorije o psihičnih sistemih, potem pa le-to vzvratno temeljno uravnava dejstvo, da ostaja nagon de iure *„prvoten". To je* globoki smisel uvajanja *ekonomske hipoteze: preformulirati vse procese, ki se nanašajo na predstave, v termine „nagonski zastopnik", vzgib želje,* nagonski vzgib. „Jedro Nzv se sestoji iz zastopnikov nagona, ki hočejo sprostiti /decharger abfuhren/ svojo investicijo, torej vzgibi želje *(Wunschregungen). Ti nagonski vzgibi*[8] so med seboj koordinirani, pri tem pa ostajajo drug ob drugem, ne da bi se medsebojno vplivali, in si niso v protislovju." itd ... (str. 285). Koordinacija, ne protislovje: predikati, ki ne delajo problemov, če je govora o predstavah – ali o označevalcih in označevalni verigi. Freud gotovo meni, da je le „nedolžna nepazljivost"[9] če opisuje procese, kot da bi izhajali iz nagonskih-vzgibov in ne iz zastopnikov. To je razumljivo: ni jasno, kaj naj bi pomenila „koordinacija nagonskih vzgibov"; toda prav vztrajnost tega pojma je zelo značilna za to, kar hočemo tukaj poudariti: vztrajni mit o predhodnosti nagona, ki zmeraj ostaja *izhodišče* teoretske analize, *primitivno dejstvo.* Ko Freud piše, da se da nagon zapopasti le v njegovih zastopnikih, torej le fiksiranega na določen objekt in zastopnika, lahko tako nazadnje vidimo prav v teh izrazih dokaz za vztrajnost modela „izraza".

J. Laplanche in J.B. Pontalis v članku o *Izvoru fantazma*[10] teoriji fantazma /kot/ „izraza nagona", kakršna je razvita pri kleinovcih (predvsem S. Isaacs), teoriji, ki je izpeljana naravnost iz freudovske sheme, zoperstavljata odlomek iz *Volčjega moža* /Wolfsmann/ (G.W.XII., str. 156), kjer jedro nezavednega ni opredeljeno kot nagon, temveč kot „primitivna psihična dejavnost", ki strukturira spolno življenje: „nič presenetljivega ni, da še posebej zadeva procese spolnega življenja, četudi se ga nikakor ne da omejiti le nanje." Seveda je to prvotno fantazmatično delovanje že vedno mišljeno skozi pojem instinkta (Instinktiv,str. 156), vendar kot v prvi vrsti *psihično* (medtem ko je po opredelitvi v *Nezavednem* kjer je instinkt omenjen v isti zvezi (str. 294, citirano po J. Laplanchu in J.B. Pontalisu), to jedro nezavednega sestavljeno (prim. zg.) iz „nagonskih zastopnikov", ki hočejo sprostiti svojo investicijo). Do katere mere pa lahko trdimo skupaj z J. Laplancheom in J.B. Pontalisom, da je bil „Freud daleč od tega, da bi

hotel osnovati fantazem na nagonih, temveč je prej nagonsko igro postavljal v odvisnost od predhodnih fantazmatskih struktur" (citirani članek, str. 1681)? Na prvem nivoju teoretske obdelave kliničnega izkustva je to videti še toliko manj izpodbitno, kolikor se je strukturalna interpretacija fantazma vzpostavila prav s tem, ko je vzela zares sam Freudov postopek, kakršen pač je v svojem razvoju, na primer v „Tepe se otroka". Prav ta prvi nivo temetizacije pa je pri Freudu nenehno in sistematično izkrivljen zaradi prvenstva teorije nagonov, kadar koli je načel problem njihovih „osnov". Ob enem tekstu, kjer je postavljeno stanje prvotnosti /primitivite/ fantazmatske strukturacije, je toliko drugih tekstov, kjer je fantazmatizacija gledana kot izraz nagona. Kakor koli že, eno pa je gotovo, in to je tudi vse, kar je bilo treba tukaj prikazati: pojem *Reprasentanz* pripada temu drugemu nivoju teoretske obdelave, ki biologizira označevalne operacije fantazma. V tem pogledu je teorija fantazma S. Isaacsa povsem „freudovska". Zelo je zanimiva zaradi tega, ker brez olepšav prikazuje vse, kar je pri Freudu lahko zdi dvoumno in pri tem nekako sklopi oba nivoja analize. Kadar Freud izjavi fantazem (nivo 1), gre zmeraj za *Vorstellung (prim. npr. „Otrok je tepen");* preformulacija po meri psihičnega izraza je nasploh *teoretska* (nivo 2). Samo termin *Reprasentanz* je tista tenka nitka, ki zagotavlja prehod. Pri S. Isaacsu je prvi nivo v celoti vložen v drugega, funkcija *Reprasentanz* pa dobi svojo izpolnitev v popolnoma homologni in obrnljivi strukturi „instinktualnega vzgiba /poussee/" in fantazma.

VI. Biološka hipostaza

Zdi se, da je ta dvoumnost v freudovski misli osrednja. Ustreza neizpodbitni ločitvi med obdelavo kliničnega izkustva nevroz (ali psihoz) in teorijo ali doktrino o nagonih, ki jo je sam Freud imenoval mitologijo in zatrjeval, da ima nujno spekulativen značaj.

1. Ta razdalja je najbolj vidna v *Onstran principa ugodja* /Jenseits des Lustprinzips/, kjer je prisila k ponavljanju /Wiederholungszwang, compulsion a la repetition/ najprej analizirana na označevalnem nivoju, kjer se prikazuje, kasneje pa je utemeljena v povsem spekulativni in „biološki" teoriji o *naravi* nagona. Še enkrat sta predstava (Vorstellung) ali afekt preprosto mesto, kjer je „zastopana" (reprasentiert) igra, ki se mitično odigrava na nivoju „organskega" nagona. Nekaj pojmov igra določeno vlogo na obeh nivojih: zdaj označujejo konkretni proces, ki zajema predstave, afekte, zdaj spet biološko „bistvo" tega procesa: Tako „fiksacija" in „zmožnost fiksacije", ki je v *Potlačitvi* strogo definirana kot sprega /la rencontre/ označevalnega elementa in nagonske kvantitete, postane drugod predikat nagona na sebi, pokazatelj njegove „viskoznosti", njegove inertnosti itd . . . (prim. npr. *Tri razprave,* G.W.V., str. 144).

2. Dober primer je pojem *cilja* (nagona) /Zweck, but/. Ta pojem je bil izdelan v *Treh razpravah* in v *Nagonih . . . izhajajoč iz psihoanalitskega izkustva* (G.W.X., str. 214); prva raziskava *Trieb-a* z biološkega gledišča ni pokazala ničesar takega kot cilj, objekt. Skratka: nobenega „organskega" nagona ni, ki bi se „izražal", se predstavljal na psihičnem nivoju preko „cilja": se pravi, da v svojem organskem pojavu nagon ne vsebuje ničesar takega, kar bi se „prevajalo", analognega temu, kar v analizi pride na površje kot *cilj* nagona. Mitologizacija in biologizacija nagona pa bosta pokazali cilj prav na „organskem" nivoju: tako bo lahko govora o „cilju" Erosa ali Destruktionstrieb-a, o „poslednjih" ciljih nagona *nasploh;* Že sam značaj finalnosti (11), pa naj bo ta v primeru nagona smrti obrnjena finalnost, bi zadostoval za prikaz, kako ta koncepcija nima nobenega opravka s strogim pojmom *nagonskega cilja,* ki je razmejen v *Treh razpravah* in ki se odlikuje prav po odsotnosti nanosa na kakršno koli *„finalnost". Teorijo spolnosti* kot *nagona* je omogočila prav kritika biologizma. ki ga teorija nagonov nenehno skuša ponovno uvesti, vtem ko spreminja psihične fenomene v preprost pojav, odsev (Abriss /der

Psychoanalyse/, str. 41, izd. Fischer), „psihični izraz" *bioloških* procesov in konfliktov.

3. če je „šibka točka organizacije jaza v njegovem odnosu do spolne funkcije", je to v *Očrtu* tako prav zato, ker se vse zdi, „kot da bi si bilo biološko nasprotje med samoohranitvijo in ohranitvijo vrste tukaj ustvarilo svoj *psihološki izraz* (psychologischen Ausdruck)" (Abriss, str. 44, podčrtal M.T.). Očitno pa je, da termin „psihološki izraz" kot vedno označuje pravo *skrivnost*, da je orisano približanje površinsko, zgolj analoško in kaže samo Freudovo potrebo po iskanju *biološke* vzporednice, medtem ko je odnos med nagonom in jazom problem prav zaradi tega, ker je spolnost kot nagon v odnosu do ohranitve vrste, najmanj kar lahko rečemo, pri napačnih vratih (kot je to Freud kot prvi odlično povedal v *Treh razpravah).*

4. Pojem *Reprasentanz* se kaže kot eno od orodij, ki jih je Freud izdelal za označevanje paralelizma med organskim in psihičnim, biološkim in psihičnim ali med nagonom in predstavami. Ta paralelizem pa je protisloven in nevzdržen, ker nalaga biologizacijo nagona in subverzijo pravih analizi lastnih pojmov, kolikor v spolnosti določajo nagon – edini nagon, realnost, ki je tuja „funkciji". Z drugimi besedami: freudovska teorija nagonov je osnovana na pravem paradoksu: nenehno zvrača vse posebne lastnosti, ki jih analitska klinika odkrije pri spolnosti kot *nagonu,* na „biološko" plat. Freud sam opazi, da je paralelizem nemožen, in to prav takrat, ko je treba definirati – v momentu *naslonitve* /etayage, Anlehnung/ – specifičnost spolnosti. „Vsa psihična dejavnost je sprva posvečena zadovoljevanju potrebe iz te cone. To seveda v prvi vrsti služi samoohranitvi s prehranjevanje, toda ne smemo zamenjevati fiziologije s psihologijo. Že zelo zgodaj se pri sesanju, pri katerem otrok trmasto vztraja, pojavi potreba po zadovoljitvi, ki sicer izvira iz prehranjevanja in jo le-to izzove, vendar pa zaradi tega nič manj neodvisno od prehranjevanja stremi za pridobivanjem užitka /Lustgewinn/ in jo zato smemo in moramo imenovati *spolno.*" (Abriss, str. 15) Toda če obrnljivost stališč, struktura zastopstva, tukaj vidno poči na bistvenem mestu teoretske verige, je treba dodati, da je drugod sama specifičnost tega, kar bi lahko imenovali spolni *učinek nagona,* „osnovana" na posebnem kemizmu spolnega dražljaja (*Tri razprave,* G.W.V., str. 115).

5. Uvedba druge topike /la deuxieme topique/ vodi v restrukturacijo odnosa med nagonsko energijo in psihičnim, ki se vmešča na povsem isto linijo in se omeji na to, da nekako podvaja psihični izraz nagonov, kot to zelo značilno kaže odlomek iz *Očrta,* ki se nanaša na Ono: „... njegova vsebina je vse, kar je podedovanega, prinešenga ob rojstvu, naloženega v konstituciji, torej predvsem nagoni, ki izvirajo iz telesne organizacije in ki dobijo tukaj *prvi psihični izraz,* katerega oblike so nam neznane." (Abriss, str. 9 /podčrtal M.T./). Serija pretvorb, ki jih J. Laplanche in J.B. Pontalis opisujeta pri S. Isaacsu, se da v tej točki v celoti uporabiti pri Freudu: „Biološki subjekt je v direktni nepretrgani zvezi s subjektom fantazma, spolnim in človeškim subjektom, in to skozi zaporedje: somatsko —— ono —— fantazem —— želje /gen./ —— obrambe /gen./ —— mehanizem jaza." (citirani članek, str. 1863). Vidimo, kako se razvija model homogenih pretvorb energije od telesa do jaza preko Onega, pri čemer bistveni prehod – od nagona (kot somatskega procesa) do Onega (kot psihičnega procesa) – ostaja kot vedno v enaki meri „naraven" kot zagoneten.

6. Res je, da to deduktivno zaporedje samo na sebi ne more pojasniti realnih odnosov med telesom, nagonom in psihičnim, kakršne je vzpostavil Freud. Najprej zato ne, ker ga lahko tako kot samo delovanje psihičnega aparata, de iure obrnemo v to ali ono smer neke imaginarne linije; potem zato, ker nagon ne predstavlja vsega, kar je od telesa zastopano v psihičnem. Ta obrat, ki je toliko važnejši, ker ga je Freud že od vsega začetka tematiziral in ker je povrhu še eksplicitno označen z

istim terminom *Reprasentanz*, dobi svojo najjasnejšo obliko v spisih o drugi topiki. Razločevanje jaza in onega in morda predvsem *figuracija* psihičnega aparata omogočata, da se osvetli:

1. temeljna simterija odnosov nagon /ono in zunanji svet/ jaz, ki sta oba odnosa zastopstva (ter *Reprasentanz)*

2. dvoumnost odnosa jaz/telo

a. Odnos jaz/zunanji svet, ki bolj ali manj izhaja iz mehanističnega modela refleksnega loka, je toliko bolj analogen *Representanz*-i nagona v onem, ker je prav tako diskreten glede oblik prehoda v psihično. Nejasni nepretrgani zvezi nagonske energije in psihične energije odgovarja nič manj zagonetna zveza med zunanjo energijo in psihično gibalno energijo [12].

b. Odnos jaz/zunaji svet pa razbije ekonomski model *Reprasentanz:* med telesom in jazom kot Korper-ich (kot vemo pa je jaz proglašen za *predvsem* „Korperiche") ni pojmljiv nikakršen odnos „Izraza" v prej definiranem smislu. Zdaj ne gre več, in *ne more več iti* za kakršno koli obliko prevajanja, ki bi bila izpeljana iz modela pretvorbe, temveč za popolnoma novo razmerje, ki mu fiziološki pojem „projekcije" ali „cerebralne predstave" daje, spet biološki, analoški model (če že ne pojem).

c. Tako kot je Vorstellung na nagonski strani ujeta v zaporedje pretvorb, ki so njena oblika prikazovanja, njen psihični izraz, tako je na nasprotni strani psihičnega aparata ujeta v obrnjeno zaporedje kot podvojitev zaznave. „Spomniti se moramo, da vse predstave izvirajo iz zaznav, da so njihove ponovitve." („Zanikanje" /Die Verneinung, La (de-)negation/ G.W.XIV., str. 14). Reprodukcija zaznave v predstavi je natančna vzporednica psihičnemu zastopstvu nagona.

Za zaključek moramo še zabeležiti, da obstoj *dvojne* serije pri problemu „zastopstva" seveda ničesar ne spremeni, ker status prehoda enega termina v drugega v tej ali oni smeri ni nič bolj postavljen pod vprašaj.

7. Nasledki zastopniške sheme pa gredo še dlje. Kot smo videli, je odnos libida do „drugih psihičnih energij" (kar označuje, še vedno z energetskega stališča, odnos med nagonom in psihičnim nasploh in temeljno *nezadostnost* izpeljave) leta 1915 ostal povsem zatemnjen. Kolikor je Freud reafirmiral nagonski dualizem in razločil dva temeljna nagonska vira (nagon življenja (Eros), nagon smrti), pa problem njunega odnosa, zlasti kar se tiče pretvorbe ljubezni v sovraštvo, obvezuje k hipotezi o obstoju premestljive /verschiebbar, deplacable/ psihične energije, ki bi bila čisto kvantitativna (se pravi ne določena niti kot libidinalna niti kot „destruktivna" energija). Freudova rešitev (G.W.XIII., str. 273), če si jo ogledamo pobližje, je nadvse zanimiva, saj hkrati zatrjuje:

a. da taka nediferencirana psihična energija zares obstaja;

b. toda da izvira iz *deseksualizacije.* S tem je v celoti ohranjena dedukcija psihične energije in psihičnih procesov nasploh iz nagona, kakršno smo razložili. To pa za ceno paradoksa, da se začetni *spolni energiji* (Erosu) *kot taki* pripisuje psihične lastnosti, ki so konceptualizirale strukturacijo spolnega nagona skozi psihično (pojem premestitve na objekte . .): govora bo o „premestljivosti" (Verschiebbarkeit /capacite de deplacement/). Zatem pa ob naslednjem koraku /dans und second temps/ kakor po srečnem naključju spet najdemo te lastnosti v sami psihični energiji kot proizvode „deseksualizacije". Ta postopek bi lahko še izrazili takole: psihična označevalna struktura, ki *samo v primeru spolnosti* proizvaja nagonske fenomene z njihovimi posebnimi lastnostmi (odsotnost funkcionalne zveze z določenim objektom in drsenje od „objekta" do „objekta" po označevalni verigi) je pri Freudu na temelju modela pretvorbe *realizirana* v nagonu kot „organskem", nato pa „izražena", „ponovno odkrita" v psihičnih procesih kot „izrazu". Izraz pa zaradi svoje podvojitve ostaja zatemnjen na obeh nivojih (nagona do onega – prehod k psihični energiji – onega do jaza – nov „izraz": deseksualizacija).

Teorija *sublimacije* se zelo logično razvija po isti liniji zastopstva. Ni preveč presenetljivo, če „premestitev" v miselnih procesih (Denkvorgange, G,W,XIII., str. 274) najbolje realizirajo „premestljivost" spolnih nagonov, ker struktura le-teh dejansko kratko malo rezultira iz „biološke" realizacije miselnih procesov, kolikor ti strukturirajo spolnost. Najbrž se nikjer jasneje ne pokaže zatemnjenost deduktivistične sheme, neustreznost prvenstva nagona, nejasni pojem pretvorbe energij. Hkrati pa vidimo, da problem, ki ga odpira ta pojem sublimacije, nikakor ni v tem, da bi ugotovili, kako naj deduktivno shemo procesov iz nagona podvojimo s „teleologijo" zavesti. Ne glede na grobo ideološki okvir te operacije je očividno, da ima v svoji prenagljenosti za neobhodno prav tisto, kar je treba postaviti pod vprašaj, da bi lahko drugače *mislili* – seveda tokrat brez najmanjše teleologije – sublimacijo: *shemo zastopstva*, ki vzpostavlja psevdo-teleologijo „nagonov."

8. Vse težave pri pojmu in funkciji, ki ju označuje termin *Reprasentanz*, prihajajo naposled iz tega, da diferencialni značaj spolnosti kot *nagona*, se pravi kot edino *nagonske* v odnosu do potreb in funkcij, v freudovski teoriji lahko zaznamuje samo *biološka*, organska posebnost spolnosti (specifični kemizem, razlika v viru, v kvaliteti nagonov, kot je razvidno pri pojmu naslonitve /etayage/), medtem ko ta posebnost le s težavo brez samovolje pojasni psihične manifestacije spolnosti. Pojem *Reprasentanz*, tako kot v Freudovi obdelavi njemu predhodni pojmi, ustreza označevanju obrnljivosti gledišč med organsko modifikacijo, ki je izvor *potrebe*, in njeno psihično manifestacijo (v obliki *nediferencirane tenzije)*[13]. Toda mar ni tisto, kar odlikuje spolnost, določitev, *razrezanje* /decoupage/ same te tenzije v predstave, v katerih so dani objekti, ki se jih ne da *deducirati* iz organske modifikacije kot take? V nekaterih tekstih Freud to sam priznava, ko nagonu kot organskemu pojavu noče pripisati *kvalitete*. Dvoumnost v pojmu nagona je tako povzeta v dokaj slabo zastavljenem problemu *kvalitete nagonov*, s katerim se Freud od časa do časa ukvarja. Konec koncev spolnost prav zato, ker *ni* potreba – niti specifična ne, razpolaga s *tem* tako posebnim „psihičnim izrazom". Uporaba slednjega izraza sledi torej iz neke vrste kompromisa med pripoznano specifičnostjo spolnosti in vztrajno uporabo modela izraza, ki velja za druge potrebe. To pa implicira vzvratno projekcijo razlike, opažene na nivoju „psihičnih manifestacij" (te so edine, ki se jih da klinično opazovati) v *organsko* plat spolnosti.

Dejstvo, da je Freuda, ki je imel biologijo za – nedosežen – model znanstvenosti bistveno provizorične psihoanalitske teorije, to privedlo v čisto *spekulacijo*, pa zadostuje, da nam nedvoumno vnazaj pokaže, kako je ta „biologija" ideološki mit, eshatologija psihoanalize. Že sama nujnost spekulativnega značaja te biologije nagonov, ki jo zatrjuje Freud, je pečat, ki jo opredeljuje za ideologijo; če parodiramo Freuda, je to njegova „made in Ideology". Oblika znanstvenosti, ki se jo da na določeno področje vnesti le v spekulativni obliki, je prav zagotovo ideološka. Prd nami je znana podoba: biološki evolucionizem, pa naj bo kot ideološki proizvod biološke *teorije*, se izvozi na najrazličnejša druga področja na škodo proizvodnje specifičnih objektov teh področij samih.

Ugotoviti je treba, da je bilo mnogo težje proizvesti pojem te specifičnosti v psihoanalitski teoriji nagonov, kot je bilo Marxu, ki je bil soočen z isto ideologijo, zavreči darwinizem iz *historičnega* materializma. Freudovi izjavi, se pred psihoanalizo enostavno ni bilo teorije nagonov, je treba dati vso težo. To pomeni, da je bila realnost nagona sprva nujno mišljena biološko in da je prav kot taka služila kot orodje za epistemološki rez freudizma. Vdor spolnosti v psihično, ki je osnova modela *Reprasentanz*, je prav vdor „nagona" v biološki preobleki v psihologijo. Če se mora teorija tukaj morda bolj kot drugod izjavljati v govorici tistega, od česar se ločuje, je to tudi zato, ker je že ta v določenih pogledih imela vrednost preloma. Prav zato pa se moramo razumeti glede termina „biologizem". Če že ne more biti

govora o deduktivnem razvijanju vsega fantazmatičnega življenja iz spolnega nagona, pa ni prepovedano, da bi v gotovem manku /deficience/ spolnosti kot „instinkta" pri človeku, ki ima za nasledek nenavadno nedoločenost spolnega življenja, videli *biološki* pogoj možnosti udejanjenja /mise en acte/ fantazmatičnega življenja, in to brez vsake apriorne dedukcije „izvora" tega specifičnega pojava *predstavljane spolnosti* /la sexualite representee/. Z drugimi besedami, v Marxovem primeru je biološka ideologija v mnogo manj tesnem odnosu s teorijo zgodovine, kot je to mogoče v psihoanalitski teoriji nagonov; ne samo iz zgodovinskih razlogov (ki zadevajo konstituiranje teorije), temveč tudi zaradi notranjih, ker v primeru nagona biološko lahko deljuje *le delno* kot *spekulativna ideologija*. Če vzamemo dejanje freudovskega reza v njegovem pravem dometu, je problem danes prav v tem, da od teorije jasno razdvojimo ideološke formulacije, namesto da bi jih vzeli dobesedno in do onemoglosti ponavljali kakšno homogenizirano freudovsko parolo. Nagon, ki je analiziran glede svojega cilja, objekta, vira in vzgiba /poussee/, je *pojem*, a ne biološki pojem. Nagon, ki je na podlagi spraševanja o poslednji naravi Trieb-a *(Onstran principa ugodja*, G.W.XIII, str, 38) hipostaziran, je *spekulativna ideologija*, ki jo neupravičeno in integralno napaja klinična substanca, vrh vsega pa je kot „biologija" brez slehernega (znanstvenega) biološkega pomena.

Zaključili bomo torej, da pojem *Reprasentanz* (kolikor ostaja ujet v problematiki izpeljave psihičnega iz biološkega in obrnljivosti psihičnega in biološkega gledišča) *ni strogi pojem, temveč ideološka oznaka povsem novega odnosa med spolnostjo kot nagonom in predstavo, ki jo nalaga klinično izkustvo*. Dodamo lahko, da ta ideološki značaj biologije nagonov ne tvori samo teoretske iluzije. Vsaj delno pojasnjuje določen postopek psihoanalitskih interpretacij, kadar ne zadevajo direktno klinike, točneje njihovo težnjo, da bi se pretvorile v psihologistične geneze. Ne da bi se tukaj spuščali v ta težavni problem, lahko zastavimo vsaj kot hipotezo, da model dedukcije psihičnega in „izraza" nagonov tvori natanko tisto osnovno teoretsko shemo, ki psihoanalitsko misel vodi v psihologistično drsenje. Psihoanalitska interpretacija se lahko temu koraku izogne samo tako, da pojmuje „nagonsko", libidinalno določitev kot *strukturacijo* objekta, *ki se ga da artikulirati* z drugimi določili.

Ti ideološki nasledki niso presenetljivi: Ideološki model s svojo (ideološko) opredelitvijo objekta prinaša s sabo cel sklop elementov in še zlasti določen način *vzročnosti* in določen tip časa, ki sta prav tako ideološka. Skratka, kolikor je specifični objekt psihoanalize podvržen ideološkemu izkrivljanju, je prav tako izkrivljena tudi teorija njegovega *odnosa* do drugih tipov interpretacije ali strukturacije, ki proizvajajo prav tako specifične objekte. Grobo *ideološki* značaj nekaterih analitskih interpretacij na področju „kulture" ima za edino *epistemološko* osnovo linearnost teoretske sheme, ki smo jo tukaj razgalili; k temu se povrnemo drugje.

Prevod Mladen Dolar

+ Slovenska freudovska terminologija še ni utečena, zato navajam predloge za nekaj najvažnejših terminov:
das Psychische – le psychisme – psihično (to je sicer nerodno, vendar se mi zdi boljše od drugih možnosti – psiha, psihizem, psihika, psihično življenje itd. Izraz duševnost, duševno življenje je morda preveč ideološko obremenjen in bi kazalo ostati pri tujki, čeprav Freud pogosto kot sinonim uporablja prav tako obremenjeni izraz das Seelische, das Seelenleben)
das Unbewusste – l'inconscient – nezavedno (nikakor ne podzavest)
Die Verdrangung – le refoulement – potlačitev
die Unterdruckung – la repression – zator
die Urvedrangung – le refoulement originaire – prapotlačitev

der Trieb – la pulsion – nagon (alternativa gon sicer ohranja lastnost korenske besede, vendar daje preveč vtis biološke sile, ki se je drži prizvok prvinskosti)
die Triebregung – la motion pulsionnelle – nagonski vzgib
die Wunsch, die Begierde – le desir – želja
die Besetzung – l'investissement – investicija (predlog je tudi besetzen – zaposesti; vendar bi kazalo najti boljšo besedo. Zelo kompetentni angleški prevod J. Stracheya je posegel po tujki cathexis)
die Bearbeitung – l'elaboration – obdelava
die Verschiebung – le deplacement – premestitev
die Verdichtung – la condensation – zgostitev
die Vorstellung – la representation – predstava
die Reprasentanz – la representance (Tortova skovanka) – zastopstvo (Reprasentant – zastopnik; možno bi bilo tudi predstavništvo, predstavnik)
die Wiedrholungszwang – la compulsion a la repetition – prisila k ponavljanju
der Begriff – le concept – pojem (ustreza tako po etimologiji kot po tradiciji prevodov iz Marxa, Hegla itd., čeprav gre s tem v izgubo razlika do la notion, ki prej označuje ideološki pojem v nasprotju s teoretskim le concept) (op. prev.)

++ Citirano po netočnem Tortovem prevodu. V originalu se stavek glasi: „Wir haben also Grund, eine Urvedrangung anzunehmen, eine erste Phase der Verdrangung, die darin besteht, dass der psychischen (Vorstellungs-) Reprasentanz des Triebes die Ubernahme ins Bewusste versagt wird. Mit dieser ist eine Fixierung gegeben; . . ." (cit. po Sigmund Freud Studienausgabe, Bd. III, Psychologie des Unbewussten, Fischer, Frankfurt, 1975, str. 109)

Opombe:

1 Pri Freudu ni nobenega nasprotja med potrebami in nagoni, se pravi, da je spolnost eden od „nagonov" (tako kot lakota, dihanje). Razlika med spolnostjo in drugimi nagoni teče torej znotraj pojma nagona. Hkrati lahko razumemo nejasnost freudovskega pojma nagona: spolnemu nagonu se vsiljujejo vsi predikati organskih „funkcij", medtem ko je problematika, ki jo odpira edini nagon – spolnost, posplošena na funkcije ali potrebe imenovane nagoni. spolnost je torej „potreba" (Bedurfniss). Edina razlika med termini nagon in potreba, ki jo sam Freud eksplicitno ugotavlja (G.W.X., str. 212), je morda ta, da „potreba" posebej označuje psihično prikazovanje nagonskega dražljaja (nagon pa označuje obe plati). Ob vsem tem je razumljivo, da Freud brez vsakih težav govori o „nagonskih potrebah" (Triebbedurfnisse, G.W.X., str. 212).

2 torej „. . fiksacija, ki se sestoji iz tega, da psihični predstavnik (-predstava) nagona . . ." (G.W.X., str. 250) /gl. ++/.

3 „Zdaj smo tudi mnenja, da sta si potlačitev in nezavedno korelativna v tako veliki meri, da moramo odložiti poglabljanje v bistvo potlačitve, dokler ne bomo zvedeli več o zgradbi sosledja psihičnih instanc . . ." (G.W.X., str. 250)

4 Ali, seveda, z afektom, kolikor imata oba skupno, da sta označevalca.

5 Saj Freud odlaga pravo analizo in piše: „Pred tem lahko samo čisto deskriptivno zberemo še nekaj kliničnо spoznanih lastnosti potlačitve, ob nevarnosti, da nespremenjeno ponovimo mnogo zapisanega drugje." (G.W.X., str. 250)

6 Še takrat, ko je Freud leta 1915 dejansko najbližje neke vrste monizmu in jungovskemu enotenju libida in psihične energije, pa kljub temu vztraja pri razločevanju več energij v jazu (prim. Tri razprave, izd. 1915, G.W.V., str. 119).

7 Seveda ne gre za to, da bi postavili pod vprašaj sam pojem jaznega libida, ki ga je zahtevala teorija psihoz in narcizma, temveč prav vlogo, ki jo igra v teoretski shemi, ki tukaj sledimo njeni konstituciji in ki nikakor ni potrebna za njegovo definiranje. Očitni paralelizem med tezami:

1. Nagon lahko zapopademo samo skozi njegovo Reprasentanz (Nezavedno, 1915)
2. Libido je dostopen šele, ko iz jaznega libida postane objektni libido (Tri razprave, izd. 1915)

nezmotljivo kaže, kako se problem narcizma v pravem pomenu (opozicija jaz/objekt kot objekti investiranja) seka z opozicijo nagon/zastopnik zaradi amfibologije ob terminu objekt, pri čemer „jazni libido" zavzame položaj nagona v mitični predhodnosti „objektom", ne upoštevajoč dejstvo, da /že/ ima objekt: jaz.

8 Teoretsko torej pri Freudu ne moremo izvesti razlikovanja med nagonom in željo. Seveda pa lahko pokažemo – to je nekaj drugega, tako kot pri razlikovanju med nagonom in potrebo, kako sama logika določenih Freudovih tekstov zahteva tako razlikovanje, ne da bi ga tematizirala.

9 G.W.X., str. 276

10 Temps Modernes, april 1964, str. 1861–3

11 Pojem Zweckmassigkeit je gotovo eden od temeljnih pojmov freudovske misli, ki doslej kot tak še ni bil obravnavan in ki je mesto za edino „implicitno (in očitno) teleologijo freudizma".

12 Tako tudi S.

13 Eden od razlogov, zakaj Freud v teoriji ni eksplicitno proizvedel specifične razlike med nivojem potrebe in nagona, je gotovo ta, da je moral hkrati obdelati oba nivoja, daleč od tega, da bi bil moral samo razlikovati nagonsko sfero od sfere potrebe. Zato je tudi izhodišče v analizi Trieba lakota (Hunger), izhodišče, ki je odločilno, saj ostane lakota kot funkcija teoretski model nagona, pri tem pa je mnogo težje pokazati specifičnost nagona kot za spolnost (kot „funkcijo"). Teorija naslonitve /etayage/ sicer proizvede to razliko spolnosti, vendar pa na splošnejšem teoretskem nivoju počiva teorija nagonov na predpostavkah (zlasti notranji značaj nagona, psiho-biološka obrnljivost), ki izvirajo iz nekritične, dejansko pred-psihoanalitske teorije „funkcij" in „potreb".

ZASLIŠEVANJE DOBREGA ČLOVEKA

Pridi: Slišali smo,
Da si dober človek.
Nisi podkupljiv, toda tudi strela,
ki udarja v hiše, ni
Podkupljiva.
Kar enkrat rečeš, pri tem tudi ostaneš.
Kaj pa si rekel?
Pošten si, poveš svoje mnenje.
Katero mnenj?
Hraber si.
Zoper koga?
Ne gledaš na svojo korist.
Na čigavo pa?
Dober prijatelj si.
Tudi dobrim ljudem?
Poslušaj torej: Sedaj vemo,
Ti si naš sovražnik. Zato te bomo
Zdaj postavili pred zid. Toda glede na tvoje zasluge
In dobre lastnosti
Pred dober zid in ustrelili
Z dobrimi naboji iz dobrih pušk in te pokopali
Z dobro lopato v dobri zemlji.

POSTOPEK S SISTEMI

Filozofi so običajno zelo jezni, če njihove postavke iztrgamo iz celote. Me-ti je to priporočal. Rekel je: Postavke sistemov tiščijo skupaj kot člani zločinskih tolp. Posamično jih lažje premagamo. Treba je torej ločiti enega od drugega. Da bi jih lahko prepoznali, jih moramo posamič zoperstaviti dejanskosti. Vse skupaj so morda videli le pri enem samem zločinu, vsakega posameznika pri različnih. Drugi primer: Reklo „Dež pada od spodaj navzgor" ustreza mnogim reklom (kot na primer reklu „Plod nastopi pred cvetom"), ne ustreza pa dežju.

Mao Ce-Tungovo pismo ženi+

Čiang Čing,
Prejel sem tvoje pismo z 29. junija. Prav bi bilo, ko bi se ravnala po nasvetih tovarišev Weia in Čena[1] in ostala nekoliko dlje. Ta mesec bom dvakrat sprejel tuje goste. Obvestil te bom o svojih dejavnostih, ko bo konec teh sprejemov. Po odhodu iz Wulina[2] sem že več kot deset dni na zahodu, v gorskem brlogu, kamor novice težko prihajajo. Od mojega prihoda v Pai-yun Huang-ho[3] 28. junija je preteklo deset dni. Vse dni sem prebiral dokumente; to je zelo zanimivo. Nered na zemlji je prepustil prostor redu na zemlji. Po sedmih ali osmih letih se bo nered znova začel. Zli duhovi se bodo prikazali sami od sebe. Ker jih določa njihova razredna narava, ni mogoče, da bi ne ravnali tako.

Centralnemu komiteju se mudi, da bi razširil govor mojega prijatelja.[4] Pripravljen sem dati soglasje. V njem govori posebej o problemu državnega udara.[5] Doslej še nihče ni govoril v takem tonu. Nekatere njegove misli me globoko vznemirjajo. Nikoli si nisem mislil, da bi nekaj mojih knjižic imelo tako magično moč. Zdaj, ko jih je hvalil, sledi njegovemu zgledu vsa dežela. To zares spominja na zgodbo o ženički, ki prodaja melone in napihuje kakovost svojega blaga. Moj prijatelj in njegovi privrženci so me prisilili. Najbrž ne morem nič drugega, kot da se strinjam z njimi.

Prvič v življenju se strinjam z drugimi zoper svojo voljo. Temu pravimo nehotena sprememba usmeritve! Yuan Či iz dinastije Čin ov je bil zoper Liu Panga. Potoval je po Loyangu in Čengkaotau ter razglašal: „Svetu je zmanjkalo junakov, kar omogoča možakarju, kakršen je Liu Pang, da si ustvarja ime."[6] Tudi Lu Hsun[7] je popravljal svoje satirične spise. Moja duša se ujema z njegovo. Rekel je: „Sam sebe pogosto seciram strožje, kot seciram druge."

Potem ko sem se večkrat spotaknil, sem pogosto storil kot on. Toda tovariši temu ne verjamejo zmeraj. Zaupam sebi, toda tudi nekoliko dvomim o sebi. Zmeraj imam občutek, da bi opica postala kralj, če ne bi bilo na gori tigra. Tako postajam kralj te vrste. Toda to sploh ni eklekticizem. V meni je nekaj tigra, to je poglavitno, pa tudi nekaj opice, to je drugotno.

Navedel sem že nekaj stavkov iz pisma, ki ga je napisal Li Ku[8] iz časa dinastije Hanov v Huang Čungu: „Kdor je visok, se zlahka upogne. Kar je belo, se hitro umaže. Čim težja je pesem, tem manj je ljudi, ki so jo zmožni peti. Ko je sloves velik, se je težko izkazati njemu vrednega." Ta dva zadnja stavka natančno povzemata moj primer. Teh nekaj stavkov sem navedel na seji stalnega komiteja političnega biroja centralnega komiteja. Človekova plemenitost je v tem, da ima um, s katerim se spoznava.

Na hangčujski konferenci aprila tega leta sem izrazil misli, ki so bile drugačne od misli mojega prijatelja. A kaj naj storim? Isto je ponovil maja na pekinški konferenci. Še več, časniki so zagnali neznanski hrup in nenavadno pretiravali. V teh okoliščinah nisem mogel storiti drugače, kot da sem dovolil, da me vlečejo. Domnevam, da hočejo zatolči zle duhove s pomočjo Čung Kueija.[9] Tako postajam v 60-tih letih XX. stoletja Čung Kuei komunistične stranke! Reči gredo zmeraj proti nasprotni skrajnosti. Bolj visoko se vzpenjamo, trši bo padec. Pripravljen sem na to, da si pri padcu raztreščim telo in kosti. Kaj mi mar! Materije ni mogoče uničiti, lahko jo le zdrobimo.

Na svetu je več kot sto komunističnih strank. Velika večina med njimi ne verjame več v marksizem-leninizem. Marxa in Lenina so celo zdrobile v prah. Zakaj potemtakem ne bi nas? Po mojem mnenju moraš tudi ti posvetiti pozornost temu problemu. Ne smeš dovoliti, da te zmaga opije. Stalno je treba misliti na njene šibke točke, na njene pomanjkljivosti in na njene zmote. Ne vem kolikokrat sem ti govoril o tem. Med drugim aprila v Šanghaju. Ali ni to, kar sem zgoraj dejal, podobno črnim besedam? Ali ne govore tako antipartijski elementi? Zdi se mi, da tako gledanje ni posebno pravilno.

Razlika med menoj in črno tolpo[++] je v tem, da jaz govorim o svojih lastnih reakcijah, medtem ko hoče črna tolpa zrušiti našo partijo in mene. Tega, kar sem tukaj povedal, se zdaj še ne more objaviti. Trenutno vsi elementi levice govore isti jezik. Če bi objavili to, kar sem pravkar povedal, bi to bilo, kakor da bi jih polili z mrzlo vodo ter tako pomagali desnici. Naša zdajšnja naloga je, da delno zrušimo desnico (ne pa popolnoma, ker to ni mogoče) v vsej stranki in v vsej deželi. Čez sedem ali osem let bomo začeli novo gibanje, da pometemo z zlimi duhovi. In to gibanje se bo pozneje moralo večkrat ponoviti. Še ne vem, kdaj bomo lahko razkrili to, kar sem tukaj povedal. Kajti to, kar sem povedal, ni po všeči levici in širokim množicam.

Mogoče bo to desnica po moji smrti, ko bo na oblasti, objavila, ko bo za to priložnost. Mogoče je, da bo to uporabila, da bi za vedno visoko dvignila črno zastavo. Reakcionarna oblast na Kitajskem ne more trajati dolgo, odkar je 1911. padel cesar. Če bo na Kitajskem prišlo do državnega udara, ki bi ga zanetili elementi antikomunistične desnice, sem prepričan, da ti elementi ne bodo imeli miru. Zelo možno je, da bo njihova vladavina trajala malo časa. Desnica na oblasti bi lahko uporabljala moje besede, da si pridobi moč za nekaj časa. Toda levica bi lahko uporabila druge moje besede in se organizirala, da zruši desnico.

Zdajšnja velika kulturna revolucija, ki je v teku, je velik resen manever. Ko se znova pojavijo revolucionarji, se v nekaterih območjih (v Pekingu na primer) nekatere enote (na primer Pekinška univerza in univerza Činghua), ki imajo skrivenčene korenine, v trenutku razkroje. Tam, kjer je desnica najbolj arogantna, tam je levica najbolj zagrizena. Manever, ki je v teku, je manever nacionalnega obsega. Levica, desnica in nihajoči center bodo iz njega potegnili koristne nauke.

8. julij 1966
Mao Ce-tung

Francoski prevod, po katerem smo pismo prevedli v slovenščino, in komentar k pismu sta delo Hu Či-šija, strokovnjaka za kitajske zadeve, ki živi v Parizu.

+ To na Čiang Čing naslovljeno pismo z dne 8. julija 1966 je razpečala formoška obveščevalna služba, objavljeno pa je bilo v Le Mondu 2. decembra 1972. To pismo – ki predvideva drugo kulturno revolucijo v letih 1973–1974 – nam omogoča, da razumemo veliki revolucionarni boj, ki je na začetku 1974 združil Lin Piaa in Konfucija. Tega pisma Kitajci niso demantirali in več stavkov iz njega najdemo v govorih z X. kongresa kitajske partije. Prevedli smo ga po M. A. Macciocchi, De la Chine, Pariz 1974, II. dopolnjena izdaja.

1 Nedvomno gre za Wei Wen-poja in Čen Pi-hsiena, sekretarja partijskega komiteja v Šanghaju na začetku kulturne revolucije.

2 Okrožje v Čekiangu blizu mesta Hangšu.

3 Dobesedno: „Beli oblak" in „Rumeni žerjav", imena gora jugozahodno od Wuhana v pokrajini Hopei.

4 Ta prijatelj je Lin Piao.

5 Ta govor je Lin Piao imel na razširjeni seji političnega biroja 18. maja 1965. V njem s silovitimi izrazi obtožuje Peng Čena, Lo Žui-činga, Lu Ting-yija in Yang Šang-kuna, da so načrtovali krvav državni udar zoper Maa.

6 Ta stavek je izrekel Yuan Či, pisec iz časa Činov, med obiskom v Čenkoatau, bojišču med armado Liu Panga, ustanovitelja dinastije Hanov, in armado Han Yuja, njegovega tekmeca pri osvajanju Kitajske.

7 Lu Hsun (1881–1936) je moderen kitajski pisatelj, ki ga je Mao najbolj cenil.

8 Li Ku je bil guverner Čingčoffa za cesarja Šun Tija iz dinastije Hanov.

9 Čung Kuei je domišljijska oseba iz kitajske mitologije, ki zanjo domnevajo, da ima moč izganjati duhove. Kitajci so imeli navado, da so za Novo leto prilepili njegovo podobo na vhodna vrata svojih domov, da bi s tem preprečili vstop zlim duhovom.

++ Črna tolpa je skupina kulturnikov in politikov, ki je v letu 1966 v prikriti ideološki kampanji nasprotovala Maovi smeri. Sestavljali so jo Peng Čeng, pekinški župan in član političnega biroja; Lu Ting-yi, član političnega biroja, podpredsednik vlade, zadolžen za propagando in vzgojo; Luo Žuei-king, poveljnik glavnega štaba; Yang Čang-kuen, sekretar centralnega komiteja; Wu Han, novinar in literarni kritik; Teng Tuo in Liao Mo-ča, pekinška podžupana in novinarja (op. prev.).

KRITIKA
Julia Kristeva: Semeiotike

Editions du Seuil, Paris 1969

Pitanja što ih je lingvistika i semiologija postavila filozofiji pokazuju se, ako ne kao „bitna", a ono kao strategijski značajna, utoliko što navraćaju filozofiju na trag u kome se ispisuje. Činjenica da je filozofija kao djelatnost vezana uz jezik, govor i tekst, da se ta vezanost ispostavlja sve kompleksnijom što joj se više pozornosti posveti, postaje bitnom za filozofijsko razmišljanje do te mjere da se čini da bi ono, kružeći oko kriptograma koji je sebe nazivao tekstom filozofije moglo prilično radikalno izmijeniti svoj lik.

S druge strane, jezikoslovci i semiolozi okreću se filozofiji, prvo na razini spontanih interpretacija vlastite djelatnosti, a onda i u pokušaju da ovim tumačenjima dadnu sustavan oblik.

Nedvojbeno je da je ovakva misaona konstelacija povoljna i za jednu i za drugu stranu, da se i filozofija i jezikoslovlje uzajmično bogate. Medjutim, onima koji podrobnije poznaju situaciju na području filozofije jezika već je duže vremena jasno da su zabune, trvenja, iluzije i čak sustavne zablude ovdje nužne kao i pri bilo kojem susretu filozofije sa znanošću, a možda i više. Više, utoliko što je filozofija, u susretu s jezikoslovljem i semiologijom nekako u propitivanju o svojim, ako ne posljednjim, a ono svakako nužnim uvjetima, i što mogućnost zasljepljenosti, iskrivljavanja i pogrešnih izjednačavanja raste s osjetljivošću pitanja.

Opasnost od ponavljanja starih shema u novom, osuvremenjenom ruhu, opasnost koja je, kako znamo, solidarna s nastojanjima da se odbaci, isključi, izopći sve ono što se kao strano tijelo uvlači u mišljenje („Ono novo je posestrima smrti", piše Adorno, a o vezi smrti, ponavljanja i odbacivanja ponešto se dade doznati i iz psihoanalize) već se duže vremena nadvija nad filozofiju jezika. Bilo bi neprimjereno svesti tu opasnost na nekoliko općih modela, budući da je misaona konstelacija o kojoj je riječ još u nastanku, u živom tijeku kome se ne da predvidjeti završetak, s ključni su nam dogadjaji toliko blizu da ih jedva možemo razabrati u njihovim prelomnim značenjima.

Pokušat ćemo stoga analizirati jednu od novijih i po našem sudu bitnijih zamisli o svezi filozofije i semiologije, zamisao o teoriji koja bi bila kritika semiologije u onom obuhvatnom smislu u kome je kod Marxa riječ o kritici političke ekonomije. Ta zamisao polazi od paralele ekonomskih i semiologijskih problema – utoliko što je naime za iskrivljeno, ideologizirano naziranje proizvodnja smisla i produktivna dimenzija značenjskog i označiteljskog sklopa skrivena u korist proizvedenog i priopćenog smisla, kao što razmjenska, prometna vrijednost robe, apstraktni opći ekvivalent, zamagljuje s jedne strane konkretni rad, a s druge upotrebnu vrijednost proizvedenog predmeta. Analogija nije baš najstriktnija, ali ono što je bitno je uvid u produktivnu narav značenjskog procesa i u činjenicu da je ta produktivnost u jednom dijelu „normalnih" komunikativnih uvjeta ako ne pitisnuta i izbrisana, a ono gurnuta u drugi plan.

Riječ je o koncepciji kritike semiologije, odnosno semiologije kao (samo-) kritične discipline koju je, na svezi semiologije, filozofije, književnosti i povijesne znanosti zacrtala u svojim knjigama Julija Kristeva. Zadržat ćemo se na prvoj od većih

knjiga, „Semiotike, istraživanja za semanalizu", posebno na eseju o semiologiji kao kritičkoj znanosti.

Važnost Kristevinog projekta i njegovo mjesto unutar suvremene filozofije jezika proizlazi u prvom redu iz korijenitosti njezine revandikacije. Ne samo što autorica izrijekom govori o općenitosti i općevaljanosti znakovnog modela, što je već postalo općim mjestom, već daje semiologiji (semanalizi) filozofijsku i to transcendentalnu funkciju. Semiologija kao *kritika* istražuje mogućnosti i uvjete smisla, ispituje domenu koja smislu *prethodi i konstituira ga.*

Kristevina analiza usredsredjena je na ovo dvoje i time smješta teoriju o smislu u lanac transcendentalnih istraživanja:

„Tako semiotika ukoliko je semanaliza i/ili kritika svoje vlastite metode (svog predmeta, svojih modela, svog diskursa kakve ih postavlja znak) sudjeluje u filozofskom zahtjevu , (u kantovskom smislu ovog naziva)" (21).

Odakle semiologiji mogućnost da djeluje filozofski „u kantovskom smislu toga naziva"? Kristevin odgovor obilježen je dvoznačnošću za koju je teško reći je li provizorna ili proizlazi iz samog hoda istraživanja. Semiologija posjeduje naime povlasticu da bude takva znanost koja uključuje i samu sebe kao svoj predmet. Sve se naime znanosti služe modelima da bi analizirale svoj predmet – semiologija pak ima za svoj predmet samo proizvodjenje modela. Semiotička praksa kao modeliranje nalazi sebe samu u svom predmetu:

„U odlučnom gibanju auto-analize (znanstveni) diskurs se danas okreće jezicima da bi izlučio njihove (svoje) modele" (27).

Semiologija zahvaljuje svoj povlašten položaj činjenici da u njoj (djelomično) koincidiraju znanost, predmet i metoda. Odatle joj se, iz kruženja refleksije o vlastitu funkcioniranju, ispostavlja mogućnost da dopre do sloja koji *prethodi* smislu:

„Medjutim – i eto gdje iskrsava razlika spram egzaktnih znanosti – semiotika je takodjer proizvodnja teorije modeliranja koja je ona sama: teorija koja se, u načelu, može pozabaviti onim što ne pripada poretku predstave" (30).

Semiotika tako napreduje kao refleksivni proces modeliranja, gdje na svakom koraku modeliranje traži model svog vlastitog postupanja. To propitivanje o vlastitu hodu (koja se za razliku od npr. matematičke samorefleksije odlikuje univerzalnošću) omogućuje semiologiji govoriti o neizrecivom, da se uspne, ili sidje, do vlastitog produktivnog izvora. Korigirajući se i propitujući svoje vlastito propitivanje semiologija je uzor – znanost (znanost i filozofija istodobno), ona je univerzalna teorija teorije i zna sebe u svojoj procesualnoj auto-realizaciji i auto-analizi:

„Semiotika je tako tip misli gdje znanost doživljava (svijesna je) činjenicu da je ona teorija. U svakom trenutku u kome se proizvodi, semiotika misli svoj objekt, svoje orudje i njihov odnos, dakle misli sebe i postaje, u ovom vraćanju na sebe samu, teorija znanosti koja je ona sama" (30).

Nadišavši naivnost apsolutnog sustava semiologija nalazi svoju mogućnost (koja koincidira s njezinom zbiljom) u procesu refleksije kao samosvijest znanosti:

„Budući da je svoja vlastita teorija, semiotika je tip misli koja je, a da se ne izdiže u sustav, sposobna modelirati (misliti) samu sebe" (30).

Semiotika kao automodeliranje ima za predmet transcendentalne uvjete smisla i tako realizira svoj kantovski filozofijski zahtjev. Ova realizacija ne zatvara se u krug, kaže Kristeva, iako semiologija na kraju svoga puta opet nalazi sebe samu:

„Njezin „kraj" ne pridružuje se njezinu početku, već ga odbacuje, čini da koleba i otvara se spram drugog diskursa, tj. drugog predmeta i metode, ili bolje, nema ni početka ni kraja, početak je kraj i obratno" (31).

Nedvojbeno je da ovakvo utemeljenje funkcije semiotike znači ozbiljan filozofijski napor koji uspijeva držati korak s najsuvremenijim znanstvenim dostignućima i zaslužuje daleko više pažnje no što mu je u nas bilo posvećeno. Stoga, ono otvara na mali broj pitanja čija relevancija prelazi okvire jednog „smjera" ili „škole".

Kristevino izlaganje nije koherentno na jednom od odlučnih momenata – u odredjivanju teorijskog karaktera semiologije. S jedne strane, slijedeći post-strukturalističku kritiku metajezika ona odbija doznačiti semiologiji status teorije o teoriji, govorenja o govoru:

„Semanaliza, čiji je projekt prije svega kritički, neće se izgraditi u dovršenu zgradu, „opću enciklopediju semiotičkih struktura", a još manje kao posljednji vrhunac, „konačni" i „zasićeni" metajezik jednog sklopa jezika od kojih svaki uzima po jednog za svoj plan sadržaja" (22).

U tom je kontekstu Kristova krajnje ironična, čak sarkastična prema pozitivizmu i, u jezikoslovlju, prema glosematičkoj školi. Medjutim, pozitivistički i Hjelmslevljev projekt manje je naivan i teži za zaobići nego što se čini na prvi pogled. U jednom od svojih najpoznatijih tekstova, („Za semiologiju paragrama") Kristeva će naime ustvrditi upravo suprotno:

„. . . razina rezoniranja o teoriji, dakle metateorija (a takav je status semiotičkog rezoniranja)" (189).

Iza ove nedoslejdnosti krije se problem koji karakterizira većinu filozofija refleksije: nemogućnost da dokraja obuhvati samu sebe, da se konstituira kao klasa svih klasa. Ili je semiotika metateorija, a tada je samo jedna od metajezika a nikako mjesto gdje „znanosti dolaze do svijesti o sebi", ili je znanost kao i svaka druga a tada otpada transcendentalni kantovski zahtjev. (Lacan je odabrao ovo drugo rješenje za svoju psihoanalizu i odrekao joj transcendentalnu dimenziju Znanja – odatle u njegovoj teoriji fundamentalno značenje transfera za de-konstituciju psihoanalize.) Kristeva ne želi žrtvovati niti jednu prednost, niti joj je to moguće unutar postave koja hoće biti imanentna i transcendentalna istodobno, a živi na pozitivističkom projektu znanstvene teorije znanosti.

Precizirajmo: Kristeva hoće riješiti filozofsko pitanje materijalističke teorije spoznaje opisom privilegirane znanosti koja bi trebala biti svoja vlastita epistemologija, a zahvaljujući univerzalnoj naravi svoga predmeta, znaka, ujedno i nad-epistemologija, filozofija znanosti i znanosti filozofije.

Teško je povjerovati u uspješnost ovakvog projekta, koliko god on nosio nedvojbeno filozofijski zamah i eksploatirao rezultate ključne društvene znanosti. Distinkcija znanosti i filozofije jedva se dade prevladati tako da se razvodnjuju granice, ili da se pronalazi takav objekt koji bi sam sobom tvorio svoju teoriju.

Kristevino otvoreno hegelovstvo nalazi svoju „cloture" tamo gdje ova vreba većinu filozofija subjekta – u osamostaljivanju i hipertrofiji postupka samo-analize. Semiologijska auto-kritika i auto-konstitucija nema granice do li unutarnje: njezin posljednji predmet, koji je ujedno i transcendetalni uvjet predmetnosti/znanstvenosti, naime pred-smisaona proizvodnja smisla, koincidira, in the long run's procesom automodeliranja, sa semiotikom „samom". Otvoreni krug je ipak krug i „početak je kraj i obratno".

Reperkusije za „materijalističku gnoseologiju" mogle bi biti zanimljive:
1. znanstvena spoznaja biva mišljena na „modelu" refleksije. Dogadjaj koji sam po sebi nije nov i podsjeća na slična univerzalnorefleksivna obrazlaganja sociologije, ali koji znači svojevrsni rez u kratkoj povijesti strukturalizma. Refleksiju ne nosi psihologijski subjekt već transcendentalni („kantovski") proces samo-modeliranja, samosvijest znanosti.

2. obnavlja se struktura mišljenja pripadna 19. st. gdje na jednoj strani stoji kruženje samosvijesti, na drugoj strani distanca i izmicanje Iskona, a oboje biva izmireno u postuliranom identitetu. S tog stajališta Kristeva može napisati da „za ovu proizvodnju koja prethodi smislu Marx nije imao ni sredstava za pristup ni namjere da pristupi" (37). Marx je kao znanstvenik barem jednim dijelom izišao iz prostora refleksija,iskonska proizvodnja.
3. istoj se problematici može pristupiti s ontologijske strane. Ono što izdvaja Kristevinu logiku automodeliranja je nemogućnost da se u njoj misli izvanjskost. Kolikogod Kristeva pisala o izvanjskosti, ovaj pojam dobiva unutar semanalize drukčije značenje nego što ga ima u filozofiji (moment „novine ne-novosti") i biva integriran brez daljnjega u gibanje automodelacije. Ta nemogućnost da se misli izvanjskost tu je *radikalna,* kao u svakoj teoriji refleksije.

Pogledajmo pobliže posljetke teze o ne-izvanjskosti automodeliranja:
a) kao samo-kritika semiotika mora posjedovati kriterij razgraničenja istinitog od imaginarnog, kriterij „adekvatnosti" modela. Taj kriterij ne može imati, kao ostale znanosti,u svojoj vlastitoj praksi, jer se njezina praksa upravo sastoji u postojanoj kritici modela i kriterija;
b) kriterij semanalitičkog procesa ne može se nalaziti izvan njega jer bi to protuslovilo obuhvatnom i samorefleksivnom karakteru semanalize i zahtjevalo meta-znanost ili pak meta-kritičku filozofiju;
c) istinu dakle treba tražiti u napredovanju samog automodeliranja, u nizu ispravaka koje semanaliza poduzima na svojim instrumentima i svom predmetu, polazeći od zbiljskih kontradikcija. U tom slučaju model semanalize je jedna otvorena fenomenologija duha, autorefleksija koja traži i nalazi istinu pretpostavljajući se i ukidajući svoje pretpostavke. Medjutim;
d) ovaj „model" pretpostavlja *kontinuitet i homogenost iluzije i istine,* pretpostavlja da se neistinu može nizom imanentnih (samo-) korekcija dovesti do „njezine" istine. Time na mjesto logike imaginarnog kao nužne i koherentne strukture privida (Spinoza, Marx) dolazi dijalektika samoukidanja privida (Fichte, Hegel).

4. konzekvencije za teoriju ideologije dale bi se barem djelomično izvesti iz ovoga. Spominjemo samo najznačajniju – kontinuitet ideologije i istine, koji prisiljava na to da se *proces proizvodnje teorije misli kao kontinuirano napredovanje unutar misli,* i da se tako isključi pitanje o translogičkim uvjetima koji omogućuju prelaz na spoznaju.

Kristevine analize srećom nisu tako dosljedne da bi zatvarale mogućnost drukčijeg semiološkog sklopa. Razradjena u dodiru s Bahtinovim proučavanjima, njezina teorija dijaloške naravi jezika nudi uzorak nesvodljiv na pravocrtanost refleksivnog napredovanja. Koegzistencija dvaju različitih tendencija istraživanja, jedne usredsredjene na samokritički i otvoreno-kružni tip modeliranja, druge na polivalentnu i izlomljenu dijalošku strukturu, vidljiva je čim se pažnja obrati s teorijskog utemeljenja semiotike na stvarnu praksu čitanja.

Pratimo analizu govornog lanca „pripovijedanja":

„Subjekt pripovjedanja obraća se drugome i pripovjedanje se strukturira u odnosu spram tog drugog... Možemo stoga proučavati pričanje onkraj odnosa označitelj – označeno, kao dijalog izmedju subjekta (S) pripovijedanja i njegova adresata (D), drugoga" (156).

Ova dvočlana sveza ne da se uklopiti u modeliranje kao samokritiku. Diskurzivno modeliranje odredjeno je, kao i tekst pripovijedanja, odnosom spram drugoga i nalazi *oslonac za svoj hod, mjerilo za autokorekciju i kriterij svoje (ne)istine* u dinamičnom polju toga odnosa. Tako medjutim pada transcendentalna, metateorijska uloga semiologije i ona nalazi sebe uhvaćenu u nemogućnosti da koincidira sa svojom praksom:

„Autor je stoga subjekt pripovijedanja probražen činjenicom da je uključen u sustav pripovijedanja; on nije ništa ni nitko, već mogućnost permutacije od S u D, povijesti u diskurs i diskursa u povijest. On postaje bezimenost, izbivanje, bjelina, da bi dopustio sklopu da opstoji kao takav" (156).

S pomračenjem metateorije otvara se semiologija spram drugotnosti i izvanjskosti, da bi ih našla ne kao transcendentalne uvjete svoje istinitosti u kantovskom smislu te riječi već kao neuklonjivo osporavanje:

„Tako se u gibanju amo-tamo izmedju subjekta i drugog, izmedju pisca i čitatelja autor strukturira kao označitelj a tekst kao dijalog izmedju dva diskursa" (isto).

Bilo bi zanimljivo s obzirom na ovu sustavnu „nedosljednost" Kristevina obrazlaganja semiološkog projekta postaviti pitanje o predmetu u semiotičkoj praksi, točnije o mogućnosti da se za subjekt ispostavi predmet *prije* njegova odnosa spram drugoga, unutar predstrukturnog polja porivnih uredjaja. Ako se zajedno s Kristevom ustvrdi da se, naime, subjekt i predmet ispostavljaju jedno-za-drugog već predjezičnom gestom analnog i oralnog izbacivanja naći ćemo se u položaju da potvrdimo postojanje predjezičnog, doduše sonornog ali u lingvističkom smislu *nijemog* prostora prvobitne (porivne) povijesti, mitske Fenomenologije Tijela. Time bi se samo potvrdilo refleksivno obrazlaganje semiologije iz „Semiotike kao kritičke znanosti", potvrdilo, naravno u dijalektičkom smislu implicitnom u cijelom projektu: refleksivni proces automodeliranja našao bi komplement u nijemoj pra-proizvodnji jezika „anterieure au sens". Dijaloški model, pak sugerira drukčiju zamisao mjesta predmeta u semiologiji, naime potiče na tvrdnju o nemogućnosti predmeta (makar i odbačenog) *prije* jezičnog odnosa spram drugoga.

Od teorijskog obrazlaganja do teorije na djelu, da ne kažemo „u procesu":

Kristevina teorija paragrama koja dobrim dijelom uključuje dijalogijsku zamisao semiotike (kako je to formulirao Joyce: „the continually more and less intermisunderstanding minds of the anticollaborators, the as the time went on as it will variously inflected, differently pronounced, otherwise spelled, changobly meaning vocable scriptsigns")posjeduje, unatoč ovoj težnji k dijalogizmu, onu istu tendenciju k zahtjevu za transcendentalnom općenitošću i općevaljnošću na koju smo upozorili.

Semiologija paragrama uključuje tvrdnju da postoji Jezik koji u sebi sadrži beskonačno veliki broj kodova, u kome se značenje konstituira preko složenih (virtualno beskonačno složenih) postupaka na najmanjim značenjskim jedinicama, da je taj Jezik „mreža sveza", i da se ispostavlja u dijalogijskoj tvorbi pisanja/čitanja, naravno u najširoj uporabi izraza.

Semiologija paragrama također sadrži tvrdnje koje specificiraju narav tog jezika. One to čine polazeći od opozicije pjesničkog i nepjesničkog jezika i *izjednačuju opisani Jezik s pjesničkim jezikom* (langage poetique). Pjesničkom se jeziku suprotstavljaju kako svakodnevni jezik tako i umjetni jezici (i metajezici).

Nadalje, u Kristevinu semiologiju paragrama ulazi tvrdnja da je pjesnički jezik povlašten, *jedini pravi* obrazac paragramatizma („jedina beskonačnost koda"). Ostali jezici su podskupovi poetskog.

Pažnju ćemo posvetiti ovoj drugoj grupi tvrdnji koje se odnose na identificiranje paragramatizma s poetskim jezikom. Držimo da ovo izjednačavanje posjeduje ozbiljne nedostatke i da neprimjereno opisuje svakodnevni jezik kao i neke od specijalnih jezika, poimence jezik filozofije. Iza tih nedostataka leži pretenzija za transcendentalnim utemeljenjem semiotičke prakse, želja da se odvoji transcendentalna okosnica u liku beskončanog Jezika, od više ili manje pojedinačnih, empirijskih govora. Razvode je ovdje opreka bogatstvo/siromaštvo, autentičnost/neautentičnost, beskonačnost/konačnost. Samo je beskonačni jezik tran-

scendentalno valjan kao model označiteljske prakse. Kristeva ne obrazlaže distinkciju pjesničkog i nepjesničkog jezika, strategijski ključnu za njezinu teoriju, već je spominje ovlaš, kao samorazumljivu, zadovoljivši se bilješkom:

„Vidljivo je da ovdje kao i u nastavku provodimo apstraktno razlikovanje izmedju pjesničkog i nepjesničkog jezika. Zapravo sematička jedinica ponovljena u „običnim" diskursu može zadobiti novo konotativno značenje, medjutim u tom slučaju „obični" diskurs gubi svoju čistoću i funkcionira „pjesnički"." (259).

Gotovo svaka riječ ove fusnote bremenita je pretpostavkama o naravi razgovornog, običnog jezika kao i svih ostalih nepjesničkih jezika, i dostaje potpuno obično, nesimptomalno čitanje da se čitatelj upita odakle u semiologiji koja hoće biti (samo-) kritična znanost toliko presumpcija.

Kristeva sama pokušava izbjeći otvoreno hipostaziranje – fetišizaciju pjesničkog jezika. Njezine teze o pjesničkom jeziku, piše ona „ne smije se čitati kao hipostazu pjesništva" (175). Cjelokupna je društvena praksa paragramatska, medjutim „kako je paragramatičnost lakše opisati na razini pjesničkog diskursa, semiotika ga treba ponajprije zahvatiti ovdje, prije no što ga izloži u povodu svake osmišljene (reflechie) proizvodnosti" (176).

Medjutim, ove formulacije samo razvodnjuju problem, zadržavajući pritom tezu o povlaštenom položaju pjesničkog jezika. Još je to jasnije kad se ima u vidu tri osnovne tvrdnje („3 theses majeures") paragramatične zamisli pjesničkog jezika:

a) pjesnički jezik je jedina beskonačnost koda
b) književni je tekst dvojstvo (double): pisanje – čitanje
c) književni je tekst mreža sveza.

Analizirajmo podrobnije odnos nepjesničkih jezika, napose razgovornog jezika spram paragramatičnosti.

Pjesnički jezik, kaže Kristeva, sadrži u sebi cjelinu (beskonačni totalitet) kodova, budući da kod njega pada distinkcija izmedju koda i poruke, tako da se poruka strukturira kao kod (rešetka kroz koju se čita „drugi tekst") a kod funkcionira kao element priopćavanja. On je stoga „djelatnost koja oslobada subjekt od odredjenih (psiholoških), društvenih/jezikoslovnih mreža, dinamizam koji razbija tromost jezičnih navika i otvara jezikoslovcu jedinu mogućnost da proučava *postajanje* značenja znakova" (179). Njegova logika je komplementarna znanstvenoj: „Svakidašnji diskurs i još više njegova racionalizacija u lingvističkoj znanosti, kamufliraju ovu logiku komplementarnosti . . ." (177).

Upada u oči da Kristeva računa s kontinuitetom izmedju svakodnevnog govora i jezikoslovlja, pomalo nes(p)retno opisanim, te se čini kao da lingvistika ne proučava vsakodnevni jezik već da je taj unatoč prividnom siromaštvu zapravo posljednji u hijerarhiji meta-jezika (da prihvatimo ovu krajnje ograničenu formulaciju), odnosno da upravo u svakodnevnom govoru *nalazi i mora naći svaki kod svoju eksplikaciju,* svoje prevodjenje u poruku.

„Paragramtično pisanje je postojana refleksija, pisano osporavanje koda, zakona i samasebe" (197).

Medjutim, ovaj proces proizvodnje i brisanja koda jest upravo ono što karakterizira strukturu *„svakog prirodnog"*, možda i afortiori razgovornog jezika. Kristevina teorija da nepjesnički jezici operiraju s „pravocrtnim kodom" za razliku od refleksivno-paragramatskog kod pjesničkog jezika povlači za sobom tvrdnju da se *razgovorni jezik dade (jednoznačno) kodirati,* ili, u ograničenijoj verziji čak da *jest* jednoznačno kodiran. Bilo bi, medjutim, potrebno barem naznačiti, sučelice široko prihvaćenom suprotnom stajalištu, koji bi to kod koja hijerarhija filozofskih gramatika iscrpla polivalentnost, da ne kažemo diseminiranost, razgovornog jezika.

Osporavanje koda, moguće je, po Kristevoj stoga što u pjesničkom jeziku svaki semantem, svaka jedinica značenja biva nadodredjena otvorenom ukupnošću svih drugih tekstova:

„Na toj razini pozabavit ćemo se predmetom kojeg se ne da promatrati, naime: pjesničko značenje, daleko od toga da bi se moglo fiksirati u nepokretne jedinice, razmatrano je ovdje kao rezultat A) gramatičke kombinacije leksičkih jedinica kao sema (kombinacija riječi), B) kao složena i mnogostruka operacija izmedju sema i leksema, i brojnih značenjskih učinaka koje izazivaju leksemi smešteni u medutekstovni prostor (smješteni u kontekste)" (258). „Seme, ako se time podrazumjeva značenjske točke, resorbirane su u funkciji zvanoj poetskom". (189).
„Pjesnički je smisao istodobno gramatički predmet (koji se dade promatrati)i operacija sema u medutekstovnom prostoru" (262).

Govoreći na apstraktnoj razini, pitanje se postavlja u vezi s *jedinicama* značenja. Kristeva preuzima legitimnu jezikoslovnu apstrakciju, da bi je onda okrenula protiv razgovornog jezika. Točno je tako da pjesnički jezik uključuje operaciju medu-teksta, medjutim, to je isto tako točno za svaki prirodni jezik. Ne postoje zbiljske „jedinice značenja" koje bi bile neovisne o kontekstu i nad kojima bi se naknadno izvršavale *operacije od početka upisane u svako, pa i „minimalno" značenje,* i ispostavljaju ga kao otvoreni svežanj (diferencijalnih) odnosa. Kristevinoj pret-postavci da postoje atomska značenja, koja naknadno ulaze u različite kontekste, teško da možemo odreći filozofsku i (tj.) jezikoslovnu naivnost, a teško da bismo se mogli zabuniti u pogledu njezina podrijetla.

U konkretnijoj postavi isti se problem nadaje u vezi s navodjenjem, citiranjem, odnosno svojstvom svake izjave da bude navodjena (nazovimo to svojstvo „navodljivost"). Navodljivost izjave znači da ne postoji *primarni kontekst,* a još manje primarni, atomski *smisao* izjave, jezgro smisla invarijantno spram konteksta. Još se manje dade braniti tvrdnja da je navodljivost navlastita pjesničkom jeziku: naprotiv, citiranje i intertekstualnost citata, iako se javlja „tijekom cijele pivijesti književnosti" funkcionira u književnosti kao *anomalija,* i postaje standardnim postupkom tek kad se avangarda književnosti okreće *razgovornom jeziku* da bi u njemu tražila svoje modele (Joyce, Majakovski, Hlebnjikov).

„Za pjesničke tekstove moderne . . . temeljni je zakon: oni nastaju absorbirajući i razarajući istodobno druge tekstove medjutekstovnog prostora; oni su takoreći diskurzivne alter-junkcije" (257).

Ima barem jedan nepjesnički jezik za koga je ovo doslovce točno: filozofijski jezik. Samo takvo čitanje filozofije koje otpisuje diskurzivni hod da bi se koncentriralo na „značenjske jedinice" neće u Kristevinom opisu „složenog gibanja istodobno potvrde i negacije nekog drugog teksta" prepoznati semiologijski opis onoga što je Hegel nazivao „der spekulative Satz" (naravno uz ogradu da Hegel nije na taj način čitao svoj vlastiti tekst).

Kristevino nastojanje da izolira pjesnički jezik kao beskonačnost koda i da zadrži „apstraktnu distinkciju" pjesničkog i nepjesničkog jezika tjera je u to da dijaloškoj strukturi pjesničkog jezika suprotstavi monologijski govor – znanstveni, povijesni, dekriptivni, koji se kreće u ograničenom prostoru istina/neistina (183) iako je samo trideset strana prije toga ustvrdila da je „dijalogizam inherentan jezičnoj strukturi" i dalje:

„Dijalogizam je koekstenzivan dubinskoj strukturi diskursa. Usprkos Bahtinu i usprkos Benvenistu nalazimo ga na razini bahtinovske denotativne riječi . . ." (155).

Alternariva je jasna – ili prihvatiti plodno načelo da je dijalog u „temelju" svakog diskursa, u kojem slučaju pada apstraktna distinkcija pjesničkog i nepjesničkog, ili zadržati distikciju, ali se odreći načela koje omogućuje da se opiše jedinstvena strukturacija diskurzivnoga polja u njegovu odnosu spram subjekta i drugog.

Zadržimo se na pitanju istine i smisla jer nas ovo vraća na esej „Semiotika". Kristeva piše o logici „govora" (parole), pod kojom podrazumjeva nepjesnički diskurs:

„Potpuni smisao nepjesničkog diskursa bi, zapravo, proizlazio iz aglutinacije svih mogućih smislova diskursa, tj. iz obnavljanja diskurzivne višeznačnosti proizvedene od strane totaliteta mogućih govornika. (264).

Nekoliko redaka dalje Kristeva će opisati „govor", dakle nepjesnički diskurs kao takav u kome je valjan sustav booleovske logike koji operira suprotnošću istinito/lažno.

Nepjesnički diskurs odlikuju dakle dva logičko-semantička svojstva:
– njegov smisao je *dan* kao presjek skupa potencijalnih smislova-za-govornika
– njegova logička struktura se svodi na jednostavnu suprotnost istinito/lažno.

Iz ovoga proizlazi veza, s jedne strane s pretpostavkom „značenjskih jedinica", a s druge strane s kritikom pojma komuniciranja skiciranom u eseju „Semiotika". Naime, jedinice značenja jamče zatvorenost i odredjenost potpunoga smisla, one su invarijantne jezgre koje se aktualiziraju u svakom pojedinačnom izjavljivanju. S druge pak strane, govor kao komuniciranje prenosi ova fiksna značenja zamagljujući proces njihove proizvodnje. Pjesnički diskurs jedini izlaže *„postajanje značenja znakova"*, njihovu genezu i produkciju. Kritika govora kao komunikacije dopunjuje potvrda pjesničkog diskursa kao proizvodnje, a medju ovo dvoje nalazi se „rez (coupure) koji jasno odvaja problematiku razmjene od problematike rada" (40).

Medjutim, ovo jasno razdvajanje postignuto je time što je zamagljeno *metakomunikativno funkcioniranje* govornog jezika. Kristeva odvaja značenjske jedinice od kontekstovnih postupaka na semama, smisao od otvorenog skupa konteksta, istinu od metakomunikativnih uvjeta njezina iznošenja (i možda čak „proizvodjenja"). Precizirajmo:

– komuniciranje nije jedina funkcija razgovornog jezika, već on uključuje veći broj govornih akata koji nemaju za cilj prenošenje smisla već ili sami sobom predstavljaju odredjenu radnju (tip jezičnih akata od kojih je pošao Austin u definiranju performativa kao temeljne jezične funkcije) ili treba da proizvedu odredjeni „učinak" na slušatelja bilo preko djelovanja implicitnog u smislu izjave, bilo mimo ovog smisla
– istinitost izjava nije jednostavni odnos spram nečeg izvanjskog i transcendentalnog, već je „ugradjena" u njih kao *jedna* od njihovih mogućnosti
– i istina i smisao neodvojivi su od koda, razgovorni jezik medjutim, ide dalje od prenošenja poruke i on ujedno prenosi/konstituira i kod unutar kojeg se onda istina/neistina pojavljuju kao učinci
– drugim riječima, razgovorni jezik osim što komunicira smisao ujedno, ili radije, „prije" toga ispostavlja „metakomunikativne" implicitne uvjete neodvojive od poruke same, ali nezavisno od njezine eventualne istinosti
– ovo ispostavljanje metakomunikativnih uvjeta diskursa odvija se u prostoru koji je Kristeva ispravno opisala kao dijaloški, paragramatski i medjutekstovni. Medjutim, paragramatičnost, dijalogijski karakter i medjutekstovnost ne samo da nisu povlastica jednog posebnog jezika, pjesničkog, već predstavljaju pozadinu na kojoj je uopće moguće razlikovati pjesnički i nepjesnički jezik.

Kristevino postupanje s pojmovima koda i metakomunikativnih dimenzija jezika (izraz nije njezin) simetrično je nekim novijim nastojanjima u Njemačkog – u znaku Habermasa i Apela. Dok ova dvojica odvajaju metakomunikativnu dimenziju jezika od diskurzivne prakse i vezuju je uz transcendentalni apriori „zajednice razumjevanja", Kristeva, koja je izašla iz transcendentalno-hermeneutičkih okvira

počinja suprotnu pogrešku i uzdiže ovu dimenziju na razinu jednog jezika, povlaštenog.

Kristevino izlaganje razgovornog jezika na modelu komunikacije pada pod udar onog ideologema kojemu je htjela izbjegnuti – ona tekuću predodžbu, ideologem komunikacijske temeljne funkcije jezika uzima za gotovo kao opis stvarnog funkcioniranja diskursa, a onda traži izlaz iz tog istog ideologema u povlaštenu jeziku koji bi iz njega bio izuzet. Važno je uočiti ovo dvostruku kretanje da bi se shvatila ambivalencija Kristevine refleksivne semiotike – s jedne strane izbivanje analize, makar elementarne, razgovornog jezika, s druge strane podrobna ali djelomična istraživanja jednog povlaštenog predmeta.

Kojem modelu odgovara, konačno, Kristevina filozofija jezika?

(Kažemo „filozofija" jer je po svojim kritičkim i sustavnim ambicijama njezino teoretiziranje jezika filozofsko u klasičnom smislu riječi).

Odgovorit ćemo u nekoliko etapa:

Kristevin nazor na jezik kreće se u okviru opreke empirijskog materijala i transcendentalnog okvira. Ovo prvo područje golih činjenica zauzima govorni jezik, a poetski jezik je ona potka koja artikulira ukupnost diskurzivnih mogućnosti. Ovaj se transcendental realizira, barem djelimično, u onome što se (na razini razgovornog jezika obično) zove književnošću. Imamo dakle troje – gradju, transcentalni okvir i konačno povlašteni predmet koji sjedinjuje oboje, takav predmet koji je doduše tek jedna instanca pjesničkog jezika ali instanca u dostatnoj mjeri reprezentativna da omogućuje uvid u logiku funkcioniranja transcendentalnog okvira.

Pitanje je koliko takav sklop semiologije omogućuje prevladavanje tradicionalne filozofije jezika.

Neposredna poteškoća i neprilika u koju on dovodi autoricu jest potreba da se suprot hipostaziranom pjesničkom jeziku svede razgovorni jezik na podredjenu ulogu (po prilici kao u Hegela razum naspram uma). Stratagem koji Kristeva primjenjuje skriven je bogatstvom analiza poetskog jezika. Zapravo, ona nudi koncepciju razgovornog jezika kakva je prevladavala u analitičkim teorijama jezika koje su prethodile Wittgonsteinovim „Filozofskim istraživanjima". Tvrdnja da je razgovorni jezik u biti svodljiv na booleovsku logiku, da su značenja dana, da se značenje diskursa konstruira počam od osnovnih jedinica značenja putem opetovanih jednostavnih postupaka nad njima (teza ekstenzionalnosti), sve to spada u one pokušaje brisanja specifičnosti razgovornog jezika koji su vladali anglosaksonskom scenom izmedju dva rata.

Transcendentalizam na razini pjesničkog jezika, empirizam na razini razgovornog, uz cijenu nekoliko pobožnih zaborava.

Problem sa semiologijom paragrama, onako kako je shvaća Kristeva, potječe dobrim dijelom iz neprevladane sistematske ambicije karakteristične za rane faze strukturalizma. Paragram nije transcendentalni sklop koji bi se otjelovio-egzemplificirao u jednom povlaštenom predmetu.

Držimo stoga mogućom takvu uporabu „paragrama" koja bi bila u stanju izbjegnuti zamke kritičke i transcendentalne (kritike) semiologije. U toj uporabi paragram ne bi bio rabljen kao transcendentalni okvir već kao odredjena specificirana mreža svake diskurzivne prakse. Uz pomoć pojma dvostrukog upisivanja mogli bismo ga približno odrediti kao jedno upisivanje, kao skup putanja u diskursu ili tekstu.

Paragramatska bi se dimenzija onda odnosila na odredena svojstva koja konstituiraju tekstovnost i na metodolodiju koja se njima bavi. Ona bi obuhvaćala navlasti-

te pojave diskurzivne zbilje kao što su:
– proizvodnja koda i metakomunikacijskih uvjeta diskursa u samom izjavnom procesu.
– virtualnu beskonačnost omrežavanja i rasprostiranja značenja,
– ulogu heterogenog i neidentičnog ne samo „u" tekstu, već „u" njegovu izbivanju, logiku traga neidentičnog u tekstovnoj proizvodnji,
– mjesto želje u jeziku,

da navedemo samo nekoliko notornih svojstava tekstovnog. Time se pojam „paragram" izvlači iz dimenzije transcendentalnog ispostavljanja i stavlja u odnos s oznakama kao što su „trag", „upisivanje", „razlika". Kristeva je izrijekom odbila ovaj postupak u želji da zaokruži kritiku semiologije kao znanstveno-kritičku disciplinu. Medjutim, dobar dio njezinih vlastitih istraživanja upućuje na ovaj, odbačeni put.

Umjesto zaključka htjeli bismo zacrtati dva problema koji su implicitni u dosad izloženom.

Prvi se odnosi na teoriju diskursa koja bi bila u stanju obuhvatiti razgovorni jezik a da ga ne svede na poznatu logičku shemu podjednako dragu i empirističkom i spekulativnom pristupu, shemu koja nije u stanju položiti račun ni o najosnovnijim njegovim svojstvima. Jedna gramatologija razgovornog jezika (poput „Psihopatologije svakodnevnog života") koja bi koristila i iskustva i koncepte zadobivene na analizi pjesničkog jezika, znanstvenih diskursa kao i političke retorike bila bi nužna ako filozofija jezika ne želi ostati na starom suprotstavljanju „autentičnih" govora neautentičnoj dnevnoj komunikaciji, već hoće teoretizirati raster diskursa i njegovo prostiranje/zastiranje bez obzira na regionalne konstrukcije nasljedjene iz klasične retorike i filozofije.

Drugi se tiče neidentičnog i njegovog mjesta u tekstu. Učinkovitost izbivanja, upisivanja traga neidentičnog u prividno zatvoreni univerzum knjige ili razgovora da bi se analizirali na globalnom planu kao odnos teksta i povijesti. Medjutim, i „tekst" i „povijest" teško se oslobadjaju naslaga značenja koja je u njima ostavila povijest filozofije. Stoga se ne da jednom formulom obuhvatiti mjesto drugotnosti i neidentičnosti, svesti na zajedničku mjeru njihove želje, vlasti, kontradikcije, svega onoga što se kao povijesna izvanjskost upisuje preko svog izbivanja u tekstu, i u njemu se spoznaje /preoblikuje/ odašilja. Kao što piše Adorno imajući u vidu umjetnost i njezin odnos spram onog izvanjskog:

„Budući da umjetnička djela uvijek okreću jednu svoju stranu k društvu, zrači vladavina koju su ona interiorizirala također i prema vani".

Ovo apsorbiranje-zračenje izvanjskog nisu ni Kristeva ni drugi teoretičari okupljeni oko Tel-Quela dosad primjereno analizirali, premda njihova razmišljanja na sprezi politika/književnost nedvojbeno upućuju u tom pravcu.

Vjerujemo da bi semiologija, ili radije, kritika semiologije, mogla ovdje doći do rezultata koji ne bi bili bez filozofijske relevancije.

Nenad Miščević

Jacques Lacan: Encore

Editions du Senil, Paris 1975

Nezavedno je strukturirano kot (comme) govorica, toda ne po (par) govorici. Ne skozi zakone govorice, marveč z zakoni, kot so zakoni govorice.

S to distinkcijo se Lacan v Encore ne distancira le od svojih epigonov, ampak predvsem od svoje poprejšnje pozicije. Tako je na internacionalnem kolokviju v Boyanmontu 1958, kjer je imel predavanje z nazivom Usmeritev kure in principi njene moči (II-3), izrecno izhajal iz identitete zakonov nezavednega in zakonov govorice. Nezavedno *ima* strukturo govorice. Ta zamisel pa je bila navsezadnje le specifikacija univerzalne teze iz poročila na Rimskem kongresu v letu 1953 (Funkcija in območje besede in govorice v psihoanalizi), češ da je zakon človeka zakon govorice. Instanca črke, torej označevalca, je *zato* pred instanco človeka kot subjekta. Zdaj pa Lacan vztraja na tem, da tu ni nikakršne vzročnosti oz. sklepčnosti.

Zakoni govorice, poznamo jih seveda kot lingvistične zakone, so semiotični zakoni. Zakoni pod znakom znaka. Beseda kot element govorice je znak in to znak, s pomočjo katerega si govoreči subjekt reprezentira določen objekt oziroma znak, ki poslušajočemu subjektu prek svoje označevalne plati reprezentira označeno. Označeno: pojem, ne objekt: referent. Beseda je simbol. Govorica je sistem simbolov oziroma simbolni sistem. Simbolni sistem je tako postavka govorečega subjekta in predpostavka poslušajočega subjekta. Z njim se človek vzpostavlja kot generično bitje in je zato kot individualno bitje vzpostavljan po njem. Ta dvojna zavezanost človeka govorici kot simbolnemu sistemu, predvsem pa odvisnost poslušajočega človeka od besed kot označevalcev pomenov, je Lacanovo pozornost pritegnila najprej. Toda na tem mestu ni mogoče najti še nikakršne razlike med moderno lingvistiko in psihoanalizo, med Lacanom in npr. Benvenistom. Prvotni Lacanovi napori, da bi vzpostavil *občo teorijo simbolov,* ker da je simbol napravil človeka za človeka, se stapljajo z naknadnim Benvenistovim zatrdilom, da „človek ni rojen v naravi, marveč v kulturi (Saussur po pol-stoletju)". Da gre pri simbolizmu nezavednega za specifični simbolizem, za drugačno govorico, z drugačnimi pravili oziroma zakoni, to razločevanje je pač razločevanje znotraj istega. Zakoni simbolnega so zakoni govorice in zakoni govorice so semiotični zakoni. Občа teorija simbolov ne more biti drugega kot semiologija, katere temeljna vrhovna in odlikovana disciplina je lahko le lingvistika.

Zadrega glede odnosa med semiologijo in lingvistiko ob tem ne predstavlja nič novega. Gre, v trenutku, ko je bilo zavzeto stališče, da svet besed kreira svet stvari, za premestitev in nadomestitev stare metafizične zadrege glede odnosa med znanostjo o bivajočem kot takem in med znanostjo o najvišjem (izjemnostno) bivajočem, glede odnosa med ontologijo in teologijo. Kakor je bivajoče kot tako in v celoti sicer podrejeno izjemnostno bivajočemu, obenem pa je izjemnostno bivajoče vendarle *tudi* bivajoče, tako beseda sicer predstavlja odlikovani znak sredi znakov kot takih in v celoti, vendar je *tudi* sama znak. Semiologija kot premestitev in nadomestitev ontologije je občejša od lingvistike kot premestitve in nadomestitve teologije, toda lingvistiki pripada višje mesto. Hierarhija znakov ima svoj vrh v besedi. Znanosti o posebnih področjih znakov, posebne semiotike, imajo zato svoj izvor (Barthes) lahko le v lingvistiki, bolje: v glosematiki, tj. v gloseologiji.

Enotnost semiologije in gloseologije, semi-gloseologija je zato premestitev in nadomestitev onto-teologije. Metafizike.

Kolikor se Lacan bavi z občo teorijo simbolov, je njegov posel potemtakem premeščanje in nadomeščanje metafizike. Njegova misel ima filozofski domet, ker je v senci filozofije.

Meja simbolnega je meja znaka. Triada označujoče, označeno, stvar sama ima svoj korelat v triadi simbolno, imaginarno, realno. Lacan prekorači črto korelativnosti na račun dvoznačne uporabe izraza simbolno. Simbolno mu pomeni hkrati znakovno in označevalno. Znakovno v odnosu do stvari same, do reelnega, do narave, do predčlovečnosti človeka. Označevalno v odnosu do označenega, do imaginarnega, do nadčlovečnosti človeka. Diada znak-stvar sama pri Lacanu zato ni istovetna z diado simbolno-reelno. Enako tudi diada označevalec /označenec ni istovetna z diado simbolno/ imaginarno.

Simbolno pri Lacanu namreč vselej nastopa v tej svoji dvoznačnosti. Vselej je v odnosu tako do imaginarnega kot do realnega. Vselej ima označevalno-znakovni značaj. Ta nečistost, ki zagotavlja hkrati vladavino znaka (kulture) nad stvarjo samo (naravo) in nenehno drsenje označenega (zavestnega) pod označujoče (nezavedno), vzpostavlja ohranjanje reelnega (stvari same) kot manka, medtem ko mu tostran zidu simbolno /reelno daje funkcijo imaginarnega. Manko manka, manko reelnega, torej manko diade znak/ stvar sama, ki bi se skušal uveljaviti s črtanjem stvari same in vzpostavitvijo brezpogojnega kraljestva znakov, bi zato prav tako zaustavil drsenje označenega pod označujoče, kakor ga zaustavlja čista prisotnost stvari same. V obeh primerih je prekinjena igra življenja in smrti.

Dvoznačnost ali dvoumnost simbolnega pri Lacanu zato ni nekakšen spodrsljaj, marveč namerna postavka. Edino ta dvoumnost spreminja znak z njegovo označevalno stranjo v „označevalec kot tak", transcendentalno mesto subjekta. Označevalec kot označujoče /znak ne reprezentira subjektu niti označeno niti svat samo, kajti označenega na koncu ali končnega označenca, ki bi pomenil nemožno pokritje označenega in stvari same, še prej pa označenega in označujočega, ni.

Ostaja označevalec na koncu, toda ta označevalec je prav označevalec manka (konca), označevalec brez označenega. V verigi označevalcev je zato vseskozi en, tj. pravkar navzoči označevalec, preveč; ne pa odveč: služi kot nadomestek manjkajočega označenca. Zato mu je predpisano, da bo zdrsnil pod prodirajočo verigo označevalcev in privzel vlogo označenca. Označenec ni nič drugega kot potisnjeni označevalec. Ker je že sam označevalec simptom, „označevalec nekega označenca, potisnjenega iz zavesti subjekta". Označevalec, ki je več od označujočega in manj od znaka, ki torej ni znak minus označeno, ničesar (niti označenega niti stvari same) ne raprezentira subjektu, marveč reprezentira sam subjekt.

Kar pomeni, da subjekt nikdar ne more biti sam, temveč je vselej uvrščen. Označenca, potisnjenega iz subjektove zavesti, iz znakovnega in izjavnega območja, tj. iz območja vedenja, nahajamo kot označevalca drugega prizorišča, kot označevalca nezavednega: „simbol, zapisan na pesku mesa in na tančici Maje". Potisnitev označenca iz zavesti subjekta je hkrati potisnitev subjekta kot subjekta zavesti pod označevalec nezavednega. Označevalec pa je v skladu s strukturo govorice, s strukturo znaka, iz katere je izšel, to, kar je, edinole kot eden izmed drugih, kot element označevalne verige. Potisnitev subjekta zavesti pod označevalec nezavednega pomeni zato toliko, kolikor potisnitev, uvrstitev subjekta pod verigo označevalcev.

Subjekt je podlaga reda označevalcev. Kar pomeni, da brez subjekta ni označevalne verige, kajti vsak označevalec reprezentira le in zgolj subjekt. Obstaja kot element označevalne verige le in zgolj kot reprezentiranje subjekta, vendar pa označevalec

subjekta ne reprezentira subjektu samemu, tj. subjektovi zavesti, kajti označenec, ki bi ga lahko oziroma moral reprezentirati označevalec, je ravno potisnjen iz zavesti subjekta. Označevalec reprezentira subjekt temu iz zavesti potisnjenemu: torej označevalcu. Od tod Lacanova formulacija: označevalec reprezentira subjekt za drug označevalec.

Subjekt ni tisti, ki bi si reprezentiral, marveč tisto, kar je reprezentirano. Iz subjektove zavesti potisnjeni označenec, označevalec nezavednega, pretvarja sam subjekt v nekaj označenega, v tisto, kar je potisnjeno in kar drsi pod označevalno verigo. Subjekt je označenec.

Od tod se jasno pokaže nesmiselnost Sibonyevega izvajanja o „subjektu med dvema označevalcema (Le nom et le corps, Paris, 1974, str, 99)", ki pa ni osamljeno, temveč ima svoj zgled že pri Wahlovi obravnavi subjekta kot tistega, „ki se namešča med označevalcema (Qu est-ce que le stucturalisme? 5. Philosophie, Paris, 1973, str. 135)" Kar je pod, ne more biti vmes. Kot podložek (podmet) subjekt ne more biti vložek (medmet).

Prečnica v algoritmu odnosa med označevalcem in označencem pomeni po Lacanu ravno to, da nikdar ne moreta biti v istem planu in človek kot subjekt, ki je reprezentiran po enem označevalcu za drug označevalec, nima mesta niti na skupni osi Označevalca in označenca, ki je ni, niti med označevalci, ker je pač po njih šele reprezentiran. Potisnjen je pod prečnico Označevalca in označenca, v položaj učinka. Torej ni v vlogi vzroka označevalne verige. Subjekt označevalca je po nekem označevalcu za nek drug označevalec.

Ker označevalec sam kot eden izmed drugih označevalcev ni nič drugega kot razlika do teh drugih označevalcev: ne razlika do označenega ali stvari same. Kajti vse, kar se dogaja, vsakršno reprezentiranje, dogaja le in zgoj med označevalcem in označevalcem: prek oziroma nad subjektom. Se dogaja torej med označevalci in subjektom kot njihovo podlago. „Označevalec je znak subjekta." (Encore 130) Znak ni znak nečesa, za nekoga, stvari za človeka, označenega za subjekt. Znak je znak subjekta, ki ga nek označevalec reprezentira za nek drug označevalec. Označevalec je nekaj, kar reprezentira nekoga za nekaj drugega.

Označevalec subjekt re-prezentira, izpostavlja njegovo prisotnost: izpostavlja bivajočost, subjektiviteto subjekta. Čeprav le za drug označevalec. Označevalec je produktiven. Njegovo prezentiranje je produkcija. Subjekt je v svoji prisotnosti produkt: učinek. Toda brez subjekta kot učinka bi označevalna veriga ne bila produktivna. Edinole v tem odnosu ima potem tudi pomen izjavljati: „ni označevalca brez subjekta (Wahl, Chute, Tel Quel, 1975, 63–34)". Označevalec in subjekt „sta" lahko drug brez drugega. Česar absolutno ne more biti brez njune navezave, je re-prezentiranje.

Re-prezentiranje je izvajanje sintagme iz paradigme, govora iz jezika, torej govorica: je artikulacija strukture, govorica kot taka. Toda ali je reprezentiranje subjekta po označevalcu za drug označevalec govorica? Kje iskati kriterij za odgovor? Je vprašanje kriterija vprašanje prevodljivosti? „Kajti kako naj bi se dalo nezavedno končno prevesti v običajno govorico, če ne bi bilo nikakršne skupne strukture? " (Safouan) Kakor da bi bilo čez prečnico med označevalcem in označencem lahko kaj prevesti, kakor da prečnica ne bi bila v odnosu z označevalcem manka. In kakor da označevalec manka ne bi bil hkrati „označevalec tega, kar manjka v označevalcu (Encore, 40)".

Safouvanovo retorično vprašanje je zgrešeno že v svoji zastavitvi. Predpostavlja, da je nezavedno prevodljivo v običajno govorico. Toda nezavedno sploh ni nikamor prevodljivo, ne v običajno ne v kakšno drugo govorico. Če označevalec reprezentira subjekt za drug označevalec, to ne pomeni, da subjektu kaj privaja in prevaja iz

nezavednega, temveč ravno narobe: subjektu iz njegove zavesti potiska označeno, pomene običajne govorice, v nezavedno. Na prizorišče, ki ne pozna nikakršne govorice. Zato (običajna) govorica in nezavedno tudi nimata nobene skupne strukture. Imata strukturo, toda ne skupne ali istovetne.

Struktura govorice je jezik. Struktura nezavednega je nezavedno samo. Ki je strukturirano *kot* govorica, toda ne *po* govorici: mreža jezika ne more prekriti mreže nezavednega. Mreža nezavednega je sprepletena tako, da se iz nje vselej izmuzne le in zgolj subjekt. Mreža jezika subjekta sploh ne zajame.

Dokler je Lacan imel strukturo nezavednega za identično s strukturo govorice, se je zapletal v zanke, ki so se zdele nerazvozljive: katerokoli nit je potegnil, vozel se je le še bolj zavozljal.

Zanka je bila v tem: če je struktura nezavednega identična s strukturo govorice, tj. z jezikom, tedaj je nekaj imaginarnega, kar pa je v popolnem nasprotju z definicijo nezavednega kot druge scene (drugega prizorišča), namreč simbolne, saj je scena vselej simbolna: reprezentirajoča.

Zadrega izhaja od tod, da znotraj korelativnosti označujoče-označeno-stvar sama: simbolno-imaginarno-reelno pripada govorici položaj realnega ali stvari same, jeziku kot njeni strukturi položaj imaginarnega ali označenega, položaj simbolnega ali označujočega pa govoru. Zato Lacanova zagrizenost, v času zagledanosti v občo teorijo simbolov, v polno besedo: govor drugega. Polna beseda je beseda (parole) govora, ne beseda (mot) jezika ali beseda (verbe) govorice.

Struktura nezavednega bi bila torej tako kot jezik nekaj imaginarnega, če ne bi bilo mogoče prečkati označeno kot označeno ter ga potisniti v označujoče drugega prizorišča: v območje simbolnega druge scene. Toda realizacija možnosti te transakcije ni bila brez stroškov. Obrok je bilo treba plačati. Princip daj-dam, princip vsake ekonomije, ta princip korelativnosti in ekvivalence, je terjal povračilo. Da bi bila struktura nezavednega lahko identična s strukturo govorice, ne da bi postala ob tem nekaj imaginarnega, je bilo treba jeziku kot strukturi govorice odpisati njegov imaginarni značaj in mu pridati značaj nezavednega, tj. simbolnega.

Če je struktura nezavednega identična s strukturo govorice, mora biti govorica „nezavedna v svoji strukturi": jeziku. Lacan je poskusil s subverzijo lingvistike, seveda z vidika psihoanalize in zato se je lahko srečal le s samim seboj. Njegova hoja je postala hoja vkrogu, hoja po lastnih sledeh. Prišlo je do čudne podvojitve prizorišča. Ker je struktura nezavednega identična s strukturo govorice, struktura govorice pa je nezavedna, to pomeni, da je struktura nezavednega nezavedna struktura.

Krog *strukture nezavednega kot nezavedne strukture* je mogoče prebijati le, če se izkaže, da je vstopanje vanj hkrati že tudi izstopanje. Da *nezavedna struktura nezavednega* sploh ni strukturalna struktura, nekaj označenega, marveč vselej že nekaj označujočega: red označevalcev, Kar je možno le tedaj, če je *red* označevalcev hkrati že tudi *veriga* označevalcev. Če je struktura nezavednega struktura v procesu. Očiten paradoks. Ki pa edini potegne Lacana iz strukturalistične razvidnosti in vsevednosti.

Označevalec ne reprezentira subjekt za drug označevalec *po* nezavednih strukturalnih zakonih, ki po Levi-Straussu tvorijo *temeljno* strukturo človeškega duha, ter jih je zato mogoče *odkriti,* torej zanje *zvedeti,* marveč po zakonih, ki so takšni, *kot* so zakoni govorice, ki pa sami niso nič nezavednega in jih zato ni mogoče šele odkrivati.

Tu pa se gotovo že pojavi dvom, če so ti zakoni reprezentiranja subjekta potem sploh še zakoni nezavednega. V skladu z nezavedno strukturo nezavednega bi

morali biti tudi zakoni te strukture nekaj nezavednega. Takšni v svojem učinkovanju tudi so. Razjasnitev je v tem, da so „nezavedni" strukturalni zakoni, najsibo same lingivstike najsibo etnologije, le nekaj predzavednega, ne pa nekaj nezavednega. So zakoni, ki ljudem še niso prišli do zavesti. Ljudje ne vedo, po kakšnih zakonih govorijo ali se poročajo. Ne vedo, dokler jih ne odkrijejo in dokler se jih ne naučijo, če je potrebno. Ovedenje in zapomnitev pravil (zakonov) pa ljudi glede na njihovo govorjenje ali poročanje v ničemer ne spremeni. Če ljudje prej niso vedeli, kaj delajo, in če zdaj vedo, kaj delajo, ne delajo zaradi tega zdaj nič drugače. Nobene notranje spremembe ni. Sprememba lahko pride le od zunaj, kar je le druga plat tega, da se mora spremeniti tisti, ki bi morda prišel od zunaj. Eno ali drugo: ne pa oboje hkrati. Od znotraj so zakoni nekaj naravnega, objektivnega. Od zunaj torej nekaj povsem subjektivnega, nomotetičnega; ena izmed variant dane matrice.

Subjekta kot takega se ti zakoni torej v nobenem primeru ne tičejo; čeprav ga zadevajo, prizadevajo ga ne. Objektivni, znotraj določenega sistema nespremenljivi zakoni, so to, kar so, kolikor je ta sistem nek subsistem, kolikor so zakoni sami subsistemski zakoni nekega sistema razlik: sistema različnih subsistemov. V tem pogledu strukturalizem ne temelji na identitetnostnem, marveč na diferencialnostnem formalizmu. Prvi, ki je vladal od Platona do Hegla, jasno pa ga je formuliral že Leibniz, izhaja načeloma iz množtva paradigem, faktično pa le iz ene, ki je istovetna s svojo temporalno (diahrono) realizacijo: najboljšim izmed vseh možnih svetov. Prikazano s prispodobo, ki bi bila blizu strukturalistom, s prispodobo šaha: Izbrana je paradigma šaha in obstaja le ena najboljša šahovska partija (najboljša otvoritev, najboljša središčnica te otvoritve in najboljša končnica); vse druge partije, kolikor so sploh možne, so le *slaba* varianta najboljše od vseh možnih partij. Strukturalistični diferencialnostni formalizem pa nasprotno izhaja iz množtva konkretno odigranih in igranih partij, ne proglaša nobeno za najboljšo ali celo za edino možno, marveč nahaja šele ob konkretnem primerjanju različnih variant (partij) invariantnost (nepartijnost), tj. funkcijo posameznih figur ne glede na konkretno partijo in konkretne igralce ter pravila, strukturo šahovske igre sploh. Na osnovi izpostavljene strukture, invariantne matrice variant, tj. permutacij, je potlej možno, lahko tudi vsakokrat znova, zastaviti transformacijski kombinatorični posel: posel iskanja (najdevanja) novih, od že znanih različnih variant. Strukturalizem tako ne izhaja iz konkretizacije logosa, temveč logicira konkretno. Neko dejstvo zanj ni izraz apriorno označenega, marveč označevalec, kateremu je treba *ustrezni* označenec šele zaslediti. Prvenstvo pripada označevalcu in ne označencu.

Vendar pa je to prvenstvo označevalca empirična prednost označevalca, prednost empiričnega označevalca. Kar ne pomeni nič drugega kot to, da *mora* vsako *empirično dejstvo* nekaj označevati, nekaj *pomeniti*, čeprav še ne vemo, kaj pravzaprav pomeni. Kakor je nemogoče, da bi neka konkretna šahovska poteza ne bila označevalec smeri partije in da konkretna šahovska partija ne bi bila označevalec šahovske igre kot take, da torej določena poteza ne bi nekaj pomenila glede na dovršitev partije, čeprav še ne vemo, kakšen bo konec, itd., tako je nemogoče, da bi bilo neko dejstvo, dogodek ali stvar realnega sveta, brez pomena. Da ne bi kazal na logiko sveta. Empirična prednost označevalca je zato istovetna z njegovo metaempirično drugotnostjo: označevalec, dokler ni kompletiran s komplementarnim označencem, je vselej le mašilo za empirično odsotnost pomena. Nasproti dejstvom v celoti, tj. nasproti svetu ali univerzumu igrajo vlogo tega mašila po Levi-Straussu specielni označevalci tipa „mana": suplenti odsotnega pomena. Njihov pomen je v tem, da so brez določenega pomena. Reprezentirajo pomenskost sveta, ker ne reprezentirajo nobenega posebnega pomena, ker ne

reprezentirajo nič določnega, nič, kar sicer pripada svetu. Zaradi tega vlak označevalcev vozi pred vlakom označencev. Vprašanje: kaj je pomen stvari v svetu, prehiteva odgovor: svet pomen ima. To zamudništvo označencev, ta razlika med prihodom označevalcev in prihodom označencev na postajo subjekta, zaradi katere vsaj en označevalec že zmeraj odhaja, ko vlak označencev šele prihaja, ta „presežek označevalca v odnosu do značenca", spreminja ves svet v znak za nekaj drugega. V znak za izvor, temelj sveta.

Če ima ves svet pomen, ne vemo pa za pomen *vsega* v svetu in zanj nikoli ne bomo vedeli, kajti to bi pomenilo prav nemogočo vskladitev sveta (označevalca) v celoti s pomenom (označencem) vsega v svetu, tedaj ne obstaja le presežek označevalca, marveč tudi višek pomena. Komplementarnost plavajočega označevalca in neulovljivega pomena (označenca) tvori znak kot sicer vsaka komplementarnost označevalca in označenca in ta znak je znak transmundanega porekla sveta. Empirični svet je označevalec transmundanosti sveta, pomenkosti sveta ne glede na brezpomenkost česarkoli v svetu. Vlak označevalcev prehiteva vlak označencev, ker lokomotivo označevalcev že čaka nek označenec, nek odločilni označenec, na drugi, na naslednji postaji. Na postaji, ki je nikdar ni tu. Tu, na tej postaji, smo pač zagnani v pospeševanje gibanja označevalcev, kajti slepimo se s tem, da se bo za zadnjim označevalcem končno prikazal označenec kot on sam, brez prekrivajočega in zakrivajočega označevalca.

Če svet prej *pomeni* nekaj, preden vemo kaj, je to že obljuba, da bomo prej ali slej zvedeli tudi to, *kaj* pomeni. Da se nam bo to, kar se nam kaže kot označevalec, prej ali slej uskladilo z označencem. Za strukturalizem je označevalec torej implicitni znak: še-ne-znak. Spoznvanje je ravno preraščanje označevalca kot označevalca v več-kot-označevalca, parjenje označevalca z označencem. Izstopanje iz sfere označevalca „tipa mana" je napolnjevanje te „simbolne ničelne vrednosti" s „karkšnokoli simbolno vsebino". Izrivanje specialnega označevalca je obenem vpeljevanje znakov: označevalcev s komplementarnimi označenci. Totaliziranje nadomeščanja specialnega označevalca z znaki, spremenitev človeka v subjekt in sveta v objekt znanosti, ko bi vsak označevalec pomenil nič več in nič manj kot ravno svoj označenec, ko bi bilo torej vse v znaku znaka, pa seveda ni mogoče, ker bi moral človek v tem primeru postati transmundano bitje. Le kot transmundano bitje bi lahko označevalcu „tipa mana", označevalcu, ki označuje pomenskost sveta v celoti, določil komplementarnega označenca. Kar hkrati pomeni, da človek kot človek v svojem svetu ne more verificirati tega, ali je svet res znak nečesa drugega ali ne, ne more verificirati pomenkosti sveta ne glede na brezpomenkost česarkoli v svetu. Poskus določiti svet kot znak je zato le nemogoč poskus stopiti iz sveta.

Trdovratnost označevalca kot suplenta, njegovo nezlomljivo odpornost pred tem, da bi se spremenil v komplementarca označencu, da bi se povzpel v znak, skuša Levi-Strauss omajati s tem, da mu pripiše dodatno, skrito označevalnost. Znane in ugotovljive komplementarnosti označevalcev in označencev imajo ob sebi še zaznavno, toda neugotovljivo komplementarnost. Vsaka beseda je dobesedna, toda obenem izraža še nekaj več, ne toliko totaliteto, kolikor totalitarnost besed. Z izpostavitvijo metaforičnosti besed postulirana komplementarnost (adekvatnost) označevalca in označenca torej ni načeta, marveč šele zares započeta. Omogoča namreč proglasitev neke uskladitve označenca in označevalca v znak, vsakršne posrečene demetaforizacije, za dokaz obstoja metonimije v odnosu med posameznim znakom in univerzumom. Za dokaz tega, da je človekova beseda navsezadnje vendarle „božja beseda", da je človekov um navsezadnje vendarle del božanskega, tj. totalnega in absolutnega uma. Je pač „delo izenačevanja označevalca z označencem na metodičen in strog način" človeka kot končnega bitja

neskončno delo, toda je delo: naravnanost po idealni predstavitvi končnega izdelka. Vse je torej odvisno od discipline, zagnane potrpežljivosti.

Empirična prednost označevalca je potemtakem istovetna s transcendentno prednostjo označenca, tj. s transcendentalnim mestom znaka. Presežek označevalcev označuje presežek nerazložljivosti nad raz-ložljivostjo dejstev, nad razložljivimi dejstvi, ki so razpoloženi in razpoložljivi kot elementi izenačene in izenačujoče strukture.

Lacan na transcendentalno mesto ne postavlja znaka, temveč označevalec kot tak. Zato označevalec nima empirične prednosti. Empirična prednost pripada znaku. Označevalec, kateremu je reprezentiran subjekt, označevalec kot transcendentalno mesto subjekta je označevalec manka „simbolov v čistem stanju (Levi-Strauss)" oziroma „ničelnega simbola (Lacan)", ne pa označevalec kot ta simbol. Je označevalec subjektove odtujenosti svetu, ne pa domačnosti v svetu. Za Lacana je teorija, da je človeku vse nekako domače, čeprav še ne ve, kje je pravzaprav njegov dom, imaginarno mašilo subjektove neodpravljive želje po drugem domu: „bit je zmeraj kje drugje". Ni *prehoda* iz stanja, v katerem *nič* ne bi imelo pomena, v stanje, v katerem bi *vse* nosilo pomen, ko bi torej nastopilo stanje, znotraj katerega bi vsakdo lahko našel *svoje* mesto.

Narobe: reprezentirani subjet, subjekt, katerega vzrok je označevalec, ni bil „absolutno nič", ga ni bilo v reelnem, dokler ni bil vpotegnjen v označevalno verigo, kar pomeni, da je bila označevalna veriga vse, da je od označevalne verige ali trezorja označevalcev, tj. Drugega, subjekt dobil vse, ne da bi mu sam kaj dal. Dal mu je le samega sebe, tj. absolutno nič. Dobesedno, kolikor dobesednost tukaj kaj pomeni. Vpotegnitev subjekta je vpad niča, manka biti v označevalno verigo, vpad, ki je neizogiben, kajti označevalna veriga je označevalna edinole in zgolj, kolikor je reprezentirajoča, namreč subjekt v manku njegove biti, v manku njegovega lastnega mesta. Lastno ime ni nikdar lastno mesto subjekta, marveč mesto drugega: dogovarjanje okrog njega se odigrava na drugi sceni, ne na sceni subjekta. Vzrok subjekta kot subjekta ni on sam, marveč Drugi. Zato lahko postavimo naslednjo enačbo:

$$\frac{\text{Označevalec}}{\text{označenec}} = \frac{\text{Drugi}}{\text{subjekt}}$$

Prečnica, ta ulomkova črta, lomi subjektovo prisebnost in samozavest, saj mu preprečuje, da bi se izvlekel. Kadarkoli dvigne glavo, in tej želji se ne more odreči, se sreča z Drugim. Torej ne s samim seboj; ob čemer se seveda zamaje solipsizem Heisenbergovih izjav, če naj bi bile te izjave kaj več od paradoksa, kajti govoriti o solipsizmu Drugega verjetno nima smisla.

Drugi kot Prvi, Drugi brez subjekta, Drugi Drugega namreč ni paradoks, marveč absurd, saj Drugi nima svoje lastne eksistence: navzočnosti ali prisebnosti. Drugi je trezor, kraj in skladišče označevalcev, torej „elementov", od katerih se nobeden ne opira na *lastno eksistenco*, temveč se „vsak opira le na princip svoje opozicije do vsakega drugega (E II-165)", Toda brez preskakovanja: torej prek vpadnega mesta subjekta. Kar manko subjektove biti napravlja za manko Drugega. Označevalec manka ničelnega simbola je torej „označevalec manka v Drugem (E II-180)", zaradi katerega in po katerem so prisiljeni vsi predhodni označevalci reprezentirati subjekt, dopustiti njegov vpad.

Komplementarnost med enim in drugim mankom, med mankom biti subjekta in manjkom v Drugem, je zato istovetna z mankom komplementarnosti med označevalcem in označevancem: z mankom znaka. Ni znaka, ki bi subjektu mogel

reprezentirati stvar samo (njega samega) oziroma označeno kot totaliteto. Slaba neskončnost, ki jo ponuja obrazec metagovorice, po katerem naj bi bila metagovorica označevalna veriga, katere označenec je zmeraj znova nek znakovni sistem, neka postavljena komplementarnost označevalca in označenca, je likvidirana. Ne zaradi svoje slabosti, ki je v tem, da je v svoji neskončnosti sestavljena iz samih končnosti, marveč zato, ker kot taka sploh ni možna.

Ker označevalna veriga kot veriga označevalcev (O) sploh ne vključuje označencev (o), drsečih pod njo. Obrazec označevalne verige zato v nobenem primeru ne more biti: O (O (((. . . Oo)o)o)), marveč je lahko le takle (Encore 130): O_1 (O_1 (O_1 (O_1 ⟶ O_2))). Ko označevalec reprezentira subjekt za drugi označevalec in s tem označevalno verigo, ki se formira, vzpostavlja kot verigo reprezentiranja subjekta, prvi označevalec (O_1) ni v relaciji z nikakršnim označencem (o), temveč le z drugim označevalcem (O_2). V relaciji, ki prečka subjekta, tako da se subjekt ne more pogledati iz oči v oči, merveč se lahko le preči.

Relacija med prvim in drugim označevalcem izraža torej vpad subjekta v označevalno verigo: „O_1 je v relaciji z O_2, kolikor reprezentira subjekt." (Enore 131) Kar označevalni verigi sicer jemlje njeno reprezentativnost, toda jo obenem napravlja za reprezentirajočo. S čemer se seveda začnejo postavljati vprašanja, ali je relacija med obema označevalcema simetrična, asimetrična, tranzitivna ali kakšna druga. Torej tudi vprašanje, ali je subjekt od O_2 transferiran k O_3 in tako naprej ali ne.

Vsekakor pa relacija med obema označevalcema relacija, ki prečka subjekt, subjektu onemogoča, da bi bil v relaciji sami, da bi bil v relaciji do sveta samega, do drugega človeka ali do samega sebe. Relacija, o kateri se tu piše, ni zavestna relacija, ni samorefleksijska (samoreprezentirajoča) relacija, marveč je relacija označevalne verige, relacija označevalcev, katerih igre *se zave* subjekt zmeraj šele naknadno, ko je že reprezentiran: informiran iz druge roke, torej formiran na nezaveden način. Relacije kot relacije nezavednega reprezentirajo subjektovo govorjenje (discurs) kot govorjenje Drugega, ob čemer se pokaže, da subjekt *nikdar ne ve, kaj zares govori.* Subjekt kot subjekt označevalca za razliko od subjekta znaka ne prihaja na svet v nikakršni funkciji geometra, ki je bila sicer tako priljubljena Descartesu ali Levi-Straussu: „Vse se je odigralo tako, kakor da bi človeštvo naenkrat neizmerno področje in njegov podroben načrt istočasno zapopadlo v njuni recipročni relaciji, rabilo pa tisočletja, da bi našlo, kateri simboli načrta bi reprezentirali različne aspekte področja." (Delo M. Maussa) Subtilnejša Saussurjeva časovno predhodna prispodoba o dveh amorfnih masah (misli in zvoku), katerih parjenje da artikulira recipročno razmerjene enote, sistem razvrščilnostih znakov, tj. jezik kot formo, predstavlja le varianto mita o razmerju med moškim in ženskim, ki ga je posebej za nas preoblikoval v Timaiu Platon. Gre namreč za vlogo posredovanega posredovalca, za vlogo porojenega počela, za *vmesno naravo* rojenca, ki moškega in žensko napravlja za roditelja, za očeta in mater, čeprav je le njun otrok. Za vlogo nosilca ki iz dveh mas ali dveh blokov, „vse znotraj zaključene in v sebi komplementarne totalitete (Levi-Strauss)", napravlja paralelizem med dvema redoma razlik, katerih križanje v vsakem primeru porodi „pozitivno dejstvo (Saussur)", tj. znak.

Znaki kot pozitivna dejstva, ki naj omogočajo jasno in razločno predstavo, pa med seboj niso več nekaj razločnostnega (kontrastnega), marveč nekaj razločilnostnega (opozicijskega). Prehod od kontrastnosti (diferencialnosti) obeh plasti k opozicijski relaciji med znaki, tj. k arbitrarnosti posameznega znaka, naj bi subjekt iztrgal iz igre razlik in ga postavil na položaj arbitra: diferenciatorja izvorne identitete samega sebe in drugotnosti sveta. V položaj spreminjevalca sveta v svoj znak. S čemer smo spet na stališču transmundanega bitja, pri „brezčutnem zrenju Siriusa

(Benveniste)" oziroma pri „panhroničnem načinu motrenja (Bunting)". Popolni geometer ni več geo-meter, marveč astro-nomonaut: bastard, kolikor naj bi bil to od rojstva do smrti, ki zanj kajpada ne obstajata.

To so seveda konsekvence subjekta znaka, ne konsekvence subjekta označevalca, ki mu je funkcija geometra vnaprej onemogočena, saj niti „na svoji zemlji" ne more fiksirati centralne točke, s katere bi mogel začeti objektivno meriti ter na osnovi te objektivnosti razvrščati in naštevati pozitivna dejstva. Na svet ne pride niti s katastrsko mapo niti z ogledalom in če se na pragu svojega vstopa v svet sreča z ogledalom, s svojim stadijem zrcala, tedaj fiksirani imago ni odraz njegove celovitosti, temveč odraz njegovega manka, nemožnosti tega, da bi samemu sebi prišel za hrbet in se imel pred seboj v vsej svoji biti. Čeprav se sreča s svojo podobo in se pred-njo postavi pokonci, se vzpostavi in izpostavi, je to srečanje vendarle srečanje z nadomestkom: s subjektom izpostave oziroma, na ravni govorice, s subjektom izjave.

Na tej ravni subjekt torej ni pozitivno, marveč imaginarno dejstvo. Ne le, da ni arbiter, ki bi manipuliral s svetom prek arbitrarnosti znakov, ampak tudi na nujno povezavo, na identiteto ali vsaj na konsubstancialnost označevalca in označenca ne more računati. Arbitrarnost znaka in motiviranost označevalca z označencem, ki nujno sledi iz njune komplementarnosti, sta navsezadnje eno in isto. Benveniste, Jakobson itd., glede na Saussura, ki mu je bilo jasno, da subjekt glede na označujoče ni arbiter, da je označujoče torej, „nemotivirano, tj. arbitrarno glede na označeno (Cours, 101)", v tem pogledu zaostajajo. Vezanost Benvenista na subjektiviteto subjekta v njegovem znamenitem zapisu Nature du signe linguistique (Acta Linguistica, Kopenhagen, 1939), ki naj bi pomenil korak dalje od Saussura, je očitna: „Duh ne vsebuje nobenih praznih oblik, nobenih neimenovanih pojmov . . . Nasprotno priznava duh za glasovno obliko le tisto, ki mu služi kot nosilec neke zanj identifikabilne predstave; drugače jo zavrže kot neznano in tujo." Vsak označevalec, ki ga ni mogoče identificirati za znak, odkriti njegove implicitne motiviranosti po označencu, je treba zavreči kot nezaželeni tujek, kot moteče dejstvo, katero dela toliko preglavic tudi Levi-Straussu.

Iz takšnega stališča udarja na dan zveza med znakom in klasično logično problematiko izjave. Že ko Saussure opredeli znak kot *povezavo* označujočega z označenim, se pokaže, da ima ta povezava isto vlogo kot *kopula* v izjavi, da označeno kot pojem igra vlogo, ki jo ima v izjavi subjekt in označujoče vlogo, ki jo ima v izjavi predikat. Če se Saussur potem zavzema za to, da naj bi imeli *povezave* med označujočim in označenim za nekaj arbitrarnega, tedaj se tu odigra predigra, katere konsekvence so bile in so ostale zastrte z zamenjavo arbitrarnosti *znaka* in arbitrarnosti *povezave* označujočega z označenim; zmeda, ki se je ne zave niti Saussur sam niti kasneje Benveniste. Arbitrarnost *povezave,* ki je istovetna z arbitrarnostjo *kopule,* je namreč nekaj povsem drugega od arbitrarnosti znaka ali izjave.

Arbitrarnost izjave pomeni, da subjekt izjavljanja odloča o tem, na kaj se nanaša njegovo izjavljanje, na to, *kdo ali kaj* je subjekt izjave, kateremu pripada ta ali oni predikat. Npr. izjava: Imam te rad. Subjekt izjavljanja bo povedal, če bo vprašan, kdo je on in katera je tista, ki jo ima rad. Arbitrarnost kopule, ki je kot taka v zgornji izjavi sicer nanavzoča, tj. prikrita in bi stopila na dan v „razviti" obliki izjave: V meni *je* ljubezen do tebe, pa pomeni, da kopula, da „je", lahko pomeni povezavo kateregakoli s katerokoli. Šele ko subjekt odstrani arbitrarnost izjave na tej ravni, ko torej ve, da se je zaljubil in v koga je zaljubljen, ko svojo ljubezen tudi izjavi, se more pojaviti problem arbitrarnosti same kopule. Problem tega, da subjekt izjavljanja *ne ve,* kaj pomeni oni „je". Da ne ve, *kaj* reče, ko *reče:* Imam te rad. Tako tudi odstranitev arbitrarnosti znaka šele zastavi problem arbitrarnosti povezave med označujočim in označenim, ne pa razreši.

Jasno je, da bi popolna arbitrarnost označevalca glede na označenec ali označenca glede na označevalca, pomenila likvidacijo znaka. Kakor pomeni popolna arbitrarnost znaka likvidacijo stvari same. Toda tu ne gre niti za eno niti za drugo, marveč za nekaj povsem drugega: za arbitrarnost *povezave* med označevalcem in označencem, za arbitrarnost *prečnice* med njima. Za arnitrarnost tistega, kar se izmika metafori o dveh amorfnih masah in njunem parjenju. Ker metaforo šele omogoča. In razlike sploh. V Derridajevi terminologiji: za arbitrarnost razloke.

Ne gre za nič drugega kot za naddoločenost, ki je po Lacanu vselej naddoločenost označenca po označevalcu, subjekta po Drugem. Zato si Lacan tudi upa zapisati (E II-181) formulo:

$$\frac{O\ /\text{označevalec}/}{o\ /\text{označenec}/} \quad i\ /\text{izjava}/$$

Arbitrarnost, za katero gre, je arbitrarnost znaka, toda prav njega samega; torej ne znaka glede na stvar samo in za subjekt, marveč glede na znak sam in za označevalca: arbitrarnost tega, ali bo označevalec postvarel v znak ali ne. Zakonitosti te arbitraže so zakonitosti naddoločanja prek obeh osi: sinhrone paradigme in diahrone sintagme, metafore in metonimije. S čemer je prek alienacije in separacije zakoličena topologija subjekta.

Subjekt je reprezentiran po označevalcu za drug označevalec, naddoločen (preigran) po Drugem, preden se zave kot subjekt. Kar je seveda tavtologija: navzoč si je, ko je v navzočem. Ko se zave kot subjekt, torej nima več možnosti, da bi deloval kot subjekt svojega delovanja. Vsaka njegova odločitev, podana v subjektu izjave, je že od-ločitev (alienacija in separacija). Vsaka subjektova določenost in določnost je že prečrtana z naddoločnostjo. Reprezentiranje kot naddoločanje subjekta se tako dogaja na subjektu nezaveden način, se dogaja na način nezavednega.

Naddoločenost subjekta je naddoločenost s prečnico nezavednega, z zarezo, ki se zarezuje pod Drugim nad subjektom: „Nezavedno je med njima dvema zareza na delu." (E. II-205) Struktura nezavednega je torej istovetna z algoritmom naddoločanja. Zakoni nezavednega so zakoni naddoločenosti oziroma naddoločeni zakoni.

Lacan ostaja zavezan tradiciji pač v tem, da opisuje dogajanje med dvema območjema, toda to dogajanje nima nikakršnega linearnega ali binarnega značaja. Zakonitosti tega dogajanja niso zakonitosti nikakršnih pozitivnih dejstev. Zato psihoanaliza ni pozitivna znanost, kakor je to lingvistika. Iz tega vidika Benveniste v svojih Pripombah k funkciji govorice v Freudovih odkritjih (La psychoanalyse I-1956) upravičeno spravi psihoanalizo na raven stila, tj. retorike, izza katere se krije v nasprotju z jezikovnimi znaki konstantna motivacija: „Na ravni govorice lahko rečemo natančneje: gre za *stilistični* postopek diskurza." Benveniste hoče reči, da zakonitosti strukturalne lingvistike niso iste kot psihoanalitične zakonitosti. Lacan se v Encore takšni ugotovitvi pridružuje: „analitični diskurs se razlikuje od znanstvenega diskurza (str. 105)". Znanost kot pozitivna znanost terja svojo teorijo. Lingvistika terja metalingvistiko. Psihoanaliza pa ne prenese *teorije o sebi;* tudi spoznanje, da ni metagovorice, ni teorija, ki bi govorila kaj drugega od same psihoanalize.

Pozitivna dejstva, dejstva neke pozicije, so dejstva znotraj sistema in njegove strukture; čeprav so to le vozlišča razlik. Določena so s celoto. Dejstva subjekta, ki je reprezentatiran po označevalcu za drug označevalec, so učinki nezavednega, učinki naddoločanja po Drugem, ne deli neke celote. Kajti celota manjka. Zato „del nima nič opraviti s celoto (E II-209)"; ni križiče funkcij sistema ter zato svojo partijo igra popolnoma sam. Vedenje, ki ga ima subjekt, kateremu manjka resnica o

resnici, resnica o neddoločujočem Drugem, se orientira po materialnem učinkovanju označevalca, ne po formalnem učinkovanju resnice.

Večna antinomija resničnega lažnivca ob tem seveda ni razrešena. Resnica, da ni resnice o resnici, prezentira možnost reprezentiranja. Z njo si Lacan zagotavlja evidenco, prisebni kriterij neprisebnosti. Prek malega ugodja, ki si ga privošči, prek zasebnega trezorčka označevalcev: eden izmed njih je npr. „lalangue". Ti specifični označevalci Lacana in njegove šole nimajo le vloge značk, ampak predvsem vlogo znakov: „lalangue" ni le tisto, „po čemer se distanciram od strukturalizma (Encore 93)", izpostavljam svojo identiteto, ampak predvsem znak „subordiniranosti znaka glede na označevalec (prav tam)". Vendar distanciranje od strukturalizma, ki da je „povzel govorico v semiologijo (prav tam)", ni brez zapleta. Kolikor je označevalec znak subjekta, se namreč podreditev znaka označevalcu steka v brezpotje.

Če označevalec ni le metafora subjekta, ampak hkrati tudi metonimija objekta, tako da *se* v njem najprej *prezentira* želja, „odnos" med subjektom in objektom, tedaj označevalec kot meta-foronimija želje (resnice subjekta) ne more brez označenca. Kot metafora subjekta označevalec še ni znak subjekta, toda kot metonimija objekta, zaradi katere postane označevalec *prezenten* kot označenec, čeprav prek substituiranja z drugim označevalcem, označevalec *je* znak subjekta: drseči tečaj označevalcev ne izključuje liste označencev.

Nezavedno (struktuiranje želje) zato ni nič nezavednega: „nezavedno je neko vedenje (Encore 127)". Ko govorica reprezentira subjekt, se v njej vselej že prezentira nezavedno: „se prezentira resnica (Encore 84)". Od tod Lacanov zaključek, da nezavedno ni struktuirano *po* govorici, temveč *kot* govorica. Ker je govorica že struktuirana *po* nezavednem. Ker „se nezavedno struktuira kot govorica (Encore 127)", ker govorica rezultira „de la presence de lalangue (prav tam)". Prehitro je zato reči, da subjekt ne ve, kaj dela, ko govori: subjekt ve, kaj dela, ko govori, toda ve na nezaveden način. Ve, da se dela za govorečega, ko je v resnici le govorjeni subjekt. V tem, ko ga označevalec reprezentira za drug označevalec, subjekt ni le premeščan, marveč hkrati že tudi nameščen v „učinek nezavednega vedenja (Encore 132)". Subjekt je pripravljen na presenečenje, ki ga zmeraj znova zadene, ko označevalec, pred katerim se znajde, ni znak *zanj*, temveč znak *njega;* ko mora potem, ko je svečano izjavil: to sem jaz, odgovoriti na bolj ali manj ponižno vprašanje: kdo pa ste Vi?

Tine Hribar

Platon: Kratil

prev. Dinko Štambak,
izd. Biblioteka, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu,
Zagreb 1976

Dandanes, ko je govorjenje o „platonski metafiziki", o platonizmu kot metafiziki *kat'exochen* že prešlo v občo zavest, se nam zdi toliko bolj primerno izpostaviti osnovno dvoznačnost Platonovega glavnega dialoga o govorici, *Kratila:* na eni strani je brž kone upravičena Gadamerjeva pripomba, da Kratil „že predstavlja prvi korak v usmeritvi, na katerem koncu ležita novoveška instrumentalna teorija govorice in ideal znakovnega sistema uma" (Wahrheit und Methode, str. 395); na drugi – manj znani – strani pa menimo, da je v njem že (ali točneje: še) na delu razsežnost, ki subvertira „metafizični" ideologem znaka. Izhajajmo iz širše opredelitve tega ideologema, ki prvič prodre s Platonom, Aristotel pa ga že jemlje kot neproblematično samoobsebiumevnost:

„Zvoki, izraženi z glasom, (phone) so simbol duševnih stanj, napisano pa je simbol glasovnega zvoka. In tako kot vsi ljudje nimajo iste pisave, tudi glasovni szvoki niso pri vseh isti. Toda duševna stanja, katerih neposredni/prvi znaki (semeia) so zvoki in pisava, so pri vseh ista. Pravtako so iste stvari, katerim prilikujoče se predstave tvorijo duševna stanja." (de interpretatione).

Tu so prisotne temeljne poteze znaka: vnanjost in iz tega izvirajoča *poljubnost* jezikovnega znaka, saj gre za zvočno izražanje in sporočanje človekovih duševnih gibanj, za povnanjanje že predpostavljene Notranjosti; skustvo govorice kot *phone semantike,* njena razdelitev na oba sestavna dela, fonetičnega in semantičnega; vnanjost celote znaka (zvočne in pomenske strani) 'stvari sami', referentu: govorica zgolj naknadno oveša predstavljive, znane predmete in poteke z besedami. Zadnji stavek pove tudi, katero razumetje resnice ustreza znaku: skladnost predstave s stvarjo, označenca z referentom, torej *adequatio.* Čeprav je resnica zgolj v stavkih (točneje pri Aristotelu: apofanatičnih sodbah), tj. čeprav referent ne more biti resničen ali lažen, marveč preprosto je ali ni, pa se resničnost ali neresničnost stavka ne odloča v sami govorici, marveč zunaj nje: o resničnosti stavka „v sosednji sobi je miza" odloči dejstvo, ali je v sosednji sobi „res" miza, torej zunajjezikovno dejstvo. Ta sklop pa predstavlja dve še temeljnejši, čeprav neizrečeni potezi:
– nastop razlike obče/posamično, nastop 'čiste' občosti, kakršno nahajamo *zgolj* v 'zahodni misli';
– nastop teorije, ki ni v sebi praktično dejanje, ki se postavi do predmeta, stvari, v 'brezinteresno' distanco, ki motri stvari v 'čistem' zoru.

Prav zato, ker že govori iz razlike občosti do njenih primerov, lahko Platon s takšnim pridom uporablja pojasnjujoče 'primere': Večkrat naletimo v njegovih spisih na značilen postopek, da najprej poda obče misel, distinkcijo, razmerje itd., ki nam je neposredno ne le nerazumljiva, marveč celo zveni paradoksalno, nato vzame primer – ali še raje primero iz 'podobnega' območja – in stvar postane razvidna. Tu jasno vidimo označevalno *zvijačo* Platonove strategije: kajti ves Platonov 'idealizem' stoji in pade s trditvijo, da je sleherni 'primer' *zgolj* pojasnjujoč itd., da obče v abstrakciji od svojih 'primerov' *ni* prazna brezpomenskost, marveč je ravno obratno *čisti* pomen. Zvijača leži torej v tem, da si občost prisvoji kot nji sami pripadajoče tisto, kar ji je podeljeno šele skozi nezvedljivo navezavo na njene 'primere', skozi posredovanje s posebnim.

Isto kot z 'metaforami' je z vselejšnjo 'dialogičnostjo' filozofije: Mar Platon ne poudarja, da je filozofska pot k resnici nezvedljivo zavezana 'dialektičnemu' pogovoru, da nas monološki razmislek le težko pripelje do resnice? Toda ta videz nas ne sme prevarati: Platon afirmira dialogičnost na 'empirični' ravni, za pot k resnici je nujno potreben pogovor zato, ker posamična duša – prav zaradi svoje zaslepljenosti s čutnim–minljivim – ni zmožna sama najti te poti, se mora vedno znova preverjati skozi pogovor; ko pa duša doseže idealno mesto zrenja idej, čiste teorije, je tudi 'dialoga' konec.[1]

Na ravni ideologama *simbola*, predhodnega znaka, pa ne obstoji abstraktna občost, razlika obče/primer: ne obstoji čas kot abstraktno-obča mera, marveč je ta občost neizbrisno zaznamovana s posebnimi krožnimi gibanji (letni časi, dan/noč itd.), ne obstoji čista abstrakcija števila, marveč imajo števila – kot temu dandanes ne povsem primerno pravimo – 'mitski pomen'; občost se torej takorekoč ne more osvoboditi svojih 'primerov', njeno ime vselej prikliče splet teh 'primerov'. Platonova misel pa pomeni prav prodor k čisti abstrakciji občosti, indiferentne do svojih 'primerov'; da gre ob tem prodoru hkrati za nastop znaka, se razume po sebi.

Tako pripominja Marcel Granet, doslej morda najboljši evropski poznavalec kitajske misli, o kitajski govorici, da „se njene kvalitete zelo razlikujejo od tistih, ki bi jih zahtevali od nekega jezika, da bi si zagotovili dober prenos misli":

„Govorica meri predvsem na delovanje. Bolj kot za jasno informiranje ji gre za uravnavanje vedenja. /Jezik nudi kaj malo ugodnosti tistemu, ki bi hotel abstraktno izraziti ideje . . ./ Kitajščina zares poseduje občudovanja vredno silo za sporočanje čustvenega šoka, za poziv, da bi se zavzeli za neko stvar . . ./ Kaj malo je pomembno jasno izraziti ideje. Predvsem se želi, da bi se (v celoti razločno in imperativno) dalo razumeti svojo voljo." (La pensee chinoise) In razumljivo, da je tej temeljni praktičnosti govorice sovisna odsotnost abstraktne občosti: „V kitajščini je beseda nekaj drugega od znaka, ki služi za zaznamovanje pojma. Ne ustreza nekemu pojmu, ki se mu skuša čim bolj določno fiksirati stopnjo abstrakcije in občosti. Evocira nedoločen kompleks posebnih podob, s tem, da se najprej pojavijo najbolj aktivne med njimi. /Ne obstoji beseda, ki bi pomenila preprosto „starec". Zato pa obstoji veliko teminov, ki zarišejo različne aspekte starosti: aspekt tistih, ki že zaslužijo bolj bogato prehrano (k'i), aspekt tistih, katerih dihanje je dušljivo (k'ao) itd. Te konkretne evokacije potegnejo za sabo množico drugih vizij, ki so pravtako vse konkretne: na primer vse podrobnosti življenjskega načina, lastnega tistim, katerih obnemoglost zahteva mesno prehrano, – to so tisti, ki jih je treba izvzeti vojaški službi, – tisti, ki jih ne moremo več obvezati, naj hodijo v šole . . ." (ibid.) Predvsem je treba vztrajati pri sovisnosti teh dveh potez: abstraktna občost manjka prav zato, ker govorica ne meri toliko na informacijo o objektih, kot na intersubjektivna razmerja. Prav to polje intersubjektivnosti/konkrecije prebije, točneje: potlači nastop 'zahodne metafizike' s Platonom in Aristotelom, ki ga zaznamuje z ene strani zguba temeljnega praktičnega/intersubjektivnega značaja govorice, nastop brezinteresnega (pasivnega) čistega zora teorije, ki je usmerjen na objekt, ne na drugega, ki ne meri na delovanje, ki mu bolj kot za uravnavanje vedenje gre za jasno informiranje, za to, da bi se jasno izrazilo ideje, in kjer govor prav zato deluje kot „znak, ki služi za zaznamovanje pojma" v njegovi abstraktni občosti. In prav strukturalizem je tisti, ki da s pojmom naddoločenosti prvi podlago dojetja te odsotnosti abstraktne občosti, vselejšnje konkretnosti, ne da bi se morali zateči h klasični razlagi 'sklopa konkretnih asociacij' itd., ki hkrati z lakanovskim dojetjem označevalca kot intersubjektivnosti, zahteve drugemu, da podlago dojetja praktičnosti govorice. (To odsotnost abstrakne občosti, na mesto katere stoji sklop konkretnih aspektov, je treba navezati z ene strani na „divjo misel", njeno „logiko konkretnega", pri Levi-Straussu (kjer najdemo – npr. na začetku Divje misli – kopico podobnih primerov), z druge strani na logiko nezavednega, kjer pravtako – kot pripominja Leclaire – npr. „odprtost" vselej deluje kot odprtost oči, ust, vrat, nikoli odtrgana od te 'somatične baze' kot sam pojem odprtosti.)

Platonu se torej enoten 'predsokratski' *kozmos*, urejeni svet, ki nosi v sebi mero /zakon/ ritem svojega spreminjanja, razdvoji v svet minljivega/časnega in njegovo večno paradigmo, ki edina podeljuje bit. Temeljni Platonov spis je tu *Kratilos:* sama alternativa 'kratilizma' in 'hermogenizma', besed kot po-prirodi-določenih in besed kot poljubnih-dogovornih že predpostavlja zlom 'mitskega' dojemanja, kajti to, kar Platonu nastopi kot prirodna določenost besede, *ni* več mitska enotnost

besede in reči (kjer je beseda atribut stvari na isti ravni kot njena barva, oblika itd.), marveč podobnost, primerno oponašanje stvari v njeni besedi, ki že predpostavlja 'diskontinuiranost', zlom mitske neposredne enotnosti besede in stvari, pripadnosti besede sami stvari.

Tu bi bilo treba pritegniti odlično Foucaultovo analizo preloma glede resnice, ki ga eksplicira ob Hesiodu in Platonu: s Platon/Aristotelovim prelomom se resničnost besede odloča na nji sami vnanji ravni, kot ustreznost ali neustreznost nejezikovni stvari sami, idejam *ali* realnim rečem, kar predpostavlja distanco, brezinteresni zor čiste teorije, medtem ko je pri Hesiodu resnica še zaznamovana s praktično učinkovitostjo; tako se npr. na začetku Teogonije (27–28) muze takole najavljajo:

> Znamo povedati mnogo laži, podobnih resnici,
> znamo, če hočemo, tudi povedati čisto resnico!

V čem se kaže resničnost govora tistih, ki so mu naklonjene muze, pa je malo kasneje (81–93) opredeljeno takole:

> Kogar s častjo ovenčajo hčere mogočnega Zeusa,
> kogar ob rojstvu uzro v božanski kraljevski rodbini,
> jezik mu z roso prijetno oblijejo – temu besede
> sladke iz ust drsijo ko med. In ljudstvo ga gleda,
> kadar pravično ureja postave in pravde razsoja:
> mož se ne ušteje, ne zmoti – s preudarno in modro besedo
> sprte pobota, prepir poravna in konča razprtijo.
> Kralji razumni imajo od tod čudovito sposobnost
> blagih besed, ki z njimi mirijo srdite meščane,
> kadar na zboru možje tožarijo v lastno se škodo.
> Kadar nastopi na trgu, prekaša vso množico zbrano:
> kakor boga ga slavijo s spoštljivo prijetnim češčenjem.
> Vse to poklanjajo Muze ljudem v presveto darilo!

itd. itd. – resnična je torej „preudarna in modra beseda", ki izpriča svojo 'intersubjektivno-praktično učinkovitost', ne pa še abstraktna 'pravilnost' čiste teorijske sodbe.[2]

Katere so zgodovinske predpostavke nastopa ideologema znaka, tj. orisanega prvenstva „teoretične" nad „praktično" funkcijo? Historičnomaterialistična razlaga preloma simbol/znak mora izhajati iz znamenite Engelsove dvojnosti „produkcije stvari" in „produkcije ljudi" (začetek Izvira privatne lastnine, družine in države). Kako resno je Engels vzel to dvojnost, vidimo iz tega, da je Morganu celo pripisal, da je „na svoj način na novo odkril materialistično pojmovanje zgodovine", tj. da je to pojmovanje izvedel tudi na ravni „produkcije ljudi":

„Po materialističnem pojmovanju je razlog, ki v zgodovini v poslednji stopnji odloča: produkcija in reprodukcija neposrednega življenja. Ta pa je spet dvojna. Po tej strani – proizvodnja življenjskih sredstev ... in za to potrebnega orodja; po drugi strani – proizvodnja ljudi samih, razplojevanje vrste. Družbenim ustanovam, v katerih žive ljudje določene zgodovinske epohe in določene dežele, sta pogoj obe vrsti produkcije: razvojna stopnja – dela na tej, družine na drugi strani. Čim manj je razvito delo, čim bolj je omejena količina njegovih proizvodov, torej tudi bogastvo družbe, tem bolj prevladujejo v družbenem redu rodovne vezi. V okviru te razčlenjenosti družbe, sloneče na rodovnih vezeh, pa se medtem čedalje bolj razvija produktivnost dela; z njo vred se razvija privatna lastnina in menjava, razlike v bogastvu, možnost uporabljanja tuje delovne sile in s tem osnova razrednim nasprotjem: novi socialni elementi, ki se skozi generacije trudijo, da prilagode staro družbeno ureditev novim razmeram, dokler nezdružljivost obeh naposled ne privede do popolnega preobrata. Stara, na rodovnih zvezah sloneča družba razpade, ko se spopadejo na novo razviti družbeni razredi; na njeno mesto stopi nova družba, organizirana v državi, katere nižje enote niso več rodovne zveze, temveč krajevne zveze, družba, v kateri lastninski red popolnoma obvladuje družinski red in v kateri se svobodno razvijajo tista razredna nasprotja in razredni boji, ki tvorijo vsebino vse dosedanje pisane zgodovine."

To dvojnost nahajamo že v Nemški ideologiji, v obliki dvojnosti produkcijskih sil in oblik občevanja, pri čemer spreminjevalna dejavnost ob prvih nastopa kot

praktično-*predmetna* proizvodnja, pri drugih pa kot praktično-*kritično* samospreminjanje v pomenu „sovpadanja spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti" (3. teza o Feuerbachu): „Doslej smo večidel obravnavali le eno plat človeške dejavnosti, kako ljudje *obdelujejo naravo*. Druga plat, kako *ljudje obdelujejo ljudi*... Izvor države in razmerje države do občanske družbe." (Nemška ideologija; fragmentarnost odlomka je Marxova).

Od tod pa nam ni težko vmestiti preloma simbol/znak: Smo pri delitvi dela. To, da resničnost zgubi značaj praktičnosti, da torej beseda preneha biti praktično dejanje, da kot temeljna oblika govora nastopi *logos apofanatikos*, teorijska zatrditev, ki je podlaga vsem ostalim modusom govora (prošnjam, ukazom itd.), je izraz osamostvojitve, odcepitve *načrtovalnega pola delitve dela*. Znak postane temeljni ideologem označevalne produkcije šele tedaj, ko – kot bi rekel Engels – „produkcija stvari" postane temeljno strukturirajoče 'načelo' družbenega življenjskega procesa, dokončno prevlada nad „produkcijo ljudi". Obstoji načelna razlika med odnosom obče/primer pri „stvareh" (miza nasploh do posameznih miz) in pri „ljudeh", pri medčloveških razmerjih (odnosov občosti zakona, religioznega besedila itd. do njegove 'aplikacije'); razlika, ki je v tem, da – kot je pokazal npr. Gadamer – religiozno besedilo ali pravna maksima, ki naj uravnava medčloveška razmerja, zadobi pomen šele s svojo 'aplikacijo', da je brez te aplikacije dobesedno brezpomenska (religiozni interpret noče 'obči pomen' svetega besedila prilagoditi svoji 'posebni situaciji', marveč skozi to situacijo šele pride do same občosti, ki je potemtakem nezvedljivo zaznamovana s posebnostjo), medtem ko meri občost „stvari" – npr. občost predmetnih znanstvenih pojmov – prav na brezkontekstno občost, občost, ki velja v indiferentnosti do primerov. Sled te razlike nahajamo npr. v Aristotelovem razlikovanju *praktične modrosti*, kako uravnavati medčloveška razmerja, od *čiste teoretične vednosti*. Da gre Planotu prav za čisto občost, indiferentno do primerov, to zgolj dokazuje, da pomeni njegov idealizem miselni izraz prevlade „produkcije stvari" nad „produkcijo ljudi": Ni slučajno, da smo pri Platonu ob najbolj znamenitem 'primeru' razlike idej in minljivega/časnega (v poglavju o umetnosti v Državi) pri delovnem procesu: Platon govori o *ideji mize*, ki jo posnema *mizar* v procesu *izdelovanja* 'realnih' miz. V vseh odločilnih obdobjih 'zahodne metafizike' kot teorije razredne družbe v njeni specifični, 'zahodni' podobi, se pravi: Aristoteles, Tomaž Akvinski, Hegel, kjer ta misel doseže svoj vrhunec, temeljni ustroj bivajočega nastopi skozi nanos na delovni proces: od Aristotelove entelehije kot udejanitve/dovršenosti smotra v hyle do Heglovega „dela pojma" kot samoudejanitvenega gibanja absolutnega smotra; da, celo temeljni ustroj te misli – onto-teo-logičnost, tj. razlika ontološkega in ontičnega, kjer bog nastopi kot njun posrednik, gibanje udejanitve ontološke možnosti – je mesto teorijske artikulacije delitve dela na načrtovalni in izvršilni pol. *Znak* je ideologem označevalne prakse družb, v katerih vlada delitev dela v strogem pomenu, v razviti obliki, o kateri govori Marx v Nemški ideologiji, tj. delitev dela, ki je istoznačna s *privatno lastnino, blagovnim* ustrojem produkcije.[3] Kajti lahko je reči, da tudi družbe, kjer še ne nastopi ideologem znaka, poznajo delitev dela (stara Kitajska itd.), toda ta delitev še ni zaobsegla temeljne ravni delitve načrtovalne („idealnega") in izvršilnega („realnega") pola; dokaz temu je prav dejstvo, da ohrani sam 'idealni'-miselni pol še vedno značaj *dejavnosti*. (Na tej ravni je treba – mimogrede povedano – tudi strogo ločiti npr. budistično 'kontemplacijo' od 'zahodne' brezinteresne teorije: 'kontemplacija' pomeni ravno *najvišjo dejavnost*, budizmu manjka tista specifično 'zahodna' izvzetost mišljenja stvari sami.) Drugače povedano: družbe, katerih ideologem je simbol, seveda že poznajo delitev dela v pomenu 'razdelitve opravil', so seveda že družbe *gospostva*, toda ta 'razdelitev opravil' (eden moli, drugi orje itd.) še ni neposredno v temelju zadela sam produkcijski proces v njegovih momentih, tj. še ni ta proces razcepila, razdelila na načrtovalni pol in izvršilni pol.

Da v predrazredni družbi prevladuje „produkcija ljudi", to nam dokazuje že stanje, ki ga – seveda ne povsem primerno – dandanes imenujemo 'antropomorfizem' njene ideologije: 'pravno-moralni pojmi (krivda, kazen itd.) se prenašajo na celoto univerzuma', 'univerzum je dojet kot vesoljna država' itd. itd. Zato nas nikakor ne sme začuditi, če se filozofija na svojih začetkih obrne predvsem k prirodi (jonski filozofi) in nastopi proti 'antropomorfizmu' (Ksenofanes).

Da v družbi, v kateri še ni dejavna delitev dela v strogem pomenu, ekonomija označevalne prakse vlada nad ekonomijo produkcijske prakse, se najbolje vidi tudi po tem, da se – rečeno v 'naivnih'-ideoloških terminih – še *samega dela drži 'obredni' značaj:* kolektivni delovni proces (lov, obdelovanje itd.) ni 'doživet' kot preprosta smotrna dejavnost, marveč kot zajet v mrežo 'obrednih', 'mitskih' pomenov, ki daleč presegajo njegovo 'realno' smotrnost.

Kot sledi iz že povedanega, ob prelomu simbol/znak potemtakem še zdaleč ne gre za golo vprašanje 'jezikovne organizacije' v ozkem pomenu, tj. s tem prelomom se radikalno spremeni celotna 'ekonomija želje' subjektov. Skušajmo nakazati to spremembo:

Temeljni sestavni del 'ekonomije želje' ideologema simbola, ki gre v zgubo z nastopom znaka, je vloga *Žrtve:* tema „žrtve" je neizogibni sestavni del tim. 'mitske podobe sveta'. Z nastopom ideologema znaka pa se temeljna vloga žrtve zgubi, žrtev ni več dojeta kot neizogibni del ekonomije želje, želja, ki zavlada od Platona dalje, je želja čiste, polne Biti brez zgube, želja neskončnega Smotra – vsa ekonomija metafizika je ležala v tem, da morebitno zgubo/„žrtev" ukine, zakrpa, tj. da pokaže, kako je prav to, kar se z omejenega/končnega stališča kaže kot zguba/„žrtev", v resnici osvoboditev – tja do temeljne zgube samega življenja, smrti.[4] Prav ta potlačitev teme Žrtve daje tim. „zahodni civilizaciji" njen 'progresistični' značaj približevanja neskončnemu Idealu.[5] Vzemimo še metafizično dojetje časa kot linearnega zaporedja sedajev, ki je prav tako sovisno z nastopom ideologema znaka in nanj navezanim prvenstvom glasu:

Skozi vso metafiziko, skozi ves njen glavni tok od Platona do Hegla (in kasneje, Husserl npr., da o *Lebensphilosophie* ne govorimo) je dejavna določena prednost časa pred prostorom. Da je čas pri Heglu tisto „čutno Nadčutno", avtonegacija čutnega znotraj samega čutnega (: časovni *tok* kot negacija negacije prostorske *razprostrtosti,* kot končnemu lastna še vnanja sila negativnosti („v času vse propada")), da je pri Kantu zunanja/fenomenalna realnost časovna in prostorska, toda notranjost misli, sintetizirajoča dejavnost subjekta časovna, ne pa prostorska – v tem je treba videti kontinuiteto od Platona dalje, ki opredeli čas kot „čutno podobo večnosti" (Timaj). Znotraj vladavine ideologema simbola pa ne le da ta prednost časa ne obstoji, marveč bi morali celo reči, da šele z nastopom znaka sploh pride do strogega razlikovanja med prostorom in časom: za ideologem simbola je značilna enotnost prostora/časa, kjer je npr. prostorska oddaljenost dojeta kot funkcija časa (potrebnega za pot iz kraja A v kraj B), kjer ni dojemljiva misel o čisti oddaljenosti dveh krajev 'v istem trenutku', tj. ne glede na čas (prim. o tem pri B.Lee-Whorfu znameniti primer Hopi-Indijancev). (Da se da npr. v jeziku Hopijev zato veliko lažje kot v naših jezikih, temelječih v zapadni metafizični tradiciji, formulirati relativnostno teorijo, to nas ne sme zavesti v mistifikacijo; kljub temu pa to dejstvo poseduje omejeno vrednost, da nas iztrga samorazumljivosti našega dojetja časa in prostora, ki naj bi bilo bolj 'objektivno' od 'primitivnega'.)

Ta prednost časa pred prostorom, dejavna celo v takšnem poskusu „destrukcije" metafizičnega kategorialnega aparata, kot je to Heideggrov Sein und Zeit, je ne le druga plat, marveč prav *učinek* prvenstva glasu, ki ga prinese vladavina ideologema znaka. Kajti govor, „živa beseda", je edino mesto, kjer se vnanjost označevalca v čistem linearnem časovnem toku skoro neposredno samoukinja, kjer se zdi, da se

skoro osvobodimo materialne/vnanje razprostrtosti, da je ohranjena čista samopričujočost govorečenga subjekta v 'objektivni' distanci do vnanje prostorskosti, distanci, ki jo prinaša ideologem znaka; ta samopričujočost je ohranjena v operaciji „čiste auto-afekcije": ko govorimo, vselej in nujno hkrati poslušamo lasten govor, in to 'se slišati/razumeti govoriti' (Derrida: *s'entendre-parler)* vzdiguje govor nad ostale medije izražanja misli, ohranja videz neposrednega stika, skoraj stopljenosti 'besede' in 'misli', videz, ki je ohranjen v sami govorici, od grškega *logosa,* ki pomeni hkrati um/smisel in besedo, do sodobnega francoskega *entendre,* ki pomeni hkrati slišati in razumeti.

Drugače povedano, v samem 'pojmu' metafizičnega dojetja znaka leži, da se mora kot 'naravni', 'neposredni' medij izražanja misli pokazati *glas.*

Sovisna z nastopom ideologema znaka ter nastopom linearnega dojetja časa kot zaporedja sedajev je specifična konstalacija razmerja govor/pisava: njuna opozicija sovpade s kategorialnimi nasprotji čas/prostor, znotraj/zunaj, živo/mrtvo, prisotnost/odsotnost, resničnost/mnenje, itd. itd. – govor je dojet kot *neposreden* izraz misli, pisava pa kot golo drugotno/vnanje sredstvo, opora spominu, ki prinaša hkrati nevarnost pozabe, ker ohrani gole črke brez oživljajoče 'pomenske intence', ki vselej spremlja govorjeno besedo.

Prvenstvo glasu Aristotel zgolj samoobsebiumevno predpostavi, širše pa ga utemelji Platon v Faidrosu: (Tamusov odgovor Theutu, izumitelju pisave) „. . . to, kar si iznašel, bo v dušah tistih, ki se tega naučijo, zaradi zanemarjanja spomina podpiralo pozabljivost, ker se bodo zanašali na pisavo in jih bodo spominjali od zunaj tuji znaki, namesto da bi spominjanje prihajalo od znotraj, iz njih samih. Tore nisi iznašel nečesa, kar bi krepilo spomin, ampak nekaj, kar bi te spodbujalo, da se naj začneš spominjati. Kar se tiče modrosti, pa posreduješ učencem samo neko mnenje, ne pa resničnosti." Moti se torej tisti, ki „meni, da je v zapisanih besedah kaj več, kot da samo spominjajo tistega, ki to že ve, na ono, o čemer je to zapisano". (Mimogrede povedano, to razlikovanje 'vnanjega' in 'pravega' spomina se vleče skozi vso metafiziko, tja do Heglovega razlikovanja *Gedachtnis* od *Erinnerung.)*

To sovisnost prvenstva glasu, nastopa znaka in linearnega pojma časa je najjasneje izstavil J. Derrida v svoji knjgi De la grammatologie, kjer pripominja o dojetju časa kot linearnega zaporedja sedajev, da „tega linearizma nedvomno ni mogoče ločiti od fonologizma"; navezavo glasu na „časovno linijo" pa dobesedno izreče že de Saussure, utemeljitelj strukturalne lingvistike, v svojem Kurzu obče lingvistike: „Akustični označevalec razpolaga samo s časovno linijo; njegovi elementi se predstavljajo drug za drugim in oblikujejo verigo." / „Označevalec, ki je auditivnega značaja, poteka edino v času; od časa ima tudi svoje oznake: a) predstavlja določeno trajanje, in b) to trajanje je merljivo v eni sami dimenziji: v liniji." (Cours . . . str. 103)

In v čem je prvenstvo govorne časovne linije opora idealizma, tudi ni težko ugotoviti: že pri Saussuru je *nujni* korelat *govora* (la parole) kot potekajočega v časovni liniji *jezik* (la langue) kot 'brezčasni' idealni sistem. Drugače povedano: nezvedljiva druga plat časovne govorne linije, v kateri subjekt govora skozi svojo samo-pričujočost reducira 'razprostrtost', je afirmacija 'idealnega prostora' zunajčasovnega in zunajprostorskega sistema; brez opore tega sistema bi govor, zveden na čisto časovno linijo, dobesedno ničesar ne pomenil, kajti pomen da elementom njegove verige pač edinole artikulacija določenega 'sistema', v katerega so vpeti.

Nastop ideologema znaka je potemtakem križišče, v katerem se stekajo prelomi na različnih ravneh družbene totalnosti – toda od tod še ne sledi, da imamo opravka s

popolnoma homogenim blokom, ki 'pokriva' celotno polje govorice; sled neke druge, izrinjene razsežnosti najdemo prav že v samem *Kratilu,* kjer z ene strani nismo več v mitu, se pravi: kjer je že zgubljena neposredna enotnost besede in stvari, pripadnost besede stvari sami, hkrati pa se z druge strani še nismo ustalili v samoobsebiumevnosti jezika kot vnanjega/poljubnega znaka; negotovost tega preloma odpre možnost, da se za trenutek pokaže razsežnost, izrinjena tako pri simbolu kot pri znaku.

Začetno vprašanje Platonovega Kratila se glasi: Imajo stvari svoje ime po naravi, ali pa je – kot trde sofisti – ime zgolj po dogovoru pridodano stvari? Po analogiji z orodjem (za vsak proizvod je, če naj bo izdelan svojemu namenu primerno, potrebno določeno in ne poljubno orodje). Kratil takoj zatrdi temeljno nepoljubnost besede/imena. Sledi dokazovanje te nepoljubnosti, kjer se Kratil poslužuje 'etimologiziranj', iskanja pomena, ki se nakazuje v posameznih delih besede, večpomenskosti celotne besede ali njenih delov, obrata od ustaljenega 'metaforičnega' pomena k dobesednemu pomenu celotne besede ali njenega dela, združitvi več besed s podobnim pomenom v eno besedo, ki je znova beseda z znanim pomenom itd. Najbolj znan primer: *aletheia,* resnica, razloži kot *ale theia,* 'blodnja bogov'. Ta 'etimologiziranja' so doživela že mnogo ironičnih komentarjev, hkrati z mnenji, da gre tu za ironično igro samega Platona. Bolj kot psevdo-vprašanje, če je Platon 'to mislil resno ali ne' (: ne da to vprašanje nima smisla, gre nam le za to, da z neposrednim odgovorom *ničesar ne povemo:* tudi ironična distanca lahko skriva dejansko nemoč in problem, ter obratno, to, kar se nam danes kaže kot 'naivnost zgodnje misli Grkov', je lahko preprosto posledica spregledanja *polja* njihove misli, problemskega kroga, na katerega odgovarjajo), nas zanima presenetljivo dejstvo, da najdemo tu cel inventar postopkov, ki pri Freudu nastopijo kot "delo sanj", postopkov Nezavednega: vrsta teh 'etimologij' se bere kot (ne vselej) slaba šala, beseda, katere nepoljubnost je treba razložiti, svojo upravičenost hkrati potlači in nakazuje, tj. produkt je isti 'kompromis' želje in cenzure kot pri delu sanj (nepoljubnost neke besede razloži Platon tako, da jih najde sinonim, obe besedi združi v novo in ta nova beseda je spet znana beseda s pomenom, ki zadeva bistvo prve besede; na vprašanje, zakaj je prišlo do tega razcepa na dve besedi, ki nam otežkoči dojeti bistvo imenovanega, Platon pravi, da zato, ker nam hoče jezik s tem zakriti dostop do pravega bistva). Bistvenega pomena pa je, da se vse to dogaja na ravni *označevalca:* zato se vse te 'etimologije' neprevedljive. Čim napr. besedo *aletheia* vzamemo kot enotnost *pojma,* nikoli ne bomo prišli do *ale/theia;* resda pridemo po ovinku do 'podobnosti smisla', in prav za to gre Platonu (resnica je 'blodnja bogov'), toda *nezvedljiv medij te 'operacije' je asociacija na ravni označevalca;* označevalec je tisti, ki tu ‚vodi igro', označevalec v svoji *avtonomnosti:* mar nam ugodja te 'operacije' ne daje prav to, da – tako kot pri dobri besedni igri – najdemo smisel v *nesmislu,* v operaciji, ki jo legitimira zgolj označevalna asociacija? Mar ni Platon tu prisiljen, vsaj za nezaznaven trenutek zapustiti območje *znaka,* takorekoč 'postaviti v oklepaj' pomen, s čimer *aletheia* „postane označevalec, moment, ki mu je odvzet smisel, čista materialnost, nevtralna točka, ki se odpira sprejetju različnih smislov" Leclaire. Toda tega postopka ne moremo nadaljevati v neskončnost, ker se zastavi vprašanje nepoljubnosti besed, iz katerih smo speljali primernost začetnih besed. Tako moramo priti do začetnih, korenskih besed, ki imajo pomen, katerih pomena pa se ne da več 'etimološko' utemeljiti. Kratil skuša končno izpostaviti nepoljubnost samega glasu – s tem, da besedo razstavi na črke in *išče* nujno pomensko določenost samih črk: črka ne le oponaša pomenjeno stvar, marveč je do nje v metonimičnem odnosu, je sama del te stvari, ima sama lastnost, ki jo pomeni; tako se *o* veže predvsem na pomensko raven okroglega/izpolnjenega, ker je sam, tako po pisavi kot po obliki ust pri izgovorjavi, takšne oblike itd. Ta korak je odločilnega pomena: zadnja opora je metonimična

enotnost znaka in označenega, kjer je bistveno predvsem to, da *tu dokončno izgine diferencialnost*, se pravi označevalskost; pomen *o*-ja je utemeljen *neposredno* v njegovi povezavi z označeno lastnostjo (okroglost/izpolnjenost itd.), ne pa iz razlike do ostalih črk. Tako je označevalno nihanje zaustavljeno v metonimični zlitosti znaka in označenega, kjer je diferencialnost dokončno zabrisana in ki lahko zato da *oporo* vsej jezikovni zgradbi, saj je sam takorekoč *lastna opora* (hkrati znak in označena stvar: tisto, kar pomeni okroglost, in sam okrogel). 'Psihoanalitično' rečeno: *jezik incesta*, paradoks sovpadanja pomenjanja in biti, kjer znak takorekoč hkrati s stvarjo pomeni samega sebe (kot okrogel pomeni okroglost).[6] Zato se ni za začuditi, če se izkaže, da stvari niso tako enostavne; Platon se najprej obrne navidez zgolj k 'empiriji': kljub vsemu je v dejanskem jeziku veliko besed določenih po dogovoru, o čemer priča različnost jezikov pri barbarih in Helenih. Toda takoj nato sledi presenetljiva utemeljitev nujnosti te različnosti, in to tipično 'filozofska', abstraktno logična:

Ta določena mera poljubnosti/dogovornosti jezikovnega znaka je zasnovana v tem, da se mora znak razlikovati od tega, kar pomeni; znak, ki se od pomenjenega ne razlikuje, sploh ni več znak, ne pošilja ven-iz-sebe v pomenjeno, marveč je stvar sama (to je speljano ob znamenitem primeru 'dveh Kratilov': če bi bil znak Kratila popoln, bi imeli dva Kratila). To izjavo moramo vstaviti v njen kontekst: pred in po tem govori namreč Platon, da so dobri znaki tisti, ki so podobni temu, kar pomenijo, slabi pa, za katere to ne velja.

Ker pa prisotnost poljubnosti/dogovornosti, torej tega, da je jezik *tudi* slab znak, šele omogoči znak, znak po svojem bistvu *ne more biti dober*, dober znak bi bil stvar sama. Zaključek spisa zato izzveni v temeljno nezaupnico jeziku: stvaritelji jezika so morali *že vnaprej poznati stvari same*, da so jim lahko pritikali imena, torej je jezik le posrednik na poti do spoznanja. Še več, sami stvaritelji jezika so se – ker je jezik po svojem bistvu slab – lahko zmotili, so se že morali deloma zmotiti in pritikati stvarem ne povsem primerna imena.

Platonovo mesto je torej edinstveno: ni niti pristaš prirodne določenosti imen (po tem mnenju je jezik 'izvirno' dober, pokvari ga zgolj razvoj, kjer se polagoma zgubljajo 'izvirne' prirodne besede) niti njih dogovorne določenosti (po tem mnenju je jezik pravzaprav pravtako 'dober': ker so itak besede poljubne, je nesmiselno govoriti o 'dobrih' ali 'slabih' besedah glede na njih označeno), marveč meni, da bi jezik moral biti priroden/nepoljuben/dober, da pa je nujno slab; njegova slabost ni rezultat razvoja-v-razpad, že stvaritelji so se morali zmotiti, *'napaka' je že ob 'izviru'*. (O 'aktualnosti' tega pojmovanja priča že dejstvo, da ga ponovno najdemo pri odločilnem predstavniku pesniške avantgarde, Mallarmeju.) Odveč je zatrditi, da bi vztrajanje pri tem rezultatu, ob hkratni zatrditvi zavezanosti misli jeziku, zrušilo vso zgradbo Platonovega idealizma; zato nujno nastopi zatrditev drugotnosti jezika: označeno, ideje, nam je dostopno pred jezikom in neodvisno od njega, jezik se zgolj pridodaja kot vnanje sredstvo. Toda stroko gledano je 'nelegitimen' že Platonov preskok iz 'označevalnega' izstavljanja nepoljubnosti kot diferencialnosti k neposredni/nediferencialni nepoljubnosti. Platonova pot gre takole: ob besedi aletheia izstavimo njeno nepoljubnost s tem, da jo razstavimo na sestavne dele (ale/theia) in uvidimo njeno 'resnico', „blodnja bogov"; toda tako pridemo do začetnih besed, katerih nepoljubnosti ni mogoče še dalje utemeljevati (kaj pa *theia? itd. itd. do določene meje*). Tu Platon preide k neposredno-naravni povezavi črke in njenega pomena. Ta korak je nelegitimen zato, ker že *dejstvo, da je nepoljubnost jezikovnih elementov označevalna, tj. diferencialna, priča o odsotnosti neposredno-naravne utemeljenosti te nepoljubnosti*. Platon ne da premalo argumentov za nepoljubnost, simptom je v tem, da jih obratno da *preveč*, da daje takšne argumente, ki so med sabo nezdružljivi, se

izključujejo: nepoljubnost ne more biti *hkrati* diferencialno/označevalna in neposredno/naravna, ker prva izključuje drugo, ker mora biti že sam začetni, izvirni element (tudi *theia* v ale/theia itd.) označevalec, tj. *zgolj* križišče razločevalnih potez. Če npr. pri črki O izključimo sistem označevalnih (tu: fonoloških) opozicij, ki določa njeno istovetnost, in neposredno vprašamo po njenem odnosu do stvari same, preprosto *ne govorimo o istem.* Zato v strukturalizmu prav diferencialnost nastopi kot istoznačna z arbitrarnostjo, kot dokaz zgube neposredno-naravne opore. 'Arbitrarnost' kot diferencialnost *označevalca* pomeni torej nekaj *povsem drugega* od arbitrarnosti *znaka.* Lahkota, s katero razsvetljensko-metafizična misel od Aristotela dalje samoobsebiumevno zatrjuje poljubnost znaka, z vrsto 'očitnih' razlogov ('saj v različnih jezikih različne besede pomenijo isto stvar' itd.), je zgolj znamenje izriva polja označevalca. Na ravni označevalca je označevalno 'zlogovanje' nezvedljivo, saj je označevalec tisti, ki 'vodi igro', saj so edina opora verige označevalne premestitve (npr. aletheia – ale / theia: če abstrahiramo od tega zlogovanja, potem postane prehod resnica / blodnja bogov nemogoč); prav te pa izključi 'poljubnost znaka', kjer gre za to, da je označevalec kot 'vnanja, čutna plat znaka' glede na pomenjeno 'vsebino' indiferentna vnanjost. Poljubnost znaka pomeni torej njegovo drugotnost/vnanjost stvari sami: tudi če se npr. pripozna, da brez jezikovnih znakov ne bi prišli do zavesti občega, da je govorica nezvedljiv medij mišljenja, pa je vendarle sleherni avtonomni učinek označevalca dojet kot nedopustna perverzija pravega reda, izvržen in omejen na obrobna področja šal, besednih iger, ugank itd.: tudi če je jezikovna opora nezvedljiva, je sklepati iz *aletheia* na *ale / theia* igra, ki jo varuje pred čistim nesmislom edinole morebitna – kot se temu pravi – 'vsebinska podobnost', tj. morebitno dejstvo 'vsebinske', pomenske vezi med „resnico" in „blodnjo bogov". In poljubnost znaka je prav v tem, da so takšni označevalni prenosi, dvojni vpisi itd. dojeti kot stvari sami vnanje besedne igre, ki v ničemer ne zadevajo pomenske vsebine.

S. Žižek

Opombe:

1 V terminologiji Lotmanovega strukturalizma: Platonova zatrditev dialogičnosti filozofskega spoznanja, njegovo zatekanje k široko razvitim metaforam, vse to se že 'odskoki' od osnovnega „fona", na „fonu" ne-dialogične Teorije, zrenja čiste ne-metaforične občosti. Zamenjati jih z vselejšnjo metaforičnostjo govorice v polju simbola pomeni isto fetišistično prevaro kot zamenjati umetniško prozo s prozo vsakdanje govorice (če seveda sprejmemo Lotmanovo tezo, da se umetniški govor prvotno konstituira kot poezija, odskok od vsakdanje proze, in da se umetniška proza konstituira šele kot odskok od poezije, da torej njena navidez večja bližina vsakdanji govorici zgolj zastira bolj zapleteno posredovanje z vsakdanjo govorico).

2 To prvenstvo 'intersubjektivne' ravni govorice v ideologemu simbola lepo potrjuje dejstvo, da „meni v grščini izraz za besedo, Onoma, hkrati 'ime' in še posebej lastno ime, tj. naziv (Rufname). Beseda je najpoprej dojeta iz imena. Ime pa je to, kar je, s tem da se nekdo tako imenuje in nanj sliši. Ime pripada svojemu nosilcu. Pravilnost imena je potrjena s tem, da nekdo nanj sliši. Prikazuje se torej kot pripadajoče sami biti." (Wahrheit und Methode – 383) Drugače povedano, ime pripada v strogem pomenu zgolj takšnemu 'objektu', ki ga je sam zmožen dojeti, tj. ki tudi sam govori.

3 Nastop ideologema znaka je treba navezati tudi na rast blagovnega gospodarstva: marksistične raziskave (npr. Alfred Sohn-Rethel) so jasno pokazale, kako se čista/abstraktna občost, indiferentna do svojih posebnosti, kako se to miselno dejstvo vzpostavi šele skozi razvoj blagovne menjave, v kateri blaga nastopajo kot enotnost uporabne in menjalne vrednosti, v kateri potemtakem temelji nastop čiste/abstraktne občosti, menjalne vrednosti, indiferentne do konkretnih kvalitet blaga, ki mu podeljujejo uporabno vrednost.

4 Tu seveda puščamo ob strani vprašanje, koliko ni – kot sta to razvila že Adorno in Horkheimer – žrtev s tem zgolj še bolj 'interiorizirana'.

5 Celo takšno najbolj 'samoobsebiumevno' vodilo kot je to 'načelo ugodja' je možno zgolj znotraj vladavine ideologema znaka.

6 Ali, povedano v Platonovih besedah: To čisti/neartikulirani jezik, tj. znak, ki bi bil popolnoma 'naraven', ki bi bil sam del označenega (kot je črka O sama okrogla), bi bil sama hora, „mater/materija/sprejemalka/mesto" iz Timaja.

Znak (označitelj) pismo

Mala edicija Ideja,
Mladost, Beograd 1976,
str. 338

Izid knjige našega sodelavca moramo nedvomno pozdraviti kot (poleg knjige Nenada Miščevića *Marksizam i post-strukturalistička kretanja,* Reka 1974) enega prvih poskusov, v našem takoimenovanem „kulturnem prostoru", dati – kot se glasi podnaslov dela – „prispevek k materialistični teoriji označevalne prakse".[1] Toda – želja je mnogokdaj v razkoraku z rezultatom; zato se nam zdi na tem mestu vredno opozoriti na nekaj protislovij, ki jih izstavi pozorno branje tega dela. Ne zato, da bi v imenu neke „notranje protislovnosti" razvrednotili pisčev trud (kar bi bila seveda tipično metafizična gesta!), marveč prav zato, ker menimo, da se v teh protislovjih začrtuje področje, kjer je treba *nadaljevati z delom.*[2] Izhajajmo iz – po mnogočem najbolj vprašljivega – prvega poglavja, ki obrazloži velik del osnovne avtorjeve pojmovne aparature (trojica simbol/znak/označevalec, pojem naddoločenosti itd.):

a) pojem naddoločenosti je razvit, izhajajoč iz *Marxa* (širše in s še eksplicitnejšo naslonitvijo na Marxa je to izvedeno v piščevem poskusu o Adornu, *Beležke k Adornovemu stilu.* Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 4-5-6) – naddoločenost je dojeta kot konceptualizacija sklopov, ki v ‚tradicionalni' historičnomaterialistični terminologiji nastopajo z imeni ‚v zadnji instanci odločilna vloga ekonomije', ‚razvoj kot borba protislovij', ‚dialektika kot konkretna analiza konkretne situacije' itd. V nadaljevanju pa pisec preide k enačbi naddoločenost = autonomna *simbolna* določenost, tj. osnovna kategorija „logike označevalca" – toda osnovna poanta kritike Marxa v zadnjem poglavju knjige je, da je Marx še ostal na ravni „produkcijske prakse" in potemtakem *spregledal* specifični domet označevalne prakse, „produkcije ljudi". Površinsko nam ni težko ugotoviti, da je to protislovje indeks avtorjeve hkratne naslonitve na Althusserja in Lacana – pojem je vsebinsko razvit v pretežni naslonitvi na Althusserja, ko pa se skuša formalno določiti njegovo teorijsko polje, nastopi Lacan –, toda s tem je odprta vrsta odločilnih vprašanj: Če je naddoločenost res ime za specifično simbolno določenost, kaj to pomeni za Marxa? Mar imamo že pri Marxovi obravnavi „razčlenitve" družbene totalnosti „nezavedno" opraviti s Sunbolnim? Č pa to – bržkone – *ne* drži, kje so *meje* aplikacije pojma naddoločenosti na Marxovo analizo družbenih razmerij, tj. za katero odločno razsežnost ga moramo prikrajšati, če naj ga vzamemo kot kategorijo historičnega materializma? Ali pa – najbolj preprosta, a prav tako dvomljiva rešitev – naddoločenost *ni* zenačljiva z autonomno simbolno določenostjo?

Vprašanje se torej še posebej zaostri ob tem, da so Althusser in njegovi učenci (predvsem Etienne Balibar) nedvomno dali odločilne prispevke k opredelitvi tega pojma; pri nas moramo omeniti na prvem mestu spise Marka Kerševana (predvsem *Pojem razrednega boja in marksistična družbena teorija,* Teorija in praksa 1976, 5-6 in 7-8). Pri tem pa se Kerševan implicite zoperstavi teoriji označevalne prakse, ki to prakso postavi ob bok „produkciji" kot drugo plat „materialne baze" družbe; tako tudi nastopi proti Engelsovi znameniti vključitvi biološke reprodukcije („produkcije ljudi") v bazo, na katero se nasloni pisec tu obravnavane knjige in jo skuša reinterpretirati kot označevalno prakso. Kerševan:

„... jezik, znanost, biološka reprodukcija niso baza družbene formacije, ker niso to tisti pojavi, ki bi preko razrednega boja povezali celoto družbenih pojavov v specifično strukturo,

pa čeprav so še tako bazičnega pomena za preživetje in eksistenco ljudi kot posameznikov in človeka kot vrste ter s tem tudi vsake družbe. / Jezik, biološka reprodukcija itd. so v principu obči naravni pogoji družbenega življenja. Kot konkretni jezik oz. govor in konkretna družinska organizacija biološke reprodukcije ali kot konkretna znanost pa spadajo v nadgradnjo, kolikor jih določen produkcijski način veže nase, kolikor se oblikujejo v skladu z razrednim bojem, kot bolj ali manj posredno povezane z ohranjevanjem ali spreminjanjem dane razredne ekonomske strukture." (Problemi 157–158, str. 74–75)

Na to bi lahko seveda dodali v obrambo Engelsa: Engels hoče reči prav to, da postane materialna produkcija v ožjem pomenu, „produkcija stvari", ,tisti pojav, ki bi preko razrednega boja povezal celoto družbenih pojavov v specifično strukturo *šele z nastopom razredne družbe*. V tim. „predrazrednih" družbah pa igra to v zadnji instanci odločujočo vlogo elementa, ki člene celoto, prav tim. „biološka reprodukcija" – seveda, kot so pokazale novejše, predvsem Levi-Straussove raziskave, ne kot neposredno biološko dejstvo, marveč v *simbolni* strukturiranosti. Govorica (Simbolno) in (morali bi reči oziroma!) biološka reprodukcija (kajti temeljni nauk psihoanalize je prav križanje spolne razlike in govora, zaradi česar ne obstoji spolno neutralni univerzalni diskurz, pa tudi ne predjezikovna (spolna) Razlika) nista že na sebi, „v principu", obča naravna pogoja družbenega življenja, marveč to *zgodovinsko postaneta* šele z nastopom razredne družbe, ki ju takorekoč „neutralizira' v naravno podlago družbe. Paradoks (ki potrjuje osnovno Kerševanovo in nasploh strukturalno logiko) je v tem, da lahko „produkcija stvari" zavzema determinirajočo vlogo *edinole kot razcepljena z razrednim nasprotjem*, tj. da je lahko *vezivo* družbenih pojavov v enotnost formacije edinole (razredno) *nasprotje* – pred tem razcepom (in, v skladu s tem, tudi po njem) a priori ne more igrati te vloge. Sploh pa se neutralizacija jezika in biološke reprodukcije v načelu razredno neopredeljen pogoj družbenega življenja takorekoč ‚maščuje' s tem, da se nam prav ob tistem, kar naj bi bilo ‚neutralna' podlaga, prikrade najbolj subverzivna formulacija: „obči *naravni* pogoj *družbenega* življenja", tj. križanje Narave in Kulture, grozljivo mesto, ki se z njegovim izrivom šele konstituira opozicija Narava/Kultura.

Toda s to ‚obrambo' Engelsa se nakazani problem zgolj zaostri: gotovo je namreč, da v predzgodovini raven „biološka reprodukcija – Simbolno" ni *na isti način* „determinirajoča v zadnji instanci" kot pa protislovje tim. ekonomske baze v razrednih družbah – že preprosto zato ne, ker v predrazrednih družbah še ne moremo govoriti v strogem teorijskem pomenu o razliki baze in vrhnje stavbe; ni slučajno, če Levi-Strauss svojo logiko, ki uravnava „sisteme sorodstva" in „mite", imenuje „bazo same vrhnje stavbe". Anatomija družbenega ustroja „biološke reprodukcije – Simbolnega" veže družbene pojave v celoto na drug način kot razredna borba, zato ne moremo preprosto uporabiti isto logiko, le da ekonomsko bazo zamenjamo z ustrojem „biološke reprodukcije – Simbolnega". Ta razlika v knjigi seveda ni izdelana.[3]

Osnovna težava pa je v tem, da se avtor z ene strani nasloni na eksplikacije pojma naddoločenosti pri Althusserju in njegovih učencih, na drugi strani pa – v svoji lastni interpretaciji Marxa – pravzaprav pristane na kontinuiranost med Marxom in linijo od Korscha in Lukacsa do „kritične teorije", tj. ne pristane na Althusserjevo branje Marxa; sam Marx po njem še vedno pade v okvir dojetja zgodovine kot procesa samoodtujitve družbenega subjekta. Tako smo priče svojskemu „kompromisu" (v analitičnem pomenu), katerega logiko bi lahko opisali takole: ‚pustim vam (kritični teoriji et comp.) Marxa, vi pa se v zameno odpovejte kritikam/potvorbam strukturalizma kot pozitivističnega objektivizma itd., tj. priznajte, da gre v strukturalizmu za polje, nezvedljivo na scientizem'. Edino ta fantazem menjave lahko pojasni na eni strani strastno dokazovanje, da strukturalizem ni scientistična meta-govorica, marveč prav izrekanje njene nemožnosti, (pri čemer se je treba vprašati, kdo je *naslovljenec* tega dokazovanja) na drugi strani pa

(ne toliko v tej knjigi kot v avtorjevih nekaterih prejšnjih člankih, predvsem v Darovi tujemu (Antropos 1972, I–II) že kar mazohistično pobijanje Althusserjevega branja Marxa, ki da ne more zajeti njegove praktično-kritične interpretacije. Jedro avtorjevega odnosa do Althusserja bi bil torej sledeči paradoks: pri Althusserju najdemo sicer marsikaj zelo dobrega (seveda v še mistificirani obliki, ki jo zavrže šele Lacan), toda vse to nima nobene veze z Marxom, tj. ne more delovati kot stvari primerna interpretacija Marxa. V skladu s tem je tudi avtorjev odnos do Marxa čudno dvoznačen: Marx nastopa enkrat kot tisti, pri katerem že najdemo odlične primere „divje" uporabe naddoločenosti, (v knjigi prvo poglavje) drugič kot – če naj tako rečmo – teoretik „produkcijske prakse" (zadnja tri poglavja knjige). Tako smo spet pri izhodiščni aporiji.

b) druga pripomba zadeva prelom simbol/znak. Avtor v zadnjem poglavju očita Marxu in Engelsu, da zaradi izhajanja iz produkcijske prakse („produkcije stvari") kot opredeljujoče sredine družbenega življenja nista mogla stvari primerno opredeliti tisto raven „produkcije ljudi", ki po Engelsovih besedah igra determinirajočo vlogo v predrazrednih družbah: da gre za *označevalno* prakso. Ta problematika znotraj historičnega materializma – kot je znano – kulminira v vprašanju tim. „azijskega produkcijskega načina"; morda je jedro vprašljivosti tega pojma prav to, da naj bi z njim zajeli epoho, v kateri „produkcija stvari" *še ne* igra determinirajoče vloge, da gre torej takorekoč za navidez poseben primer občega pojma produkcijskega načina, ki pa prikrito negira sam Marxov obči pojem produkcijskega načina (predpostavljajoč prvenstvo „produkcije stvari"), za element, ki znotraj množice različnih produkcijskih načinov reprezentira njeno vnanjost, skratka, „strukturalistično" rečeno, ki deluje kot nadomestovalec manka. Eno temeljnih vprašanj je tu, kako strogo historičnomaterialistično konceptualizirati razliko preddržavne „rodovne družbe" in tim. „vzhodnjaške despotije", kjer *že* imamo opravka z državo, ki se kot parazit vzpostavi nad rodovnimi skupnostmi, kjer pa *še ne* gre za razredno družbo – od kod ta nastop družbe gospostva, ki še ni gospostvo, zasnovano na delitvi dela in razrednem boju? Dosedanji odgovori, tako Marxovi in Engelsovi kot poskusi sodobnih marksistov, ostanejo še na „empirični" ravni in strogo teoretsko ne zadovoljujejo (tipa: zaradi obrambe pred vnanjimi sovražniki, zaradi velikih namakalnih del . . .).. Ta razlika pade znotraj pojma „azijskega produkcijskega načina", ki torej zaobsega tako „rodovne skupnosti" kot tim. „vzhodnjaške despotije". Nas pa predvsem zanima vprašanje, kako se ta razlika artikulira na ravni vladajočih ideologemov označevalne prakse, tj. ali je upravičeno zanemariti to razliko in celotno epoho predrazrednih družb pokriti z enotnim ideologemom simbola, ali ni v „vzhodnjaških despotijah" morda dejaven ideologem, v jedru nezvedljivi na simbol? Skušajmo nakazati možnost specifikacije tega ideologema, izhajajoč iz tega, kar nam o tim. „nastanku pisanja" pove sama „zgodovina začetkov civilizacije" z njenimi metafizičnimi podmenami vred (in navkljub njim) (naslonili se bomo na: L.Wooley, Začetki civilizacije, v: Zgodovina človeštva I/2, Ljubljana 1969, str. 266. i.d.):

Iz prvotnega piktograma z neposredno-predmetnim pomenom nastane pisava v ‚strogem' pomenu tako, da piktogram preneha pomeniti neposredno stvar, marveč se nanaša prvenstveno na (glasovni) zlog. Tu gre za postopen proces, ki poteka predvsem skozi nastanek besed, sestavljenih iz več „zlogov" (prvotnih piktogramov), s katerimi izražamo nove, ‚abstraktnejše' pojme. Primer bi bil kitajska beseda za ‚protislovje": (dobesedno, razstavljena na dele) „kopje-in-ščit"[4] V dolgotrajni uporabi se zgublja pomenska teža prvotnih delov sestavljenke, „kopje-in-ščit" se nam ‚neposredno' asociira na ‚abstrakcijo' „protislovje"; s tem pa tudi „kopje", ali „ščit", zgublja značaj besede z lastnim pomenom in postaja pomensko neobtežen zlog, ki ima pomen šele v celoti „kopje-in-ščit".

Tu bomo pustili ob strani krog, v katerem se znajdejo teorije, ki skušajo utemeljiti ta prehod od piktograma k zlogu: npr. zamisel, po kateri naj bi homonimi olajšali ta prehod: če se (primer iz sumerščine) besedi za „puščico" in „življenje" izgovarjata isto (ti), lahko problem, kako zapisati „življenje" (kajti življenje ni konkreten predmet, ki bi ga bilo moč figurativno

upodobiti), rešimo tako, da piktogram za „puščico" hkrati uporabimo kot zapis za „življenje", s čimer ta zapis zgubi piktogramski značaj in pričenja pomeniti zgolj zlog „ti". Toda Woolley pripominja, da ta uporaba piktograma „puščice" za „življenje" že predpostavlja, da nam zapis deluje kot znamenje glasu, ne pa neposredno predmeta.[5]
Bolj nas zanima dejstvo, da lahko v tej „zlogovni pisavi" prepoznamo poteze dela označevalca: Odveč je nizati ‚asociacije' tega postopka tvorbe sestavljenih besed iz piktogramskih elementov (ter obratnega postopka analize sestavljene besede na njene dele) s Platonovim Kratilom, kjer se išče „izvirni pomen" besed prav z njih razbijanjem na sestavne dele, s Freudovo metodo interpretacije, kjer je treba razbiti imago pomenske celote, izolirati (zlogovati) dele in jim vsakemu posebej iskati pomen, z rebusom itd.[6]
Od tod pa bi lahko tvegali trditev, da smo z zarezo simbol/znak stvar odločilno poenostavili. Tisto „tretje" med simbolom in znakom (česar sled išče avtor v Platonovem Kratilu) bi tedaj že vdrlo v „zlogovni pisavi", ki ni več simbol, mimetični piktogram, ki pa tudi ni še znak, tj. abecedna pisava, kjer se popolnoma zgubi pomenska teža njenih elementov (črk).
Zlogovna pisava bi tako bila vdor označevalnega „nadkodiranja", „naddoločenosti" zloga z več „kodi", površinskim („protislovje") in potlačenim („kopje-in-ščit"). V nji potemtakem glas „parazitira" na pisavi, v enotnem pomenu sestavljene zapisane besede, dojete kot zapis izgovorjene besede, je potlačena pomenska teža njenih elementov – potlačena, a kot taka še vedno ohranjena: novi pomen sestavljene besede nastopi vse bolj kot fetiš, potlačena je njegova ‚posredovanost' z označevalnimi operacijami, zlogovanji piktogramov.
Abecedna pisava pa bi pomenila očiščenje, izključitev, ne več zgolj potlačitev pomenske teže posamičnih elementov: pisava postane neutralno drugotono sredstvo beleženja glasov.
In če naj si – zgolj kot nakazilo nadaljnje poti – privoščimo serijo (na tej ravni še) vnanjih analogij: Piktogrmska pisava bi ustrezala ‚prvotni' rodovni družbi, zlogovna pisava „vzhodnim despotijam", kjer despotska država „parazitira" na prvotno autonomnih vaških srenjah, tako kot v označevalni praksi enotna sestavljena beseda „parazitira" na prvotnih piktogramih, „nadkodira" njihov „kod", njihovo „teritorializacijo" (če naj povzamemo izraz Deleuza in Guattarija, na katere se tu deloma naslanjamo), abecedna pisava pa „zahodni civilizaciji", prinašajoč „dekodiranje", „deteritorializacijo", tj. ‚neutraliziranje' pisave (in glasu) v znak, katerega elementi so očiščeni sleherne pomenske teže.
Lahko bi šli še dalje: če vemo, da je – kot nas pouči psihoanaliza – označevalec, tj. Simbolno, red Zakona/Prepovedi, tedaj ni čudno, če se na „vzhodne despotije" veže nastop Zakona; toda (kot sta to razvila Deleuze in Guattari) ne Zakona v „zahodnem" pomenu varovalca spekulame simetrije, vzajemnosti („enake pravice in dolžnosti" itd.), torej Imaginarnega (v „strukturalističnem" pomenu), marveč Zakona kot brezna „absolutne zahteve" despota, brezna „nepovrnljivega dolga" Drugemu.

Toda tu bi vsekakor bil potreben temeljitejši študij, ki bi upravičil nakazane analogije. Zato naj se zadovoljimo z dovolj previdno ugotovitvijo, da je prelom simbol/znak bržkone „evropocentristično" obarvan, kajti edinole tu se je ideologem simbola neposredno iztekel v ideologem znaka, tako kot se je rodovna družba razkrojila neposredno v sužnjelastniško (ali celo feudalno).

c) tretja pripomba zadeva samo razdobje vladavine ideologema znaka. Vprašanje je, če tu avtor pravtako ne zatre določenega razcepa – vendar ne toliko ‚diahronega' kot radikalne ‚sinhrone' heterogenosti: druge, potlačene linije, ki vselej kot senca spremlja ideologem znaka, ki vdira ob prelomnih razdobjih in ki je – v tem leži jedro naše kritike – nezvedljiva na označevalec kot tisto potlačeno znaka. Razvijmo to širše ob stoikih, katerih teorija govorice bržkone pomeni prvi vdor te druge linije:

V tradiciji – ki pretežno vlada še dandanes – se na stoike gleda kot utemeljitelje ‚zapadne' slovnice; ne le da so prav oni uvedli osnovno ogrodje gramatikalnih kategorij, pri njih tudi že najdemo misel o znaku (semeion) kot celoti, sestoječi iz razmerja označevalca (semainon) z označencem (semainomenon), pri čemer je označevalec definiran kot „zaznaven" (aistheton), označenec pa kot „umski" (noeton). Od tod teče – kljub vsem bistvenim zarezam – enoten lok preko Avguština, ki je uvedel ustrezne latinske termine (signum kot enotnost signansa in signatuma), do utemeljitelja sodobne strukturalne lingvistike de Saussure-a, ki reafirmira znak (le signe) kot spoj označevalca (le signifiant) z označencem (le signifie), „zvočnega vtisa" s „pojmom".

In res – mar že stoiško gramatikalno ukvarjanje z ‚mrtvo črko' govorice ne ponuja danes prevladujoče interpretacije, ki gleda v stoikih prve, ki so radikalno obravnavali govorico kot znak: pri Platonu in Aristotelu naj bi še šlo za neko ‚izvirnejšo' ali ‚predhodno' območje, vsaj

sled tega območja, šele pri stoikih naj bi se govorica dokončno razvezala ‚izvirne enotnosti s stvarjo', dokončno bi jo bilo mogoče obravnavati kot drugotno znamenje, ki ga rabimo za naknadno obeleževanje določenih predstav ali predmetov in procesov.

Temeljno vprašanje dojetja stoiške teorije govorice je vprašanje interpretacije lektona, ‚izrečenega'; točneje: vprašanje, ali je stoiška trojica „označujočega, telesnega zvoka ali zapisa, z njim izrečenega, netelesnega lektona, in vnovič telesne stvari, o kateri govor nekaj reče, ali je ta trojica istovetna s klasično metafizično-znakovno trojico označevalec/označenec/referent kot se glasijo vse klasične interpretacije stoikov, začenši z glavnim sekundarnim virom, Sext. Empirikom). Kot tipičen primer te interpretacije vzemimo Heideggra:

„Nikoli čisto iz samega sebe in svojega izvira razvito razmerje kazanja do svojega pokazanega se nato (od helenizma) spremeni v podogovoru dognano razmerje med znakom in njegovim označenim. V visokem času grštva je bil znak izkušen iz kazanja, skozenj zanj vtisnjen. Od časa helenizma (stoa) nastane po ustalitvi znak kot instrument označevanja, po katerem je predstavljanje nekega predmeta nameščeno in prirejeno v nekem drugem predmetu. Označevanje ni več kazanje v smislu dopuščanja-pojavljanja." (Unterwegs zur Sprache)

Ta interpretacija seveda predpostavlja Heideggrovo dojetje bistva grške govorice kot logosa, kjer „je tisto, kar je v njem izrečeno, na izjemen način hkrati tisto, kar to izrečeno imenuje. Če prisluhnemo kaki grški besedi po grško, tedaj sledimo njenemu legein, njenemu neposrednemu po-kazanju (Darlegen). Kar po-kaže, je to predležeče (das Vorliegende). Z besedo, ki ji prisluhnemo po grško, smo neposredno pri predležeči stvari sami, ne pa šele pri golem pomenu besede." (Kaj je to – filozofija?)

Mi pa hočemo pokazati, da pride na tem mestu pri Heideggru – kot v vsej vladajoči tradiciji – do odločilne lažne identifikacije: da se mu potvori v mesto dokončne utrditve vladavine znaka prav mesto, na katerem vdre v navidezno homogenost znakovne ‚zgodovine Zahoda' radikalno heterogeni red govorice. Kajti lekton nikakor ni „goli pomen besede" glede na govorici vnanjo ‚stvar samo', lekton je čista površina dogodka, ki je hkrati jezikovni pomen in ‚v stvari' – točneje, njena čista površina / čisti učinek, na robu biti in ne-biti. Izhajamo iz ontoloških osnov stoiške teorije (tu, kakor tudi v celoti te tretje pripombe, se naslanjamo pretežno na odlično delo E. Brehierja La theorie des incorporels dans l'ancien stoicisme, Paris 1970 (v tekstu (TI))):

Ontološko se stoiki usmerijo proti samemu jedru Platonsko-Aristotelovske ontologije, ki je v tem, da „obstoji med bitji in njihovim modelom odnos vzročnosti kot odnos posebnega primera do zakona, posnetka do modela"(TI); pri tem je bistven pojem meje: „Ideja zgolj nakaže meje, ki jih mora izpolniti neko bitje za svoj obstoj, ne da bi pobliže določila naravo tega bitja: znotraj teh meja je lahko kar hoče, zatorej s temi mejami ni določeno eno samo bitje, marveč množica brez konca"(TI). V tem nam ni težko prepoznati temeljne poteze onto-teo-logičnega ustroja metafizike kot „logike gospostva", logike delitve dela: ontologizacije razlike načrtovalnega in izvršilnega pola dela v razliko ontološkega (Ideje, zakona, meje) in ontičnega vzroka (ontičnih okoliščin udejanitve/oposebitve ontološke občosti); prav tako zapazimo kvantifikabilni značaj ontološke kvalitete, ki lahko kot ‚abstraktna' občost, indiferentna do množice svojih primerov/posnetkov,določa poljubno „množico brez konca". Ta obči zasnutek določa tako Platona kot Aristotela: ‚prepletenost' /konkrecija Idej pri poznem Platonu ostane na ravni ontološkega/brezčasnega, Aristotel pa je s teorijo o štirih vzrokih, ki – kot je znano – nahaja svoj model v preprostem delovnem procesu (sam Aristotel pripominja, da razlika štirih vzrokov velja le za človekovo proizvajanje, tj. tehne: v fisis causa finalis, formalis in efficiens sovpadajo, nasproti jim stoji le causa materialis), to razlikovanje še utrdil, ko je položil temelje razliki ‚večnega'-brezčasnega vzroka (causa formalis ali finalis: Ideja, bistvo,to ti en einai, ‚brezčasno minula bit'/Hegel/) do časnega-ontičnega gibanja udejanitve te brezčasne občosti (causa efficiens, ki koreni v hyle kot goli možnosti). Kot obvladujoča enotnost tega procesa udejanjanja občosti seveda vselej nastopa sama občost – gre za zaris ustroja, ki doseže svojo izpolnitev pri Heglu z mislijo o konkretni občosti. Tudi pri Platonu se proces ontične udejanitve Idej razume skozi delovni proces (prim. pri poznem Platonu, v Timaju, primerjavo Boga z umetnikom, ki vtiskuje idejo v prostorskost/hora/) – seveda vselej razcepljeni delovni proces, v katerem se kot obvladujoča enotnost kaže tisto Občo-Istovetno-Stalno, ki je npr. pri Aristotelu samo Dobro kot ‚gibalo' – smoter, ki privlači/vzgiba končna bitja. To prvenstvo Občosti-Istovetnega (izriv odločilne vloge podrejenega pola delitve dela) določa sam teoretski ‚interes' Platona in Aristotela, za katera

„je problem v tem, da v bitjih razložimo to, kar je stalnega, stabilnega, kar lahko pojmovni misli poda trdno oporno točko.... Kar se tiče gibanja, nastajanja, razpadanja bitij, torej tega, kar je v njih nestalnega, vse to ne nastopa zaradi aktivnega vzroka, marveč zaradi omejitve tega vzroka, in po svoji naravi pobegne vsej določitvi in misli. V nekem bitju lahko pritegne pozornost predvsem element, glede katerega je to bitje podobno drugim in ki dovoljuje, da ga klasificiramo."(TI)

Treba je bilo obnoviti osnovni oris platonsko-aristotelovske metafizike, ki to posamično razloži kot rezultat spoja morfe in hyle, meje in brezmejnega, večnega in časnega itd., osnovni oris, v katerega mejah ostane tudi sodobni razglašeno „anti-metafizični" tehnološki um, da bi jasno istopil popoln prelom stoikov, ki se jim samo vprašanje zastavi drugače: gre jim za to, da bi „v samem tem bitju premislili njegovo zgodovino in razvoj od njegovega nastopa do izginotja. Samo bitje torej ni premišljeno kot del višje celote, marveč kot takšno, da je enotnost in središče vseh delov, ki tvorijo njegovo osnovo, in vseh dogodkov, ki tvorijo njegovo življenje. S svojimi neprenehnimi spremembami je časovno in prostorsko razvijanje tega življenja." (TI)

Seveda je ves kozmos enota, živo bitje, ‚organska celota', kot bi danes rekli, in v tem odlomku menjena „višja celota" je občost; toda odnos dela in celote ni razumljen (kot pri Platonu in Aristotelu) predvsem iz odnosa obče/posamično, tj. brezmejno/mešano (:posamično kot spoj meje in brezmejnega), večno/ nastajajoče, marveč gre za odnos organske celote do svojih delov: stoikom se bivajoče zenači z živim. Seveda s tem dobi tudi vzrok povsem drug pomen: iz dualizma biti in nastajanja, zakona in primera itd. preidemo k imanentnemu vzroku kot ‚semenu', posamičnemu bitju imanentni, notranji ‚duši' pri živalih in ljudeh, naravi rastlin, celo koheziji mineralov. Telo je razvijanje, izkazovanje tega vzroka/semena, ki je kot imanenten sam telesen: obstoje zgolj telesa. Telo je tisto, ki je dejavno ali trpno, je dejavno po samem sebi. Tukaj vidimo dvojno razliko do modernega znanstvenega pojma materije, ki pomeni skrajno možnost platonsko-aristotelovskega polja: le-ta zvaja bivajoče na kvantitativne, preračunljive veličine, čas in prostor pa sta obliki merjenja bivajočega in tako sama kvantificirana. Poleg tega je njegov temeljni postulat inercija materije: sila se vselej pridodaja materiji (zato je npr. tudi energetizem, proti kateremu je nastopal Lenin, sebe dojel kot protimaterialističnega), sama ni materialna.

Drugače povedano, pri stoikih je neuporabna temeljna dvojica zapadne metafizike, dvojica oblika/tvarina, tj. forma/materija. ‚Materija' ni več brezoblična/pasivna sprejemalka sebi vnanje forme, marveč se spremeni v ‚vsebino', tj. ‚seme', ki samo iz sebe poraja svojo formo.

Tudi stoiki poznajo dvojico netelesno/telesno, ki se v temeljnem toku zapadne metafizike ujema z dvojico oblika/tvarina (točneje: oblika / oblikovna tvarina) – toda ta dvojica ima pri njih v osnovi drug pomen in se tudi ne ujema z razliko ‚trpnega' učinka in ‚dejavnega' uma: Vse dejavno je po nauku stoikov telesno, in ker um deluje, je telo: pneuma, božanski ogenj itd. Stvar, ki trpi njegovo dejavnost, je tudi telo in se imenuje materija. Dejavnik, um ali bog, in trpnik, materija brez kvalitete, ki se popolnoma preda božanski dejavnosti, to sta dve glavni načeli fizike. Povzročene stvari nato znova povzročajo, celota tega sklopa vzrokov in učinkov se imenuje usoda.

Za stoike torej obstajajo le telesa: obstoji, kar je zmožno dejavnosti ali trpnosti, in le telesa imajo to možnost. Tako je tudi spoznava telesna: spoznava izhaja iz predstave ali podobe (fantasia), ki je vtisk, ki ga v dušo naredi stvarni objekt, podobno kot pečat v vosek. Vtisk lahko duša sprejme ali zavrne, tj. svobodno poda ali ne svojo potrditev. Če to naredi pravilno, gre za zvesto podobo, ki tvori kriterij resnice: razumevajoča predstava (fantasia kataleptike). Razumevajoča predstava je „predstava, vtisnjena v dušo, izhajajoča iz stvarnega objekta, konformna temu objektu, in takšna, da ne bi obstajala, če ne bi prišla iz stvarnega objekta" (Zenon). Um noto združuje te gotovosti: zaznave se združujejo in urejajo v skladnost celote. Pri tem nikoli ne izidemo iz teles. Toda poleg teh telesnih bitij so še ne-telesna: ‚Kadar skalpel zareže v meso, prvo telo ne proizvede v drugem nove lastnosti, marveč nov atribut, atribut ‚biti razrezan'. Atribut ne označuje nobene stvarne kvalitete ... marveč način biti ... Ta način biti se nahaja nekako na meji, na površini biti, in ji ne more spremeniti narave: pravzaprav ni niti dejaven niti trpen, kajti trpnost bi predpostavljala telesno naravo, ki trpi dejavnost. Je čisto in preprosto rezultat, učinek, ki se ga ne da razpustiti med bitja ... /Stoiki ločijo/ radikalno, česar ni ločil še nihče pred njimi, dva plana biti: na eni strani globoko in stvarno bit, silo, na drugi strani plan dejstev, ki se igrajo na površini in ki obstojijo v množičnosti brez konca netelesnih bitij."(TI)

Med temi z glagolom izraženimi netelesnimi bitji – dogodki – in jezikom obstoji bistven odnos: dogodki so prav to izrečeno-označeno-izraženo kot ne-telesno za razliko od telesne stvari same: niti beseda-izraz kot telo, niti telo nasploh, niti čutna niti umska predstava, saj je slednja dobljena z urejanjem in kombiniranjem teles ter tako ostane v območju telesnega. Smisel je netelesni dogodek na površini biti, na meji biti in nebiti, dogodek, katerega čas je Aion za razliko od mere spreminjanja stvari samih – Hronosa:

„Poleg čutnih stvari pa obstoji še to, kar lahko o njih rečemo, kar lahko izrazimo z jezikom, z eno besedo izrekljivo (lekton); predstava neke stvari je proizvedena v duši po stvari sami, toda to, kar lahko o njej rečemo, to je tisto, kar si duša predstavlja ob priliki te stvari, to ni več tisto, kar stvar proizvede v duši. To je distinkcija, katere pomembnost je temeljna za razumevanje dometa dialektike pri stoikih." (E. Brehier, Histoire de la Philosophie, Tome premier, 2).

Netelesni so ali popolnoma nedeljavna ali trpna območja, kot so to čas, prostor, prazno, ali pa izrekljivo-izrazljivo, izrečeno z glagolom, kar so dogodki ali zunanji-površinski aspekti dejavnosti nekega bitja, vse, kar si mislimo ob priliki stvari, ne pa te stvari same: Za stoike torej izrečeno-označeno (semainomena) ni stvar sama, marveč prav jezikovni izraz zanjo, pomen besede; stvar sama ostane „zunaj" tega odnosa besede in pomena (Sextus Empirius). Izrečeno tudi ni v odnosu občosti glede na posamično stvar, ker obče kot predmet umske predstave ostane v območju telesnega.[7]

Prelom stoikov glede na enotno polje Platon-Aristotelove misli najjasneje izstopi ob drugačni razporeditvi istih opozicij: telesno/netelesno, vzrok/učinek; medtem ko lahko pri Platon-Aristotelu – v grobem – postavimo enačaj netelesno=vzrok ter telesno=učinek, pa moramo pri stoikih reči: telesno=vzrok in netelesno=učinek.

Od tod se nalaga povsem drugačen status izrekljivega: Polje Platon-Aristotelove misli dojema izrekljivo kot tisto Stalno, Obče, Trajno-Pričujoče (npr. zakon nasproti primeru); nasploh lahko torej rečemo, da (če seveda izvzamemo sam vrh ustroja sveta, npr. pri Platonu idejo dobrega / idejo idej) dvojnost izrekljivo/neizrekljivo ustreza temeljni metafizični dvojici ontološko/ontično, tj. bivajoče/postajajoče, ideje / posamične reči, nadčutno/čutno, stalno/spremenljivo – misel, ki najde najbolj pregnantno formulacijo ob izpolnitvi idealistične metafizike, pri Heglu (Fenomenologija, I.pogl.: izreči se da le tisto Obče, zato pripada resnica jeziku in ne golemu mnennju posamičnega); in lahko bi celo rekli, da pomeni Heglova misel točko, na kateri se da vse dejansko izreči (kot bi bilo vredno brati njegovo formulo dejansko = umno), na kateri je govor zmožen zaobseči konkrecijo, na kateri odpade presežek neizrekljivega, ki naj bi bil dostopen le goli intuiciji (Bog, Vrhovno Dobro itd.). V radikalnem nasprotju s tem pa je pri stoikih netelesno/Izrekljivo sam čisti dogodek, čisto postajanje, čista netelesna površina. (Slutnjo tega, da jezik izreka predvsem tisto minljivo, spremenljivo, najdemo pri Platonu edinole proti koncu Kratila.)

Pri stoikih je torej na – za nas – paradoksalen način, v temelju drugače kot na ravni ideologema simbola, tj. ‚mitske misli', ohranjena prav tista enotnost izrečenega in tega, kar izečeno imenuje, tj. ‚označenca' in ‚referenta', o kateri govori Heidegger, in ki naj bi – po njegovi interpretaciji –prav s stoiki šla v zgubo: na – za nas – paradoksalen način, kajti gre za enotnost ‚označenca' in ‚referenta' v lekton-u kot ‚netelesnemu', ki je hkrati pomen besede in ‚atribut', čista površina/učinek ‚stvari same', torej za enotnost, iz katere sta izključena tako (telesna) beseda kot (telesna) stvar. Običajna zvedba stoiške trojice (telesne) besede, (netelesnega) pomena in (znova telesne) stvari na metafizično trojico označevalec/označenec/referent spregleda prav to, da lekton ni zgolj od stvari same ločen pomen besede, marveč hkrati čista površina/učinek stvari same.[8]

In edinole od tod, iz tega ‚ontološkega' statusa dogodka kot čistega ‚površinskega', netelesnega ‚učinka', lahko dojamemo posebnosti stoiške logike:

Stoiška logika, drugi del njihove dialektike, (njen prvi del se – v skladu z dvodelnostjo jezika – nanša na telesnega označevalca) se ne nanaša na (razmerja) stvari, marveč na tisto, kar lahko o stvareh (resničenga ali neresničenga) izrečemo, to pa pomeni: kar se stvarem lahko pripeti; izjavno semainein se ne naša na stvari same, marveč na autonomni red izrekljivega-dogodka, ki je sicer učinek stvari, ni pa po svojem ontološkem statusu zvedljiv nanje.

Najbolj enostavne izjave so sestavljene iz subjekta, ki ga izraža substantiv ali zaimek, in atributa, ki ga izraža glagol. Atribut sam zase zahteva subjekt, skupaj tvorita celoto izrečenega ali enostavno izjavo. Drugače povedano: Označeno/izrečeno je ali popolno ali nepopolno. Nepopolno je sam glagol, npr. piše, popolno pa glagol s subjetom, npr. Sokrat piše. Navidez smo na istem s Platonom in Aristotelom, ki tudi pravita, da je najmanjša enota govora izjava, v kateri se nekaj o nečem trdi – toda takoj se pokaže bistvena razlika: Aristotel vzame za izhodišče subjekt (‚prvo substanco'), ki se mu s kupolo pritakne to, kar se o njem trdi, tj. predikat; stoiki pa govorijo o glagolu, ki označuje to, kar se stvari pripeti, in kar je treba radikalno razlikovati od njenih telesnih ‚kvalitet', ki jih zaznamuje predikat. Poleg tega Aristotel izhaja iz subjekta-substance, ki se mu pritika predikat, stoiki pa iz z glagolom izraženega dogodka, ki se mu najde telesnega nosilca. Nikakor ni slučajno, da da Aristotel v Organonu kot primer nepopolnega govora sam subjekt, stoiki pa sam glagol – stoična logika pravzaprav tendira k čistim dogodkom, ki jih izražajo brezosebni stavki (katerih ‚subjekt' je brezosebno il/Es, npr. dežuje).

Tako ima pri stoikih razmerje subjekt-glagol v osnovi drugačno vlogo kot aristotelovsko razmerje subjekt-predikat. Pri stoikih izjava, sestavljena iz subjekta in glagola, ne izraža – kot pri Aristotelu – razmerja med pojmi, tj. ni utemeljena v obsegu pojmov. Njen subjekt je vselej posamičen, naj bo to določen (le-ta), nedoločen (nekdo, kdorkoli) ali poldoločen (Sokrat), in pravzaprav sam zase sploh ničesar ne pomeni, za razliko od atributa v podobi glagola, ki izraža-pomeni nekaj, kar se pripeti subjektu; formalno vzeto bi v tem razlikovanju lahko videli

zasnutek kasnejšega razlikovanja denotativne in pomenske (konotativne v Millovem pomenu) funkcije: subjekt je gola brezpomenska denotacija, pomen prinaša šele glagol.

Na ta način se stoiška logika izmakne klasičnim težavam aristotelovske logike, kako naj se neka stvar afirmira o drugi stvari, in sploh ne tematizira obsega pojmov ter na obseg navezujoče se konvertibilnosti pojmov, torej klasične problematike aristotelovske silogistike. Zato odpade mehanizem aristotelovskega silogizma: zadeva dialektike so izjave o tem, kaj se pripeti posamičnim subjektom. Pri stoiškem silogizmu razlog zaključka ni več odnos vključitve izraženih pojmov, marveč odnos ‚implikacije' med dejstvi/dogodki, od katerih je vsako izraženo s preprosto prepozicijo (jasno je, dan je) in katerih odnos je izražen s sestavljeno sodbo: če je jasno, je dan.

Vezi v silogizmu tudi ne tvori vzročnost v običajnem pomenu, marveč gre za dve dejstvi/dogodka, ki sta oba soprisotna, in to le v razumu, (noeta) ter v temelju pravzaprav identična; do absurda radikalizirana stoiška logika bi se iztekla v golih tavtologijah (če je dan, je dan), v tem leži nedvomno eden od korenov njene razglašene ‚neplodnosti'.
Zato moramo razlikovati ontološko vzročnost od silogistične nujnosti: Vzajemna vez vzrokov je ontološko utemeljena v mešanju stvari, teles. Mešanje teles – dejavnikov in trpnikov – povzroča kvaliteto in kvantiteto, stvarne lastnosti teles. Dogodki pa med seboj niso povezani po stvarni/telesni vzročnosti, marveč po logični nujnosti. Gornji primer ne pomeni, da je javnost vzrok dneva. Zato stoiki ločijo usodo (vročno vez teles) od nujnosti (logične vezi netelesnih dogodkov).

Dejstvo, da stoiška logika izhaja iz stavka, izjave, kot celote ter ga ne razčlenjuje glede na obsege pojmov, tj. da vezi med stavki ne utemeljuje na ravni prepletanja obsega pojmov, je potemtakem treba dojeti iz same osnovne ontološke razlike med stoiki in Platonom/Aristotelom.
Od tod moramo narediti sledeč radikalen sklep: red spoznanja in red govorice sta si pri stoikih heterogena: eno je ‚resnična predstava', fantasia kataleptike, ki je seveda nekaj telesnega, vtisk v (telesni) duši (telesne) stvari, drugo pa je ‚pomen', tisto izrečeno, tj. netelesni lekton. Stoiška logika se giblje na povsem drugi ravni od Aristotelove, tj. govori o načinih povezave netelesnih dogodkov, ne o resnici (telesne) stvari.

Da ne bo nesporazumov: ne zanikamo tim. ‚notranje protislovnosti' stoiške logike (čeprav se takoj seveda zastavi neizogibno vprašanje, od kod je kot tako vidimo), bistveno je, da je ne zvedemo na abstraktno-miselno ‚nedomišljenost', marveč da jo navežemo na ‚protislovja' samo njihove zgodovinske dejanskosti.
Tako kot lahko nastop ideologema znaka resnično konkretno-zgodovinsko dojamemo šele v navezavi na ‚socialno' gospostvo v obliki delitve dela, moramo tudi dosežek stoikov navezati na ‚socialni' moment: njihov preboj aristotelske logike abstraktne občosti, klasifikacije, obsega pojmov itd., je neposredno sovisen s prebojem platonsko-aristotelovske ontologije, zaznamuje prvi vdor – v sceno ‚filozofije', sicer prihranjeno vladajočim mislim, mislim vladajočih – miselnega ‚izraza' podrejenega, vladanega pola delitve dela. Pravilno ovrednotenje stoikov se nam zdi poleg tega odločilnega metodološkega pomena, ker zahteva razrušitev dojetja ‚zapadne' zgodovine filozofije kot homogenega eshatološkega kroga ‚od Parmenida do Nistzscheja' itd., ker homogenost tega poteka ‚raznese' z izstavitvijo radikalno heterogenih elementov: stoiki, Spinoza. Od tod se pokaže politični pomen govora o ‚enotni zgodovini Zapada', ‚usodi Zapada' itd. – izključitev tistega Drugega, izraza potlačenega pola delitve dela: alternativa aristotelovske in stoiške logike je v svoji osnovi učinek razredne borbe; mnogorazglašeni očitek ‚neplodnosti' stoiške logike je prav izraz dejstva, da ni vzpostavljena kot logika gospostva – ‚neplodna' je s stališča usmerjenosti v gospostvo. /Socialni koren stoiškega upora proti aristotelovski navladi občega je spoznal že Adorno; sicer pa že pri Heglu (v Fenomnologiji) stoicizem nastopa kot prva oblika miselne samozavesti hlapca./ Ni slučajno, da je bilo npr. krščanstvo, dokler je še bilo izraz vladanih, potlačenih sil, bližje stoicizmu, da se trenutek, ko se je obrnilo k Platonizmu, /Avguštin/ ujema s trenutkom, ko se je sprevrglo v ideologijo vladajočih, ko je zgubilo svoj subverzivni značaj.

Če naj se vrnemo k obravnavani knjigi: to neupoštevanje ‚druge, potlačene' linije, ki bi ji lahko poleg stoikov našli še več opor, je treba nedvomno navezati na nek molk, ki zadeva samo sodobno sceno „strukturalizma" in „post–strukturalizma": v knjigi ni *niti omenjena* druga, „antiheglovska" usmeritev „post-strukturalizma" (Foucault, Deleuze). (Vez je že neposredna, saj je sam Deleuze v La logique du sens podal obširno interpretacijo stoikov.)
Toliko torej že k prvemu poglavju. Da ne bi stvar preveč zavlekli, dajemo le še nekaj pripomb k zadnjim poglavjem in s tem k osnovni postavki knjige:
Temeljna aporija celotnega dela je avtorjeva neodločenost med teorijo označevalca

(Lacan) in teorija pisanja (Derrida, predvsem Kristeva). Povsem preprosto povedano, ni jasno, kje avtor stoji. ‚Načelno' je stvar jasna, teorija pisanja naj bi bila (bi morala biti) ‚prevladanje' teorije označevalca, tj. strukturalizma, njena ekonomija čistega ustroška prevlada označevalne ekonomije žrtve, pomeniti bi morala obnovljeni revolucionarni potencial po „zavesti poraza", ki da jo tako radilano izraža strukturalistični nauk o nujni imaginarni zaslepitvi. Toda če pogledamo resnično teorijsko artikulacijo, vidimo, da se da „kritiko" strukturalizma (teorije označevalca) s stališča teorije pisanja ne le zavrniti, marveč tudi pokazati, da pade pod raven strukturalizma. Predvsem je to jasno ob vprašanju razmerja želje do (Simbolnega kot) Zakona/Prepovedi: proces zavržka/razloke kot neprenehno „transgresiranje" Zakona, subvertiranje „tetičnega", ki pa hkrati rabi „tetično"/Simbolno, se vanj polaga, v njem „strjuje", da bi ga stalno prihajalo – mar nismo s tem znova pri v jedru nietzschejevskem (ali, francoskemu krogu bliže, bataillejevskem) razmerju „volje" do njenih samopostavljenih ovir, torej prav pri tistem, kar je proti koncu 2. poglavja direktno kritizirano kot napačno razumetje notranjosti (simbolnega) Zakona/Prepovedi želji pri Lacanu? [9] Vendar pa – in v tem bi bil glavni očitek – avtor to negotovost razreši (blokira) tako, da se (tipično nevrotična gesta) dela, kot da ni nasprotja: prva štiri poglavja so pisana, kot da ni „post-strukturalizma", zadnji dve sicer tvegata kratek poskus ‚imanentne kritike' teorije označevalca, toda z argumenti, ki se jih pravzaprav da zavrniti s stališča teorije označevalca.

Ta učinek ‚dogmatične' zaslepitve se najjasneje pokaže ob dveh poskusih novega „materialističnega obrata Hegla": v četrtem poglavju (naslonitev na Lacana) in v petem poglavju (naslonitev na Kristevo). Obakrat je obrat izveden v zoperstavitvi Marxovemu obratu. Obakrat gre za lepo izveden, koherenten teorijski postopek, moti le neka podrobnost: „obrata" sta med sabo preprosto *nezdružljiva*, ta nezdružljivost pa *ni nikjer tematizirana*.

Koren tega stanja se nam zdi – znova – avtorjeva zaznamovanost s tipično ideološkim, filozofsko-refleksivnim postopkom, ki obravnava miselne sklope kot rezultate, „zasnutke", na ravni „izjave", ter jih kot take kaj lahko refleksijsko „presega", izigrava enega proti drugemu itd. Kar gre tukaj v zgubo, je preprosto raven teorijskega *dela*, raven, na kateri je sama teorija v sebi konkretno delo „obdelovanja pojmov", raven, ki je – v tem vidimo osnovni dosežek „strukturalistične epistemologije" – razsrediščena glede na svoj proizvod, za katero nikakor ni nujno, da jo proizvod adekvatno reprezentira; tudi na ravni teoretskega dela je – kot ve že Engels ob primeru odkritja kisika – možno, da nekaj proizvedemo, ne da bi vedeli, kaj smo proizvedli. Skratka, če izvzamemo posamezne prodore, se celotno delo še vedno giblje na ravni *meta-govorice*, kljub nasprotnim avtorjevim zagotovilom se v knjigi govori *o* „strukturalizmu", „teoriji pisanja" itd., nismo na ravni, na kateri je že sama teorija praksa.

Najjasnejši je ta problem ob Lacanu, kjer je očitno, da avtor – kljub dovolj dobremu poznavanju materije in kljub posameznim lepo izpeljanim propedeutičnim izvedbam – do materije ni v ‚substancialnem odnosu', da mu ne gre za imanentni teoretski „interes" Lacanove analitične teorije, marveč – ponovimo, kljub vsem nasprotnim zagotovilom – za to, da bi *iz* te teorije potegnili nekako ‚občo teorijo' subjekta, označevalca, realnosti itd., ‚občo' prav v tem pomenu, da je razrešena od svoje konkretne teorijske osnove, bogastva analitične (tudi teorijske) prakse. Tako se – zavoljo te prisile, ki avtorja žene k ‚destiliranju' občega ‚jedra' – zgubi vse konkretno bogastvo, nianse, ki jih dobe Lacanove izjave v različnih tekstih, z njimi se ravna kot z abstraktno-občimi „tezami", ki se jih poveže v za „celega" Lacana veljavno „jedro", „temeljni zasnutek". Tako predstavljeno „teorijsko jedro" je seveda na zelo abstraktni ravni, ki je prerevna, da bi mogla služiti kot neposredno

vodilo konkretnih analiz (najbolje se to vidi ob avtorjevem poskusu, podati osnovno formulo označevalne ekonomije fašizma). In če je zgubljena neposredna praktična osnova teh teorij – analitična praksa, tj. če avtor – spet ponovimo, kljub vsem nasprotnim zagotovilom, ob katerih bi se bilo morda za vprašati, če nimajo vloge denegacije (zanikanja) v analitičnem pomenu – filozofira *o* psihoanalizi, jo skuša pozdigniti na rang filozofsko relevantnega zasnutka, namesto da bi govoril *iz* skustva analitikove pozicije, potem se ne smemo začuditi, če bolj slabo kaže tudi širšemu in osnovnemu poskusu, da bi „teorijo pisanja" prodal kot vnovično utemeljitev revolucionarnega potenciala, pot iz krize, v katero da zapade marksizem in ki da se najradikalneje izrazi v „dialektiki razsvetljenstva". Tudi tu se – če naj za sedaj ostanemo na tej še „impresionistični" ravni – ne moremo izogniti občutku, da se ta poskus giblje na abstraktno-ideološki ravni, da mu manjka ‚substancialna teža' konkretnih analiz. Vse to bi seveda zahtevalo širšo utemeljitev, predvsem v luči vprašanja, koliko to ne zadeva že same Kristeve, ki pravtako nastopa z nakazano pretenzijo.

Vprašljivo je že, če ni celotna vizija „križanja" procesa zavržka in socialne revolucije, ki obvladuje zadnje poglavje knjige kot ponujena rešitev iz slepe poti evropske revolucije, *v skladu z logiko same označevalne prakse* učinek imaginarne zaslepitve, fantazem ujemanja, ki negira konstitutivno heterogenost. Oporo temu poda že Kristeva, ko v svojem pogovoru z J.–I. Houdebinom (Promesse 36–37, slov.prev. Prblemi, 141–144) skuša odgovoriti na vprašanje, zakaj je kljub temu, da „procesu zavržkov lahko dajo polje družbene akcije le gibanja socialne subverzije, torej mutacij ali revolucij" , odnos pesniške avantgarde s konca 19. stoletja do spodbijanja družbenih struktur (družine, države itd.) „ostal zelo obroben". Po navedbi dveh razlogov „iz reda dogodkov" nadaljuje:

„Morda pa obstaja še eden, splošnejši, ki ga zastavljam bolj kot vprašanje, namreč ali sta ti dve seriji (označevalna praksa/politične organizacije) sploh konvergentni. Možno je, da se na eni strani produkcijsko-reprodukcijski odnosi, kakršni se kažejo na nivoju delovanja družbe, in na drugi strani vse, kar zadeva ekonomijo nezavednega in se v govorici šifrira skozi označevalne prakse, pokoravajo tako različnim časovnostim, da se lahko srečajo in križajo le v nekem „predprihodnem času" („futur anterieur"). ... V njihovem obdobju" avantgardne tekste „torej bere in sprejema zelo malo ljudi – ti tvorijo avantgardo, ki je drugačna od tradicionalno politične, radikalneje pa jih sprejemajo in razumejo šele kasneje, ob nepravem času (a contre-temps). Nismo se še navadili misliti teh premestitev v časovnosti, pri tem nas ovira neka metafizična filozofija, ki postavlja sovpadanje vsega v vsem ..." (Problemi, str. 125).

Sicer „najdemo to semiotično ekonomijo v prelomih družbene verige: v uporih, v revolucijah" (ibid.), toda omejeno na trenuten „kratek stik" med politično in umetniško avantgardo (Rimbaud – Pariška komuna, futuristi – Oktobrska revolucija), ki ga ‚pozitivacija' revolucije dovolj hitro razprši, tako da ostane odprto vprašanje, če ne gre za trenuten imaginarni fantazem stopitve, ki ga vzdržuje določeno spregledanje. Toda če je tako, mar ni potem med označevalno prakso in socialnim nesovpadanje nezvedljivo, mar ni avantgarda nujno omejena na „zelo malo ljudi", kar nas seveda kaj hitro pripelje do ‚dialektike' Kristeve, ki vidi v tem, da avantgarda na ravni označevalne prakse pride vselej „prehitro", ob nepravem času, glede na socialno revolucijo, razlago dejstva, da imajo mnogi avantgardisti socialno gledano „desna" stališča.

Navedeni očitki seveda – kakor smo že uvodoma nakazali – nikakor ne pomenijo ovire nadaljnjemu avtorjevemu sodelovanju v naši reviji. Upati je le, da bo – zoper vsakršen narcizem – zmogel dovolj samokritične moči, da bo dalje gradil prav skozi strogo tematizacijo v tej tovariški kritiki nakazanih belin, ne pa, da bo ‚mašina tekla dalje', kakor da se ni nič zgodilo. Kajti – če naj za konec navedemo znano „strukturalistično" epistemološko vodilo – teorija napreduje prav skozi svoje beline, te beline niso rezultat vnanje ‚nedomišljenosti'; *nujno* je, da se ‚na

začetku ne da vsega reči', zato našega spisa ni razumeti kot kritike v ‚negativnem' pomenu, marveč prav kot iskanje opor za ‚produktivni' dialog z avtorjem. Večkrat v kakem delu njegova ‚prazna mesta' prinašajo več od eksplicitnih trditev.

Opombe:

1 Delo obsega šest poglavij: prvo (Znak/označitelj) skuša razviti osnovno razsežnost označevalca ter naddoločenosti kot avtonomne označevalne vzročnosti z zoperstavitvijo vladajočemu ideologemu znaka: drugo („Označitelj reprezentira subjekta za nekog drugog označitelja") odgovori na vprašanje subjekta označevalca; tretje (Lacan i kritička teorija) zoperstavi Lacanovo teorijo psihoanalize kot označevalne analize Habermasu, Marcuseju ter Adornu in Horkheimerju; četrto (Praksa i istina: Hegel) skuša, izhajajoč iz razlike med praktičnim značajem marksizma ter analitične teorije, orisati jedro Lacanove teorije kot novo verzijo „materialističnega obrata Hegla"; peto (Označitelj/pismo) skuša, pravtako z naslonitvijo na Heglovo Fenomenologijo duha, prikazati „teorijo pisanja" (Derrida, Kristeva) kot imanentno transgresijo teorije označevalca; zadnje, šesto poglavje (Teorija pisanja – materijalistička teorija „produkcije ljudi"), pa skuša vmestiti celoten obravnavani sklop v problematiko historičnega materializma ter dejanskosti usode evropske revolucije XX. stoletja. Tretje poglavje je bilo že vnaprej objavljeno v drugi letošnji številki beograjskih Idej, razširjena verzija četrtega pa pod naslovom Vednost in resnica v lanskem letniku Problemov-Razprav. Na vnanje-tehnični ravni moramo omeniti nenavadno veliko število tiskovnih napak, ki obsegajo celo spuščene vrste ter ponovljene odstavke in ki mnogokrat tudi onemogočijo razumevanje širših kompleksov.

2 Pričujoča kritika deloma povzema očitke, razvite na sestanku (končno ustanovljene) semiotične sekcije sociološkega društva Slovenije, posvečenemu izidu obravnavane knjige, 1. IX. 1976 v Ljubljani.

V nji nam ne gre niti za „pristno filozofski" ideološki postopek izpostavitve in zatem kritike „temeljnega zasnutka" kake teorije – postopek, ki z omejtvijo na „temeljni osnutek" zatre prav teorijsko prakso, ki ga proizvede in ki zanjo nikakor ni nujno, da jo adekvatno reprezentira rezultat (temu mnogokrat zapade sam avtor obravnavane knjige: prim. v njegovem prejšnjem spisu Temna stran meseca I. in III. preigravanje ‚velikih imen' s tem, da se iz njih sestavljajo strukturalni trikotniki); niti za narcisoidno iskanje drobnih spodrsljajev – četudi iz njih mnogokrat marsikaj zvemo: prim. npr. v drugem poglavju knjige naslonitev na Lacanovo tolmačenje Freudovega primera Fort! Da!, kjer je zgubljena prav osnovna poanta Lacana: simbolno kot križanje odsotnosti in prisotnosti, dejavno v tem, da otrok reče Fort!, ko je klopčič tu, Da! pa, ko je preč!

Tudi ko – kasneje – govorimo o učinku ‚dogmatične' zaslepitve, ne zahtevamo nekake vnanje „kritičnosti", ki, vzvišena nad „obravnavanim" predmetom, vsevprek deli „očitke". Gre obratno za koherentnost samega polja teorijske prakse, za to, koliko avtorjev pristop ustreza njegovim lastnim deklariranim merilom, ustreza ravni teorijske prakse, od koder pretendira, da govori.

3 in je brškone prav njena netematiziranost kriva za protislovje na koncu knjige, ko avtor trdi, da je s samim nastopom Družbenega konstituivno izrinjena označevalna praksa. Kako to uskladiti s trditvijo (na začetku istega poglavja), da je označevalna praksa tisto, ki tvori samo jedro Družbenega v predrazrednih družbah? Seveda tega protislovja – znova – površinsko ni težko locirati: na začetku poglavja gre za naslonitev na Levi–Straussa, na koncu pa na Kristevo. Od tod je simptomatično, da se v zadnjem poglavju isti termin („označevalna praksa") uporablja tako za „red označevalca" kot za „pisanje", ki naj bi ta red, tj. Simoblno kot „vezivo" Družbenega, transgresiralo. Katero praznino maši ta zgostitev?

4 Primer, toliko bolj zanimiv, ker je sama sintagma „kopje-in-ščit" zgostitev celotne matične scene: „kopje, ki prebije vsak ščit, in ščit, ki ga ne prebija nobeno kopje". Prim. Sollers, Sur le materialisme.

5 Vidimo torej, kako nastop pisave v običajnem, ‚strogem' pomenu pomeni prav njeno pretvorbo v drugotno sredstvo beleženja glasu.

6 Ni slučajno Eisensteinovo zanimanje za japonščino: svoji „montaži atrakcij" je iskal oporo prav v tem postopku „zlogovne pisave", kjer z združitvijo dveh piktogramov pridemo do besede z novim pomenom, nezvedljivim na prva dva.

7 Prav izključitev telesne ‚stvari' iz domene lekton-a je stoikom brškone omogočila, da so – prvič v zgodovini razmišljanja o govorici v Evropi – jasno izrekli misel, da je pomen izjave odvisen tudi od vpetosti stavka v namere itd. govorečega, tj. da so najbrž prvi poudarili (v današnji govorici povedano) pregmatično razsežnost pomena. Istemu stavku, telesnemu označevalcu, ki se nanaša na isto telesno stvar, (lahko) ustrezajo različni lekta, če deluje kot goli pokaz, ukaz, želja itd.

8 S kakšno silo pritiska ideologija metafizike znaka, nam pove dejstvo, da že najvažnejši sekundarni vir za stoiške logike (Sekstus Empiricus) stoiško trojico telesne besede, netelesnega lekton-a in vnovič telesne stvari zvede na metafizično/znakovno trojico označevalec/označenec/referent. (Simptomatično je že samo dejstvo, da so se vsi spisi Hrizipa – glavnega predstavnika stoiške logike – zgubili, izvzemši nekaj fragmentov.)

9 Tu naj omenimo še močno sporno enačenje razloka – zavržek, izvedeno v 5. poglavju. Vprašanje je namreč, če Kristeva s tem, da tvega korak v simbolnemu „predhodno" polje procesa zavržka, še vedno ne ostane zaznamovana z metafizično ekonomijo „prodiranja k izvirom", zaznamovana s fetišem „predhodnega", „začetnega", česar pač ne bi mogli reči za Derridaja. Dokaz temu bi bilo prav njeno zatrjevanje, da zavržek seveda ne more brez tetične faze, da živi le skoznjo, se pravi skozi Simbolno itd. – mar ni to izraz zadrege, kaj storiti potem, ko smo prodrli nazaj k ‚izviru', iste zadrege, ki že pri Platonu sili človeka, ki je (v prispodobi o votlini) prodrl ven do sonca, da se vrne nazaj v votlino. Pravo strukturalno razmerje Simbolnega in Imaginarnega utemelji nujnost imaginarne zaslepitve povsem na drugi ravni – iz luknje v samem Simbolnem, prav ta konstitutivna luknja („simbolna kastracija") pa še ni dejavna v „predhodnem" procesu zavržka.

S. Žižek

POROČILA

Kongres v Milanu

Od 1. do 4. decembra lani je bil v Milanu mednarodni kongres prihoanalize, ki ga je organiziral znani tamkajšnji freudovski kolektiv „Semiotika in psihoanaliza"; tema kongresa je bila *norost.*

Ob pravladujoči materialistični psihoanalizi je kongres zbral vrsto teorijskih praks in teorizacij praks s področja „duševnega zdravja" in političnega boja, katerih temeljno heterogenost je vendarle mogoče zaobjeti z obzorjem velikih prelomov in prebojev, ki se v našem času dogajajo na temeljnih ravneh tako imenovane „zahodne civilizacije", tj. barbarstva kapitalistične družbene formacije v njenem zadnjem imperialističnem stadiju.

Poleg francoske lacanovske psihoanalize, ki je bila tokrat nekoliko manj intenzivno navzoča kakor na prejšnjih shodih te vrste v Milanu, in tiste italijanske psihoanalize, ki ima svoje žarišče v milanskem kolektivu in, izhajajoč iz lacanovskega preloma, razvija izvirno teorijo, predvsem s poudarkom na političnih implikacijah freudovskega preloma in navezujoč na zgodovinski in dialektični materializem – so se na kongresu soočile reprezentativne težnje v poljih, ki jih konvencionalno poznamo z imeni: antipsihiatrija, institucionalna psihoterapija, feministična gibanja, gibanja „duševnih bolnikov"; marksizem, materialistična intervencija v pravnih, političnih itn. ideologijah, itn.

Kongres se vključuje v delo milanskega freudovskega kolektiva in bi brez njegove izjemno intenzivne dejavnosti ne bil mogoč. Ta kolektiv, ki je empirično izšel iz političnih bojev in iz teorijske krize leta 1968, vodi Armando Verdiglione in je bil ustanovljen leta 1973. Poleg dejavnosti na italijanskem prizorišču (kolektiv ima „podružnice" v vsej Italiji, predvsem pa v Padovi, Bologni, Benetkah), je „Semiotika in psihoanaliza" razvila pomembno mednarodno dejavnost, ki se je izrazila predvsem v vrsti milanskih kolokvijev. Prvi kolokvij je bil maja 1973 o temi „Psihoanaliza in politika", prispevki so objavljeni v knjigi z istim naslovom, ki je isto leto izšla pri založbi Feltrinelli (med drugimi sodelujejo: G. Deleuze, F. Guattari, S. Finzi, A. Verdiglione); drugi kolokvij z naslovom „Norost in segregativna družba" je bil decembra istega leta, prispevki so izšli 1974 pri isti založbi, v francoskem prevodu pa pri Seuilu z naslovom „Psychanalyse et politique" (s. Leclaire, Ph. Sollers, F. Gauttari, J. Kristeva, J.J. Goux, D. Sibony, J. Oury, M.G. Boons, S. Finzi, M. Mannoni, O. Mannoni, A. Verdiglione in drugi). Tretji kolokvij leta 1974 je obravnaval „psihoanalizo in semiotiko" (izšel pri Feltrinelli in v francoskem prevodu v 10/18). – Mednarodni kongres psihoanalize, ki je bil v Milanu 1975, je imel za temo „seksualnost in politiko", njegovi materiali pa so objavljeni v vrsti knjig, poleg italijanske zbirke pri Feltrinelliju še v francoščini (Sexualité et politique, 10/18; Sexualité dans les institutions, 10/18; Sexualité et pouvoir, Payot; preliminarni teksti pa v Jouissance et la loi, 10/18).

Milanski kolektiv izdaja revijo „Vel", katere zadnja, 4. številka je posvečena „drogi in govorici".

Izmed več kakor 150 prispevkov, o katerih so razpravljali na kongresu, izbiramo nekatere, ki bodo nemara zanimali naše bralce: D. Cooper (Govorica norosti), R. Dadoun (Normirati), A. Esterson (O duševnem zlomu), J.P. Faye (Represija norosti in norost represije), J.J. Goux (Religiozna struktura nacizma), P. Legendre (O instituciji kot drogi. Diskurz pozabljenja v zahodnem Tekstu), M.A. Macciocchi (Feminizem, marksizem, politični boj za socializem), L. Melese (Polisemit. Šaljivec

in dobri norec), J. Oury (Temporalnost in psihoza), D. Sibony (Pisava in norost), Ph. Sollers (Proti bogu. V zvezi z Joyœom), Th. Szasz (Koncept duševne bolezni: eksplikacija ali upravičitev). F. Tosquelles (Politika in psihiatrija), A. Verdiglione (Logika norosti v Freudovih spisih), P. Fabbri (Raziskave o kriminalni antropologiji s konca stoletja), J.L. Houdebine (Prerezani čas: jezik govori), A. Ingala (Socialna organizacija psihoze), M. Mazzoti (Laž pisave), R. Močnik (Opomba o vprašanju norosti v zgodovinskem materializmu), H. Collomb (Čarovništvo, antropologija in dualna relacija), L. Ratna (Politika droge).

Delo semiotične sekcije

Ustanovitev Ljubljanskega semiotičnega društva je bila najavljena že v štev. 141–144 (9–12 letnika 1974). Zaradi objektivnih (*ne* zgolj tehničnih) težav je prišlo do odločitve, da se delovna skupina konstituira kot *semiotična sekcija* pri *sociološkem društvu;* postopek je v teku. Medtem pa se je delo nadaljevalo – tako smo na seji 1.XI.1976, ki je sledila diskusiji o delu člana sekcije S. Žižka Znak/označitelj/pismo, prišli do tehle sklepov:

Seji dne 16.7. in 17.7.1974 sta postavili dve osnovni nalogi: načrtovanje in izdelavo kolektivnega dela *Besedišče teorij o označevalnih praksah* ter organizacijo drugega internega kolokvija o temi *Problemi odražanja družbene biti v družbeni zavesti, s posebnim ozirom na vlogo označevalne prakse.*

Prva naloga – kakor tudi predvidena izdaja naslednjih številk zbornika *Analecta* – zaradi vrste objektivnih okoliščin (ki pa nedejavnosti nikakor ne opravičujejo, kje šele upravičujejo!) nista bili izvršeni. Sekcija je ustrezno ukrepala, kar zadeva odgovornost predsednika komisije za *Besedišča* in odgovornega urednika *Analecta.*

Zato pa je popolnoma uspel interni kolokvij o temi *Problemi odražanja družbene biti v družbeni zavesti, s posebnim ozirom na vlogo označevalne prakse.* Materiali osnovnih referatov so javnosti dostopni v tehle oblikah: *Razčlenitev* (Problemi–Razprave 147–149, str. 89–91), *Mesto teorije označevalne prakse v historičnem materializmu* (Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9–10, str. 132–167) in 1. poglavje prispevka *Nekaj pripomb o sedanjih razmerjih razrednega boja na področju književne produkcije in njenih ideologij* (Problemi–Razprave 147–149, str. 1–5).

Poleg tega – drugega – internega kolokvija sta bila doslej prirejena še dva: *Problematika prevajanja Freuda in analitične terminologije v slovenščini* (osnovni referat o problematiki prevajanja iz nemščine: J. Razpotnik, koreferat o problematiki slovenjenja terminologije Lacanove šole: J. Močnik); *Aspekti „kritične teorije družbe"* (materiali so javnosti dostopni v: *Jürgena Habermasa zainteresirano spoznanje,* Problemi–Razprave 154–156, str. 143–154, in *O zgodovinski usodi kritične teorije.* Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12, str. 185–214, nekaj tam povedanega pa je vključeno tudi v pričujočo številko).

Poleg tega je sekcija organizirala štiri razprave, in sicer:

– o delu Nenada Miščevića *Marksizam i post-strukturalistička kretanja,*
– o delu Braca Rotarja *Sociološka konceptualizacija semiotične analize likovnih formulacij,*
– o delu Rastka Močnika *Uporaba semiotične analize v sociologiji literature,*
– o delu Slavoja Žižka *Znak/označitelj/pismo.*

Program prihodnjega dela obsega:

I. Organizacija dveh kolokvijev:

– internega – o temi *Elementi materialistične dialektike in status subjekta v delih Henryja Jamesa* (za osnovo naj rabi serija člankov R. Močnika *Subjekt pred sliko);* in predvsem – kar bodi naša osnovna naloga v letu 1977 –

– šestega – javnega – o temi *O logiki označevalca in njenem mestu v ekonomiji družbene reprodukcije,* v sodelovanju s kolektivom „Semiotica e psicanalisi" iz Milana (11. in 12. junija 1977).

II. V okviru revije *Problemi–Razprave* izdati vsaj prvo knjigo (dve Freudovi analizi) nove zbirke (izrednih številk revije) OSNOVE, kjer bodo izhajali bazični teksti materialistične teorije označevalne prakse.

III. Organizirati redne tedenske kolektivne študijske večere, posvečene samokritičnemu odpravljanju dveh idejnih stranskih poti: na eni strani („althusserjanskemu") zanemarjanju označevalne prakse v njeni nezvedljivosti na polje historičnega materializma, na drugi strani ozki usmerjenosti v „semiotične" analize, ki ostanejo zgolj verbalno posredovane z družbeno konkrecijo razrednega boja in se zato iztečejo v akademski narcizem.

IV. Lotiti se ustreznih korakov za afirmacijo teorije označevalne prakse kot nezaobidljive komponente pertinentnega dojetja simbolnih učinkov.

O KRALJESTVU MISLI

Nekatere urejevalne misli, misli, ki vzpostavljajo red, lahko glede na njihovo vedenje povsem lepo primerjamo z uradniki. Prvotno so bile postavljene za služabnike skupnosti, pa so hitro postale njeni gospodarji. Morale bi omogočiti proizvodnjo, pa jo požirajo. Z izkoriščanjem nekaterih protislovij med mislimi se vzdignejo do gospodarja. Pri tem se držijo močnih, ne pa koristnih.

Kraljestvo misli lahko primerjamo z običajnimi kraljestvi – je dejal Me-ti s prezirom. Vlada najhujše zatiranje. Ni drugega načina urejanja kot zatiranje. Nekatere skupine pridejo na oblast in si podredijo vse druge. Ne odloča uspeh v delu, marveč poreklo in zveze. Koristni morajo služiti oblastnikom. Tisti, ki so enkrat prevzeli oblast, zatirajo tiste, ki bi se hoteli vzdigniti. Nekatere skupine uporniških misli se med sabo brez usmiljenja davijo. Mirne duše lahko rečemo, da je kraljestvo misli povsem podobno kraljestvu, v katerem nastane.

Velikanska skupina misli dolguje svoj obstoj uslugam, ki jih te misli spet delajo drugim mislim; samo v odnosu do njih imajo neki smisel. Sistem nadzora je povsem korumpiran. Odločajo zveze.

Določene misli obstoje edino zato, da bi kraljestvo misli razglasile za večno. Dan in noč dokazujejo, da je to carstvo del narave in da je nespremenljivo. Kdaj pa kdaj, ko te misli v službi ostarijo in se zredijo, jih zamenjajo druge, mlajše in učinkovitejše; te misli takrat dajejo staro z novimi besedami.

LJUBLJANA

Dragi bralci,

po dolgem času dobivate v roke drugo in hkrati zadnjo letošnjo številko PROBLEMOV–RAZPRAV. V letu 1976 sta res izšla le dva zvezka, vendar prinaša drugi, ki ga pravkar držite v rokah, toliko materiala, da ni obseg celotnega letnika nič manjši od prejšnjih.

Osrednja tema zvezka je „kritična teorija družbe" (t.i. „frankfurtska šola" in njeni neposredni predhodniki), kjer prinašamo tri prevode in tri izvirne prispevke naših sodelavcev. Pri prevodih smo upoštevali predvsem, da naše založbe pripravljajo izbor temeljnih filozofskih tekstov „kritične teorije" (od zgodnjega Horkheimerja do Habermasa), zaradi česar smo se – da ne bi prišlo do nepotrebnih podvojevanj – odločili za dva teksta, ki obravnavata ožjo problematiko „reprodukcije ljudi" v kapitalizmu (avtoriteta, družina, družbena posredovanost psihologije), dodali pa smo še dva odlomka iz knjige Hansa–Jurgena Krahla, enega vodilnih predstavnikov nemške „nove levice", odlomka, ki sta značilno pričevanje – zdaj že minulega – momenta, ko se je mlada generacija v imenu same osnovne intence kritične teorije uprla konkretni zadržanosti njenih glavnih teoretikov – predvsem Horkheimerja, Adorna in Habermasa – do t.i. „študentskega gibanja", kar je kulminiralo v sporu med Habermasom in Krahlom, v Habermasovi opredelitvi (dela) študentskega gibanja kot „levega fašizma". – Izvirni prispevki o tej temi se prav tako izognejo „osrednjim" avtorjem in delom ter se usmerijo na predhodnike kritične teorije (Korsch, mladi Lukacs) in avtorje, ki zaznamujejo njen „iztek" (Habermas); mnenja smo, da prav to ukvarjanje z na videz „obrabnim" omogoči radikalnejšo izpostavitev samih predpostavk določenega teorijskega polja.

Med drugimi prispevki v rednih rubrikah naj opozorimo bralca predvsem na novo (redno) rubriko, ki jo odpiramo s to številko: Elementi za branje Ivana Cankarja; njena osnovna idejna izhodišča daje kratek uvodnik – gre, v kratkem, za to, da se Cankarjev korpus šele odpre materialističnodialektičnemu branju, s tem, da materialistična teorija označevalne prakse (tj. dialektični materializem) zasede območje, ki je kot neujemljivi presežek, prepuščen obskurantizmu, uhajalo doslejšnjim kvazi-„marksističnim", v jedru sociologističnim razlagam. Vzemimo problem vloge matere: spregledati ekonomijo želje, ki je tu na delu, (da igra mati vlogo Imena-Očeta, ki s svojo smrtjo zaveže-konstituira subjekt v neizpolnjivem dolgu Simbolnemu, da to obsodi Cankarja na brezizhodno nihanje med spekularno relacijo do matere in simbolizacijo itn.), ekonomijo, ki jo je seveda treba historičnomaterialistično posredovati z zgodovinsko konkrecijo problematike slovenskega malomeščanstva in nacionalnega vprašanja; torej spregledati to ekonomijo in problem matere neposredno obravnavati v sumljivih terminih ljubezni do matere kot poosebljenja slovenskega naroda–„proletariata", ali ga zvesti na psihološko problematiko Cankarjeve „bolestne preobčutljivosti" – to je pač pustiti proste roke nekomu drugemu.

Omeniti velja še kratek tekst Louisa Althusserja, vidnega francoskega marksista, njegov predgovor knjigi D. Lecourta Lisenko. Za objavo smo

se – kljub njegovi morebitni „spornosti" – odločili iz dveh razlogov: Althusserjev tekst ne le sam na sebi dosledno tematizira problematiko stalinske „deviacije", marveč je tudi dovolj jasen odgovor „kritikam", svoj čas „popularnim" v našem prostoru, ki so Althusserja uvrščale nič več nič manj kot v – diamatski „ontologizem", tj., ki so namigovale na njegov zakriti „stalinizem".

To seveda ni vse – zvezek prinaša še zanimiv prispevek k problematiki politične ekonomije našega novega sodelavca D. Bučarja, dalje prikaz Gadamerjeve filozofske hermenevtike, dva običajna prispevka s področja teorije označevalne prakse („strukturalizma" – da bo jasno govedom, ki jim je treba vse povedati v „znanih" terminih), ter obsežno rubriko Kritika, kjer velja omeniti predvsem Nenada Miščevića obračun z nekaterimi težkimi zmotami v delu Julie Kristeve ter kolektivni kritični zapis o novi knjigi našega sodelavca S. Žižka.

Toliko o pričujoči številki, kar bo, upamo, še utrdilo vaše zanimanje za njeno vsebino – zanimanje, ki ga pač potrjuje že to, da ta trenutek berete besedo uredništva. Še stavek ali dva o našem prihodnjem delu:

Po samokritiki je uredništvo sklenilo v prihodnje uvesti nekatere spremembe: skušali bomo izdati več krajših številk, ki bodo tudi bolj redno izhajale, ter skrajšati poprečno dolžino prispevkov, hkrati pa razbremeniti samo revijo peze prevodov, in sicer tako, da bomo poskusili – si diis placet – kot izredni številki revije izdati dve knjigi prevodov: dve Freudovi analizi (Wolfsmann, Rattemann), izbor tekstov iz sodobnih naprednih interpretacij analitične teorije (leclaire, Laplanche, Safouan, Lacan, Lorenzer, Dahmer). Številki, ki ju neposredno pripravljamo, sta posvečeni historičnemu materializmu in novim dosežkom pri razlagi fašizma.

Za tiste, ki bi želeli dobiti stare številke, še to: v kratkem izideta zbornika Analecta III. in IV., ki pač prinašata tisto, kar je bilo najboljšega v zadnjih letnikih, in sicer po vsakomur dostopni ceni.

Uredništvo PROBLEMOV–RAZPRAV